

ESTUDOS

AFRO ASIÁTICOS

CEAA 2004 / 2 ISSN 0101-546X ESTUDOS ANO 26 - MAI-AGO - 2004/2 AFRO-ASIÁTICOS ANO

DALE TOMICH O ATLÂNTICO COMO ESPAÇO HISTÓRICO DALE TOMICH O ATLÂNTICO CO
DALE TOMICH O ATLÂNTICO COMO ESPAÇO HISTÓRICO DALE TOMICH O ATLÂNTICO CO
NA AMÉRICA DO NORTE CONTINENTAL IRA BERLIN DE CRIOULO A AFRICANO: AS ORIG
BERLIN DE CRIOULO A AFRICANO: AS ORIGENS ATLÂNTICAS DA SOCIEDADE AFRO-AMER
E BRASIL JOÃO JOSÉ REIS, FLÁVIO DOS SANTOS GOMES E MARCUS J. M. DE CARVALHO AFR
AFRICA E BRASIL AVENTURAS E DESVENTURAS DO AFRICANO RUFINO JOSÉ MARIA C. 12
O COLONIALISMO ESPANHOL E O MUNDO ATLÂNTICO NO SÉCULO XIX CHRISTOPHER SCHIM
CHRISTOPHER SCHMIDT-NOWARA A ESCRAVIDÃO CUBANA, O COLONIALISMO ESPANHOL
INSERÇÃO DE ONDE SE VEM: CATEGORIAS DE INSERÇÃO SOCIAL DE AFRICANOS NO IMPÉ
CARVALHO SOARES A "NAÇÃO" QUE SE TEM É A "TERRA" DE ONDE SE VEM: CATEGOR
ALEXANDER HUMBOLDT, SAINT-DOMINGUE Y LOS COMIENZOS DE LA COMPARACIÓN DE
MICHAEL ZEUSKE COMPARANDO EL CARIBE: ALEXANDER HUMBOLDT, SAINT-DOMINGUE
TICK PARA UMA (RE)DEFINIÇÃO DE LIBERDADE: A REVOLUÇÃO NO HAITI E O PARADIG
HAITI A REVOLUÇÃO NO HAITI E O PARADIGMA DA LIBERDADE E IGUALDADE CAROLY
DO A HISTÓRIA INTELCTUAL DO ATLÂNTICO FRANCÉS LAURENT DUBOIS LUZES ESCRA
LAURENT DUBOIS LUZES ESCRAVIZADAS: REPENSANDO A HISTÓRIA INTELCTUAL DO A
INTELCTUAL DO ATLÂNTICO FRANCÉS LAURENT DUBOIS LUZES ESCRAVIZADAS: REP
RESENHA RESENHA FERNANDA FELISBERTO RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA



UCAM

Universidade Candido Mendes – UCAM

Reitor
Candido Mendes

Vice-Reitor
Antônio Luiz Mendes de Almeida

Pró-Reitor de Desenvolvimento e Planejamento
Edson Nunes

Pró-Reitor de Graduação
Paulo Elpídio de Menezes Neto

Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa
Maria Isabel Mendes de Almeida

Pró-Reitor de Estudos Prospectivos
Wanderley Guilherme dos Santos

Pró-Reitor de Educação à Distância
Luiz Fernando Mendes de Almeida

Pró-Reitor de Consolidação e Expansão
Alexandre Gazé

Pró-Reitor Comunitário
Paulo Sergio Pereira da Silva

Pró-Reitor de Relações Internacionais
José Raimundo Romeo

Instituto de Humanidades

Diretor
Beluce Bellucci

Supervisora Acadêmica
Keila Grimberg

Coordenadores Acadêmicos
Flávio Limoncic
João Daniel Lima de Almeida
Maria Inês Azevedo
Milton Guran

Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA

Diretor
Beluce Bellucci

Centro de Estudos das Américas – CEAs

Diretor
Candido José Mendes de Almeida

Diretor Adjunto
Clóvis Brigagão

Estudos Afro-Asiáticos

É uma publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEEA,
da Universidade Candido Mendes.

Divulga trabalhos relacionados aos estudos africanos, asiáticos,
afro-brasileiros e sobre relações internacionais.

Editor

Milton Guran

Coordenação Editorial

Edson Borges

Conselho de Redação

Beluce Bellucci, Daniel Aarão Reis, Edson Borges, Hebe Mattos, Keila
Grinberg, Marcelo Bittencourt, Marcos Chor Maio, Milton Guran.

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio, Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Bellucci, Caetana
Damasceno, Cândido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha,
Edson Borges, Edward Telles, Fernando Rosa Ribeiro, Flávio dos Santos
Gomes, George Reid Andrews, Giralda Seyfert, Jocélio Telles, José Flávio
Sombra Saraiva, José Jorge de Carvalho, José Maria Nunes Pereira, Kaben-
gele Munanga, Marcelo Bittencourt, Milton Guran, Nelson do Valle Silva,
Olívia Maria Gomes da Cunha, Peter Fry, Peter Wade, Ramon Grosfoguel,
Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira, Rosana
Heringer e Yvonne Maggie.

Conselho Consultivo

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henriques Serrano, Eduardo J. Bar-
ros, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João
José Reis, Joel Rufino dos Santos, Júlio Braga, Luísa Lobo, Manuela Carnei-
ro da Cunha, Marisa Corrêa, Rita Laura Segato, Roberto Motta, Robert W.
Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo,
Wolfgang Döpcke.

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva res-
ponsabilidade de seus autores.

Solicita-se permuta/We ask for exchange

Editoração e Revisão

Beth Cobra

Secretaria

Gisele Muniz (estagiária)

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, n.º 7 - 9.º andar

20040-020 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

Tel: (21) 2233-9294 - Fax: (21) 2518-2798

E-mail: cea@candidomendes.edu.br

MCT



Estudos Afro-Asiáticos está indexada em:
Índice de Ciências Sociais (www.iuperj.br/di/pesquisa.htm)
Scielo (www.scielo.com.br)

Editoração Eletrônica
Textos & Formas Ltda.
Telefone: (21) 2516-7997

Os resumos em inglês e francês foram feitos, respectivamente,
por Carlos Alberto Medeiros e Pascal Rubio.

27 anos da revista Estudos Afro-Asiáticos

Muda o mundo e mudamos nós. No próximo ano o Centro de Estudos Afro-Asiáticos festejará os 33 anos de história, e 27 anos de publicação ininterrupta da revista Estudos Afro-Asiáticos. Ao longo de mais de três décadas o mundo mudou, e a publicação apresentou diversas linhas editoriais, trocou de editores e de arte gráfica. Constituiu-se num instrumento acadêmico importante pela qualidade de seus artigos e por saber refletir as grandes questões históricas e teóricas destes últimos tempos. Sua linha editorial concentrou-se, num primeiro momento, nos estudos sobre a história e os problemas da África e da Ásia. A dinâmica dos acontecimentos fez com que, a partir dos anos 90, o foco editorial se voltasse para os estudos das relações raciais no Brasil. O Programa de Estudos Afro-Brasileiros do CEEA ganhou, inclusive, o status de Centro de Estudos em 2001. Embora os dois Centros passassem, então, a dividir a edição da revista, a preocupação com suas linhas editoriais tomou caminhos distintos. Um, voltado às questões antropológicas e políticas do racismo no Brasil e nos países da Diáspora; o outro, da história, da economia e da sociologia, particularmente da África. Um, voltado à pesquisa, ao movimento social e atividades de extensão; o outro, à formação e qualificação de seus pesquisadores, e à vinculação com o ensino das graduações de História, Letras, Ciências Sociais e Relações Internacionais, além da organização de cursos de especialização, como o tradicional "História da África", iniciado em 1996, e que desde 2004 - atendendo à crescente demanda criada pela aprovação da Lei 10.639/2003 do governo federal - intitula-se "História da África e do Negro no Brasil".

Agora, no âmbito de uma reestruturação mais abrangente da Universidade, o Programa de Estudos Afro-Brasileiros volta ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEEA, que, junto com o Centro de Estudos das Américas - CEAs, integram suas linhas de pesquisa e estudo nos programas da graduação e da pós-graduação do Instituto de Humanidades. Desta forma, uma tríplice mudança vem se preparando em etapas: a do layout, que já se apresenta neste número; a editoria, que vai para as mãos do professor Edson Borges; e a prioridade da sua linha editorial para a agenda das relações internacionais, sem implicar o abandono dos estudos africanos, asiáticos e afro-brasileiros.

Mudamos, para manter a tradição de uma das poucas revistas brasileiras dedicadas aos estudos africanos e asiáticos. Muda-

mos, para manter a tradição e o compromisso do CEEA de editar regularmente uma revista de comprovada qualidade acadêmica. Mudamos, para manter a tradição da Estudos Afro-Asiáticos, revista ampla, plural e diversa, comprometida com o debate dos grandes temas contemporâneos.

Beluce Bellucci
Diretor

Editorial

Este número é dedicado ao dossiê de História Atlântica, organizado por Dale Tomich e Flávio Fomes, em que são reunidos trabalhos sobre escravidão no Brasil, Haiti, EUA, Cuba e outros países do Caribe, produzidos por pesquisadores do Canadá, EUA, Alemanha e Brasil.

Este é um tema maior do repertório de *Estudos Afro-Asiáticos*, sempre recorrente em diversos artigos aqui publicados, entre os quais "O milagre da criouliização – Retrospectiva", do antropólogo norte-americano Richard Price (Ano 25, nº 3, 2003), que apontou para importantes roteiros teóricos e metodológicos da reflexão sobre a presença de africanos e seus descendentes nas Américas. Se remetermos o leitor a esse texto é porque, como um caleidoscópio, este dossiê retrabalha algumas das interrogações ali apresentadas, e lança novas luzes nas diversas direções das histórias locais, sob a perspectiva das margens atlânticas.

Por fim, devido a problemas técnicos ocorridos na nossa última edição, voltamos a publicar, na íntegra, a resenha da Profª Fernanda Felisberto sobre o livro *Mulher Negra. Homem Branco. Um breve estudo do feminino negro*, de autoria da Profª Gislene Aparecida dos Santos.

A partir deste número, a revista *Estudos Afro-Asiáticos* será publicada também em versão eletrônica <<http://www.ucam.edu.br/estudosafroasiaticos>>, graças ao apoio do CNPq.

Milton Guran
Editor

Colaboram neste número:

Carolyn Fick é Professora Associada da Concordia University (Montréal, Canadá). É autora de *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution Form Below*. E-mail: cfick@alcor.concordia.ca

Christopher Schmidt-Nowara é Professor Associado do Departamento de História da Fordham University (Lincoln Center). É autor de *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874*. E-mail: schmidtnowar@fordham.edu

Dale Tomich é Professor de Sociologia e História da Binghamton University e autor de *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital, and World Economy*. E-mail: dtomich@binghamton.edu

Fernanda Felisberto é Professora da Pós-Graduação em História da África e do Negro no Brasil, no Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes (CEAA-UCAM), e coordena o Afirma Publicações. E-mail: felisb@afirma.org.br

Flávio dos Santos Gomes é Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É autor de *A Hydra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos no Brasil*. E-mail: escravo@prolink.com.br

Ira Berlin é Distinguished University Professor do Departamento de História da Universidade de Maryland. É autor de *Generations of Captivity: a History of African-American Slaves*. E-mail: ib3@umail.umd.edu

João José Reis é Professor Titular do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia (Salvador). É autor de *Rebelião Escrava no Brasil: A História do levante dos Malês (1835)*. E-mail: jjreis@ufba.br

Laurent Dubois é Professor Associado do Departamento de História da Michigan State University. É autor de *Avengers of the New World: the Story of the Haitian Revolution*. E-mail: duboisl@msu.edu

Marcus Joaquim de Carvalho é Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco (Recife), e autor de *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*. E-mail: marcus.carvalho@superig.com.br

Mariza de Carvalho Soares é Professora Adjunta da Universidade Federal Fluminense (Niterói) e autora de *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. E-mail: marizacsoares@superig.com.br

Michael Zeuske é Professor für iberische und lateinamerikanische Geschichte da Universidade de Colônia. É autor de *Schwarze Karibik: Sklaven, Sklavenkultur und Emanzipation*. E-mail: mzeus@web.de

Sumário

Apresentação	217
O Atlântico como espaço histórico	
Dale Tomich	221
De crioulo a africano: as origens atlânticas da sociedade afro-americana na América do Norte Continental	
Ira Berlin	241
África e Brasil entre margens: aventuras e desventuras do africano Rufino José Maria, c. 1822-1853	
João José Reis, Flávio dos Santos Gomes e Marcus J. M. de Carvalho	257
A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII	
Mariza de Carvalho Soares	303
Luzes Escravizadas: Repensando a história intelectual do Atlântico francês	
Laurent Dubois	331
Para uma (re)definição de liberdade: a Revolução no Haiti e os paradigmas da Liberdade e Igualdade	
Carolyn Fick	355
Comparando el Caribe: Alexander Humboldt, Saint-Domingue y los comienzos de la comparación de la esclavitud en las Américas	
Michael Zeuske	381
A escravidão cubana, o colonialismo espanhol e o mundo atlântico no século XIX	
Christopher Schmidt-Nowara	417
Resenha	
<i>Mulher Negra, Homem Branco. Um breve estudo do feminino negro</i> , de Gislene Aparecida dos Santos	
Fernanda Felisberto	443



Apresentação

Histórias comparadas entre perspectivas atlânticas

Este Dossiê apresenta um diálogo entre pesquisadores da escravidão no Brasil, Haiti, Cuba, EUA, além do Caribe francês e espanhol. Tentando repensar as conexões e as fronteiras da escravidão, do liberalismo, do colonialismo e da liberdade nos *mundos do atlântico* a partir de experiências cruzadas e processos articulados, oferece contribuição inicial para um projeto institucional em construção. Nos últimos anos, a história atlântica vem atraindo muita atenção. Não obstante, poucos foram os esforços mais sistemáticos para conceituá-la como um todo ou usá-la como ferramenta para análises e interpretações históricas. O que se tem observado é o inverso: uma tendência predominante para escrever a história a partir de uma ótica em que o Atlântico é um arcabouço supranacional dentro do qual se localizam histórias particulares de lugares, povos, processos ou eventos. Prevaecem histórias nacionais ou histórias dos impérios. Na melhor das hipóteses, enfatizam-se dimensões transnacionais de uma história atlântica: relações entre metrópoles e colônias ou o movimento de povos, culturas, bens ou idéias. Relatos históricos específicos se fixam, então, dentro de estruturas que envolvem o mundo atlântico. A principal dificuldade deste tipo de abordagem é tratar eventos, experiências, processos e relações – sejam eles macro ou micro-históricos – como se estivessem se referindo a entidades ou níveis empíricos distintos, ou seja, relacionados ou comparáveis, mas desconectados. Conseqüentemente, eliminam-se de qualquer consideração a formação e a interconexão dos próprios processos e relações que oferecem a promessa de uma história atlântica. O Atlântico aparece como um arcabouço estático que fica de fora dos desdobramentos históricos particulares ou aparece simplesmente como o somatório de seus elementos individuais.

Neste número especial, os ensaios se apresentam dentro de um conceito de história atlântica, não como uma pluralidade integrada, mas como uma unidade diferenciada. Nossa ênfase neste tipo de unidade da história atlântica pretende destacar os processos, as conexões e as relações que formaram e refundiram o Atlântico, tanto nas suas distintivas extensões espaciais e ritmos temporais como nas inter-relações necessárias e nos condicionamentos mútuos de desdobramentos históricos particulares.

Dale Tomich – no artigo que abre o Dossiê – toma como ponto teórico de partida a afirmação de Braudel de que os europeus não descobriram as Américas; descobriram, sim, o oceano. Sob condições altamente desiguais associadas à expansão europeia, agentes humanos diversos precisaram estabelecer relações materiais e sociais entre diferentes áreas de uma *região atlântica* que surgia onde antes nada havia. Por meio de processos políticos, econômicos, sociais e culturais diversos, criaram-se historicamente elos específicos no espaço e através do tempo. Existiram desdobramentos históricos particulares nas relações que eles tinham entre si e com possibilidades e restrições apresentadas pelo *Novo Mundo Atlântico*. A história atlântica tanto é uma condição para essas histórias quanto um produto delas.

A idéia principal – que aparecerá desdobrada e mais ou menos aproximada nos diferentes ensaios – é a tentativa de captar as tensões existentes e produtivas entre contingência e necessidade, agência e estrutura, histórias particulares locais (transformadas em narrativas nacionais) e as histórias atlânticas. Foram estas – como conjunto de experiências e processos históricos conectados, cruzados e compartilhados – que produziram, refizeram e reinventaram o *atlântico* enquanto espaço histórico altamente complexo e diferenciado, ainda que unificado e coerente. Tais perspectivas permitem concepções mais amplas dos processos históricos que produziram os mundos da escravidão (e do pós-emancipação) e revelam dimensões temporais e espaciais próprias. Não há lugar para comprimir amplas e – fundamentalmente conectadas – transformações históricas em histórias nacionais.

É o que destaca em seguida Ira Berlin, demonstrando de que maneira a história da escravidão atlântica é formada como parte da história do Atlântico. Ele chama a atenção para as temporalidades específicas do Atlântico que formaram as culturas e a escravidão afro-americana, problematizando os modos convencionais de compreender a direção das mudanças sociais e culturais na formação de identidades. Seu foco são os “crioulos atlânticos” e como suas experiências e circulação tiveram influência nas produções de identidades e culturas da (na) escravidão. Esta temática será o guia condutor do primeiro conjunto de ensaios. No artigo seguinte, de João Reis, Flávio Gomes e Marcus de Carvalho, a questão aparece sob outro prisma. A partir das narrativas de viagens, de travessias e da movimentação de um africano é analisada a trajetória de vida do personagem transatlântico Rufino José Maria, que circulou em diversos sentidos e direções – em vários contextos – nos Brasis e

nas Áfricas. As invenções identitárias e suas respectivas inserções sociais são retomadas em Mariza Soares. Ultrapassando tão-somente uma abordagem de história dos impérios que se pretende definidora de políticas do Império Atlântico Português, a autora recupera as dimensões multifacetadas e dialógicas da formação de identidades, articulando experiências cruzadas – daqueles transformados em africanos – a partir tanto das lógicas africanas como das redes do tráfico e da escravidão nas Américas. Este conjunto de artigos destaca a agência dos processos de formação de identidades, culturas e comunidades de maneiras desiguais e assimétricas e como os mesmos traçaram e retraçaram os pontos que ligaram o Atlântico como uma formação histórica.

