

## **“NOS ACHAMOS EM CAMPO A TRATAR DA LIBERDADE”: A RESISTÊNCIA ES CRAVA NO BRASIL OITOCENTISTA\***

João José Reis

Universidade Federal da Bahia

Durante a maior parte do século XIX a escravidão no Brasil experimentou uma vigorosa expansão, associada ao incremento da lavoura de exportação, o crescimento das cidades, a intensificação do tráfico de escravos. Nos primeiros anos do século, a economia açucareira se recuperou de um longo período de estagnação, aproveitando um mercado internacional que se tornara menos competitivo com a saída do Haiti, seu maior fornecedor até a revolução escrava que destruiu sua economia exportadora, juntamente com o regime escravista. Os engenhos brasileiros prosperaram até que, a partir da década de 1830, tiveram que enfrentar o crescimento da produção do açúcar cubano e daquele extraído da beterraba.

Também prosperaram os campos de algodão em diversas regiões, no norte. Em Minas Gerais, apesar da decadência da mineração, a região tornou-se um fenômeno de utilização maciça e diversificada da mão-de-obra escrava, não só na nascente lavoura cafeeira, mas naquela dedicada ao abastecimento interno, fazendas de gado, pequenas fundições, indústria textil, além do que restara da prospecção mineral. A escravidão ganhou também volume nas charqueadas e plantações de chá e cereais sulistas, no Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina.

Foi entretanto nas lavouras de café onde o trabalho escravo mais vicejou durante o século XIX, após tentativas mal sucedidas de utilização do trabalho de colonos imigrantes. Produzido em várias regiões do Brasil, seu cultivo se concentrou no vale do Paraíba a partir da década de 1830 e posteriormente ocupou largas áreas do oeste paulista, fazendo dessas regiões o grande celeiro do escravismo na segunda metade do século.

Entretanto, a escravidão envolveu praticamente todas as atividades produtivas, e não apenas aquelas ligadas ao setor exportador. Já mencionamos o caso de Minas Gerais, a respeito do qual devemos acrescentar que a região logrou ter a maior concentração regional de escravos não dedicados à agricultura exportadora. Mas em diversas outras regiões também observa-se a presença maciça de escravos nas lavouras de

abastecimento interno, na plantação de cereais, da mandioca, de produtos horti-fruti-granjeiros, na pesca, na caça, na coleta de madeiras, em pequenas indústrias.

Registre-se, finalmente, a formação de grandes centros urbanos escravistas, como Recife, Salvador e sobretudo o Rio de Janeiro. O Rio chegou a representar a maior cidade no hemisfério em população escrava, nela residindo perto de 80 mil cativos em meados do século. Nas cidades desenvolveu-se um sistema peculiar de trabalho escravo ao ganho, abrangendo sobretudo os serviços de transporte de cargas e pessoas (em cadeiras de arruar), mas também no pequeno comércio ambulante, nos ofícios manuais e, é claro, o serviço doméstico, um setor numeroso e ocupado principalmente por escravas.

A escravidão brasileira alcançaria seu ápice no século XIX, difundida como estava em todo o território nacional, os diversos setores da economia, conformando praticamente todas as instituições sociais, em especial a família. Saliente-se também que a propriedade em escravos não se limitava a grandes senhores de engenho, fazendeiros e mineradores. Tanto no campo como na cidade era grande o número de pequenos escravistas, donos de um, dois, três escravos, trabalhadores na pequena lavoura, no trabalho de rua ou no de casa. Por todas essas características, os escravos marcaram em profundidade os costumes, o imaginário, a cultura e até, através de uma intensa miscigenação, o próprio perfil étnico-racial de nossa população. Tendo sido o Brasil o último país do hemisfério a abolir a escravidão, em 1888, pode-se dizer que a história do século XIX brasileiro, que viu esse imenso território formar-se enquanto nação independente, se confunde com a história do apogeu e queda do regime escravista.

Neste sentido, os números da demografia são eloqüentes. Foi durante o século XIX que o país mais recebeu escravos africanos, se contabilizados os quase três séculos de duração do tráfico de seres humanos. Como é sabido, apesar da proibição deste comércio em 1831, ele prosseguiu até 1850. Nessa primeira metade do século, estima-se que entraram no país cerca mais de um milhão e meio de africanos, principalmente através do porto do Rio de Janeiro, sem dúvida o maior porto escravista do Atlântico. Segundo uma estimativa recente, entre 1790 e 1830, ali desembarcaram 697.945 escravos, 123.590 apenas nos três últimos anos do tráfico legal (1828-30).<sup>1</sup> Desta forma, em 40 anos o Rio importou o equivalente a mais de um terço da população cativa no Brasil em 1818, que era de 1.930.000 pessoas, e, ainda, o equivalente a cerca de 17% de todos os escravos importados para o Brasil enquanto durou o comércio negreiro.

O tráfico se constituiu no mecanismo mais usado para repor a mão-de-obra escrava ao longo da história do escravismo brasileiro. Com sua proibição definitiva em 1850, a população escrava declinaria, apesar de crescer, nas duas décadas seguintes, nas regiões cafeeiras mais prósperas, através do tráfico interno, sobretudo no sentido norte-nordeste para o sul. Em seu conjunto, os escravos no Brasil eram 1.715.000 em 1864, 1.540.829 em 1874, 1.240.806 em 1884 e apenas 723.419 em 1887, às vésperas da abolição.<sup>2</sup>

O revigoramento da escravidão, e seu eventual declínio, não se deu de forma tranqüila, dependente sempre da visão e dos desígnios das tradicionais classes dominantes brasileira. Estas ganharam a independência do país, impuseram seu estilo na formação do Estado nacional, conciliaram discursos liberais e civilizatórios com a manutenção da escravidão. Mas não foi esta a única visão de Brasil disponível na época. Além de não estarem sempre unidas, além dos desafios levantados por dissidências regionais amiúde com apelo popular, de enfrentar periodicamente a contestação do povo livre do campo e da cidade, sobretudo no conflagrado período regencial, as elites brasileiras e os escravistas de um modo geral tiveram de enfrentar a resistência dos cativos em cada lugar em que a escravidão floresceu. Esta resistência sugere que o projeto vencedor de um país escravocrata não foi desfrutado sem a contestação dos principais perdedores.