Um segundo conjunto de ensaios trata das dimensões articuladas e compartilhadas em torno de São Domingos/Haiti e as relações de histórias particulares entre si e suas conexões ampliadas com sociedades escravistas nas Américas, particularmente no Caribe espanhol e francês. Numa perspectiva de história intelectual dos mundos atlânticos do século XVIII, Laurent Dubois aborda as relações temáticas da ilustração, racialização e escravidão. Constituíam-se um mundo articulado em termos de produção, circulação e redefinição de idéias e experiências em torno de direitos, universalismo, técnicas agrícolas, políticas de governos e dos impérios. Não apenas idéias que circulavam – e foram produzidas – em palácios e gabinetes, mas fundamentalmente nos campos, choupanas e fazendas entre escravos e libertos. Na seqüência temos os artigos de Carolyn Fick e Michael Zeuske, ainda abordando os desdobramentos de São Domingos e Haiti. Fick analisa como o futuro Haiti terá o papel, desde o final do século XVIII, de redefinir políticas de domínio e os sentidos da escravidão e da liberdade. Já Zeuske, analisando a obra de Alexander Humboldt, destaca como as perspectivas de comparação sobre os mundos da escravidão caribenha já surgiam num campo de circulação de idéias, avaliações e expectativas políticas e econômicas. Assim, é demonstrado como as experiências em torno de São Domingos/Haiti constituem-se necessariamente num produto de processos atlânticos mais amplos e com conseqüências no *mundo atlântico*. Analisando a escravidão cubana e o colonialismo espanhol do século XIX esta também é a abordagem proposta por Christopher Schmidt-Nowara. Desta maneira, escapa do caminho – quase sempre enfatizado nas análises disponíveis – de um mundo atlântico tão-somente anglofônico. Sua perspectiva invade as relações entre império e escravidão no Atlântico e suas relações entre diferentes sociedades escravidão

vistas, políticas locais e metropolitanas no Caribe espanhol. Os significados da escravidão, do colonialismo e da liberdade foram redefinidos e reelaborados em meio aos conflitos intracoloniais e intrametropolitanos e os sujeitos neles envolvidos.

A preparação deste número especial também se constituiu num movimento de experiências conectadas, articuladas e compartilhadas de colegas em várias instituições e universidades no Brasil, Canadá, Alemanha e EUA, mesmo considerando que alguns estavam em travessias e, portanto, em locais improvisados das viagens e compromissos intelectuais e acadêmicos. Um agradecimento para todos os autores que aparecem neste número por confiar neste projeto e na presteza no envio e revisão dos seus artigos. Agradecemos, inicialmente, a Luiza Franco Moreira pelo apoio e incentivo permanentes para a efetivação deste projeto editorial. Também somos muito gratos a José Mota Lopes por seu apoio inestimável nas preparações das traduções e versões de alguns artigos. Os organizadores agradecem também a Rosana Heringer, ex-editora da revista *Estudos Afro-Asiáticos* pelo entusiasmo e apoio à idéia inicial deste número especial, assim como ao atual editor, Milton Guran, e principalmente ao coordenador editorial, Edson Borges. Na tradução de artigos contamos com o apoio de Carlos Alberto Medeiros, Mônica Martins e Ricardo Silveira.

Por fim, os organizadores agradecem um ao outro a colaboração intelectual mútua – num movimento atlântico – que permitiu consolidar uma amizade, além de outros projetos acadêmicos.

Dale Tomich e Flávio Gomes

O Atlântico como espaço histórico

Dale Tomich

Resumo

Partindo das perspectivas de Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein sobre a economia mundial, este artigo aborda questões teóricas e metodológicas envolvidas na concepção da história atlântica. Afirma que, para entendê-la adequadamente como um processo integral no tempo e no espaço, é necessário tratar o Atlântico como uma região histórica da economia do mundo moderno. Enfatiza o domínio do oceano como condição contingente para a unificação dos diversos espaços formadores dessa região como um novo espaço humano. Dentro desse arcabouço, examina a evolução da divisão espacial do trabalho e os ritmos temporais específicos à história atlântica.

Palavras-chave: Fernand Braudel; Immanuel Wallerstein; história atlântica; mundo moderno; divisão espacial do trabalho.

Abstract

The Atlantic as a historical space

Taking as a point of departure the perspectives of Fernand Braudel and Immanuel Wallerstein on world economy, this article addresses theoretical and methodological questions entailed in the conception of Atlantic history. It argues that in order to adequately comprehend Atlantic history as an integral process in space and time, it is necessary to treat the Atlantic as a historical region of the modern world economy. It emphasizes the domination of the ocean as the contingent condition for the unification of the diverse spaces forming this region as a new human space. Within this framework, it examines the evolution of the spatial division of labor and the temporal rhythms specific to Atlantic history

Dale Tomich

Keywords: Fernand Braudel; Immanuel Wallerstein; Atlantic history; modern world; spatial division of labor.

Résumé

L'Atlantique comme espace historique

Partant des réflexions de Fernand Braudel et d'Immanuel Wallerstein sur l'économie mondiale, cet article aborde les questions théoriques et méthodologiques posées par la conception de l'histoire atlantique. Il affirme que, pour bien comprendre l'histoire atlantique comme un processus intégral dans le temps et dans l'espace, il faut envisager l'Atlantique comme une région historique de l'économie du monde moderne. Il souligne la domination de l'océan comme condition contingente pour l'unification des divers espaces formateurs de cette région en tant que nouvel espace humain. Dans ce cadre, il analyse l'évolution de la division spatiale du travail et les rythmes temporels spécifiques à l'histoire atlantique.

Mots-clés: Fernand Braudel; Immanuel Wallerstein; histoire atlantique; monde moderne; division spatiale du travail.

Introdução

Os historiadores do Atlântico encontram-se aprisionados em um paradoxo. Ao mesmo tempo em que querem escrever uma “história atlântica”, ou seja, uma história construída na perspectiva de um espaço geográfico-social e não de um espaço político-cultural, desconfiam profundamente daquilo que consideram ser um “determinismo geográfico”. (Ver, por exemplo, os capítulos de Braddick e Elliot em Armitage e Braddick, 2002: 11-27.) Não é bem claro o que se designa como determinismo geográfico. Entretanto, em seu esforço por evitar o perigo do determinismo, acabam por tratar o Atlântico como um espaço geográfico absoluto e não como um espaço histórico-social. O Atlântico, para eles, é o Atlântico físico – ou seja, um espaço dado e já constituído. Aparece então como o cenário de tais interpretações, sem chegar a ser conceitualizado como elemento constitutivo dos processos históricos. Como resultado, estes historiadores não podem integrar as complexas realidades geo-históricas aos princípios organizadores de suas investigações. Essas histórias permanecem como narrativas parciais inscritas sobre o espaço geográfico do Atlântico, em lugar de serem construídas por meio deste. Na medida em que trata o Atlântico como um espaço já dado e externo aos processos históricos, esta perspectiva transforma as unidades históricas em abstrações que existem independentemente de seus contextos geográficos. Neste quadro, torna-se duvidosa a validade e mesmo o mérito de tomar o Atlântico como unidade de análise. Pouco mais do que o lugar ou alguns acontecimentos particulares e contingentes distinguem, então, o Atlântico britânico da Ásia britânica.

Na raiz desta dificuldade encontra-se a pouca atenção dedicada aos problemas teóricos e metodológicos que uma perspectiva atlântica propõe para a investigação histórica. É frequente que se escreva a história atlântica como se os objetos de investigação fossem unidades políticas, sociais ou culturais já constituídas. Assim, as fronteiras dos impérios são tomadas como marcos de Atlânticos distintos – o britânico, o holandês, o francês, o português, ou o es-

panhol. Cada um desses impérios é tratado então como uma unidade fechada, coerente, internamente integrada e com história própria. Estas unidades são tratadas, ainda, como entidades exteriores umas às outras. Desta perspectiva, o Atlântico aparece como um conjunto de unidades autônomas – seja impérios, territórios coloniais, ou nações – e não como um espaço histórico integral. A expectativa implícita aqui é que a combinação das histórias de tais unidades parciais e independentes possa realizar as ricas possibilidades de uma história atlântica.

Um tal método destrói a promessa de uma história atlântica. As suas estratégias de interpretação, análise e comparação se organizam a partir da distinção metodológica e teórica entre o que é interno e o que é externo. Como consequência, acabam discutindo o Atlântico por meio da extensão de conceitos convencionais que foram elaborados para tratar de histórias nacionais européias. O conceito de Estado se estende para incluir o de império, o conceito de classe social para incluir o de imigração, etc. Assim se fragmenta o quadro espaço-temporal próprio da história atlântica. Em vez de revelar os ritmos temporais específicos do espaço Atlântico, a análise e interpretação históricas se surpreendem no beco sem saída da cronologia das histórias nacionais européias. De um lado, estes métodos efetivamente eliminam o Atlântico como relação constitutiva da história atlântica para, de outro, tentar reintroduzi-lo como um produto de histórias nacionais ou imperiais.

Para lidar com estes problemas, este artigo propõe-se a tratar do Atlântico como uma região histórica da economia-mundo capitalista. Há motivos de peso para propor uma tal abordagem. Por um lado, a incorporação do Atlântico é a condição histórica da criação da economia-mundo especificamente européia (Wallerstein, 1974). Por outro lado, os processos da economia-mundo européia construíram o espaço Atlântico como uma região histórica distinta. Assim, ao mesmo tempo em que o Atlântico será tratado como um espaço histórica e geograficamente singular, não será isolado de um complexo mais amplo de relações. A formação e a reprodução do Atlântico será considerada, então, como parte dos processos espaço-temporais abrangentes que formam a economia-mundo capitalista.

Espaço geográfico: espaço humano

A perspectiva da economia-mundo abre caminho para uma abordagem metodológica distinta da história atlântica. Estudiosos

como Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein não inovam por dar ênfase a temporalidades de longa duração ou a unidades geográficas mais amplas, nem porque propõem um novo objeto transnacional – a economia-mundo – que coexiste com outras unidades sócio-históricas. Antes, propõem uma ciência social e histórica nova, que não só está implícita no conceito de economia-mundo, mas é, também, exigida por ele.

Pressupondo a economia-mundo como unidade reguladora da análise histórica, Braudel e Wallerstein introduzem uma proposta metodológica e teórica que implica uma reconceitualização radical da relação entre história e teoria. Seu ponto de partida é a economia-mundo como unidade singular de análise. Concebe-se, aqui, a economia-mundo como uma construção teórico-histórica distinta, abrangente e unificada no espaço e no tempo. Deste ponto de vista, Estados, relações de produção, classes sociais, etnias não são concebidas como independentes nem da economia-mundo nem umas das outras. Antes, são tratados como partes constitutivas da economia-mundo. Cada relação particular, ou seja, cada subunidade possível é formada através de sua relação com as outras, e cada uma ocupa uma posição espaço-temporal distinta na totalidade das relações que compõem a economia-mundo. Desta perspectiva, a temporalidade e o espaço são propriedades substantivas das relações sociais, e a economia-mundo como totalidade produz seus próprios ritmos temporais e extensões espaciais. A economia-mundo é o fundamento metodológico e teórico que regula e ordena a análise dos fenômenos particulares. No quadro destas propostas distintas de explicação histórica, não toca à teoria nem o papel de formular leis universais, nem o de interpretar o contingente. Ao contrário, proposições causais ou interpretativas apenas podem se referir especificamente a distintos objetos enquanto estes são partes constitutivas da economia-mundo. Aqui a lógica da interpretação revela os processos interligados no espaço e no tempo que constituem configurações socio-históricas particulares dentro de uma economia-mundo diferenciada e heterogênea, ainda que unificada (Wallerstein, 1991:135-148). Desta maneira, procuramos compreender como se formam e se re-formam, no espaço e no tempo, as relações e processos que constituem a economia-mundo e, por essa via, os ritmos temporais e a organização espacial própria ao desenvolvimento da economia-mundo. Assim se reconstrói a especificidade espaço-temporal tanto das partes quanto da totalidade das relações da economia-mundo como entidade distinta e singular.

Deste ponto de vista, é possível distinguir entre a economia-mundo como *unidade de análise* e as *unidades particulares de observação* (certamente incluindo entre estas a própria economia-mundo [Hopkins, 1982: 29-37]). Como construção teórico-histórica, a própria economia-mundo oferece uma noção provisória de totalidade. É fundamento para a interpretação e análise de fenômenos particulares. Assim, permite a reconstrução das interações complexas das relações e processos históricos que constituem a própria economia-mundo. Assim, no quadro da economia-mundo como *unidade de análise* é possível trazer para o foco da investigação *unidades particulares da observação*. Estas unidades de observação podem ser relações sociais, econômicas, políticas, ou culturais com dimensões espaciais e temporais variáveis. São entendidas como partes de uma totalidade mais complexa e interpretadas com referência aos processos mais abrangentes da economia-mundo. Não se trata de agregar impérios ou sociedades nacionais tomadas como entidades discretas para formar um conjunto maior. Antes, propõe-se que se formule uma armação conceitual inclusiva no espaço e no tempo que permita o entendimento das condições e processos que diferenciam formações sociais, políticas, econômicas, ou culturais particulares no interior dos campos relacionais da economia-mundo. Esta abordagem nos permite especificar como partes da totalidade configurações particulares de relações de dimensões espaciais e temporais diversas. Assim se revelam as interações e interdependências complexas que constituem e re-constituem a economia-mundo.

Desta perspectiva, o Atlântico – ou os Atlânticos britânico, espanhol, francês, holandês, português ou, ainda, no nível sócio-cultural o Atlântico lorubá ou o Bantu – constituem unidades de observação, enquanto a economia-mundo é a unidade de análise. Concebe-se o Atlântico como uma sub-região particular da economia-mundo européia, que se compreende em relação à totalidade espaço-temporal. Aqui não se presume que o Atlântico seja uma unidade empírica já formada. Ao contrário, este se compreende como o resultado de uma reconstrução teórica e histórica. É necessário que a reflexão estabeleça a coerência e integridade do Atlântico como parte da economia-mundo capitalista. O processo de investigação enfoca a formação da região atlântica e a criação de seus limites espaço-temporais no interior da totalidade das relações de economia-mundo. Nesta abordagem não se tomam as características de formações particulares como pontos de partida para a investigação comparativa. Ao contrário, tais formações particulares aparecem como resultados da reflexão teórica e histórica. Aqui, o problema fundamental é compreender como, no decorrer

de um tempo histórico longo, se forma o espaço físico e humano do Atlântico através de sua interação complexa com os processos e relações que constituem a economia-mundo. Esta estratégia permite a especificação e diferenciação de relações, ou complexos de relações particulares de modo a estabelecer as temporalidades e formações espaciais do Atlântico como processos históricos da economia-mundo européia. Assim se revelam as relações de longa duração que ao mesmo tempo facilitam e constroem a atividade dos agentes históricos. O resultado desta investigação é entendido como um complexo de relações e processos espaço-temporais diversos, ou como diz Braudel (1979, 458-499), “um conjunto de conjuntos”.

Assim, a reflexão não se volta para o espaço geográfico absoluto, mas, antes, explora o que Braudel chama de “espaço humano”. Em vez de tratar de uma geografia neutra, o investigador se interessa pela interação de agências naturais e humanas em extensões espaciais diversas e ritmos temporais distintos. O conceito de espaço humano tem sido importante, sobretudo para os estudiosos da economia-mundo. Para estes, o conceito de capitalismo histórico funda-se necessariamente num mundo historicamente singular e implica a re-organização política e econômica de espaços geográficos distintos — ou seja, a formação de espaços históricos — em períodos de longa duração. A geografia histórica do capitalismo é fundamental para o conceito da economia-mundo moderna.

Para os teóricos da economia-mundo o problema deve ser compreender como o Atlântico geográfico interage com os processos históricos do capitalismo mundial. Mais precisamente, como este se faz e se refaz como uma região mundial particular, e, ao mesmo tempo, como a geografia histórica distinta da região atlântica deu forma ao desenvolvimento histórico do capitalismo como sistema-mundo. Nas palavras de Braudel (1979a: 62-63):

A Europa, então, nem descobriu a América e a África, nem penetrou primeiro nos continentes misteriosos [...]. A conquista própria da Europa foi o descobrimento do Atlântico e a dominação de suas áreas, correntes, e ventos difíceis. Este sucesso tardio abriu as portas e as rotas dos sete mares. Daí para frente a organização marítima do mundo esteve a serviço dos homens brancos.

Por um lado, esta observação chama a atenção para a realização e as condições da expansão européia e, por outro, põe em foco o espaço histórico do Atlântico. Desta perspectiva, o problema não é o movimento do Velho para o Novo Mundo, ou o destino de espaços particulares na bacia atlântica, ou mesmo a seqüência de

acontecimentos que conduz do “descobrimento” à colonização. Antes, a ênfase que Braudel dá ao oceano põe em relevo a relação estrutural entre os quatro continentes (Europa, África, América do Norte e América do Sul) no decorrer do tempo histórico longo. O mar é o agente que cria esta relação – o espaço humano do Atlântico, o Atlântico como zona espacial da economia-mundo capitalista. Seu descobrimento e conquista une os espaços previamente isolados do Atlântico e faz nascer a geografia atlântica como um momento formativo da economia-mundo européia. Ao mesmo tempo, o mar dá forma à temporalidade distinta da história atlântica, ou seja, à duração e aos ritmos históricos de seu desenvolvimento.

História geográfica: o Atlântico e a “longa duração”

A importância dada ao mar por Braudel permite conceitualizar o Atlântico como objeto de estudo. Esta ênfase chama a atenção para a relação entre espaços estabelecida por meio do mar e, por essa via, para uma área de contato entre geografia e história na qual o espaço humano do Atlântico se forma no decorrer da “longa duração”. A heterogeneidade geográfica dos territórios unidos pelo Atlântico determina a forma da incorporação da região na economia-mundo européia. O Atlântico marítimo corresponde a um espaço histórico-geográfico específico, formado por correntes de mar, ventos, solos, climas, topografias, hidrologias, formas naturais de terreno, e zonas sócio-econômicas e culturais particulares. Apenas agentes humanos que haviam aprendido a dominar o mar poderiam ter unificado regiões tão diversas. Entretanto, as condições geográficas específicas do Atlântico ao mesmo tempo facilitam e constroem a sua atividade. As condições geográficas, como as materiais e sócio-históricas, governam o potencial para as relações de interdependência que podem vir a constituir o Atlântico como zona da economia-mundo. Fornecem meios naturais e humanos a serem transformados em recursos econômicos de acordo com as necessidades e capacidades da economia-mundo capitalista.

A formação do Atlântico como zona da economia-mundo européia não é um problema que se coloca em termos de determinismo geográfico. Na verdade, até mesmo se pensarmos em termos de *adaptação* das relações sociais e econômicas aos meios físicos e culturais, corremos o perigo de obscurecer os processos históricos

complexos através dos quais certos aspectos específicos destes meios ambientes – e não outros – foram selecionados e desenvolvidos. Que recursos naturais e humanos são selecionados e a escala, intensidade, e direção de seu desenvolvimento – tudo isso depende das necessidades históricas da economia-mundo e de suas formas de organização política e econômica. Basta lembrar a colonização inicial da região – por exemplo, as capitânicas do Brasil – para constatar que o sucesso na exploração dos meios ambientes atlânticos não é, de modo algum, garantido.