As rebeliões representaram a mais direta e inequívoca forma de resistência escrava coletiva. Mas nem toda revolta previa a destruição do regime escravocrata ou mesmo a liberdade imediata dos escravos nela envolvidos. Muitas visavam apenas corrigir excessos de tirania, diminuir até um limite tolerável a opressão, reivindicando benefícios específicos -- às vezes a reconquista de ganhos perdidos -- ou punindo feitores particularmente cruéis. Eram levantes que alvejavam reformar a escravidão, não destruí-la. Em 1789, por exemplo, no engenho Santana de Ilhéus, Bahia, os escravos mataram o feitor e se adentraram nas matas com as ferramentas do engenho, até reaparecerem com uma proposta de paz em que pediam melhores condições de trabalho, acesso a roças de subsistência, facilidades para comercializar os excedentes dessas roças, direito de escolher seus feitores, licença para celebrarem livremente suas festas, entre outras exigências.<sup>3</sup>

As revoltas tornaram-se mais freqüentes exatamente a partir do final do século XVIII, favorecidas pela expansão das áreas dedicadas à agricultura de exportação e a

conseqüente intensificação do tráfico escravo, que fez crescer a população cativa e em particular o seu contingente africano. Uma proporção alta de escravos na população e, entre estes, um maior número de africanos, e mais ainda, de africanos do mesmo grupo étnico, reforçava a identidade coletiva e estimulava a consciência de força diante das camadas livres. Onde os africanos natos constituíam a maioria dos escravos, e além disso encontravam dificuldade em constituir famílias (em decorrência da alta taxa de masculinidade nos plantéis), foi mais difícil para a classe senhorial controlar a senzala. As revoltas escravas na Bahia na primeira metade do século XIX, em número superior a duas dezenas, foram promovidas por cativos de origem africana, especificamente haussás e nagôs.<sup>4</sup>

Mas se na Bahia e outras regiões, ainda num período de tráfico aberto, os escravos nascidos na África parecem ter sido o principal agente impulsionador da rebeldia, os crioulos (negros nascidos no Brasil) não eram exatamente passivos. Além de fugirem e formarem quilombos, eles se fizeram mais presentes do que os africanos em movimentos concebidos por outros setores sociais, como os motins anti-lusos na Bahia, em Pernambuco, Sergipe, Rio de Janeiro, Maranhão, entre 1821 e 1831, ou as revoltas do período regencial na década de 1830. Com o declínio da população escrava africana depois do fim do tráfico, os crioulos responderiam pela formação de quilombos e promoção de revoltas, especialmente nos últimos anos da escravidão. Mas mesmo antes disso há exemplos de levantes de plantéis predominantemente crioulos, como fora o caso no engenho Santana há pouco mencionado.

E em se tratando de escravos africanos, deve-se chamar a atenção para que alguns grupos étnicos se mostraram mais aguerridos do que outros. Que a Bahia tivesse sido o palco de muitas revoltas escravas deve-se ao fato de que para lá convergiram nagôs e haussás em grande número, africanos que vinham de experiências guerreiras recentes, entre as quais o envolvimento em conflitos ligados à expansão do Islã. Já para o Rio de Janeiro seguiram nesse período africanos principalmente de origem banto, muitos deles bastante jovens e sem experiência com a arte da guerra. O governo metropolitano instalado no Rio reconhecia esta situação e por isso exigiu que o governador da capitania da Bahia melhor controlasse seus escravos, proibindo que se reunissem para batuques e outros folguedos que lhes dessem ocasião de conspirar. Em 1814 o marquês de Aguiar escreveu ao liberal conde dos Arcos: “além de não ter havido [no Rio de Janeiro] até agora desordens, bem sabe V. Exa. que há huma grande diferença entre os Negros Angolas e Benguellas nesta Capital, e os [negros] dessa Cidade [Salvador], que são

muito mais resolutos, intrepidos e capazes de qualquer empreza, particularmente os de Nação Aussá”.<sup>5</sup> Nessa época já havia começado o ciclo de revoltas escravas baianas, que só encerraria vinte anos depois. Essas primeiras revoltas foram realmente levadas a cabo sobretudo pelos “intrépidos” haussás, que depois foram substituídos pelos, ou se uniram aos não menos intrépidos nagôs, cuja campanha rebelde culminou com a revolta dos malês em 1835. Ambos os grupos, especialmente o primeiro, contavam com numeroso contingente muçulmano.

Além do fator africano, cuja importância aliás declinaria com o fim do tráfico, um ambiente francamente favorável à rebeldia escrava foi-se formando ao longo do século XIX em torno dos movimentos pela independência e revoltas regionais, da circulação de ideologias liberais e mais tarde abolicionistas.

A onda de transformações políticas e ideológicas que varreu o mundo atlântico, na chamada era das revoluções, influenciou a rebeldia negra nas Américas, inclusive no Brasil. Os debates em torno do direito dos homens e das nações à liberdade, além de desmascarar a hipocrisia dos brancos, que conciliavam esses princípios com a escravidão, revelaram aos cativos que os homens livres estavam divididos. A chamada Conspiração dos Alfaiates, em 1798 na Bahia, embora tendo à frente homens pardos livres e libertos, principalmente artesãos e soldados, contou com a participação de alguns escravos e incluiu em seu programa, de inspiração francesa, o fim da discriminação racial e da escravidão.<sup>6</sup>

A revolução francesa também estimulou a rebeldia negra no continente americano por vias indiretas. A única revolução escrava bem-sucedida no Novo Mundo aconteceu em Saint Domingue, depois Haiti, no início da década de 1790. Naquele momento em que a França se via ela própria dividida por uma revolução, em sua colônia antilhana senhores mulatos e brancos racharam na luta pelo poder. Os escravos aproveitaram-se da situação e da retórica revolucionárias do dia para agir. A revolução haitiana destruiu uma das mais lucrativas colônias européias e criou um Estado negro nas Américas, se transformando num símbolo de resistência escrava em todo hemisfério, um lembrete de que era possível vencer a classe senhorial.<sup>7</sup>