O estabelecimento da interdependência material e social de espaços geográficos distintos formou o Atlântico marítimo como região histórica estável e coerente da economia-mundo. Isto criou uma divisão de trabalho material e espacial que determinou tanto os padrões de povoamento e atividade econômica quanto a circulação de mercadorias e migrações (voluntárias e involuntárias). Os diversos meios ambientes do Atlântico marítimo foram integrados em uma ordem hierárquica que serviu à acumulação de capital nos centros europeus (e redefiniu a relação entre Europa e Ásia, criando a economia-mundo européia). A Europa Atlântica compreendia tanto os impérios marítimos ibéricos que haviam iniciado a expansão Atlântica como os centros ascendentes de comércio e manufatura do noroeste da Europa (Holanda, Grã-Bretanha, França). Os ventos e correntes do Atlântico Norte deram à Europa acesso a todo o litoral da América do Norte e do Caribe. As correntes do Atlântico Sul transportaram navios europeus no sentido da América do Sul e de lá para o Cabo da Boa Esperança e a extremidade sul da África (Braudel, 1979a:420). As regiões temperadas das Américas foram zonas de imigração e povoamento europeu. Na América do Norte, o comércio de peles, a silvicultura, a pesca, e a agricultura de tipo europeu se combinaram com o comércio e a manufatura como atividades econômicas predominantes. Nas regiões temperadas da América do Sul, o Rio da Prata floresceu como entreposto das zonas mineiras do altiplano, e os pampas forneciam gado e mulas para as áreas de mineração e lavoura. A região tropical e subtropical, que se estende da Baía de Chesapeake, ao Norte, até São Paulo, no Sul, se desenvolveu como zona de agricultura exportadora baseada no trabalho escravo africano e na produção de gêneros de *plantation*. Na África, obstáculos naturais e humanos impediram a penetração européia no interior. A presença européia no litoral africano estava limitada, em sua maior parte, ao comércio. As rotas marítimas proporcionavam aos entrepostos no litoral africano acesso às zonas de *plantation* nas Américas, e durante mais de quatro séculos estes entrepostos responderam à demanda variável de trabalho escravo da economia atlântica.

O próprio mar era o foco do Atlântico marítimo. Circulavam na sua superfície produtos tropicais, alimentos, matérias-primas, manufaturas, e a mão-de-obra que integravam e animavam o desenvolvimento da região. Por toda parte do mundo circum-Atlântico atividades e padrões da vida social foram reorientados no sentido do mar. Eram flexíveis, certamente, as fronteiras do Atlântico. Há momentos, por exemplo, em que é possível considerar o Peru ou Moçambique como parte do mundo Atlântico. Não obstante, no coração deste sistema estava a rede de portos e rotas marítimas ligando os encaves costeiros, os sistemas fluviais, e as ilhas do litoral circum-Atlântico. Não só fatores ecológicos, mas também a proximidade ao transporte marítimo e fluvial privilegiavam as zonas costeiras como zonas de atividade econômica. As *plantations* americanas, os entrepostos de tráfico negreiro, e os centros de manufatura e comércio da Europa e da América do Norte temperada se concentraram entre o litoral e a linha de queda. O movimento de bens e gente, as inovações sociais e técnicas, a interação cultural intensa, e a formação de novas identidades caracterizou esta zona marítima dinâmica e cosmopolita (Berlin, 1998:15-92). Além deste litoral, havia hinterlândias indiretamente ligadas ao Atlântico: as fronteiras de lavoura na América do Norte e América do Sul, as regiões pastoris do Nordeste do Brasil e dos pampas, e os reinos no interior da África ligados ao tráfico dos escravos. Poderíamos mesmo incluir movimentos para além das fronteiras interiores, incluindo os caçadores de pele e pioneiros norte-americanos, os bandeirantes brasileiros, e os caçadores de escravos africanos, que estendiam a influência do Atlântico para uma distância considerável no interior.

Esta abordagem enfatiza a inter-relação, a integração, e a dependência mútua das zonas geográficas do Atlântico marítimo. Cada zona se forma através de sua relação com as outras. Cada unidade de observação é um ponto de concentração de relações diversas, um resultado parcial de processos complexos e de extensões temporais e espaciais diversas (Hopkins, 1982b). Nenhuma dessas unidades pode ser concebida como isolada dos complexos mundiais e atlânticos dos quais é parte integrante. Com efeito, estes complexos de relações mais abrangentes fornecem o fundamento analítico para a interpretação do desenvolvimento histórico de regiões e relações particulares. A estabilidade da relação entre as várias zonas do Atlântico marítimo determina a continuidade temporal da história atlântica em termos da longa duração.¹ Esta matriz relacional é o nível mais fundamental da história atlântica. Apesar da transformação dos meios ambientes físicos e sociais, da alteração

das condições materiais de produção, e do desenvolvimento das formas de organização econômicas e políticas da economia-mundo, esta relação espaço-temporal, que se transforma lentamente, constituiu a estrutura da história atlântica e define sua continuidade. Na medida em que o mar articula a interdependência e a divisão de trabalho de tais zonas, existe uma região atlântica distinta e há, assim, fundamento analítico para uma história atlântica.

Geografia histórica: reconstituições do Atlântico

Dentro da estrutura histórico-geográfica de longa duração do Atlântico marítimo, impérios, colônias, complexos particulares de produção e troca, grupos sociais, e movimentos de população e bens são formados e re-formados. Através de seu desenvolvimento, transformam-se continuamente os meios ambientes físicos e sociais, mudam-se as condições materiais de produção, e alteram-se as formas de organização política e econômica. Estas agências ou unidades de ação se formam através de suas relações com as condições sócio-materiais de longo prazo do mundo Atlântico e, ainda, através de suas relações umas com as outras. Cada agência é um ponto de concentração de relações e processos diversos e ocupa uma posição espaço-temporal distinta no interior da divisão de trabalho no Atlântico. Cada uma delas é um produto parcial de causas complexas e uma causa parcial de resultados complexos (Hopkins, 1982b). Como são partes de redes de relações mais amplas, operam necessariamente em domínios espaço-temporais mais limitados. Mesmo sendo agências de seu desenvolvimento, têm que se adaptar às condições apresentadas no Atlântico marítimo. Dentro deste quadro, as relações entre estes elementos constituintes, que se alteram continuamente, dão lugar a transformações espaciais distintas e ritmos temporais de menor extensão e duração (conjunturas).

Pode-se reconstituir a trajetória do Atlântico marítimo por meio de um exame do latifúndio escravista na América. Desde o século XVI, o estabelecimento do latifúndio escravista é um aspecto fundamental da formação da divisão do trabalho Atlântico e da economia-mundo. Tomaremos como unidade de observação o que o antropólogo Charles Wagley chama de "*plantation America*" (Wagley, 1957: 3-13). Neste trabalho fundamental, Wagley propõe que a "*plantation America*" é uma unidade distinta que abran-

ge ao mesmo tempo uma esfera cultural e uma região espacial específica. Esta esfera se estende da região de São Paulo às Guianas, passando pelo litoral caribenho e todas as ilhas do Caribe, até chegar ao Sul dos Estados Unidos. Durante o século XIX, penetrou no interior do continente, mas apenas no Brasil e nos Estados Unidos (*ibidem*: 5). No começo da colonização, os europeus descobriram que, apesar de estas terras baixas tropicais e subtropicais não possuírem nem densas populações indígenas nem riquezas minerais, os seus férteis solos argilosos eram apropriados para o cultivo da cana-de-açúcar que, por sua vez, exigia numerosa mão-de-obra. "Assim", escreve Wagley, "o engenho de açúcar com mão-de-obra africana tornou-se a característica formativa fundamental da esfera cultural da *plantation América* – outros produtos como o cacau, o café e, mais tarde, o algodão foram cultivados por meio de um sistema semelhante". Apesar de haver diferenças significativas no interior desta esfera cultural, "onde a *plantation* e a escravidão eram instituições fundamentais, formou-se um modo de vida que produz na atualidade problemas comuns e características culturais semelhantes em todas as partes da região" (*idem*).

O objetivo de Wagley é elaborar uma tipologia de características culturais comuns que tenha validade para o fenômeno em todo tempo e espaço. Estas características comuns teriam distinguido esta região e definido o que o estudioso entende ser o tipo distintivo da sociedade de *plantation* no Novo Mundo. Wagley indica que um tal método evita estudar em termos demasiado locais os processos e problemas das sociedades de *plantation*. Wagley sugere que investigações de sociedades de *plantation* particulares no Brasil, no Caribe, ou nos Estados Unidos deveriam utilizar como quadro de referência esta esfera cultural mais ampla, em que instituições e padrões culturais fundamentais se encontram compartilhados (Wagley, 1957:11).

Wagley interessa-se, principalmente, em apreender a adaptação funcional de trabalho, cultura e sociedade a um meio ambiente geográfico particular. Não obstante, esta formulação nos permite conceitualizar a presença difusa da escravidão africana e da *plantation* nas Américas como uma zona espaço-temporal unificada, que está necessariamente ligada à divisão de trabalho do Atlântico marítimo e da economia-mundo. Uma tal conceitualização deixa em aberto os limites espaciais e temporais dos processos sócio-históricos, ao mesmo tempo em que delinea os parâmetros das estruturas de longa duração do complexo trabalho escravo-*plantation* do começo do século XVI até a abolição da escrava-

tura no Brasil, em 1888. Permite tratar as formações escravistas particulares não como entidades fechadas e internamente consistentes, mas, antes, como partes constituintes da economia-mundo. Esta abordagem permite diferenciar entre múltiplos complexos trabalho escravo-*plantation*, não por meio da presença ou ausência de certos fatores universais nos diversos casos, mas, ao contrário, por meio da especificação dos processos que constituem e reconstituem complexos particulares de trabalho escravo-*plantation* através, precisamente, da relação destes com a divisão de trabalho do Atlântico marítimo. Em cada instância, estas relações são constituídas de maneira diferente no interior dos padrões emergentes da economia-mundo. Por meio da identificação, no interior de processos econômicos e políticos mais amplos, das configurações espaço-temporais que lhes determinaram o desenvolvimento, é possível diferenciar umas das outras as formações trabalho escravo-*plantation* e, ainda, determinar a variação das relações que constituíram a zona escrava das Américas.

As mercadorias diversas produzidas pelo trabalho escravo fornecem um meio analítico para conceitualizar formações escravistas como partes integrantes da economia-mundo européia e para analisar a variação entre elas. Os produtos distintos de regimes escravistas diversos – açúcar, café, algodão, tabaco, índigo etc. – incluem cada um destes no tecido do mundo Atlântico. Enfocando cada uma destas mercadorias, podemos chamar a atenção para a maneira como os processos materiais associados a cada produto formam relações de produção e relações sociais mais amplas. Além disso, assim se revela como a variação e a sucessão de distintos produtos manifesta a extensão, aprofundamento e diferenciação da divisão de trabalho mundial. A formação de regimes agrícolas diferentes, a distribuição destes no espaço, e a sua sucessão no tempo fornecem o eixo que permite a especificação dos complexos de relações escravistas particulares nos processos de divisão de trabalho, formação de Estados e expansão material da economia-mundo européia. Em torno destes eixos podem se reconstruir movimentos de populações, instituições e culturas que formam sociedades escravistas distintas. (Nesta perspectiva metodológica, tais transformações sistêmicas dos regimes escravistas são, elas mesmas, indicações de mudanças fundamentais na economia-mundo.)

Este foco na produção material chama a atenção para a diversidade geográfica e ecológica do mundo Atlântico, e, por essa via, delinea a distribuição possível do trabalho escravo no hemis-

fério. Incorpora o local em sua particularidade na dinâmica espacial e temporal da economia-mundo européia e determina específicas trajetórias históricas. Um dado produto agrícola necessita de condições meio ambientais específicas, que existem apenas em determinadas regiões. (É claro que a exploração mineral é, por sua natureza, específica a locais particulares. Exceção que prova a regra, esta não será discutida aqui.) A localidade e as características físicas dos produtos comerciais são fatores fundamentais para determinar tanto a possibilidade do trabalho escravo, quanto a relação de zonas particulares para com o mercado mundial. No nível mais básico, a relação entre o valor do fator trabalho e o valor total do produto determinava se o trabalho escravo era adequado a um território particular. Ao mesmo tempo, como indicou Sidney Mintz, os primeiros produtos agrícolas comerciais produzidos pelo trabalho escravo foram "drogas", ou seja, estimulantes exóticos para os europeus. Esta sua característica material criou novas necessidades e atraiu novas populações consumidoras para as relações de mercado. Específicas combinações de processos materiais e relações sociais de produção escrava criaram distintos complexos de agricultura exportadora em zonas ambientais específicas. Até hoje, a identificação entre localidade, produto e escravidão guarda muita força: açúcar no Caribe e no Brasil, café no Brasil, tabaco na baía de Chesapeake, arroz nas terras baixas da Carolina, e algodão nas "Sea Islands".

O problema de como, quando, e em quais condições estes nichos ambientais foram explorados é a chave da diferenciação das relações escravistas na América. Diversos produtos agrícolas foram produzidos em tempos diferentes, em localidades diferentes e com conseqüências diferentes. O destino de qualquer zona de produção escravista dependia das condições materiais e sociais de produção, troca e consumo vigentes na economia-mundo como um todo. A sucessão de produtos agrícolas e zonas de produção indicam o caráter dinâmico da produção escravista na América. Gavin Wright (1987) enfatiza uma diferença importante entre a escravidão e outras formas de trabalho compulsório, que ainda não recebeu a atenção que merece. Ao contrário de servos, peões e outras formas de trabalho dependente, escravos são altamente móveis. Podem mover-se da África para as Américas, mas também de uma zona de exploração a outra. O trabalho escravista geograficamente móvel animava não só zonas de produção isoladas, mas, ainda, fronteiras móveis de produção de mercadorias agrícolas (Moore, 2000). A agricultura migratória de *plantation* e o trabalho escravo

itinerante combinam-se e re-combinam-se através dos territórios da América para explorar novos espaços e criar configurações novas de terra, mão-de-obra escrava e capital. A demanda mundial para produtos agrícolas específicos, a variação das necessidades e capacidades dos diversos poderes colonizadores, as fontes e a disponibilidade do trabalho escravo, e as condições nas fronteiras de mercadorias escravistas combinavam-se umas com as outras para formar ritmos distintos e diferentes padrões de desenvolvimento através da zona de “*plantation America*”.

Ao mesmo tempo, diferentes produtos agrícolas exigiam diferentes condições materiais de produção. O algodão, o açúcar, o arroz, o tabaco e o café impõem condições diferentes ao trabalho escravo. Estes contrastam uns com os outros em termos de requisitos ambientais, modo de processamento, e relação entre peso, volume e valor do produto. Tais diferenças têm conseqüências importantes para a localização da produção, as exigências de transporte, a relação entre terra e trabalho, o número de unidades de produção e a escala de produção, a divisão de trabalho e as condições técnicas de produção nas *plantations*, e, enfim, o caráter e o ritmo de expansão da produção. Tais fatores, por sua vez, estão ligados diretamente às dimensões e à composição da mão-de-obra escrava; à distribuição de tarefas com seus distintos requisitos técnicos; às estruturas e práticas de gerência e controle social; e à organização do tempo de trabalho em dias, estações e anos. A divisão de trabalho em tarefas, por exemplo, era conveniente para o cultivo de arroz e tabaco. Em contraste, as turmas de trabalho coletivo (*gang labor*) e as estratégias de gerência associadas a estas foram importantes para estimular o *boom* do algodão no sul dos Estados Unidos durante o século XIX. A produção de açúcar, por outro lado, combinava o trabalho coletivo nas operações agrícolas com o trabalho qualificado na manufatura.

A consideração destas diferenças revela variações sistemáticas através do continuum espaço-temporal da divisão mundial de trabalho. A formação seqüencial de zonas de produção chama a atenção para a determinação do trabalho escravo pela economia mundial e para a interdependência dos fatores econômicos e políticos que o determinam através do hemisfério. O açúcar é paradigmático de um tipo de produto agrícola itinerante. Apesar de parecer imóvel, o centro da produção açucareira migrou através do mundo Atlântico durante o tempo histórico longo. Em São Tomé, paradoxalmente a primeira colônia açucareira americana, a fabricação do açúcar era levada a cabo exclusivamente com o trabalho

de escravos e os escravos eram exclusivamente africanos, desde a metade do século XV até a metade do século XVI; de lá, o centro de produção açucareira mundial passou para o Brasil, no período entre meados do século XVI e a metade do século XVII. Migrou daí para o Caribe inglês e francês, entre meados do século XVII e a segunda metade do XVIII, e avançou, finalmente, até Cuba no século XIX. Cada mudança geográfica foi integralmente parte de uma reestruturação cíclica da economia atlântica. Cada um desses deslocamentos se fez em direção a um local de condições ecológicas superiores, e caracterizou-se por um aumento da escala de produção, inovações técnicas, recrutamento de mão-de-obra escrava de novas fontes e em escala mais ampla, e, significativamente, efetuou-se sob o domínio de um novo império. É notável o papel da Holanda na transferência do centro da produção açucareira do Brasil para o Caribe e na reorganização da economia atlântica em torno da superioridade de seu capital produtivo, comercial e financeiro. Como discutiremos abaixo, a Grã-Bretanha desempenhou um papel parecido na reestruturação da divisão de trabalho durante o século XIX.

O estudioso de história econômica Antônio Castro (1971:II, 49-83) propõe que a expansão geográfica da produção de gêneros de exportação é melhor entendida em termos de três zonas distintas: uma zona pioneira, uma zona no auge de sua capacidade produtiva e uma zona em decadência. Nota-se, também, que a cada ciclo de expansão sistêmica um aumento na escala de produção e novas zonas de produção levam a novas relações entre volume, valor e custo de produção (Bunker, 1994: 112-142). Assim, à medida que o açúcar migra através do Atlântico marítimo, percebe-se um processo de diferenciação tanto no interior de territórios particulares quanto entre diversos territórios. As mudanças nas características das zonas de produção alteram a relação entre trabalho e produção, e transformam o caráter das relações escravistas em diferentes zonas. O conhecido retrato do caráter patriarcal da escravidão brasileira, construído por Gilberto Freyre (1981), refere-se principalmente à época de decadência da indústria açucareira no Nordeste. Em contraste, Franklin Knight (1970) demonstra que a legislação paternalista, tanto da Igreja quanto do Estado, que pretendia proteger a personalidade moral do escravo cubano, tornou-se letra morta quando começou o *boom* açucareiro.

Ao mesmo tempo, a escala e a complexidade técnica da produção açucareira transformaram-se continuamente no decorrer de sua história no Novo Mundo. Mas este desenvolvimento nada teve

de linear. Durante o século XIX, por exemplo, nas condições materiais e sociais vigentes na Martinica, o crescimento da demanda por açúcar combinado a formas locais de resistência escrava provocou uma crise do trabalho coletivo e levou à emergência do trabalho por tarefa como a forma de disciplina mais eficaz (Tomich, 1990). Concomitantemente, Cuba reagiu ao aumento na demanda mundial por açúcar com o estabelecimento de engenhos maiores e a incorporação de novas tecnologias. Estas inovações resultaram na extensão e intensificação de trabalho coletivo no canavial (Tomich, 1994; Friginals, 1976).

Antes do século XIX, as zonas de trabalho escravo nas Américas encontravam-se integradas ao complexo Atlântico marítimo. Não só considerações ecológicas, mas ainda a proximidade ao transporte fluvial e marítimo limitava a extensão tanto do açúcar brasileiro e caribenho, quanto do tabaco norte-americano aos encaves costeiros e ambientes insulares. A primeira metade do século XIX, entretanto, testemunhou a reconfiguração maciça da escravidão no hemisfério, em resposta à industrialização, urbanização e à integração de mercados nas regiões centrais da economia-mundo. O tráfico internacional de escravos foi abolido. Na nova configuração inter-regional do trabalho escravo, o algodão, uma matéria-prima industrial e não uma “droga”, emergiu como a mercadoria-chave do comércio mundial. O navio a vapor e a ferrovia permitiram ultrapassar limitações de transporte. Extensas áreas novas no sul dos Estados Unidos foram abertas à agricultura e assim se criou uma fronteira algodoeira. Ao mesmo tempo, os senhores de escravo em Cuba e no Brasil tiraram proveito do trabalho dos escravos para produzir açúcar e café em escalas sem precedentes. Também desenvolveram-se fronteiras de mercadorias agrícolas internas, muitas vezes incorporando novas tecnologias de produção e transporte. Estas novas zonas de produção sustentaram padrões de comércio e atividade econômica para além dos velhos padrões coloniais. Enquanto os fazendeiros do sul exportavam algodão para os centros industriais britânicos e norte-americanos, os Estados Unidos emergiram como o maior consumidor de açúcar cubano e café brasileiro. Ao mesmo tempo, novas regiões de cultivo de produtos tropicais se desenvolveram fora das Américas. Estas mudanças são parte integrante da expansão da economia-mundo e da reestruturação da divisão de trabalho mundial sob a hegemonia do capital britânico. Esta nova escala de produção e correspondente reconfiguração da divisão de trabalho

mundial marcam os limites do Atlântico marítimo como conceito relevante para a análise histórica.

Conclusão

Esta proposta de conceitualizar o Atlântico como região histórica da economia-mundo européia visa a apresentar uma abordagem relacional, unificada e multidimensional que possa apreender a complexidade e riqueza da história Atlântica. A integração do Atlântico na economia-mundo cria condições para a coerência e estabilidade da região, ao mesmo tempo em que revela variações sistêmicas das relações históricas. Dentro do quadro teórico-histórico do Atlântico marítimo, unidades econômicas, políticas, sociais e culturais particulares (em nosso exemplo, instâncias de produção agrícola escravista) são concebidas como partes das economias mais amplas do Atlântico e do mundo. Cada unidade é compreendida não como uma unidade fechada e auto-suficiente, mas sim como um produto de uma densa rede de relações e processos que operam em escalas espaciais e temporais diversas. Assim, tais unidades são compreendidas como interdependentes e mutuamente formativas no interior do quadro mais amplo da economia-mundo.

Esta abordagem contrasta com a estratégia mais corrente de comparar casos distintos, concebidos como unidades discretas e independentes umas das outras. Em vez de assumir a homogeneidade e fundamental equivalência de dadas unidades, aqui se enfatiza a constituição diferencial destas unidades na estrutura de longa duração da divisão de trabalho mundial e atlântica, de modo a revelar o caráter ao mesmo tempo historicamente mutável das relações sociais. Ao fundar a história atlântica na estrutura geohistórica de longa duração do Atlântico marítimo, esta abordagem metodológica permite o estabelecimento das condições em que são formadas unidades individuais no interior de seqüências causativas historicamente cumulativas e, ainda, a especificação da variação de tais seqüências no espaço e no tempo. Ao enfatizar as relações entre unidades diversas em um sistema mundial mais ou menos integrado, esta perspectiva permite também identificar as condições estruturais e as conjunturas e contingências particulares que determinaram a história do Atlântico marítimo. Um tal método apresenta, proponho, uma perspectiva nova e produtiva para investigar tanto a complexidade e a diversidade da história atlânti-

ca como as redes de relações intrincadas e sempre mutáveis que a constituíram e reconstituíram.

Notas

1. Retomo aqui o conceito famoso de Braudel (1972) para evocar sua discussão de temporalidades plurais. Porém, creio que é preciso alguma cautela quanto à sua utilização neste contexto: a continuidade de longo prazo do Atlântico se refere a uma configuração histórico-geográfica específica, a coerência da qual depende, primeiro, do laço marítimo articulando uma divisão de trabalho regional, e, segundo, de uma relação com a economia-mundo mais ampla. Ademais, a duração da “longa duração” atlântica, apesar de ser mais longa que a temporalidade da conjuntura, é mais curta do que parece entender Braudel pelo termo “*longue durée*”. O Atlântico é uma criação da economia-mundo européia.

Referências Bibliográficas

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de (2000). *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ARMITAGE, David & BRADDICK, Michael J. (eds.) (2002). *The British Atlantic World, 1500-1800*. New York, Palgrave Macmillan.
- BERLIN, Ira (1998). *Many Thousands Gone. The First Two Centuries of Slavery in North America*. Cambridge, Harvard University Press.
- BRAUDEL, Fernand (1972). “History and the Social Sciences”. In P. Burke, *Economy and Society in Early Modern Europe. Essays from the Annales*. New York, Harper & Row, pp. 11-42.
- BRAUDEL, Fernand (1995). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Berkeley, University of California Press, 2 vols.
- BRAUDEL, Fernand (1979a). *The Structures of Everyday Life. Civilization & Capitalism, 15th-18th Century*. New York, Harper and Row, vol 1.
- BRAUDEL, Fernand (1979b). *The Wheels of Commerce. Civilization & Capitalism, 15th-18th Century*. New York, Harper and Row, vol 2.
- BUNKER, Stephen G. (1994). “Regional Development Theory and the Subordination of Extractive Peripheries”. *Comparative National Development: Society and Economy in the New Global Order*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- CASTRO, Antônio Barros de (1971). *Sete ensaios sobre a economia brasileira*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2 vols.
- FRAGINALS, Manuel Moreno (1976). *The Sugarmill: The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba*. New York, Monthly Review Press, 112-142.
- FREYRE, Gilberto (1981). *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- HOPKINS, Terence K. (1982a). “The Study of the Capitalist World-Economy: Some Methodological Considerations”. In T. K. Hopkins & I. Wallerstein, *World-Systems Analysis: Theory and Methodology*. Beverley Hills, Sage Publications, pp. 9-38.

- HOPKINS, Terence K. (1982b). "World-Systems Analysis: Methodological Issues". In HOPKINS, Terence K. & WALLERSTEIN, I. (1982). *World-Systems Analysis: Theory and Methodology*. Beverly Hills, Sage Publications, pp. 145-158.
- KNIGHT, Franklin (1970). *Slave Society in Cuba during the Nineteenth Century*. Madison, University of Wisconsin Press.
- MINTZ, Sidney W. (1985). *Sugar and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York, Viking Penguin.
- MOORE, Jason (2000). "Sugar and the Expansion of the Early Modern World Economy: Commodity Frontiers, Ecological Transformation, and Industrialization". *Review*, XXIII, n° 3, pp. 409-433.
- TOMICH, Dale (1994). "Small Islands and Huge Comparisons: Caribbean Plantations, Historical Unevenness, and Capitalist Modernity". *Social Science History*, vol. 18, n° 3, pp. 339-358.
- TOMICH, Dale (1990). *Slavery in the Circuit of Sugar: Martinique and the World Economy*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- WAGLEY, Charles (1957). "Plantation America: A Cultural Sphere." In V. Rubin (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*. Seattle, University of Washington Press, pp. 3-13.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1991). *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth Century Paradigms*. Cambridge, Polity Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (1974). *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, Academic Press.
- WRIGHT, Gavin (1987). "Capitalism and Slavery on the Islands: A Lesson from the Mainland". In B. L. Solow & S. L. Engerman (eds.), *British Capitalism and Caribbean Slavery*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 283-302.

De crioulo a africano: as origens atlânticas da sociedade afro-americana na América do Norte Continental*

Ira Berlin

Resumo

Mediante um exame das gerações Charter de escravos na América do Norte continental, este artigo desafia a compreensão convencional da escravidão africana nas Américas como um processo linear de transição da identidade “africana” para “crioula”. Focaliza os processos históricos de construção e reconstrução de raça, examinando as condições das pessoas em cativeiro, onde viviam e, especialmente, como trabalhavam. Dessas perspectivas, enfatiza as origens atlânticas da escravidão americana. As primeiras gerações de escravos eram constituídas por “crioulos atlânticos” cosmopolitas com ampla experiência no mundo atlântico. Podiam usar uma diversidade de experiências e recursos culturais, ocupacionais e lingüísticos, filiações religiosas e clientelismo para atenuar as agruras da escravidão e estabelecer um lugar para si numa sociedade que, embora hierárquica e autoritária, era ainda uma sociedade com escravos e não uma sociedade escravista. A experiência das gerações Charter de crioulos atlânticos é contrastada com a criação de uma sociedade escravista e a emergência de identidades africanas que acompanharam o triunfo da produção de *plantation* na América do Norte continental.

Palavras-chave: crioulo, africano, sociedade afro-americana, escravos, crioulos atlânticos, geração Charter, sociedade escravista.

* A tradução do original “From Creole to African: The Atlantic Origins of African-American Society in Mainland North America”, foi feita por Carlos Alberto Medeiros.

Abstract

From Creole to African: The atlantic origins of the afro-american society in the Mainland North America

Through an examination of the Charter generations of slaves in mainland North America this article challenges conventional understandings of African slavery in the Americas as a linear process of transition from "African" to "creole" identities. It focuses on the historical processes of forming and reforming race by examining the circumstances of people in bondage, where they lived and especially how they worked. From these perspectives, it emphasizes the Atlantic origins of American slavery. The first generations of slaves were cosmopolitan "Atlantic Creoles" with broad experience in the Atlantic world. They were able to use diverse experiences and cultural resources, occupational and linguistic skills, religious affiliations and patronage to attenuate the harshness of slavery and establish a place for themselves in a society that, though hierarchical and authoritarian, was still a society with slaves and not yet a slave society. The experience of the Charter generations of Atlantic creoles is contrasted with the creation of a slave society and the emergence of African identities that accompanied the triumph of plantation production in mainland North America.

Keywords: "creole", "African", "Atlantic creoles", slavery, Charter generation, Afro-American society, slave society.

Résumé

Du créole à l'africain: Les origines atlantiques de la société afro-américaine de l'Amérique du Nord continentale

Procédant à une analyse des générations Charter d'esclaves en Amérique du Nord continentale, cet article remet en cause la conception conventionnelle de l'esclavage africain dans les Amériques d'un processus linéaire de transition de l'identité «africaine» à l'identité «créole». Il se penche sur les processus historiques de construction et reconstruction de la race, en examinant les conditions de vie des captifs, les lieux et en particulier la façon dont ils travaillaient. Dans ce sens, il met l'accent sur les origines atlantiques de l'esclavage américain. Les premières générations d'esclaves étaient constituées de «créoles atlantiques», cosmopolites, forts d'une vaste expérience du monde atlantique. Ils pouvaient se servir d'une foule d'expériences et de ressources culturelles, occupationnelles et linguistiques, de filiations

religieuses et du clientélisme pour atténuer les amertumes de l'esclavage et établir un lieu pour eux, dans une société qui, bien que hiérarchisée et autoritaire, était encore une société avec des esclaves et non une société esclavagiste. L'expérience des générations Charter de créoles atlantiques contraste avec la création d'une société esclavagiste et l'émergence d'identités africaines qui ont accompagné le triomphe de la production de *plantation* en Amérique du Nord continentale.

Mots-clés: Amérique du Nord continentale, esclavage, identité «africaine», identité «créole», «créoles atlantiques».



Nos últimos tempos, tornou-se moda declarar que raça é uma construção social. Na academia, essa posição ganhou uma concordância universal e até entediante, na medida em que biólogos e antropólogos substituem as antiquadas classificações da humanidade por novas categorias, extraídas das recentes explorações do genoma. Mas, embora a crença na construção social de raça tenha assegurado um lugar privilegiado nos debates intelectuais contemporâneos, do ponto de vista prático ela tem ganho poucas batalhas. Poucas pessoas acreditam nessa idéia. Quase ninguém a utiliza como base para a ação. A nova compreensão teve pouco impacto do ponto de vista da mudança de comportamento – se é que teve algum.

Isso, porque a teoria não está totalmente correta. Raça não é simplesmente uma construção social, mas um tipo particular de construção social: uma construção histórica. Com efeito, tal como outras construções históricas – a mais famosa sendo, evidentemente, a classe –, ela não existe fora do tempo e do lugar. Seguindo a celebrada exposição de Edward Thompson a respeito de classe, raça é “uma fluência que escapa à análise se tentamos paralisá-la em qualquer momento dado e atomizar sua estrutura”. Raça, não menos que classe, é produto da história, e só existe no disputado terreno social em que homens e mulheres – “homens e mulheres reais”, como diria Thompson – lutam pelo controle de seus próprios destinos.

O malogro em agir com base na nova compreensão de raça como algo socialmente construído – na verdade, em aceitá-la – deriva nem tanto do compromisso com o sistema de classificação anterior, que, na verdade, não é mais bem compreendido do que a nova genética, mas da incapacidade de demonstrar como a raça é continuamente redefinida, quem é responsável pela definição e por quê. O exame da escravidão no continente norte-americano é, em parte, uma tentativa de entender a construção da raça examinando as condições das pessoas em cativeiro, onde elas viviam e, especialmente, como trabalhavam.

Começamos com uma imagem poderosa. Em 1717, Robert "King" Carter, talvez o fazendeiro mais rico da Virgínia, adquiriu um punhado de escravos de um traficante que estava atravessando o Chesapeake. Foi uma transação comum para Carter, pois ele possuía centenas de escravos e tinha inspecionado muitas cargas humanas desse tipo, escolhendo os mais promissores entre os homens e mulheres exaustos e amedrontados que haviam sobrevivido à travessia do Atlântico. Numa carta ao seu feitor, enviada de sua fazenda no Rio Rappahannock, Carter explicou o processo que utilizava como iniciação dos africanos ao cativo americano: "Eu lhes dei nomes & pelos nomes sempre podemos saber de que rama-nhos eles são & estou certo de que repetimos esses nomes para eles tantas vezes que todos aprenderam seus nomes & a eles responderiam prontamente". Carter então enviou seus escravos para uma fazenda satélite, ou "alojamento", em que o feitor repetiu o processo, tomando "cuidado para que os negros tanto homens quanto mulheres que enviei [...] sempre atendam aos nomes que lhes demos". Nos meses seguintes, o treinamento prosseguiria, com Carter novamente incorporando-se ao processo de privar os africanos recém-chegados de uma importante fonte de identidade.

Dar um novo nome expressava o esforço inicial de Carter para dominar os escravos recém-adquiridos, separando-os de sua herança africana. Em geral, ele os designava por diminutivos comuns em inglês – Tom, Jamey, Moll e Nan –, como que para atribuir-lhes uma infância permanente. Mas também lhes dava alguns nomes mais adequados a animais de quintal – Jumper, por exemplo [nome atribuído a animais saltadores] –, como que para representar a distância que guardavam da humanidade; ou os de grandes personagens, como Catão ou Hércules, numa espécie de pilhéria cósmica: aos mais insignificantes, os nomes mais grandiosos. Nenhum de seus escravos recebia sobrenome, marca da idade adulta que Carter não permitiria à sua propriedade humana.

A perda dos nomes era apenas a primeira das numerosas indignidades que os africanos recém-chegados sofriam nas mãos dos fazendeiros proprietários de escravos no Chesapeake. Mas era o início de um lento e doloroso processo pelo qual se tornavam afro-americanos. Com o tempo, as pessoas de ascendência africana recuperavam o equilíbrio, compreendiam as condições do cativo e confrontavam seus proprietários em termos mais favoráveis, acabando por recuperar o processo de atribuição de nomes, embora não os nomes em si. A transição de africanos para afro-americanos ou crioulos – da qual só se tem um lampejo parcial nos

registros da propriedade de Carter – se repetiria milhares de vezes, na medida em que os escravagistas realizavam o trabalho horrendo de trazer africanos para o continente norte-americano. Embora às margens dos rios Hudson, Cooper e Mississipi a transição fosse diferente do que era no Rappahannock, o cenário pelo qual africanos “exóticos” se transformavam de “novos negros” em afro-americanos assimilados veio a estruturar a história do povo negro na América do Norte colonial.

Embora importante do ponto de vista do desenvolvimento dos afro-americanos na era da *plantation*, ela abrange apenas uma parte da história da vida dos negros na América do Norte colonial, e mesmo assim de maneira imperfeita. O cenário assimilacionista presume que “africano” e “crioulo” fossem estágios intermediários de uma mudança geral, e não estratégias culturais fabricadas e refabricadas, e que os vetores da mudança se movessem numa só direção – freqüentemente numa trilha única pela qual os africanos se tornavam, inexoravelmente, crioulos. Sua ênfase na emergência dos crioulos – uma população indígena auto-sustentada – omite inteiramente um elemento essencial da história: as gerações Charter, cuja experiência, conhecimento e atitude faziam com que se assemelhassem mais a nativos confiantes e sofisticados do que a recém-chegados vulneráveis. Esses homens e mulheres, que poderiam ser denominados “crioulos atlânticos” devido a sua ampla experiência no mundo atlântico, floresceram antes do triunfo da produção de *plantation* no continente – a revolução do tabaco no Chesapeake no último terço do século XVII, a revolução do arroz nas terras baixas da Carolina nas primeiras décadas do século XVIII, a incorporação das colônias do norte ao sistema atlântico durante esse mesmo século e, por fim, a revolução açucareira no baixo Vale do Mississipi na primeira década do século XIX. Jamais tendo de enfrentar a imposição cultural de tipos como Robert “King” Carter, as gerações Charter de negros americanos tomaram um rumo diferente, apesar da escravidão e do vilipêndio promovido pelos senhores de escravos e seus defensores. A experiência singular dos crioulos atlânticos revela algo dos processos pelos quais a raça foi construída e reconstruída nos primórdios da América.

A vida dos negros no continente norte-americano não se originou nem na África nem na América, mas no mundo de baixo entre os dois continentes. Ao longo da periferia do Atlântico – primeiro na África, depois na Europa e, finalmente, nas Américas –, foi produto do importante encontro de africanos com europeus e de seu contato igualmente crucial com os povos do Novo Mundo.

Embora as fisionomias desse novo povo do Atlântico – os “crioulos atlânticos” – pudessem apresentar traços da África, da Europa ou das Américas, no todo ou em parte, seu início, estritamente falando, não se deu em nenhum desses lugares. Em vez disso, por sua experiência e, às vezes, por sua personalidade, eles se tornaram parte dos três mundos que se encontraram nas costas do Atlântico. Familiarizados com o comércio do Atlântico, fluentes em suas novas línguas e gozando de intimidade com suas culturas, eram cosmopolitas no sentido mais amplo do termo.

Os crioulos atlânticos tiveram origem no encontro histórico de europeus e africanos na costa oeste da África. Muitos serviram de intermediários, empregando suas habilidades lingüísticas e sua familiaridade com as diversas práticas comerciais, convenções culturais e etiquetas diplomáticas do Atlântico para fazer a mediação entre mercadores africanos e comandantes de navios europeus. Ao fazê-lo, os crioulos atlânticos se identificavam com a terra de seus ancestrais (ou com uma parte dela) – fosse esta africana ou europeia – e serviam de seus representantes nas negociações com outros. Outros crioulos atlânticos haviam sido conquistados pelo poder e a grandeza de um grupo ou de outro, de modo que africanos foram empregados por companhias de comércio europeias, e europeus faziam comércio com potentados africanos. Outros, ainda, procediam de maneira leviana em relação à sua origem mista, utilizando a identidade que melhor lhes conviesse. Qualquer que tenha sido a estratégia adotada, os crioulos atlânticos iniciaram o processo de integração dos ícones e crenças do mundo atlântico num novo modo de vida.

A emergência dos crioulos atlânticos não foi, evidentemente, mais que um diminuto afloramento na ampla convulsão que acompanhou o encontro dos povos dos dois hemisférios. Mas foi representativa dos pequenos acontecimentos que marcaram a fase inicial dessa monumental transformação, já que o novo povo do Atlântico logo fez sentir sua presença. Alguns viajaram amplamente como marinheiros de longo curso, contrapesos, servos de bordo e intérpretes. Outros foram levados para países estranhos como troféus exóticos a serem apresentados diante de públicos curiosos, sedentos de conhecer em primeira mão as terras que se estendiam no além-mar. Os crioulos atlânticos também eram enviados a terras distantes com o propósito de conhecer os modos de vida de “outros” povos recém-descobertos e revelar os segredos de sua riqueza e sabedoria.