O “haitianismo” se tornou a expressão que definiria a influência daquele movimento sobre a ação política de negros e mulatos, escravos e livres, nos quatro cantos do continente americano. O Brasil não ficou de fora. Em 1805, apenas um ano após a proclamação da

independência haitiana por Jean-Jacques Dessalines, seu retrato decorava medalhões pendurados dos pescoços de milicianos negros no Rio de Janeiro, episódio que ganha maior significado se lembramos que Dessalines era também militar, o comandante-em-chefe das forças haitianas que derrotaram os exércitos de Napoleão enviados para recuperar a ilha e reintroduzir a escravidão. Em 1814, na Bahia, os escravos falavam abertamente nas ruas sobre os sucessos nas antilhas francesas. Nas conjunturas revolucionárias de 1817 e 1824 no Nordeste, o Haiti esteve na ordem do dia. Na revolução pernambucana de 1817, ao lado da corrente anti-colonialista liderada pelos proprietários rebeldes, insinuaram-se tendências mais radicais constituídas por pretos e mulatos interessados numa revolução social inspirada na que ocorrera na colônia francesa. Em 1824, em Larajeiras, Sergipe, num jantar “mata-caiado” -- uma das denominações dos movimentos anti-lusos -- deram-se vivas ao “Rei do Haiti” e a “São Domingos, o Grande São Domingos”.<sup>8</sup> No mesmo ano, durante a chamada Confederação do Equador, em Pernambuco, soldados do batalhão de pardos que saquearam lojas de portugueses distribuíram pasquins contendo versos que diziam:

Qual eu lmito a Cristovão  
Esse Imortal Haitiano  
Eia! lmitai ao seu povo  
Oh meu povo soberano!<sup>9</sup>

Ironicamente, quando foi assim saldado em 1824, Henri-Christophe, o Cristovão do verso, que em 1811 se proclamara rei Henri I do Haiti, já havia cometido suicídio, logo após ter sido deposto (em 1820) por uma revolta promovida por seu próprio povo soberano.<sup>10</sup> Mas permanecia “imortal” na poesia popular pernambucana, que assim sugeria um projeto revolucionário para o Brasil.

Entretanto, talvez mais do que alimentar sonhos de liberdade nas senzalas e barracos, o Haiti alimentou pesadelos em casas senhoriais, palácios governamentais e mesmo *clubs* rebeldes brancos. Na conjuntura da descolonização no Brasil, várias vezes ligadas à ordem advertiram sobre uma reprodução aqui do fenômeno haitiano, caso as divergências entre portugueses e brasileiros se aprofundassem. Esse temor foi usado junto aos proprietários como moeda de negociação pelo comandante das forças que combateram os revolucionários pernambucanos em 1817. Durante os tumultos da independência na Bahia, opinião semelhante tiveram um consul e um almirante, ambos franceses, os quais, talvez traumatizados com o que ocorrera em sua colônia, provavelmente exageravam sobre o potencial revolucionário da situação. Mas não

estavam sozinhos. As notícias sobre os conflitos luso-brasileiros chegadas a Portugal através de cartas de sua irmã em Salvador, fez José Garcês refletir que “Se faltasse a tropa, eram outros São Domingos”. Bem mais tarde, em 1867, uma autoridade do Maranhão se lembrou do Haiti em meio ao medo de que os brancos fossem massacrados durante uma revolta no município de Viana, onde escravos desceram do quilombo São Benedito para sublevar as senzalas das fazendas locais. Por sua data avançada, este episódio mostra que o haitianismo representou um temor de longa duração no âmbito do escravismo brasileiro.<sup>11</sup>

Na conjuntura da descolonização portuguesa no Brasil, o próprio discurso anticolonial serviu à rebelião negra. Lembremos que a propaganda patriótica insistia na imagem da *escravidão* para definir retoricamente os laços que ligavam o Brasil a Portugal: o Brasil seria “escravo” de Portugal, as Cortes portuguesas desejavam “escravizar” os brasileiros, a independência nos “libertaria” dos “grilhões” portugueses. Em 1822, após falar em quebra de algemas e esmagamento de grilhões, o ouvidor de Itu, São Paulo, concluía: “Oh! Brasileiros, caros compatriotas! Nunca mais sereis escravos, nem vis colonos”. Tempos depois, resolvida a independência, ainda persistia na Bahia e alhures expressões como “facção lusa escravizadora” para definir os seguidores de D. Pedro I.<sup>12</sup> Esse tipo de discurso foi comum em todo Brasil. Os escravos ouviam tudo isso atenciosamente e muitos traduziam o falatório dos brancos em causa própria, sobretudo os escravos crioulos, negros nascidos no Brasil que apostariam na possibilidade de se libertarem da escravidão real, da mesma forma que os patriotas diziam querer libertar o país da metafórica escravidão colonial. Em 1821, de novo em Itu, correu entre os escravos o boato de que as Cortes (ou o Rei de Portugal, havia dúvida) teriam proclamado o fim da escravidão, mas os senhores e as autoridades ituanas e vizinhas insistiam em mantê-la.

A iniciativa escrava podia ir mais longe, revelando que muitos cativos se fizeram atores políticos ativos no cenário da descolonização. Aproveitaram-se, por exemplo, da nova conjuntura aberta pela revolução constitucional do Porto, que promoveu a reunião das Cortes em Lisboa. Em 1822 um grupo de escravos crioulos de Cachoeira, no Recôncavo baiano, centro da produção açucareira, peticionou pela liberdade aos deputados da Bahia nas Cortes, mas aparentemente estes não encaminharam o documento para discussão. Outros escravos baianos, tal como os de Itu, já achavam ter conseguido a liberdade das Cortes e do rei de Portugal, antes da própria colônia haver se desvencilhado da metrópole. Segundo o comandante militar de Salvador, o português

Ignacio Luis Madeira de Mello, agitadores andavam “infundindo nos Escravos as idéas mais Luciferinas para se sublevarem, declarando-lhes, que se achão libertos não só em virtude do systema Constitucional, como por Decretos d’El Rei, que seus senhors têm sonogado; resultando de medida tão malvada [...] acharem-se os Escravos de tal forma seduzidos, que, desprezando a obediencia, inculcão no seu modo de proceder huma proxima sublevação”. E acrescentava que a Bahia estava próxima a repetir “o horroroso quadro, que apresenta a Ilha de São Domingos”. No mesmo ano aconteceria uma insurreição na vila da Serra, no Espírito Santo. No mês de maio um escravo espalhou o aviso de que os escravos de Jacaraípe, Una, Tramerim, Queimado e Pedra da Cruz se reunissem para ouvir do vigário a proclamação da liberdade, “e todos apareceram na ocasião da missa armados de armas de fogo, paus etc”.<sup>13</sup>