Os crioulos atlânticos começaram a surgir em torno das feitorias de comércio que os expansionistas europeus estabeleceram ao longo da costa ocidental da África no século XV, mas, com o crescimento do sistema do Atlântico Sul, fizeram-se presentes por todo o mundo atlântico. Quando os europeus começaram a colonizar o continente norte-americano, comunidades de crioulos de origem africana, semelhantes às aquelas encontradas nos encraves da África Ocidental, apareceram ao longo da orla do Atlântico. Na Europa – particularmente em Portugal e na Espanha –, o número desses crioulos se ampliou à medida que crescia o comércio com a África. Em meados do século XVI, cerca de 10 mil negros residiam em Lisboa, o que significava em torno de 10% da população. Sevilha tinha uma população de seis mil escravos (embora esse número incluísse uma minoria de mouros e mouriscos). Como centros do tráfico ibérico, essas cidades distribuíam escravos africanos por toda a Europa.

Com a colonização do Novo Mundo, os crioulos atlânticos de origem africana proliferaram em São Salvador, Cartagena, Havana, Cidade do México, Cap Francis e lugares semelhantes. Gozando de intimidade com a cultura atlântica, podiam falar línguas *pidgin* e crioulas e se engajar numa espécie familiar de corretagem cultural. Homens e mulheres oriundos dessas comunidades crioulas acompanharam Colombo em sua viagem ao Novo Mundo, enquanto outros marcharam com Balboa, Cortez, Desoto e Pizarro. Muitos crioulos atlânticos atravessaram diversas vezes o oceano, como foi o caso de Jerónimo, um escravo wolof que foi vendido de Lisboa para Cartagena e de lá para Murica, onde foi comprado por um religioso que o enviou para Valência. De St. Louis, no Rio Senegal, uma “mulata” e seus três escravos seguiram seu marido francês, um armeiro empregado pela Companhia das Índias Francesas, de Gorée à Louisiana, quando ele foi deportado por atividades criminosas. Outros crioulos atlânticos viajaram entre os continentes por conta própria, como marinheiros e intérpretes, empregados no tráfico transatlântico e africano. Alguns ganharam a liberdade e se misturaram com europeus e indígenas das Américas. Aonde quer que tenham ido, os crioulos atlânticos ampliaram o uso das línguas características do Atlântico, implantaram as instituições especiais da comunidade crioula e, evidentemente, propagaram sua perspectiva singular baseada na experiência que compartilhavam. Com os impérios português e espanhol, os crioulos atlânticos criaram uma teia intercontinental de confrarias, de tal modo que, no século XVII, a rede de irmandades religiosas negras se estendia

de Lisboa a São Tomé, Angola e Brasil. Tal como suas contrapartes africanas, crioulos atlânticos de origem europeia, sul-americana e caribenha também se dirigiram ao continente norte-americano, onde tornaram-se parte da geração Charter de negros americanos.

Uma dessas pessoas foi Samba Bambara, que durante a década de 1720 trabalhou para os franceses como intérprete – *maître de langue* – em Galam, rio acima ao longo do Senegal, a partir da sede da Companhia das Índias Francesas em St. Louis. “Samba Bambara” – como ele aparece nos registros – viajava livremente pelas margens do rio entre Galam, Fort d’Arguin e St. Louis. Em 1722, recebeu permissão para que sua família residisse em St. Louis. Quando a mulher o desonrou, Samba apelou à organização que o empregava para que a exilasse de St. Louis e, assim, trouxesse ordem à sua vida doméstica. Mas, apesar de sua confiança na Companhia das Índias, Samba ficou supostamente do lado de africanos cativos numa abortada revolta de escravos em Fort d’Arguin, após o que foi escravizado e deportado. Significativamente, Samba não foi vendido para a emergente colônia de *plantation* de São Domingos, onde a Revolução Açucareira desencadeara um apetite quase insaciável por escravos. Em vez disso, os altos funcionários franceses de St. Louis o exilaram para a Louisiana, um posto militar marginal bem fora das grandes rotas marítimas e sem uma economia agrícola organizada.

Na década de 1720, Nova Orleans, no Rio Mississipi, tinha muito em comum com St. Louis e o Senegal. Como sede da Companhia das Índias Francesas no continente norte-americano, abrigava a costumeira mistura de burocratas, comerciantes e artesãos, juntamente com um número crescente de *engagés* franceses e escravos africanos. A cidade era freqüentada por índios, cujas canoas a abasteciam, da mesma forma que canoeiros africanos abasteciam St. Louis. Suas tavernas eram pontos de encontro de marinheiros de várias nacionalidades, madeireiros canadenses e soldados – estes últimos tão pouco satisfeitos por estarem aquartelados na fronteira da América do Norte quanto seus correlativos na feitoria africana. Com efeito, seu *status* nessas comunidades rústicas pouco diferia daquele dos escravos africanos.

Salvo pela flora e pela fauna, Nova Orleans não era um terreno estranho para Samba Bambara. Apesar da longa jornada transatlântica, uma vez no Novo Mundo ele recuperou rapidamente o que havia perdido no Velho Mundo. Tal como os crioulos atlânticos que pousaram na Nova Holanda, Samba Bambara empregava nas costas da África e da América do Norte as habilidades que tinha

aprendido. Utilizando seus conhecimentos de francês e de várias línguas africanas, assim como do ubíquo crioulo, o antigo rebelde obteve de volta a posição com o ex-empregador, a Companhia das Índias, agora como intérprete juramentado sobre a Bíblia para exercer o papel de tradutor fiel diante do Tribunal Superior da Lousiana. Mais tarde ele se tornou feitor da maior “concessão” da colônia, a *plantation* da Companhia, perto de Nova Orleans, do outro lado do rio. Samba Bambara obteve sucesso numa rude sociedade escravista de fronteira por seguir as linhas familiares do clientelismo até a soleira da porta de seu antigo empregador. Embora as restrições da escravidão acabassem fazendo-o voltar-se contra a Companhia das Índias no Mississipi, tal como o fizera no Rio Senegal, sua capacidade de transferir conhecimento e habilidades do Velho Mundo para o Novo Mundo, a despeito do peso da escravidão, fornece indicações importantes sobre a experiência da primeira geração de escravos afro-americanos no continente da América do Norte.

A história de Samba Bambara repetiu-se muitas vezes na colônia continental norte-americana. Um exame cuidadoso dos nomes espalhados pelos arquivos remanescentes da Nova Holanda revela um pouco das dimensões dessa remoção transatlântica: Paulo d'Angola e Anthony Portuguese, Pedro Negretto e Francisco Negro, Simon Congo e Jan Guinea, Van St. Thomas e Francisco Cartagena, Claes de Neger e Assento Angola, e – talvez mais reveladores – Carla Criole, Jan Creoli e Christoffel Criell.

Esses nomes reconstituem a tumultuada experiência que impeliu seus portadores através do Atlântico até a escravidão no Novo Mundo. Eles indicam que, apesar da tragédia que recaiu sobre esses homens e mulheres, os crioulos atlânticos não chegaram ao Novo Mundo como escravos desenraizados, privados de seu passado e destituídos de recursos para enfrentar o futuro. Diferentemente das gerações que os sucederam na escravidão, os crioulos transplantados não eram designados por diminutivos, apelidos mais adequados a animais domésticos ou nomes de pessoas notáveis da Antigüidade. Em vez disso, seus nomes forneciam uma evidência concreta de que eles transportaram para o Novo Mundo muito mais do que a sua dignidade. Paulo d'Angola pode ter sido o homem mais forte de Nova Amsterdã, mas não era Hércules.

Para esses homens e mulheres, Nova Amsterdã não era radicalmente diferente de Elmina ou Luanda, a não ser pelo tamanho menor. Porto fortificado sob o controle da Companhia das Índias Ocidentais Holandesas, a população da cidade era um misto de pe-

quenos comerciantes, artesãos, mercadores, soldados e funcionários, todos lutando por *status* num ambiente de fronteira que estimulava as trocas interculturais. Na extremidade da Ilha de Manhattan, crioulos atlânticos transplantados encontravam-se ombro a ombro com marinheiros de várias nacionalidades e índios americanos de diversas origens tribais. As conversas que surgiam de tais encontros tornaram o conhecimento instrumental da língua crioula tão valioso no litoral norte-americano quanto o era na costa da África. Enquanto as subseqüentes gerações de africanos transplantados ficariam lingüisticamente isoladas e desabilitadas pelo processo de escravização, os crioulos atlânticos (como Paulo d'Angola) se consideravam quase que em casa no novo ambiente. Em vez de perderem suas habilidades, os crioulos descobriram que o valor de seu dom para a negociação intercultural se havia ampliado. A viagem transatlântica não dispersou as comunidades de crioulos, apenas as transportou para outro meio.

Ao longo do litoral do continente norte-americano, a liminaridade cultural dos crioulos, assim como sua marginalidade social, era uma vantagem. Os proprietários de escravos consideravam a capacidade dos crioulos de negociarem com as populações diversas da América do Norte setecentista de tanto valor quanto o seu trabalho, ou talvez até maior. Ao mesmo tempo em que os senhores tiravam vantagem dos talentos dos crioulos, os próprios crioulos utilizavam esses talentos por sua própria conta, extraíndo, em troca de seu conhecimento, uma posição na ordem social ainda pouco definida do continente norte-americano. Em 1665, Jan Angola, acusado de furtar lenha em Nova Amsterdã, mas incapaz de se dirigir ao tribunal em holandês, foi instruído a voltar no dia seguinte levando "Domingo o Negro como intérprete", papel comumente exercido por crioulos atlânticos tanto em Elmina quanto em Lisboa ou São Salvador.

Evidentemente, a escravidão era um fardo pesado para os crioulos atlânticos transplantados para o Novo Mundo. Tal como na África e na Europa, a escravidão do Novo Mundo era um sistema de exploração, subserviência e degradação baseado na força. Mas os crioulos atlânticos estavam familiarizados com a servidão em suas múltiplas formas. Conheciam pessoas livres que haviam sido escravizadas, assim como escravos que tinham sido libertados, já que as fronteiras entre escravidão e liberdade no litoral africano (portos europeus) eram notavelmente permeáveis. Na África, a servidão geralmente não impedia que homens e mulheres se casassem, acumulassem posses, gozassem de relativa prosperidade e

acabassem incorporados à sociedade hospedeira, e os crioulos transportados através do Atlântico não tinham motivos para imaginar que não pudessem fazer o mesmo no Novo Mundo. Se o estigma da servidão, do trabalho físico, da origem incerta e da religião estranha os marcava como *outsiders*, havia muitos outros – com destaque para homens e mulheres de indiscutível ascendência européia – que compartilhavam essa nódoa. O fato de que negros podiam ter escravos e, ocasionalmente, os tinham, indica que a raça – tal como o parentesco e a religião – era apenas um entre os muitos marcadores da ordem social.

Além disso, se a escravidão significava abusos e degradação, a experiência dos crioulos atlânticos fornecia numerosas estratégias destinadas a limitar os maus-tratos e até mesmo a conduzir os escravos à liberdade. Embora fossem muitas as rotas de melhoramento social, geralmente envolviam a vinculação a uma comunidade por meio de um patrono influente ou, melhor ainda, uma instituição estabelecida que pudesse negociar a incorporação dos escravos à sociedade maior, já que a liberdade não significava apenas mais independência, mas também a identificação com o grupo. Ao longo do litoral africano, os crioulos atlânticos freqüentemente se identificavam com os apêndices do poder europeu – fossem eles corporações mercantis internacionais ou igrejas estabelecidas – na esperança de se livrarem do estigma da alteridade – fosse este a escravização, a bastardia, o paganismo ou a raça. Eles empregariam essa estratégia com freqüência no continente norte-americano, ao tentarem ultrapassar as fronteiras da diferença social e cultural e estabelecer um lugar no Novo Mundo.

Em Nova Amsterdã, por exemplo, as pessoas de origem africana aderiram à Igreja Reformada Holandesa, onde se casavam, batizavam os filhos, arranjavam-lhes padrinhos e até adotavam órfãos negros. Sua identificação com a Companhia das Índias Ocidentais Holandesas levou-os a requerer a essa instituição o direito de viver e trabalhar fora, receber salários e, por fim, obter a liberdade – o que conseguiram em números jamais iguais antes da emancipação geral de 1863.

Na longa história da escravidão na América do Norte, nenhuma outra coorte de negros sobreviveu tão bem e cresceu com tanta rapidez quanto os crioulos atlânticos. Com efeito, em comparação com o que viria depois – quando os negros freqüentemente foram incapazes de se reproduzir, sua língua emudecida pela estranha linguagem de seus escravizadores e suas habilidades ou conhecimentos submersos diante das exigências estupidificantes da

produção de *plantation* –, a experiência da geração Charter apresenta um contraste marcante. Em vez de tipos como Robert Carter e a imposição da dominação do fazendeiro, Paulo d'Angola, Samba Bambara, Antônio o Negro e Francisco Menéndez ingressaram numa sociedade acentuadamente diferente daquela que haviam deixado. Confiantes em suas habilidades para dominar um mundo que conheciam bem, os crioulos atlânticos logo encontraram um lugar na ordem social do continente. Muitos conseguiram a liberdade e uma prosperidade relativa, apesar da escravidão racial e do desprezo de seus captores. (Os escravos também expandiram sua liberdade dentro dos limites desse *status* restritivo – viajar livremente, participar da economia interna, ter o direito de mudar de senhor, ter posses *de facto*.)

A experiência da geração Charter não tinha como origem apenas quem eram seus membros, mas também as condições especiais de sua chegada ao continente. Vale a pena mencionar três delas.

Em primeiro lugar, como membros da primeira geração de colonos, por sua própria primazia, tiveram uma experiência singular. Embora entrassem no continente como estrangeiros, não o eram mais nessa nova terra do que aqueles que os haviam escravizado. Com efeito, a chegada quase simultânea de imigrantes da Europa e da África ao continente norte-americano proporcionou-lhes uma perspectiva comum sobre o Novo Mundo. Em primeiro lugar, ambos os grupos se viam como *outsiders*. Isso acabaria mudando, à medida que os colonos europeus ganharam domínio sobre o continente, desalojaram os povos nativos e começaram a criar sociedades que afirmavam ser deles. Quando os europeus se tornaram euro-americanos e, depois, simplesmente americanos, sua identificação com a sociedade do continente – e seu senso de propriedade sobre ela – passou a distingui-los dos imigrantes africanos que continuavam a chegar como estrangeiros e eram prontamente definidos como *outsiders* permanentes. Da perspectiva dos americanos brancos, as pessoas de origem africana poderiam, com o tempo, tornar-se afro-americanas, mas jamais seriam simplesmente americanas. Sua cultura, tal como seu *status*, seria sempre subordinada.

Em segundo lugar, a singularidade histórica da geração Charter não se deveu apenas ao momento de sua chegada. Antes do confronto histórico com seu novo proprietário, os homens e mulheres que Robert Carter adquiriu podem ter passado semanas, por vezes meses, amontoados entre as tábuas rangedouras de

navios especialmente construídos para o tráfico negreiro. Os crioulos atlânticos tiveram pouca experiência da Passagem do Meio (*Middle Passage*). Em vez de chegarem às centenas em navios lotados, os crioulos atlânticos aportaram ao continente sozinhos, em grupos de dois ou três, ou às dezenas, mas raramente às barcadas. Muitos eram enviados em pequenos lotes, ou constituíam o butim de corsários e piratas. Embora a viagem transatlântica, nos séculos XVII e XVIII, pudesse ser, na melhor das hipóteses, uma experiência angustiante, o trauma que deixou os homens e mulheres comprados por Carter fisicamente desgastados e psicologicamente traumatizados não fez parte da experiência dos crioulos atlânticos.

Em terceiro lugar, e o que é mais importante, os crioulos atlânticos ingressaram em sociedades com escravos, e não – como se tornaria o continente norte-americano – sociedades escravistas, ou seja, sociedades em que a ordem social da *plantation* modelava o conjunto das relações sociais. No continente norte-americano – tal como na África –, os crioulos atlânticos ainda eram apenas um grupo subordinado numa população em que a subordinação era algo comum. Poucos dos que chegaram antes da implantação do sistema de *plantation* enfrentaram os efeitos desumanizantes e brutalizadores do trabalho de grupo em sociedades nas quais os escravos tinham se tornado nada mais que mercadorias. De fato, a maioria dos crioulos atlânticos trabalhava ao lado de seus proprietários, comia a mesma comida, usava roupas de segunda mão e vivia nos fundos das casas de seus senhores. Muitos moravam nas cidades, como Paulo d'Angola, Samba Bambara e Francisco Menéndez. Com efeito, a proporção da população negra continental que vivia em lugares como Nova Amsterdã, Filadélfia, Charles Town, St. Augustine e Nova Orleans foi provavelmente maior durante a primeira geração de colonos do que em todo o resto do período colonial. Para o bem ou para o mal, os escravos urbanos viviam e trabalhavam em íntima proximidade com seus proprietários. Tal regime impunha um fardo pesado em termos de vigilância contínua, mas o contato constante impedia que os proprietários vissem as pessoas de origem africana como seres de uma espécie estranha, idéia que só apareceu com a separação radical de senhor e escravo, e a criação dos mundos da Casa-Grande e da Senzala. Até então, a interação aberta de senhor e escravo estimulava os crioulos atlânticos, e também outros, a avaliarem a escravidão pelo significado antigo e não pelo que estava emergindo.

A ascensão da escravidão de *plantation* deixou pouco espaço para os crioulos atlânticos. Poucos deles chegaram ao continente

após a Revolução do Tabaco, na Virgínia, da Revolução do Arroz, nas terras baixas da Carolina e da Revolução Açucareira, na Louisiana. Em vez de serem capturados no litoral africano, os escravos passaram a ser trazidos, cada vez mais, do interior do continente. Tinham pouco conhecimento do mundo atlântico no sentido mais amplo: não haviam tido um longo aprendizado em negociações com europeus ou indígenas, careciam de conhecimento sobre o cristianismo e não tinham a experiência da confraternização com marinheiros e mercadores envolvidos no comércio atlântico. Na verdade, faltava-lhes o contato com as doenças do Atlântico que lhes daria certa imunidade aos micróbios mortais que proliferavam por todo o Novo Mundo. Em vez de falarem o *pidgin* ou o crioulo, que lhes dariam acesso ao universo atlântico, os recém-chegados foram separados de seus proprietários, e muitas vezes uns dos outros, por diversas barreiras de linguagem. Em vez de verem seus antigos conhecimentos e habilidades valorizados em função de terem atravessado o Atlântico, em geral descobriam que sua experiência prévia era de pouco valor na *plantation* do Novo Mundo. De fato, os resquícios de seu passado africano eram imediatamente expropriados pelos novos senhores. A dura iniciação dos escravos recém-adquiridos por Robert Carter indica como a experiência dos africanos que chegavam ao mundo da *plantation* era diferente daquela dos crioulos atlânticos.

A história da geração Charter também dá alguma idéia de como a escravidão – ou melhor, a raça – foi remodelada no trajeto entre o mundo de Samba Bambara e o dos escravos a que Robert Carter deu outros nomes. Em termos da história dos negros na América, isso levanta uma questão fundamental: o que eles legaram para as subsequentes gerações de pessoas de origem africana – aquelas que foram arrastadas pela Passagem do Meio (*Middle Passage*), que terão de trabalhar na *plantation* e que serão forçadas a se confrontar com Robert Carter em seu solitário cais da Virgínia em 1717.

África e Brasil entre margens: aventuras e desventuras do africano Rufino José Maria, c. 1822-1853

João José Reis
Flávio dos Santos Gomes
Marcus J. M. de Carvalho*

Resumo

Um estudo da trajetória de vida de um africano muçulmano trazido como escravo para a Bahia, vendido para o Rio Grande do Sul, onde comprou sua alforria. Em seguida, embarcou no Rio de Janeiro como cozinheiro de um navio negreiro. Em 1841, um outro navio em que ele trabalhava foi apresado pelos ingleses e levado para Serra Leoa, onde ele estudou a língua árabe. De volta ao Brasil, fixou residência em Recife, onde foi preso em 1853 sob suspeita de conspiração escrava, e contou a história de sua vida sob interrogatório. Discutimos as experiências, os contextos e os sentidos da movimentação deste africano pelo mundo atlântico.

Palavras-chave: biografia; tráfico escravo; Brasil Imperial; Islã; escravidão.

* Os autores gostariam de agradecer ao CNPq por apoiar a pesquisa para o livro que estão escrevendo sobre o tema deste artigo. Gostariam também de reconhecer a ajuda dos seguintes colegas que forneceram informações, indicaram ou enviaram fontes: Alberto da Costa e Silva, Andrew Apter, Hendrik Kraay, J. Lorand Matory, Ligia Bellini, Luís Nicolau Parés, Nikolay Dobronravín, Ola Fadahunsi, Paulo Roberto Staudt Moreira, Roquinaldo Amaral Ferreira e Silvia Hunold Lara. Este texto foi apresentado no colóquio "L'expérience coloniale: dynamiques des échanges dans les espaces atlantiques à l'époque de l'esclavage", Nantes, 20 a 22 de junho de 2005, a cujos participantes também agradecemos pelos comentários.

Abstract

Africa and Brazil between shores: adventure and misfortune of Rufino José Maria, African, c. 1822-1853

A study of the life of an African muslim brought as slave to Bahia, sold to Rio Grande do Sul, where he bought his freedom. He then proceeded to Rio de Janeiro where he found work as a cook in a slave ship. In 1841 another ship in which he now worked was seized by the British and taken to Sierra Leone, where he studied arabic. On his return to Brazil, he settled in Recife, where he was arrested in 1853 as a suspect for involvement in a slave conspiracy, and under interrogation he told the story of his life. We discuss the experiences, contexts and meanings of this African's circulation in the Atlantic world.

Keywords: biography; slave trade; Imperial Brazil; Islam; slavery.

Résumé

Afrique et Brésil entre bords: heurs et malheurs de l'african Rufino José Maria, c. 1822-1853

Il s'agit d'une étude sur la trajectoire de vie d'un africain musulman amené comme esclave à Bahia et, ensuite, vendu à Rio Grande do Sul, où il a acheté sa liberté. Puis, il est allé à Rio de Janeiro où il est devenu cuisinier à bord d'un négrier. En 1841, le bateau dans lequel il travaillait fut capturé et transporté par les anglais à Sierra Leone, où il a appris l'arabe. De retour au Brésil, il habitait au Recife lorsqu'il fut arrêté, en 1853, soupçonné d'avoir pris part à une conspiration esclave. C'est pendant son interrogatoire qu'il raconte l'histoire de sa vie. Dans cet article, on examine les expériences, les contextes et les sens de la circulation de cet africain à travers le monde atlantique.

Mots-clés: biographie; traite négrière; Brésil Impériale; Islam; esclavage.

No dia 3 de setembro de 1853, o africano Rufino José Maria foi preso em sua residência, na rua da Senzala Velha nº 78, freguesia de Santo Antônio, Recife. Ele era liberto de nação nagô, como se costumava no Brasil chamar os africanos de língua iorubá. Os nagôs ficaram conhecidos por uma série de revoltas que fizeram na Bahia durante a primeira metade do século XIX. Rufino também era muçulmano e, como tal, tinha o nome de Abuncare. Em Salvador, os muçulmanos nagôs, conhecidos como malês, responderam pela famosa rebelião escrava de 1835.

A prisão de Rufino, em 1853, aconteceu numa atmosfera de rumores, denúncias e repressão relacionados a uma conspiração escrava envolvendo vários engenhos nas redondezas de Recife. Foram feitas revistas nas casas de africanos e também, em duas ocasiões, nas ruas e tabernas do centro da cidade. A polícia, entretanto, só encontrou algo suspeito na casa de Rufino, na qual foram confiscados livros e escritos em árabe, o mesmo tipo de material encontrado, quase vinte anos antes, em grande quantidade, nas mãos de rebeldes africanos na Bahia. Os chamados escritos malês ficaram famosos em várias províncias brasileiras por meio do noticiário dos jornais, visto serem apresentados como o aspecto mais intrigante da rebelião de 1835. Mas a história que Rufino contou à polícia foi a de um muçulmano pacato, embora cheia de aventuras nas rotas do Atlântico.¹

Rufino disse ser do reino de Oyo, provavelmente sua capital Oyo Ilé, onde nasceu no início do século XIX. Oyo fora um dos Estados mais poderosos da região do golfo de Benim, controlava a maioria dos reinos no território iorubá e recebia – até a última década do século XVIII – tributos de Daomé, a oeste, e de Nupe, a nordeste. Também dominava importantes rotas de comércio de escravos que vinham do interior até os portos do golfo de Benim. No alvorecer do século XIX, Oyo já enfrentava algum declínio. Em torno de 1796, Afonjá, que era o are-ona-kakanfo (comandante-em-chefe do exército provincial de Oyo), se rebelou contra o alafin (rei de Oyo), sob alegação de que este cargo lhe pertencia por

direito sucessório. Afonjá era o chefe, ou baalè, da cidade de Ilorin, que ficava a sudeste de Oyo Ilé. Sediado em Ilorin, ele resistiu à autoridade do alafin durante duas décadas e, em 1817, incitou uma grande rebelião escrava em território de Oyo. A maioria dos escravos do reino era haussá, e se levantaram encabeçados por um pregador muçulmano chamado Alimi pelos iorubás, homem livre da etnia fulani. Os povos de língua haussá constituíam vasto território situado ao norte de Oyo, e lá um Estado muçulmano – o califado de Sokoto – fora formado em 1809, sob a liderança dos fulanis, responsáveis por uma jihdad iniciada na região em 1804.²

Rufino, então, cresceu num período tumultuado em sua terra natal. E junto a uma família que declarou ser muçulmana. Os muçulmanos iorubás chamavam-se *imàle*, de cuja expressão deriva a palavra *malê* usada no Brasil. Rufino afirmou ter começado a aprender o árabe, a língua do Islã, em Oyo, e que seu próprio pai era alufá, um mestre muçulmano. Entretanto, os nomes que deu para seus pais não eram islâmicos, mas iorubás. Seu pai era Ocoche (ou Ocoxé, Okose), que poderia significar coisas distintas, como “criança desobediente” e “portador ou guardião do Oxé”, sendo Oxé o machado duplo, símbolo de Xangô. Esta era a divindade mais importante no panteão religioso de Oyo, diretamente ligada às linhagens reais. Se Ocoche tinha este significado, ele poderia ter sido devoto, talvez até sacerdote de Xangô, e não alufá. Mas é também possível que a família do pai de Rufino fosse devota de Xangô e ele tivesse, mais tarde, se convertido ao islamismo. Quanto ao nome da mãe, Bixoumi, podemos levantar pelo menos três possibilidades: “ela é como Exu”, esta sendo a conhecida divindade mensageira e das encruzilhadas; “nascida para me guardar e proteger” ou “nascida na água”.³ É possível que Rufino tivesse preferido informar à polícia os nomes tradicionais de seus pais por um costume dos muçulmanos de sua terra, que mantinham seus nomes étnicos, mesmo quando os tinham islâmicos. Na Salvador de 1835, por exemplo, muitos malês presos eram conhecidos por seus nomes iorubás: Likutan, Ojo, Ajayi, Dada etc. (Reis, 2003:315-319). O próprio Rufino não se identificou sob interrogatório com seu nome muçulmano, Abuncare, que só sabemos devido a uma notícia do *Correio Mercantil* (21/9/1853).

Na primeira metade do século XIX, havia em Oyo uma considerável população muçulmana formada por imigrantes livres, escravos do norte (principalmente haussás) e o grupo *imàle* local. Sabe-se que existia uma comunidade muçulmana iorubá em Oyo desde pelo menos o final do século XVII, que convivia pacifica-

mente com os adeptos da religião tradicional dos Orixás, incluindo os governantes. Diz-se que o próprio alafin tinha sob sua responsabilidade confirmar a liderança malê. Muçulmanos que bem ou mal escreviam o árabe, tanto iorubás quanto estrangeiros, ganhavam a vida produzindo e vendendo amuletos contendo passagens do *Qur'an* e outros escritos devocionais. Mesmo os alafins prezavam carregar esses objetos protetores na guerra e na paz. Depois da revolta de 1817, a convivência entre a minoria muçulmana e a maioria devota de orixás em Oyo tornou-se tensa. Os imãle, liderados por certo Solagberu, juntaram-se aos rebeldes em Ilorin para fugir da perseguição do alafin, que, estimulado por sacerdotes de orixá, passara a ver os muçulmanos em geral, mesmo seus patrícios iorubás, como adversários reais ou potenciais.

As forças reunidas em torno de Afonjá eram compostas, de um lado, por muçulmanos de origem iorubá, haussá e fulani e, de outro, por devotos dos orixás habitantes da região de Ilorin, que era conhecida como Cidade de Afonjá. Este líder, apesar da crescente influência dos muçulmanos em suas hostes, jamais se converteu ao islamismo. Alianças tão díspares não podiam ser desprovidas de tensões. Conflitos entre adeptos da religião local e muçulmanos repetiam-se no cotidiano de Ilorin. Em 1823-24, os muçulmanos fulanis e haussás se levantaram e assassinaram Afonjá. Os muçulmanos iorubás, que não apoiaram nenhum dos lados, se tornaram, em seu próprio país, um grupo subalterno dentro da coalizão que fundou o emirado de Ilorin, vinculado ao califado de Sokoto. O primeiro emir de Ilorin foi o fulani Abdul Salami, filho de Alimi. Em breve, o novo governo, controlado por fulanis e haussás, submeteram debaixo de grande violência os muçulmanos nativos do lugar, entre os quais crescia a oposição contra o domínio estrangeiro.⁴

Apesar de muçulmana, a família de Rufino não foi vítima do alafin. Rufino declarou explicitamente que fora feito prisioneiro pelos haussás, portanto muçulmanos como ele, e vendido como escravo, o que deve ter acontecido no início da década de 1820. A história de Rufino mostra que muçulmanos de diferentes grupos étnicos podiam estar em lados diferentes nesses conflitos. Quem sabe a família de Rufino mantivera-se fiel ao alafin. Aqueles haussás eram, provavelmente, os ex-escravos rebelados contra Oyo e agora aliados de Afonjá. A data que Rufino deu para sua chegada à Bahia se aproxima daquela sugerida por Robin Law (1970: 218) para o golpe contra Afonjá (c. 1823-24), mas o malê parece ter sido capturado um pouco antes.

Rufino disse ter chegado a Salvador com 17 anos de idade, “no tempo da guerra do Madeira”, referindo-se a Ignácio Luís Madeira de Mello, comandante das forças portuguesas durante os conflitos da independência na Bahia, em 1822-23 (*Jornal do Comercio*, 25/9/1853). Sob a liderança do brigadeiro Madeira de Mello, os portugueses ocuparam a cidade de Salvador, enquanto os brasileiros concentraram suas forças no Recôncavo, a região dos engenhos. Em julho de 1823, os portugueses foram expulsos da Bahia.⁵

Na Bahia, Rufino foi comprado pelo boticário João Gomes da Silva, talvez o mesmo boticário listado num almanaque para o ano de 1845 como João Maximo da Silva, com botica no Pelourinho, nº 120 (*Almanach*, 1844). Silva o treinou como cozinheiro, ofício não raro destinado a escravos homens na cidade. De dezoito escravos de fogão arrolados em inventários de Salvador, entre 1800 e 1820, catorze eram homens. O cozinheiro Rufino viveu durante a década de 1820 na capital da Bahia, onde a maioria dos escravos era africana. Havia aqui algo entre 55 e 60 mil habitantes, dos quais cerca de 40% escravos, sendo 60% destes nascidos na África. Rufino encontrou na Bahia milhares de nagôs com quem conversar, e certamente presenciou a chegada de outros milhares na década de 1820, vítimas da expansão das guerras civis em suas terras. David Eltis calculou em 291.400 o número de falantes de iorubá embarcados para a Bahia na primeira metade do século XIX (Eltis, 2005:30-31). Já no início da década de 1830, eles representavam cerca de 30% dos africanos em Salvador (Reis, 2003:327).⁶

Os cativos urbanos eram domésticos na sua maioria – como o próprio Rufino parece ter sido – ou trabalhadores de rua, os chamados ganhadores. Estes trabalhavam principalmente como carregadores, vendedores ambulantes e oficiais mecânicos, contraindo com seus senhores o pagamento de uma taxa semanal cujo excedente eles podiam embolsar. Esse acerto não estava definido em lei, mas os senhores o acatavam por costume e muitos escravos conseguiam, assim, economizar dinheiro suficiente para comprar suas alforrias. Embora fosse, provavelmente, um cozinheiro na casa de seu senhor, é possível que Rufino também trabalhasse fora, cozinhando ou noutra ocupação. Podia, por exemplo, vender comida pronta nas ruas, atividade comum entre escravos dos grandes centros urbanos, como Salvador, Rio de Janeiro e Recife. Ou podia, como era também comum, dividir seu tempo em mais de uma ocupação.⁷

Os nagôs fizeram várias rebeliões na Bahia durante o tempo em que Rufino lá viveu, todas elas na região açucareira do Recôncavo, ou nos arredores de Salvador. Foi de fato na década de 1820 que aconteceu a maioria dessas revoltas, dezoito ao todo, devido, em grande parte, à intensificação do tráfico nesse período. Os rebeldes eram, em geral, africanos recém-chegados, embora houvesse uma tendência a que seus líderes fossem ladinos. Sabemos com algum detalhe de pelo menos três rebeliões que ocorreram durante a guerra da independência, uma na ilha de Itaparica, em maio, outra na aldeia de São Mateus, em setembro, e a última na periferia de Salvador, num lugar chamado Pirajá, em dezembro, todas em 1822. Este é o ano mais provável da chegada de Rufino à Bahia. O levante de dezembro, na verdade, foi um ataque às forças brasileiras por escravos incitados pelos portugueses, e resultou na execução sumária de pelo menos cinquenta rebeldes capturados. Aconteceram outras rebeliões em 1826 e 1827. E várias em 1828. O levante de 1826, nas proximidades de Salvador, foi feito por escravos fugidos que se esconderam no quilombo de Urubu. Neste episódio, a primazia dos nagôs ficou bem demonstrada, tanto pelos depoimentos dos rebeldes presos, quanto pela presença, no quilombo, de uma casa de candomblé. E em abril de 1830, aconteceu um levante na própria capital, quando armazéns de escravos novos foram atacados no Taboão, perto de onde provavelmente ficava a botica do senhor de Rufino, que de lá poderia ter ouvido os tiros e gritos de uma refrega que terminou com a morte de dezenas de nagôs.⁸

Não sabemos o que o malê Rufino pensava dessas revoltas, ou se era ele próprio um rebelde. Não existe evidência direta de participação muçulmana nelas. Os malês como Rufino só iriam aparecer na linha de frente com a revolta de 1835. Até então pareciam estar reunindo forças, recrutando adeptos para a religião, convertendo outros nagôs, talvez nem considerando uma ação coletiva radical da escravaria. É provável que nosso personagem pertencesse a um grupo malê e, como tal, freqüentasse e até dirigisse sessões de rezas, exercícios de escrita corânica, ceias rituais e celebrações do calendário muçulmano. Reunia-se e rezava com correligionários que, posteriormente, fizeram o levante armado. Portanto, poderia ter integrado a tropa de insurgentes malês caso continuasse morando em Salvador em janeiro de 1835, quando eclodiria o levante.

Mas Rufino viveu apenas oito anos na Cidade da Bahia, embora o escrivão da polícia pernambucana tivesse registrado “dezoito-

to anos”, dado que não confere com outras passagens do interrogatório. De Salvador, o malê teria saído “antes de d. Pedro ir para Lisboa”, segundo contou. Referia-se ao período imediatamente anterior à abdicação de Pedro I (que retornou a Portugal em abril de 1831), um momento de grande conturbação política, marcado por crescente oposição aos setores vinculados a interesses portugueses, paralelamente a manifestações populares nas ruas e a agitação dos liberais exaltados e republicanos através da imprensa.”

Rufino contou que desceu para o Rio Grande do Sul acompanhando seu senhor moço, o cadete do exército José Gomes. É bem provável que Gomes tivesse sido destacado para a fronteira, onde, durante pelo menos três anos, D. Pedro havia sustentado uma malsucedida guerra de anexação do Uruguai, até 1828, quando esta região conquistou sua independência. Uma das razões para a impopularidade do imperador fora exatamente o recrutamento para servir nessa guerra.

Em algum momento entre o ano de 1830 e março de 1831, José Gomes chegou ao Rio Grande do Sul com Rufino, que ia talvez como criado pessoal para economizar pelo menos uma parte da anuidade de 130\$000 que as famílias pagavam ao exército para cuidar da alimentação e conforto dos filhos cadetes (Kraay, 2001:171). O escravo enfrentaria uma vida mais instável do que a que desfrutara até aqui. Em Salvador ele teve apenas um senhor, no Rio Grande do Sul, três. Nada sabemos sobre o período que aqui passou com o senhor-moço, apenas que este, por alguma razão, resolveu vendê-lo. Talvez precisasse de dinheiro para retornar à Bahia, ou só quisesse fazer um bom negócio antes de viajar. Desde as primeiras décadas do século XIX, várias províncias – inclusive o Rio Grande do Sul – eram importantes compradores de escravos do Norte.

Rufino foi escravo de José Pereira Jardim, comerciante em Porto Alegre, durante menos de dois anos. Jardim faliu, fugiu dos credores para Montevidéu e o nagô foi leiloado como parte de seu espólio. Arrematou-o o desembargador José Maria de Sales Gameiro de Mendonça Peçanha, que aparentemente o manteve trabalhando como criado doméstico. Rufino pode ter cruzado com Peçanha nas ruas de Salvador, onde este servira no Tribunal da Relação, entre 1824 e 1829. Sob o domínio de Peçanha, o malê cozinharía para um homem poderoso, que em 1833 tornou-se chefe de polícia do Rio Grande do Sul.¹⁰

Rufino viveu durante cerca de quatro anos em Porto Alegre. A economia provincial nessa época baseava-se na produção do

charque, exportado para outras regiões do país e consumido, em grande parte, pela população escrava. Escravos também representavam a principal mão-de-obra nas charqueadas, nas quais trabalhavam em unidades com sessenta a cem trabalhadores em média. No curso do século XIX, milhares de escravos chegaram ao Rio Grande diretamente do além-mar ou re-exportados de outras províncias, como Rio de Janeiro e Bahia. Em 1802, o número de escravos traficados anualmente alcançava a cifra de quase mil, chegando a 1.466, em 1817. Em 1802, o número de escravos na capitania do Rio Grande já alcançaria 12.970. Em 1819, seriam 20.611, representando 31% da população. Há estimativas de que, em 1840, a população escrava riograndense contava 40 mil almas (Maestri Filho, 1984:75 e segs.; e 2002:89, 158-9). Em 1846, o município de Porto Alegre, com 12.355 habitantes, tinha cerca de 17% de sua população escravizada (Zanetti, 2002:60).