Em toda parte, os conflitos entre os homens livres, como foi o caso da época da Independência, favoreceram a rebeldia escrava. A desunião dos homens livres, em tese, favoreceu grandemente a rebelião escrava porque revelava aos cativos a debilidade política dos senhores, afrouxava sua vigilância individual e coletiva, e diminuía sua capacidade de retaliação militar. Em Pernambuco, os quilombolas instalados nas imediações de Recife ampliaram suas fileiras e sua ousadia no compasso das iniquitações que agitavam o universo dos homens livres. “Não é possível entender a existência de negros rebeldes atacando os arredores do Recife”, escreve Marcus Carvalho, “sem referência às divisões políticas das elites em 1817, 1821-22, 1824, 1831; ou ainda à Cabanada (1832-1835) que obrigou o governo provincial a concentrar todo o seu aparato repressivo no outro lado da província, na fronteira com Alagoas”.<sup>14</sup>

Na Bahia, uma onda de revoltas escravas, iniciada no início do século XIX, recrudeceu após a independência paralelamente aos mata-marotos, as quarteladas, as rebeliões federalistas. Em 1831, uma onda de medo varreu a província de que a “classe escrava” se levantaria, sendo que homens livres que conspiravam contra a Corte foram acusados de querer levantar “os escravos do país”.<sup>15</sup> Os rebeldes federalistas, em duas outras ocasiões, 1832 e 1837, quando já quase vencidos, acenaram timidamente para o apoio dos escravos em troca de suas alforrias. Em nenhum dos casos os escravos responderam positivamente a esse abolicionismo interesseiro e limitado, com certeza desconfiados da generosidade tardia. Já os farroupilhas do Rio Grande do Sul alistaram escravos dos adversários (e os de simpatizantes, estes devidamente indenizados), que formaram o batalhão de Lanceiros Negros, brutalmente massacrados por Luis Alves de Lima e Silva, futuro duque de Caxias, em 1844, na definitiva batalha de Porongos.



Porém, pelo artigo 7 do Convênio de Ponte Verde que celebrou a paz, assinado no ano seguinte entre os rebeldes e Caxias, ficaria acordado: “está garantida pelo governo imperial a liberdade dos escravos que tenham servido nas fileiras republicanas ou nelas existiam”. Os líderes farroupilhas haviam exigido assim, para recompensar os bons serviços dos escravos-soldados. Bons serviços: este o mesmo princípio que orientava a concessão das cartas de alforria privadas, e que não deve ser confundido com princípios abolicionistas. Desconhece-se, no entanto, quantos ex-escravos teriam sido beneficiados -- se é que o foram efetivamente -- e qual destino tiveram.<sup>16</sup>

Os escravos do Maranhão participaram ativamente do movimento da independência, que como na Bahia lá foi cruento, e dos movimentos anti-lusos que se seguiram. Posteriormente, durante a Balaiada (1838-1841), os rebeldes liberais, ou bem-te-vis, e os escravos, estes liderados pelo liberto cearense Cosme Bento das Chagas, constituíram revoltas diferentes que convergiram apenas na fase final do conflito. Como os farroupilhas, os balaios não tinham um ideário abolicionista -- embora existisse entre seus segmentos mais humildes uma certa identidade racial --, mas Chagas, o líder dos escravos, que se intitulava "tutor e imperador da liberdade", escreveu em 1840 que "a República é para não haver a escravidão". Esse abolicionismo radical levou muitos rebeldes bem-te-vis a debandarem para o lado da legalidade, facilitando o papel repressor do mesmo Caxias que mais tarde sufocaria os farrapos e seus combatentes escravos.<sup>17</sup>

A guerra externa também podia enfraquecer o controle dos escravos, com frequência promovendo perigosas alianças entre estes e homens livres pobres. Foi o caso do conflito com o Paraguai. Os quilombos do Mato Grosso, província vizinha ao teatro da guerra, engrossaram suas fileiras não apenas com escravos fugidos, mas com desertores do exército e homens livres em fuga do recrutamento. Só depois da guerra as autoridades tiveram oportunidade para deslanchar a repressão contra quilombolas e desertores. Num outro extremo do Brasil, o Maranhão, a guerra também repercutiu nos quilombos locais, que teriam experimentado “incremento excessivo, não só de escravos, como de criminosos e desertores”, queixaram-se os vereadores da vila de Turiaçu em julho de 1867. Ao mesmo tempo, autoridades, comerciantes e lavradores da região alegavam que o recrutamento de guardas nacionais para o Paraguai diminuía a capacidade de combate aos quilombos, além de colocar os senhores à mercê de seus escravos.<sup>18</sup>

Mas entre as mudanças políticas, foi da maior importância para a agitação escrava a longa trajetória abolicionista, desde as leis que haviam proibido o tráfico até as que reformaram a escravidão e por fim as campanhas da última década do regime, o abolicionismo como propriamente movimento social. Os escravos participaram ativamente, e às vezes surpreendentemente, do encaminhamento da desorganização e extinção do escravismo brasileiro. Suas visões da liberdade constantemente se chocavam com a visão gradualista do abolicionismo oficial, porque eles faziam suas próprias leituras, amiúde radicais, de cada conjuntura desfavorável à sobrevivência do sistema. Exemplos não faltam. No Espírito Santo a lei de 1831, proibindo o tráfico externo de cativos, foi interpretada como emancipadora por escravos da vila de Itapemirim. A mesma lei também entrou na complexa malha de motivações dos escravos que conspiraram contra seus senhores no município cafeeiro de Campinas, São Paulo, em 1832. Em seu depoimento, o escravo crioulo Francisco

“Disse que no domingo, indo de recolhida para o Sítio encontrando-se na saída da villa, com Joaquim Ferreiro escravo do capitão Joaquim Teixeira, entrando com elle em conversa, elle Reo dicera ‘ora Tio Joaquim [...] os negros já não vem para o Brazil, não seria justo que nos dessem tão bem a liberdade?’ ao que lhe respondera o Joaquim, que alguma coisa disso há de acontecer”.