Quando Rufino lá chegou, no início da década de 1830, a escravidão urbana sulina começava a ganhar contornos mais nítidos com ganhadores, quitandeiras e cortiços. Podemos observar isso tanto nos jornais – com seus anúncios de fuga, aluguel, compra e venda de escravos –, quanto na legislação municipal que regulava os locais de trabalho dos escravos ao ganho. Por lá também passariam viajantes que descreveram e pintaram quadros da escravidão urbana. Antônio Álvares Pereira Coruja, conhecido cronista que viveu em Porto Alegre até 1837, destacaria que os doces vendidos pelas negras minas eram muito populares (Maestri Filho, 2002:75). Rufino seria mais um personagem – africano – dessa paisagem escravista urbana.

Em Porto Alegre, ele provavelmente encontrou muita gente de sua terra. Ainda não temos muitos dados sobre o tráfico negreiro para o Rio Grande do Sul, na década 1830, quando Rufino chegou a Porto Alegre, mas em 1820, dos 872 escravos importados de outras províncias, 86 % vinham do Rio de Janeiro e 11,5% da Bahia (*ibidem*:174). Tudo indica um crescente número de escravos “minas” nesse fluxo, entre os quais se incluíam os falantes de iorubá, como nosso personagem. Numa amostra de africanos apresentados à Justiça do Rio Grande do Sul entre 1818 e 1833, cerca de 25% eram minas, seguidos por 18% benguelas, 12% congos e 10,5% angolas. Entre os 114 africanos fugidos, remetidos para a cadeia pública de Rio Grande nos anos de 1856 e 1859, 43% eram minas, passando de 45% se somados àqueles especificamente denominados haussás e nagôs, os quais, insistimos, eram amiúde contados entre os minas. Estes também se destacavam nas char-

queadas pelotenses. Entre 1780 e 1831, eles ali representavam 13,2% da mão-de-obra escrava (*ibidem*:172, 175, 178; Lima, 1997:38-9). Ainda que faltem investigações mais sistemáticas, dados recentes demonstram que, ao longo do século XIX, os minas forjaram comunidades étnicas consideráveis na região, especialmente em Pelotas e Porto Alegre. É o que revelam os registros de alforrias. Dos africanos alforriados em Pelotas de 1832 a 1849, minas em geral e os especificamente listados como nagôs, juntos, representavam 41,5%. Para Porto Alegre os dados disponíveis são da segunda metade do século XIX (1858-1887), e neles os nagôs – a nação de Rufino – representavam 60% dos africanos alforriados, seguidos pelos minas em geral, com 36,2% (Moreira, 2003:339-356; e 1996:90-91). Esses dados sugerem que Rufino viveu em Porto Alegre quando os nagôs estavam se tornando uma importante presença, já que muitos dos escravos alforriados da década de 1850 em diante teriam ali chegado nas décadas de 1830 e 1840.

Entre os muitos nagôs que viviam no Rio Grande do Sul, particularmente em Porto Alegre, decerto havia escravos e libertos muçulmanos como Rufino. Uma evidência disso é que, em 1840, um “club mina” foi descoberto pela polícia e papéis malês foram confiscados das mãos de seus membros. Entre esses documentos encontrava-se, entre outros escritos devocionais, um elegante livro de orações encadernado com couro, contendo passagens do *Qur’an*, que hoje faz parte do acervo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no Rio de Janeiro. Rufino pode ter sido um dos membros desse “club”, mas nessa data ele já não se encontrava na capital riograndense.¹¹

Nos últimos meses de 1835 Rufino conquistaria sua alforria. Por ela disse ter pago 600 mil réis ao chefe de polícia Peçanha, o que equivalia ao preço médio de um escravo no Rio Grande do Sul. No entanto, o documento registrado no livro 10 do Primeiro Tabelionato de Porto Alegre nada indica sobre valor, tampouco sobre gratuidade ou, como era muito comum, alguma cláusula condicional. Apenas identifica Rufino como de nação nagô, que a partir daquele ato ficava “em sua plena liberdade”, podendo “tratar do seu trabalho e indústria, e fazer próprios os bens que adquirir como pessoa livre que fica”. Na carta de alforria aparecem as datas de 20 de novembro, dia em que foi escrita por Peçanha, e 17 de dezembro, dia do seu registro em cartório.¹² Teria o escravo feito algum acordo informal com o desembargador? Teria este alguma razão para não registrar em cartório o valor recebido? Para o período

de 1804 a 1857, identificamos o registro de 88 alforrias de africanos minas e nagôs em Porto Alegre. Os nagôs aparecem com 37,5%. No ano de 1835, quando Rufino se alforriou, foram registradas apenas quatro alforrias de pessoas da África Ocidental, duas africanas minas, uma nagô e Rufino, confirmando a regra, generalizada no Brasil, de que as mulheres se saíam melhor do que os homens na corrida pela liberdade. Duas delas receberam alforrias gratuitas, e uma trocou sua liberdade pela escravidão de outra africana, expediente comum nesse tipo de transação. Assim, a africana mina Feliciano, escrava de Manoel Tavary da Silva, deu em troca a escrava Joaquina, de nação cabinda.¹³

Não sabemos da vida que Rufino levou como escravo de Peçanha, mas se conseguiu juntar dinheiro para sua alforria provavelmente trabalhou no ganho. É também provável que tivesse utilizado seu conhecimento, ainda que talvez precário, da língua árabe para escrever amuletos e vendê-los, uma atividade que na Bahia rendia o equivalente a uma jornada diária de trabalho, e não devia ser muito diferente em Porto Alegre. Analisando os jornais dos escravos ao ganho e suas rendas médias, entre 1830 e 1860, Zanetti (2002:80) destaca que a parte do escravo podia alcançar até 33% da renda total que ele conseguia nas ruas. Assim, dos 17\$920 do jornal mensal dos escravos, ele conseguiria reter cerca de 5\$920. Deste valor teria que retirar alguma coisa para sua alimentação e, às vezes, moradia, caso vivesse fora da casa senhorial. Se o mesmo cálculo valesse para Rufino, ele teria amealhado recursos durante mais de oito anos de trabalho nas ruas de Porto Alegre, sem gastar nada com suas próprias despesas, para conseguir a liberdade pelo valor que ele disse ter pago. Por isso, acreditamos que Rufino não deva ter obtido todo o dinheiro da alforria do trabalho de ganho em Porto Alegre, mas trazido parte dele da Bahia.

Como quer que tenha obtido os réis para libertar-se, Rufino parece ter encontrado no chefe de polícia um senhor aberto à negociação. Um senhor que, apesar de sua ocupação, talvez tivesse mesmo tolerado a prática religiosa de seu escravo e até se impressionado positivamente com sua familiaridade com o universo da escrita. Em contrapartida, Rufino deve ter usado toda a sua inteligência, diligência e disciplina para parecer um bom e fiel escravo. Os termos incondicionais da carta de alforria do escravo apontam nessa direção, assim como o nome adotado pelo liberto: Rufino José Maria, ex-escravo de José Maria Peçanha. O africano provavelmente não tomaria o nome de um senhor tirânico.

Dois meses antes de Rufino alforriar-se, mais precisamente em 20 de setembro de 1835, eclodira a Farroupilha com um ataque a Porto Alegre. Uma das mais longas revoltas regenciais, a Farroupilha mobilizou estancieiros e charqueadores contra políticas centralizadoras da Corte do Rio de Janeiro. Os rebeldes queriam mais autonomia provincial, e também menos impostos e proteção de mercado para os seus produtos. Foi uma revolta “de brancos”, mas que teve a participação de escravos que foram alforriados especificamente para lutar. Em muitos casos, a liberdade fora apenas prometida. O certo é que, no ataque a Porto Alegre, noticiou-se a presença de mais de cinquenta escravos entre os farroupilhas. Além disso, os rebeldes foram acusados de promover ou espalhar rumores de insurreições negras. Também houve promessa de liberdade por parte dos legalistas: seriam alforriados e enviados para fora da província os escravos que desertassem das fileiras rebeldes (Bakos, 1997:90 e segs.; Maestri Filho, 200:198-199). Rufino não apostou em nenhum dos lados no conflito. É mesmo possível que, devido ao levante, tivesse antecipado seu plano de alforria, ou então o senhor tivesse finalmente aceitado, pela mesma razão, um velho plano do africano. Peçanha pode ter avaliado que seria melhor vender a liberdade a Rufino do que vê-lo confiscado ou seduzido pelas forças rebeldes, com o que ficaria no prejuízo.¹

Segundo a notícia publicada no *Jornal do Commercio* (25/9/1853), Rufino declarou que seguira para o Rio de Janeiro “quando começava a guerra dos farrapos”. Isso o coloca com o pé na estrada, ou a bordo de um navio, entre dezembro de 1835, após o registro de sua alforria, e o início de 1836. Ao contrário de Salvador e de Porto Alegre, no Rio de Janeiro os nagôs (e os minas em geral) representavam pequena minoria numa cidade maciçamente povoada por escravos vindos da África Centro-Ocidental e da contra-costa africana. Karasch (2000:46-47 e tabela I.3) calculou que os minas seriam 7% da população escrava africana na década de 1820, e Holloway (1997:268) 17% na de 1850 (ver também Maignon, 2000:83). Contudo, os escravos e libertos minas controlavam uma parte importante do mercado urbano, em que se destacavam como carregadores, artesãos, vendedores ambulantes e pequenos comerciantes. Numa amostra de 2.225 matrículas de escravos ao ganho, verifica-se, para o período de 1851 a 1870, a força dos africanos, que representavam 83,9%. Dentre estes, os minas perfaziam 32,7%. As mulheres minas dominavam o mercado de quitandas (Soares, 1988; Soares e Gomes, 2002). A prosperidade dos minas refletia-se no sucesso em conseguir a alforria. Se-

gundo Florentino (2002), embora figurassem como apenas 9% a 15% dos escravos na cidade, eles respondiam por 45% das alforrias pagas entre 1840 e 1859. O número crescente de libertos minas, que já devia ser notável na década de 1830, decerto inquietava a polícia carioca, pois na Bahia muitos ex-escravos tinham participado ativamente da rebelião dos malês em 1835.

Rufino chegaria ao Rio de Janeiro num momento politicamente difícil. A revolta baiana estava para fazer um ano, mas suas repercussões em outras regiões do Brasil, especialmente na capital do Império, ainda perduravam na forma de controle rígido dos africanos, principalmente os minas, entre os quais estavam incluídos os nagôs responsáveis pelo levante baiano. Diversos episódios de caça às bruxas seguiram-se logo depois de conhecida, no Rio, a revolta baiana.¹⁵ Como que aguardando a chegada de Rufino, que dava o azar de sempre se encontrar onde havia confusão, em dezembro de 1835 circularam rumores de um plano de insurreição envolvendo milhares de negros armados.¹⁶ Os africanos minas da freguesia de São José seriam o foco principal das suspeitas. Em janeiro de 1836, um africano foi preso nessa freguesia com um papel contendo supostas instruções sobre uma frustrada rebelião no Natal de 1835.¹⁷ Não sabemos se se tratava de um escrito malê como aquele encontrado cerca de dois meses antes, quando Rufino se preparava para sair de Porto Alegre, em novembro de 1835. Naquela ocasião a polícia carioca disse ter confiscado das mãos de escravos um livro com “caracteres africanos”. O manuscrito foi enviado ao chefe de polícia pelo juiz de paz da freguesia de São José, que desconfiava ali existirem registradas “doutrinas perniciosas que tanto podem comprometer as famílias e perturbar o sossego público como atestam os funestos exemplos que tem havido em algumas províncias e principalmente na Bahia” (ANRJ, Códice 334, 10/11/1835). Provavelmente não era nada disso, mas apenas escritos religiosos.

Havia entre os minas do Rio de Janeiro muitos muçulmanos, cujo número cresceu com a descida de escravos exportados da Bahia após o levante.¹⁸ Muitos traficantes tentavam ludibriar a proibição – feita por motivo de segurança pública – desse tráfico vindo do norte. Ao desembarcar no Rio de Janeiro, Rufino pode ter visto ali ancorado o brigue português Funchalense, vindo da Bahia, que aportara alegando a necessidade de fazer reparos. Seu maior perigo era trazer a bordo 46 “pretos forros de nação Mina”. Embora apresentassem documento assinado pelo chefe de polícia da Bahia garantindo que tinham a ficha limpa, eles foram alvo de

suspeita e estritamente controlados. Proibiu-se-lhes o desembarque, e a transferência deles para outro navio foi acompanhada de perto pelos agentes policiais.¹⁹

Talvez para fugir do clima de perseguição, talvez por expectativas próprias, Rufino optou pela vida no mar. Tornou-se cozinheiro num navio negreiro de pequeno porte, chamado Paula, uma escuna. Esse tipo de embarcação era o segundo mais usado por quem atuava no comércio transatlântico de escravos nessa época, sendo o primeiro os velozes brigues. As escunas costumavam ter em média 144 toneladas e carregavam uma tripulação de 18 homens, as maiores chegando a até 22, e tinham capacidade para transportar até 360 escravos (Rodrigues, 2000:171-172).²⁰ Quando Rufino entrou no circuito do comércio transatlântico de escravos, este já estava proibido por lei havia dez anos. O liberto não era *avis rara* a bordo do Paula, pois africanos eram empregados em grande número como tripulação nos navios negreiros. Além de trabalhar como marinheiros, eles conheciam as regiões fornecedoras de escravos, serviam como intérpretes e podiam melhor controlar cativos cujas línguas soubessem falar. Tal como Rufino, a maioria (55%) dos tripulantes africanos servindo no comércio brasileiro vinha da África Ocidental (*ibidem*:221), o que significa que ele provavelmente encontrou outros nagôs no Paula e nos portos onde se adquiriam cativos.

Por razões não explicitadas, Rufino só trabalhou na escuna Paula na ida para a África, e não disse para onde se dirigia. Tudo indica que fosse para a costa de Angola, talvez Luanda, por se tratar da principal região de embarque de cativos levados para o Rio de Janeiro nessa época, sendo, aliás, os portos da costa angolana aqueles que, desde o século XVII, mais abasteceram o Brasil de escravos até a proibição de 1850 (Florentino, 1997; Alencastro, 2000, 2005). O próximo passo de Rufino mostra as complexas redes do tráfico no mundo atlântico. Em vez de voltar para o Rio de Janeiro na Paula, ele seguiu para Pernambuco no São José, um patacho (barco de 146 toneladas em média, com capacidade para até 365 escravos), no qual também pilotava a cozinha. O navio pertencia a um certo Brito, nome que Rufino não esquecera de um negociante que disse viver na África. Tratava-se de Joaquim Ribeiro de Brito, que realmente residia em Luanda na década de 1840, e tinha vários barcos empregados tanto na travessia do Atlântico, quanto no comércio de cabotagem na costa angolana, onde negociava escravos, têxteis, azeite, vinho e outras mercadorias.²¹

Brito estava em atividade no tráfico desde pelo menos o início da década de 1820, mantendo contatos comerciais em Recife, na Bahia e, especialmente, no Rio de Janeiro. Costumava enviar escravos a todos esses portos numa mesma viagem, adquirindo artigos em cada um deles, especialmente tecido no Rio, para negociar em Cabinda e na foz do rio Zaire (Florentino, 1997:112). O traficante continuava em atividade quando Rufino se incorporou à tripulação do São José, no início da década de 1840. Naquela época, Brito tinha negócios com notórios traficantes pernambucanos. Quando um de seus navios, o Novo Abismo, foi apresado pelo esquadrão britânico em 1840, um de seus sócios, Francisco de Azevedo Lisboa, representou-o nos tribunais brasileiros (Carvalho, 1998:122, 125).

Assim, a primeira vez que Rufino colocou os pés em Pernambuco foi a bordo de um navio que pertencia a um traficante muito ativo no circuito atlântico. Entretanto, Rufino não esclareceu se o São José havia, desta vez, cruzado o oceano carregando escravos. Provavelmente sim, já que era esse tipo de negócio a principal conexão de Brito com o Brasil. Estamos nos últimos anos da década de 1830 e primeiros da de 1840, época de intensa importação de escravos. Os números falam por si: cerca de 23.500 escravos foram contrabandeados para Pernambuco entre 1837 e 1841, vindos, na sua maioria, da região congo-angolana, exatamente a rota coberta por Rufino (*ibidem*:135).

Depois que o comércio transatlântico de escravos foi proibido, em 1831, os traficantes maquinaram meios de disfarçar o propósito de suas viagens à África. Os navios costumavam levar documentos falsos, declarando cargas e rotas fictícias. O próprio São José serve como exemplo das estratégias empregadas para evitar suspeita. Rufino contou à polícia que, no retorno de uma outra viagem a bordo do São José – ele fizera duas ou três –, os escravos foram desembarcados no Cabo de Santo Agostinho, um porto natural ao sul de Recife que os traficantes costumavam usar para esse tipo de operação. Entre 1831 e 1855, muitos outros navios deixaram cargas humanas nesta e outras praias de Pernambuco, onde fazendeiros e comerciantes os recebiam. O São José fez seis viagens de Angola a Pernambuco, entre 1837 e 1841. Depois de descarregar africanos em alguma praia clandestinamente, ele prosseguia para Recife. Numa dessas viagens, o manifesto registrou uma pequena e inocente carga de amendoins, goma e esteiras. Noutra ocasião, ancorou sob a alegação de “arribada forçada”. Em todas as outras quatro viagens de Angola, ele chegou a Recife em lastro. Todo mundo sabia que nenhum navio faria tantas viagens dispendiosas

como aquelas, de um lado a outro do Atlântico, em lastro. O São José era um navio negreiro bastante conhecido.²²

Rufino embarcou numa quarta viagem para a África a bordo do Ermelinda, um navio bem maior do que tanto a escuna Paula, como o patacho São José. O cozinheiro parecia estar ascendendo na hierarquia do tráfico, considerando o aumento de suas responsabilidades: uma coisa era cozinhar para 200, 250 escravos, outra para 350 a 400. Ermelinda era uma barca com algo entre 244 e 277 toneladas, três mastros, projetada para carga, construída em Pernambuco nos estaleiros de Porto das Pedras. Chamava-se, antes, Felinto Elizio, nome ainda pintado no timão. Pertencia a José Francisco de Azevedo Lisboa, o mercador de escravos pernambucano há pouco mencionado como sócio de Joaquim Ribeiro Brito, o angolano dono do São José. Rufino continuava na folha de pagamento do mesmo grupo de traficantes. Em 21 de junho de 1841, a barca saiu de Recife para Luanda carregada com 63 rolos de fumo, cem caixas de charutos, uma quantidade não especificada de açúcar, cachaça, arroz, farinha de mandioca e uma variedade de produtos manufaturados, inclusive 150 “volumes de tecidos diferentes de re-exportação”, vindos da Europa, na sua maioria da Inglaterra, uma forma lucrativa de este país participar do mesmo comércio ilegal que tanto se esforçava para reprimir no Atlântico. O fumo, a cachaça e os produtos têxteis eram artigos de uso tradicional na compra de escravos. Também havia a bordo do navio, dois cavalos, para venda na África, além de dois bois, cinco cabras, cem galinhas e 24 patos, a maior parte provavelmente para consumo da tripulação e passageiros, ou seja, animais destinados às panelas de Rufino. Alguns outros itens da dispensa e do curral a bordo do Ermelinda deviam ser repugnantes para o cozinheiro muçulmano: três caixas de toucinho, três porcos e dez leitões.