A conspiração de Campinas foi descoberta e a revolta terminou por não acontecer, mas este depoimento demonstra que os escravos acompanhavam, discutiam e agiam estimulados pelo noticiário sobre as coisas que lhes diziam respeito. Não se pode dizer que fossem politicamente ingênuos por interpretarem “erroneamente” o que se discutia no mundo dos brancos, pois o importante é que interpretavam de acordo com seus interesses. Em suma, também faziam política, embora não naquele sentido convencional que estamos acostumados a imaginar o que deva ser política.

Vinte anos depois, de novo no Espírito Santo, agora em São Mateus, os escravos insistiam na mesma tecla. Correu o boato entre eles de que “a novíssima Lei de Repressão ao Tráfico os há libertado da escravidão que eles, supondo lhes ser ocultada pelos senhores, procuram obter [a liberdade] por meios violentos e criminosos”, escreveu o presidente da província. Tratava-se de uma reação à lei de 1850, que abolia definitivamente o comércio transatlântico de africanos. Vilma Almada interpretou esse e outros episódios posteriores, em particular no ano da lei do Ventre Livre, 1871, como resultado de uma leitura libertária feita pelos escravos da retórica e das notícias

abolicionistas. O mesmo aconteceria em Campos, Rio de Janeiro: os escravos se inquietaram porque interpretaram as discussões em torno daquela lei como sinal de abolição definitiva da escravidão. O fenômeno, a propósito, se repetia em outras áreas escravistas das Américas. Em 1823 os escravos da colônia inglesa de Demerara (parte da atual Guiana) também traduziram como abolicionistas leis metropolitanas que visavam tão somente reformar a escravidão, e por acreditarem que os senhores e o governo colonial se recusavam a adotá-las encetaram uma revolta de grande proporção.<sup>19</sup>

No Brasil, a lei de 1871 promoveu grande desassocego entre os escravos, embora não em termos de revolta coletiva. Tratava-se do primeiro instrumento legal que estabelecia abertamente certos direitos dos escravos diante dos senhores, como por exemplo a posse de pecúlio e a alforria por valores arbitrados em juízo. Pela primeira vez o Estado se intrometia em profundidade nas relações escravistas, e os escravos souberam aproveitar a nova situação acionando-o com bastante frequência em seu favor. São inúmeros os estudos que os mostram levando seus senhores ao tribunal para garantir esses direitos através do instrumento legal da *ação de liberdade*. A lei, na feliz expressão do historiador Sidney Chalhoub, “politizou o cotidiano” das relações entre senhores e escravos.<sup>20</sup> Sob a nova conjuntura muitos escravos de origem africana, importados após 1831, moveriam ações contra seus senhores por se encontrarem ilegalmente escravizados, já que os africanos entrados no país de contrabando eram considerados livres. Embora a resistência legal dos escravos tivesse o teor de batalhas individuais, o fenômeno não teria se generalizado sem alguma elaboração coletiva, através de canais informais, da circulação de boca em boca de informações sobre a possibilidade da ruptura com o domínio senhorial. Nesse esforço contaram os cativos com a solidariedade de homens livres, entre eles dedicados advogados abolicionistas como o negro baiano Luiz Gama, promotor de dezenas de ações de liberdade em São Paulo, cujo andamento e resultados discutia na imprensa, castigando publicamente, quando era o caso, juízes que emperravam aquelas ações ou as julgavam desfavoravelmente.<sup>21</sup>

Mas os escravos não se detiveram na luta legal após 1871. Durante a fase final da escravidão aconteceram levantes e a formação de quilombos em várias partes do país, embora fossem na sua maioria movimentos localizados, em geral restritos a uma ou duas propriedades e, nos meses anteriores ao treze de maio, fugas em massa das fazendas de café, com ou sem o concurso de agentes abolicionistas. Há notícias de muitas conspirações e revoltas em São Paulo, pouco conhecidas na época porque, segundo a

historiadora Maria Helena Machado, havia uma espécie de censura à imprensa que visava evitar o pânico e o incentivo adicional à rebeldia. Foram comuns os levantes pequenos, envolvendo apenas algumas dezenas de escravos, que assassinavam feitores e senhores, e logo depois se entregavam pacificamente ao delegado local. Mas houve também revoltas que, embora logo sufocadas, tiveram tanto o objetivo de punir essa gente como reivindicar a liberdade. Em 1882, os escravos da fazenda Castelo, em Campinas, se rebelaram aos gritos de “Mata branco” e “Viva a liberdade” -- e realmente mataram toda a família de um administrador da fazenda, inclusive crianças, sem no entanto alcançarem a liberdade.<sup>22</sup>

É importante observar, no entanto, que o tema da abolição nas revoltas escravas não teve de esperar o momento de maior agitação abolicionista. Se agora nem todo levante visava a liberdade definitiva, em épocas anteriores nem todo levante visava apenas punir feitores, reformar aspectos da escravidão, libertar somente os poucos escravos envolvidos ou fugir para formar quilombos. Em 1867, por exemplo, durante uma revolta em Viana, no Maranhão, os quilombolas do mocambo de São Benedito ocuparam propriedades da região com um programa abolicionista. Num dos lances do levante eles obrigaram o administrador de uma das fazendas conflagradas a escrever uma carta onde declaravam: “nos achamos em campo a tratar da Liberdade dos Cativos, pois a muito que esperamos por ella [...]”.<sup>23</sup>

Antes disso, vários movimentos escravos dos anos vinte e trinta, no próprio Maranhão e outras regiões do país, incluíram a liberdade no programa. A diferença é que nos últimos anos da escravidão, a população livre, anteriormente dividida em torno de outras questões -- os conflitos luso-brasileiros, regionalistas, federalistas, republicanos --, agora estava dividida em torno da questão específica da escravidão. Com isso cresceram as alianças entre escravos e setores livres abolicionistas, inclusive membros da elite branca, alianças que antes eram ocasionais ou envolvendo interesses individuais restritos, como foram as relações entre quilombolas e taverneiros e lavradores, aos quais forneciam produtos por eles cultivados ou roubados e mão-de-obra. Na conjuntura abolicionista o campo político da atuação escrava se ampliaria, potencializando o movimento escravo, emprestando-lhe novas estratégias, embora não imprimindo um sentido absolutamente novo.

Isto nos leva a uma discussão importante sobre a resistência escrava no Brasil, como de resto nas Américas. Como vimos antes, os rebeldes escravos freqüentemente se

apropriaram da ideologia liberal, tida como propriedade do homem livre, e a transformaram em instrumento da liberdade escrava. O historiador norte-americano Eugene Genovese chega a afirmar que, na era das revoluções burguesas e das independências americanas, praticamente desapareceram os africanismos ideológicos e culturais que no período anterior, ele acredita, haviam orientado a rebeldia negra, como por exemplo a formação dos quilombos. Essa tese já foi refutada muitas vezes, por historiadores de várias regiões e rebeliões nas Américas, os quais concluíram que, nem os quilombos foram um retorno a uma África perdida, nem as ideologias africanas cederiam inteiramente lugar ao novo ideário democrático burguês em expansão.<sup>24</sup> Se no Brasil este último despertou os rebeldes de olho e ouvido na retórica do liberalismo, ou inspirou negros (sobretudo crioulos) e mulatos sob a forma indireta e africanizada do "haitianismo", o mesmo não se pode dizer da corrente central das rebeliões baianas e outros movimentos dirigidos pelos africanos. Na Bahia, mestres muçulmanos formaram a liderança do movimento de 1835 e, durante o levante, seus seguidores ocuparam as ruas usando vestimentas islâmicas e amuletos contendo passagens do Alcorão -- e não trechos da Declaração dos Direitos do Homem --, sob cuja proteção acreditavam estar de corpo fechado contra as balas dos soldados. A própria revolta foi marcada para acontecer no final do mês sagrado do Ramadã daquele ano, a festa do Lailat al-Qadr, a Noite da Glória, que coincidia com a popular festa católica de Nossa Senhora da Guia.<sup>25</sup>

Para os escravos, o ataque à escravidão nem sempre acompanhava o calendário ou usava a linguagem da grande política secular. Com frequência a melhor hora de atacar estava marcada no calendário da miúda política do cotidiano ou da misteriosa política celestial. Neste registro do tempo, o senhor baixava a guarda nos períodos de festas, domingos e dias santos, o mesmo momento aproveitado pelos escravos para celebrar seus deuses e deles adquirir força espiritual para mudar o mundo. Num campo de poder instituído entre o cotidiano e outro mundo se celebrava grande parte da política escrava. Por isso, um número muito grande de conspirações e revoltas escravas ocorreram exatamente nos períodos festivos, não só no Brasil, mas mundo afora. O presidente da Bahia explicou em 1831 que em sua província eram "freqüentes as sublevações de escravos, os quais principalmente no tempo do Natal fazem algumas desordens em razão de estarem mais folgados do serviço pelos dias santos".<sup>26</sup> No contexto do folguedo escravo se verificavam experiências culturais bastante distantes de qualquer ideário "liberal", por mais amplo, frouxo e abstrato que se considere o termo. Ali, identidade e solidariedade coletivas eram potencializadas através de rituais e arsenais simbólicos que reafirmavam os valores espirituais e étnicos do grupo. Ali se instaurava um clima

extraordinário de liberdade e de reversão ritual do mundo que os escravos rebeldes procuraram perpetuar na vida cotidiana. As revoltas eram planejadas para os dias festivos, especialmente as noites festivas, não só porque seus líderes contavam com o relaxamento do controle senhorial, mas porque contavam com a disposição de escravos possuídos por um espírito de liberdade amiúde colhido no terreno do divino. Enfim, os escravos não costumavam romper com o universo senhorial sem a ajuda de seus deuses.<sup>27</sup>

Muitos dos líderes rebeldes africanos podem ter sido também sacerdotes de religiões africanas. No interior do quilombo do Urubu baiano, esmagado em 1826 nas imediações de Salvador, funcionava uma casa de candomblé. Manoel Congo, líder de uma revolta em Vassouras em 1838, era chamado "pai", talvez com alguma conotação religiosa. A conspiração de Campinas, em 1832, é um dos levantes escravos de que se tem conhecimento em cuja devassa mais se mencionam feitiços. Perguntado sobre o assunto, o escravo Felizardo disse que as "mezinhas era para amansar aos brancos para as armas dos mesmos não ofenderem a elles pretos e se levantarem afoitamente com os mesmos brancos, mata-los, e ficarem elles pretos todos forros". As "mezinhas" eram raízes em geral feitas e vendidas pelos escravos congos da região. Um dos cabeças dessa conspiração, encarregado de distribuir as raízes protetoras, era o escravo de nação rebole Diogo, ou "Pai Diogo", provavelmente significando, como no caso de Manoel Congo, o que depois veio a ser pai-de-santo. Até Cosme Bento das Chagas, comandante dos escravos da Balaiada, era infamado de feiticeiro e buscou sacralizar sua liderança com elementos do catolicismo popular. Ele fora visto "conduzido em uma cadeira nos braços dos negros dando vivas à liberdade da escravatura...em cuja procissão conduziam uma porção de imagens e paramentos da Igreja".<sup>28</sup>

Como sugere o caso de Chagas, o papel da religião na revolta escrava não se limitou apenas a expressões de maior densidade africana. Os escravos cristianizados criaram no Novo Mundo uma forma peculiar de catolicismo que às vezes os ajudou na revolta. Em 1836 escravos baianos se juntaram à plebe livre católica na destruição de um cemitério construído para fazer valer a proibição dos enterros nas igrejas. Libertos e escravos associados a irmandades negras integraram este movimento em defesa do direito de ocuparem sepulturas em espaço sagrado, medida essencial para que lograssem a boa morte que os levaria à liberdade no outro mundo. Mas outros escravos tocados pelo catolicismo preferiram não esperar a liberdade alcançada com a morte. Em 1849, os rebeldes de Queimado, no Espírito Santo, foram convencidos por seu líder, o escravo

Elisiário, de que o missionário capuchinho Gregório de Bene iria persuadir seus senhores a alforriá-los no dia de São José. Os escravos vestiram suas melhores roupas e se dirigiram à igreja para ouvir a boa nova durante a missa festiva. Era tudo engano. As circunstâncias não são muito claras, mas sugerem que só escravos católicos e devotos daquele santo, cuja igreja ajudaram penosamente a construir, poderiam atribuir tal poder ao padre.<sup>29</sup>

Santos católicos estiveram envolvidos em outras lutas escravas. Consta que Cosme Chagas era devoto de Nossa Senhora do Rosário, santa popularíssima entre os negros brasileiros, para cuja irmandade o liberto cearense recrutava seus combatentes. Ele mesmo escreveu num português tortuoso: “Toudos que quiserem dotarem a Lei Consedo a irmandade do Rosário onde tenho o meu isercio [exército]”. Adiante chamava seu movimento de “partido sagrado dessa Irmandade”.<sup>30</sup> Em Vassouras, em 1847, escravos devotos de Santo Antônio teriam se envolvido numa conspiração com data marcada para o dia de um outro santo, São João. Robert Slenes suspeita da cumplicidade de Santo Antônio em uma vasta conspiração, no ano seguinte, da qual participaram escravos de origem banto espalhados por vários municípios do vale do Paraíba e sul de Minas Gerais.<sup>31</sup>

Santo Antônio reaparece em São Paulo na última década da escravidão, quando os africanos, bantos e outros, já estavam reduzidos a minoria. Ele reaparece para reafirmar que ideologias religiosas, e até messiânicas, podiam servir aos objetivos abolicionistas dos escravos melhor às vezes do que ideologias seculares. Foi o que aconteceu em 1882 na fazenda Castelo, em Campinas, no episódio antes referido brevemente. Sufocada a rebelião descobriu-se, tal como cinqüenta anos antes no mesmo município, uma complexa teia conspiratória envolvendo líderes que distribuía “bebida preparada com raízes” para fecharem o corpo. Os líderes, segundo o depoimento de um escravo, “entretinhão continuamente os escravos da fazenda em sessões de feitiçaria, nas quais abertamente pregavão a desobediência aos senhores, o roubo e o assassinato de feitores e proprietários agrícolas”. A imagem de Santo Antônio fazia parte dos rituais de curandeirismo de um certo João Galdino Camargo, não diretamente vinculado ao movimento, mas muito procurado pelos escravos da região. Esses rebeldes buscaram a liberdade através de uma linguagem religiosa sincrética, em avançado estado de crioulização, que combinava elementos do registro religioso africano, especialmente banto, àqueles do catolicismo popular e mesmo do espiritismo. Algo muito próximo do

que se entende hoje como a umbanda paulista. Tínhamos lá uma umbanda abolicionista.<sup>32</sup>

O que discutimos até aqui se baseia numa historiografia da escravidão relativamente recente, que tem demonstrado ser possível entender os escravos como sujeitos históricos ativos. Sujeitos políticos e por isso históricos, no sentido de que a história não passou por eles incólume, de que foram capazes de desenvolver uma visão crítica da sociedade em que viviam e uma visão de futuro redimido. Ao contrário do que um dia escreveu Fernando Henrique Cardoso, a “consciência de revolta” dos escravos não se esgotou “na fabulação e nas crenças religiosas”.<sup>33</sup> Estas, como tivemos oportunidade de demonstrar, foram muitas vezes usadas como instrumentos da revolta social.

Os escravos, obviamente, dispunham de poucos recursos políticos, mas não desconheciam o que se passava no mundo político dos homens livres. Aproveitaram-se das divisões entre estes, selecionaram temas que lhes interessavam do ideário liberal, traduziram e emprestaram significados próprios às reformas operadas no escravismo brasileiro ao longo do século XIX. Muitos de seus líderes tiveram posturas abolicionistas muito antes de o abolicionismo ser adotado por largos setores livres da sociedade, e quando estes o fizeram o movimento escravo recrudeceu. No Brasil da segunda metade do século XIX os escravos identificaram rapidamente as brechas abertas pela legislação e freqüentemente levaram seus senhores aos tribunais em defesa de direitos garantidos em lei. Fizeram política sim, mas com uma linguagem própria, ou com a linguagem do branco filtrada por seus interesses, ou ainda combinando elementos da cultura escrava com o discurso da elite liberal. Fizeram da religião africana ou do catolicismo popular instrumentos de interpretação e transformação do mundo, mas não deixaram de assimilar com os mesmo objetivos muitos aspectos de ideologias seculares disponíveis nos diversos ambientes sociais em que circulavam. Embora fossem derrotados na maioria das vezes, os escravos rebeldes marcariam limites além dos quais seus opressores não seriam obedecidos, e se constituíram em força decisiva para a derrocada do regime que os oprimia.

---

## NOTAS

\* Este trabalho faz parte de um projeto mais amplo apoiado pelo CNPq.



- 
- <sup>1</sup>Manolo Florentino, *Em costas negras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 50-51.
- <sup>2</sup>Robert Conrad, *The Destruction of Brazilian slavery, 1850-1888*, Berkeley, University of California Press, 1972, pp. 283-285.
- <sup>3</sup>Stuart Schwartz, "Resistance and Accommodation in Eighteenth-Century Brazil", *Hispanic American Historical Review*, 57: 1 (1979), pp. 69-81.
- <sup>4</sup>Sobre a pacificação da população escrava em decorrência de uma maior presença das redes familiares, ver recente trabalho de Manolo Florentino e José Roberto Góes, *A paz das senzalas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.
- <sup>5</sup>Marquês de Aguiar ao Conde dos Arcos, 22.3.1814, Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), *Ordens régias*, vol. 116, doc. 89.
- <sup>6</sup>Katia M. de Queirós Mattoso, *A presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*, Salvador, Itapoã, 1969; Luís Henrique D. Tavares, *História da sedição intentada na Bahia em 1798*, São Paulo, Pioneira, 1975; acrescentar István Jancsó, *Na Bahia contra o império*; e Carlos Guilherme Mota, *Atitudes de inovação no Brasil, 1789-1801*, Lisboa, Horizonte, s/d.
- <sup>7</sup>O estudo clássico sobre esta revolução é C. L. R. James, *The Black Jacobins*, 2a. ed., New York, Vintage, 1963. Uma interessante interpretação recente, que enfatiza a tradição quilombista dos cativos haitianos para o desenlace do movimento, diminuindo a importância dos "ideais democrático-burgueses", é Carolyn Fick, *The Making of Haiti*, Knoxville, The U. of Tennessee Press, 1990.
- <sup>8</sup>Carlos Guilherme Mota, *Nordeste 1817*, São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 117-120; Luiz Mott, *Escravidão, homossexualidade e demonologia*, São Paulo, Ícone, 1988, pp. 11-18.
- <sup>9</sup>Marcus Joaquim M. de Carvalho, "Hegemony and Rebellion in Pernambuco (Brazil), 1824-1835", Doutorado, U. of Illinois Urbana-Champaign, 1989, pp. 66-67 e nota 86.
- <sup>10</sup>Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988, p.257.
- <sup>11</sup>Mota, *Nordeste 1817*, p. 119; João J. Reis, "O jogo duro do Dois de Julho", in J. Reis e E. Silva, *Negociação e conflito* (São Paulo, Cia das Letras, 1989), pp. 90-91, 94; Mundinha Araújo, *Insurreição de escravos em Viana, 1867*, São Luís, SIOGE, 1994, p. 50.
- <sup>12</sup>Francisco Carinhonha para Joaquim Azevedo, 27.03.1831, APEBa, *Juízes de Paz. Caetité*, maço 2284.

- 
- <sup>13</sup> Sobre Itu, Magda Ricci, “Nas fronteiras da Independência”, Diss. Mestrado, UNICAMP, 1993, pp. 222-226, 258; sobre a Bahia, Reis, “O jogo duro”, p. 92 e APEBa, maço 2860 (Proclamação de Madeira de Mello, 29.03.1822); sobre o Espírito Santo, Vilma Almada, *Escravidão e transição*, Rio de Janeiro, 1984, p. 166. Em trabalho recente Iara Lis Carvalho Souza, *Pátria coroada*, São Paulo, Editora da Unesp, 1999, procurou mas não encontrou a petição dos crioulos de Cachoeira no *Diário das Cortes*, o que a fez concluir que “a bancada baiana não levou avante a petição, não se reconhecendo enquanto representante daqueles homens” (p. 129, nota 34).
- <sup>14</sup> Carvalho, *Liberdade*, p. 182.
- <sup>15</sup> Libelo acusatório, fl. 50v, in APEBa, *Revolução*, maço 2856.
- <sup>16</sup> João Reis, *Rebelião escrava*, São Paulo, Brasiliense, 1986, cap. 2; Paulo César Souza, *A sabinada*, São Paulo, Brasiliense, 1987, cap. 7; Mário Maestri, *O escravo gaúcho*, Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1993, pp. 76-82 e Helga I. L. Piccolo, “A questão da escravidão na Revolução Farroupilha”, *Anais da V Reunião da SBPH* (São Paulo, 1986), pp. 225-230. Ver também, sobre a participação negra nos movimentos de homens livres, Lana Lage Lima, *Rebelião e abolicionismo*, Rio de Janeiro, Achiamé, 1981, pp. 71-75.
- <sup>17</sup> Maria Januária V. Santos, *A Balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão*, São Paulo, Ática, 1983; Mathias Assunção, “Quilombos maranhenses”, in J. Reis e F. Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio* (São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp.433-465..
- <sup>18</sup> Luiza R. C. Volpato, *Cativos do Sertão*, São Paulo/Cuiabá, Marco Zero/Universidade Federal do Mato Grosso, 1993, pp. 186-197; Araújo, *Insurreição de escravos*, pp. 79, 84-85, 135-138, por exemplo.
- <sup>19</sup> Almada, *Escravidão e transição*, pp. 167-174; Lima, *Rebelião negra e abolicionismo*, p. 93. Depoimento de Francisco, apud Suelly R. Reis de Queiroz, *Escravidão negra em São Paulo*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1977, p. 220; sobre Demerara, Emilia Viotti da Costa, *Coroas de glória, lágrimas de sangue*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- <sup>20</sup> Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- <sup>21</sup> Elciene Azevedo, *Orfeu de Carapinha*, Campinas, Editora da UNICAMP/CECULT, 1999. Sobre ações de liberdade, ver, além do livro de Chalhoub acima, Keila Grinberg, *Liberata, a lei da ambigüidade*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994; e Eduardo Spiller Pena, “Liberdades em arbítrio”, *Padê*, 1 (1989), pp. 45-57.

- 
- <sup>22</sup>Maria Helena Machado, *O plano e o pânico*, Rio de Janeiro/São Paulo, EDUFRJ/EDUSP, 1994, pp. 73, pp. 92-94. Sobre resistência escrava e seu impacto sobre as populações livres, inclusive o movimento abolicionista, ver, além deste livro, Ronaldo M. dos Santos, *Resistência e superação do escravismo na província de São Paulo*, São Paulo, IPE/USP, 1980, esp. cap. II e Célia Maria M. de Azevedo, *Onda negra, medo branco*, São Paulo, Paz e Terra, 1987.
- <sup>23</sup>Apud Araújo, *Insurreição de escravos*, pp. 33-34.
- <sup>24</sup>Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution*, New York, Vintage, 1979. Entre seus muitos críticos, Michael Craton, *Testing the Chains*, Ithaca, Cornell U. Press, 1982 e Fick, *The Making of Haiti*.
- <sup>25</sup>Reis, *Rebelião escrava*, pp. 136-155.
- <sup>26</sup>APEBa, *Correspondência do Presidente*, vol. 679, fl. 140.
- <sup>27</sup>Em meu artigo “Quilombos e revoltas escravas no Brasil”, *Revista USP*, 28 (1995-96), pp. 31-32, eu listo diversos casos de revoltas acontecidas ou planejadas para acontecer em dias festivos.
- <sup>28</sup>Sobre a revolta de Manoel Congo, João Luiz Pinaud et alii, *Insurreição negra e justiça*, Rio de Janeiro, Expressão e Cultura/OAB, 1987 e especialmente Flávio Gomes, *Histórias de quilombolas*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995, cap. 2. Sobre Campinas, Queiroz, *Escravidão negra*, pp. 216, 219. Sobre Bento das Chagas, ver Santos, *A Balaiada*, pp. 88, 96-102, 111, 118-119, 132.
- <sup>29</sup>Afonso Cláudio, *Insurreição do Queimado*, Vitória, E.S., Editora da Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1979, esp. caps. II e III.
- <sup>30</sup>Santos, *A Balaiada*, p. 111.
- <sup>31</sup>Robert Slenes, “‘Malungu’ Ngoma Vem”, *Revista USP*, 12 (1991-92), pp. 64 e segs.
- <sup>32</sup>Machado, *O plano e o pânico*, cap. 3.
- <sup>33</sup>Fernando Henrique Cardoso, *Capitalismo e escravidão*, São Paulo, DIFEL, 1962, pp. 242-243.