Seguiam na embarcação com o cozinheiro outros dezesseis tripulantes, inclusive o capitão Joaquim Antonio de Carvalho Coutinho, e catorze passageiros. Entre tripulação e passageiros havia pessoas de origem brasileira, portuguesa, angolana, kru e nagô. Um dos passageiros era tenente do exército português na África e os demais comerciantes e seus empregados. Todos tinham participação na carga do Ermelinda. O próprio Rufino foi descrito como “pequeno carregador” pelo *Jornal do Commercio*, possivelmente envolvido no comércio de escravos. Ele levava a bordo 180 caixas de doce de goiaba, um produto típico na pauta de exportações brasileiras para Angola desde pelo menos o século XVIII.²³ Os doces de Rufino valiam 600 mil réis, o equivalente a 2% do valor de toda a carga embarcada, o que não era desprezível. Essa quantia repre-

sentava vinte meses de salário do capitão do navio, era o preço de um bom escravo no Brasil e, talvez, de até sete cativos em Luanda, em 1841. Nessa data, 600 mil réis também permitiam a compra de uma alforria no Rio de Janeiro. Foi este, como vimos, o preço pago por Rufino em Porto Alegre pela própria liberdade, ou seja, cerca de cinco anos após obtê-la ele já havia, no mínimo, recuperado o dinheiro investido. Com isso, temos uma idéia de quão lucrativo era o tráfico de escravos, mesmo para um “pequeno carregador”. Rufino, agora o sabemos, não era um simples cozinheiro de navio negreiro, e, assim como ele, outros membros da tripulação também eram donos de uma parte da carga da barca Ermelinda.²⁴

A viagem da Ermelinda não começou com bons augúrios. Foi descoberto um vazamento sério antes de ela atingir mar alto, levando-a a ancorar na Bahia no dia 18 de julho de 1841, onde esteve durante algumas semanas enquanto se consertava seu casco. Não temos registro do paradeiro de Rufino durante essa visita ao lugar onde ele primeiro aportou no Brasil vinte anos antes, e onde viveu oito anos como escravo. Mas foi uma breve estada. A Ermelinda saiu da Bahia, rumo a Luanda, no dia 6 de agosto.

Infelizmente, não há registro da viagem até a barca ser interceptada no litoral angolano pelo brigue inglês *Water Witch*, sob o comando de Henry James Matson, em 27 de outubro, quase quatro meses depois de sua partida de Recife. Os oficiais ingleses alegaram que o navio estava equipado para transportar escravos, sendo “boa presa” segundo os tratados assinados entre os governos do Brasil e da Inglaterra. Para abastecer-se de água, a Ermelinda foi levada para Santa Helena, uma pequena ilha vulcânica controlada pelos ingleses desde 1834, localizada a 1.770 km do litoral africano, mais conhecida como o lugar onde Napoleão ficou preso entre 1815 e 1821. Ali os dois cavalos foram vendidos por 30 libras cada. Não pudemos precisar quanto tempo Rufino passou nessa ilha antes de partir para Serra Leoa, aonde chegou em 9 de dezembro de 1841, a bordo do Ermelinda.

Rufino provavelmente nunca estivera em Serra Leoa, colônia fundada em 1787 por uma empresa privada organizada por ricos filantropos e investidores pouco interessados em filantropia, para assentamento de negros pobres que viviam na Inglaterra e começavam a ser vistos como uma ameaça à boa sociedade. O primeiro grupo de 411 colonos incluía cerca de sessenta brancas pobres, talvez prostitutas, que foram drogadas e forçadas a embarcar como mulheres de alguns dos colonos. Chegou durante as chuvas de maio daquele ano, o que dificultou a construção de abrigos e o cul-

rivo de alimento. Os suprimentos logo se esgotaram, a fome e as febres locais mataram muitos e, em meados de setembro o grupo estava reduzido a 276 pessoas, incluindo 29 mulheres brancas. A esse desafortunado grupo inicial, seguiram-se outros. Em 1792, a colônia recebeu 1.131 negros que haviam servido os ingleses durante a guerra de independência americana e foram, em seguida, levados para a Nova Escócia, onde se ofereceram para colonizar Serra Leoa mediante promessas, geralmente não cumpridas, de terra e proteção. A eles se juntaram, em 1800, 550 quilombolas da Jamaica — inclusive mulheres e crianças — que haviam sido também levados para Nova Escócia depois de abafada uma revolta que tinham protagonizado.

Com a abolição do tráfico pela Inglaterra, em 1808, Serra Leoa tornou-se uma colônia da Coroa e daí em diante seria usada para receber africanos resgatados dos navios negreiros pela marinha britânica. Ao mesmo tempo, sua capital, chamada Freetown, tornar-se-ia uma das sedes da Comissão Mista para a Supressão do Tráfico de Escravos, um tribunal composto, por um lado, de juizes britânicos, e, por outro, de juizes dos países com os quais a Inglaterra havia celebrado tratados antitráfico.²⁵

A colônia de Serra Leoa e a região circunvizinha constituíam verdadeiro mosaico de povos africanos. Alguns eram nativos da região ou lá viviam havia séculos, como os bulom (ou sherbro), os kru (famosos marinheiros e canoeiros), os temne e os limba. Ao norte havia os susu, yalunka e fulani, que formaram o reino de Futa Jalon, no início do século XVIII, sob a liderança dos fulani islamizados. Toda essa gente circulava pela colônia, mas a maioria de seus moradores, no ano em que Rufino ali desembarcou, era formada por cativos “recapturados” dos rumbeiros e pertencentes a muitos grupos étnicos distintos, “mais de duzentas tribos e países diferentes”, segundo as contas de Sigismund Koelle (1963 [1854]:iii), o lingüista alemão. Os mais numerosos dentre eles eram os falantes de iorubá, o povo de Rufino, conhecidos como oku ou aku em Serra Leoa. Indivíduos de várias gerações de akus conviviam na colônia britânica. Um deles, Samuel Crowther, o famoso primeiro bispo africano da Igreja Anglicana, chegara a Freetown no mesmo ano em que Rufino provavelmente desembarcara na Bahia, 1822 (Ajayi, 1967:289-316). Tinham sido vítimas dos mesmos conflitos.

Enquanto Crowther, de uma família devota de Orixá, tornara-se cristão em Serra Leoa, Rufino, ou Abuncare, mantivera sua fé islâmica na Bahia. Mas nosso personagem não estava satisfeito

com o grau de conhecimento que tinha do Islã e aproveitou a oportunidade de estar nessa parte da África para aprimorar sua educação islâmica. Em seu depoimento à polícia de Pernambuco, em 1853, disse ter freqüentado escola corânica num lugar chamado “Farobê”, ou, em suas próprias palavras, “continu[ou] a aprender árabe, cujos princípios já conhecia, com um negro que dava aulas ali”.²⁶ “Farobê” era, de fato, Fourah Bay, um distrito nas proximidades de Freetown onde os muçulmanos aku-iorubás, os imãle como Rufino, se concentravam na década de 1840. O terreno onde viviam e ergueram mesquita fora doado por William Henry Savage, advogado mestiço de europeu com africana que, em 1833, defendera com sucesso os aku da acusação de rebeldia contra o governo da colônia, chefiado na época pelo intransigente tenente-coronel Alexander Findlay. Durante os cinco anos seguintes à doação de Savage, a comunidade de Fourah Bay floresceu e atraiu adeptos que se agruparam em torno de líderes como Alfa (ou alufá) Kassim, Alfa Amara, Alfa Aliyu Badara, Alfa Dowdoo, Muhammad Sanusi, Aliou Thomas, Sumanu Othman Ajibode, Mohammed Badamasie e, sobretudo, Mohammed Yadalieu, rico negociante e imã local – ou *Iman Ratibou*, o líder máximo religioso – entre 1836 e 1849. Rufino deve ter conhecido alguns desses homens e um deles, talvez, fosse o “negro” mencionado por ele como seu mestre em Serra Leoa (Cole, 2000: caps. 3 e 5; Cole, 2004; Skinner, 1976:514-15).

Em fins da década de 1830, um novo governador, Richard Doherty, respondendo a uma petição feita por membros da CMS – Church Missionary Society, frustrados pela dificuldade em converter ao cristianismo os africanos da colônia, retomou a perseguição aos aku e demais muçulmanos. Às queixas da CMS se somaram as de pregadores leigos cristãos africanos, que em petição própria acusaram os muçulmanos de feitiçaria, de acreditarem em encantões e amuletos, e de não guardarem o domingo, entre outros sérios desvios da doutrina cristã. Doherty e outros governadores anteriores recusavam-se a acreditar que, na sua maioria, esses africanos não tinham se convertido ao Islã em Serra Leoa, mas nascidos nessa fé ou a ela convertidos em suas terras. No caso dos imãle, Doherty tentou expulsá-los de Fourah Bay sob o falso pretexto de que a terra que ocupavam pertencia à Coroa britânica. Para demonstrar até onde podia chegar, ele ordenou a destruição de uma mesquita em Fula Town, outra comunidade muçulmana predominantemente iorubá, apesar de o nome indicar outra filiação étnica. Na verdade, Doherty pretendia expulsar todos os muçulmanos da co-

lônia, abrindo, assim, caminho para a missão evangelizadora da CMS (Cole, 2000:114-23; Cole 2004; Skinner, 1976:512-13).

Todavia, quando Rufino desembarcou em Serra Leoa, em dezembro de 1841, já fazia um ano que Sir John Jeremie substituíra Doherty e adotara uma política mais tolerante em relação aos muçulmanos. Esta decisão tinha razões econômicas, pois os comerciantes muçulmanos eram um fator vital na distribuição de produtos ingleses por meio de caravanas levadas ao interior da África (*idem*). Rufino foi um dos beneficiários dessa nova política, que lhe permitiu freqüentar, em paz, a escola corânica na baía de Fourah, enquanto esperava o julgamento da Ermelinda pela Comissão Mista. Essa história esclarece melhor o que disse o *Jornal do Commercio* (25/9/1853) sobre a relação entre muçulmanos e a administração inglesa em Serra Leoa. De acordo com o jornal, “os Ingleses, no seu projecto de civilizar a África, derão uma terra para ensinar àquelles negros que não preferissem doutrinar-se na religião protestante”. Como acabamos de ver, os ingleses não eram assim tão tolerantes em questões religiosas.

Coincidentemente, Michael Melville, o juiz que presidiu o julgamento dos aku muçulmanos em 1833, era o representante da Inglaterra na Comissão Mista Brasil-Inglaterra que julgaria o caso Ermelinda. Conforme já dito, a comissão agia baseada em tratados que consideravam “boa presa” navios carregados com cativos, mas, por suposto, também os apenas equipados para trazê-los a bordo. Não se pode dizer que houvesse evidências irrefutáveis contra a Ermelinda, pois não foram nela encontrados algemas ou grillhões. Todavia, os ingleses se contentaram em apontar a presença, entre outras coisas, de correntes e sifões (estes utilizados pelos cativos para beber água), e uma pequena cabine que serviria para acomodar as escravas, além de uma grande quantidade de comida (a exemplo de 158 alqueires de arroz e 20 de farinha de mandioca) e de tonéis de água. Além disso, havia um considerável estoque de farinha não listado no manifesto do navio e “uma grande quantidade de lenha”. Por fim, de acordo com o capitão do *Water Witch*, foi encontrado “um aparato de cozinha muito grande, armado para grandes caldeirões, e tendo a bordo mais caldeirões do que o necessário para o uso da tripulação de qualquer navio mercante”. Assim, o que mais chamou a atenção das autoridades britânicas foram justamente os insumos e equipamentos diretamente ligados às atividades de Rufino no navio.⁴⁷

Havia, ainda, uma evidência indireta que os ingleses consideraram relevante: o nome do dono do navio. O juiz comissário

William Ferguson e o comissário de arbitragem Michael Melville escreveram para Lorde Aberdeen:

Nos papéis [da Ermelinda], todavia, achamos o notório nome de Francisco Lisboa como proprietário: este homem já foi apontado [...] como tesoureiro de uma extensa companhia voltada para o tráfico estabelecida no Brasil, tendo sido feito um arranjo por todas as partes que compõem esta companhia, para que o nome de Lisboa aparecesse ostensivamente como proprietário nos papéis de todas as embarcações pertencentes à dita companhia: e de fato ele aparece nessa capacidade no passaporte imperial da Ermelinda.²⁸

As suspeitas sobre as atividades de Francisco Lisboa procediam, como já vimos. Outra evidência das conexões atlânticas do tráfico aparece num *flash* da vida do capitão da Ermelinda. Apesar de contratado em Pernambuco, Joaquim Antonio de Carvalho Coutinho havia nascido no Rio de Janeiro, onde residia com esposa e filhos.²⁹

Junto com o capitão e o contramestre, Rufino foi um dos poucos membros da tripulação a ser interrogado. Lamentavelmente, seu depoimento não foi considerado relevante o suficiente para ser transcrito pelas autoridades inglesas, que apenas declararam ter ele repetido a mesma inocente história do seu capitão de que o navio estava engajado em comércio legítimo. Cabe observar, todavia, que seu nome foi registrado como Rufino Bernardo de Almeida e não como Rufino José Maria. Esse detalhe pode significar que ele estivesse viajando sob um nome falso, quem sabe devido à natureza ilícita das atividades em que estava envolvido.

Uma outra preciosa informação sobre sua captura é Rufino ter denunciado um oficial britânico por tê-lo espancado e ferido com um cacete, além de falsamente acusá-lo de roubar utensílios da cozinha do navio.³⁰ Infelizmente, mais uma vez não dispomos do depoimento do próprio Rufino a respeito deste episódio, mas sim da versão de seu oponente, Richard Atchenson Benstal, contramestre do *Water Witch*:

Tendo sido informado por um dos tripulantes apreendidos (um homem kru) que o dito cozinheiro havia vendido algumas das panelas da barca, este depoente foi conferir a veracidade da informação, mas o dito cozinheiro negou-se a deixar este depoente ver as panelas no compartimento da cozinha. Este depoente então o tachou de ser o ladrão, quando o cozinheiro chamou este depoente de cachorro. Este depoente então disse que se ele não reunisse imediatamente todas as panelas, ele o mandaria para terra e o colocaria na cadeia, e ele mesmo assim recusou, este depoente então o segurou pela camisa e o arrastou para fora da cozinha, quando o

cozinheiro agarrou este depoente, e este depoente então bateu nele com a mão e não com um cacete como foi dito pelo dito cozinheiro e que na briga tinha batido com a cabeça numa quina da cozinha, que causou um pequeno corte, e que, no final, ao contar as panelas, havia duas faltando (PRO, FO 84/391, fls. 201-201v).

Embora claramente distorcido em favor do agente, este depoimento mostra-nos um pouco do caráter de Rufino, um homem que não se intimidava facilmente e que era capaz de reagir com firmeza à arrogância alheia, mesmo a de um preposto do império britânico. É interessante notar também que a única agressão verbal que ele teria dirigido ao oficial foi chamá-lo de cachorro, um dos piores insultos para um muçulmano.³¹

A Ermelinda tornou-se uma *cause célèbre* nos anais da história do tráfico de escravos brasileiro como o único navio suspeito até então absolvido pela Comissão Mista em Serra Leoa. E isso só aconteceu porque o juiz brasileiro, José Hermenegildo Nitheroy, não considerou suficientes as evidências apresentadas para condená-la por tráfico, e o árbitro brasileiro, Joaquim Tomás do Amaral, futuro visconde de Cabo Frio, ganhou no "cara ou coroa", método empregado quando havia discordância entre as partes. O voto de absolvição de Amaral foi dado em 20 de janeiro de 1842 (Bethell, 1970:194-195).

Duas semanas depois o capitão da Ermelinda, Joaquim Antonio de Carvalho Coutinho, morreu de uma das muitas doenças que comumente vitimavam os visitantes naquele litoral.³² Passaram-se meses antes que o tribunal aceitasse um outro representante do dono do navio como seu substituto legal e que um novo capitão pudesse ser encontrado. O novo capitão designado pelos comissários do Brasil, José Pedro da Silva Senna, tinha ocupado a mesma posição na Galianna, uma escuna brasileira capturada no final de novembro de 1841 ao sair do golfo de Benim e, ao contrário da Ermelinda, condenada por tráfico.³³ Por razões não esclarecidas, em 17 de abril Senna viajou clandestinamente de Serra Leoa para as Canárias, "imediatamente abandonando o navio e a demanda por perdas e danos". Talvez ele tivesse sido contratado para mais uma empreitada do tráfico. Alguns dias depois, novo capitão foi nomeado, desta vez o inglês Thomas Wilkinson, sob cujo comando a Ermelinda retornou a Pernambuco em 5 de maio de 1842, sem passageiros e ainda com a maior parte da carga que levaria para a África. Rufino lá estava novamente embarcado como cozinheiro, após passar exatos 139 dias em Serra Leoa.³⁴

Do ponto de vista comercial, a viagem tinha sido um desastre para o aventureiro nagô. Como parte da carga da Ermelinda, seus doces de goiaba não puderam ser vendidos enquanto durasse o julgamento, e, quando este encerrou, os doces já estavam podres. Mas, Rufino não desistiria da carreira comercial. De volta a Pernambuco, o liberto declarou que “esteve alguns mezes vendendo fazendas”, provavelmente panos-da-costa (*Jornal do Commercio*, 25/9/1853). Além do que ganhara negociando fazendas, ele receberia do dono da Ermelinda 35 mil réis “por me ter demorado nesta Cidade [Recife], para seguir a Serra Leoa por ordem do mesmo senhor, afim de jurar se necessário for, na causa da reclamação da Barca Brasileira ‘Ermelinda’ da qual fui cozinheiro”, conforme registrado em recibo naquele valor por ele passado em 5 de abril de 1843.³⁵ Dois dias depois ele embarcaria no iate Santo Antônio Flor do Brasil, que seguiu para Benguela, com previsão de escalas em Serra Leoa, São Tomé e Príncipe. Não sabemos se desta feita ele carregava mercadorias próprias, mas sim que viajava na condição de testemunha do apresamento ilegal da Ermelinda e como portador dos documentos da demanda de indenização movida contra a Comissão Mista pelo proprietário da barca. Junto com ele seguia o capitão Wilkinson, que trouxera a Ermelinda de volta ao Brasil alguns meses antes. O contrato de Rufino incluía a cobertura de todas as suas despesas, inclusive as relacionadas com sua viagem de volta.³⁶ Tudo isso atesta que o liberto nagô era homem de confiança de seus empregadores, e como tal tratado.

Todavia, desta vez a principal missão de Rufino na África não seria comercial, mas religiosa. Ele retornou à comunidade muçulmana da Fourah Bay, onde novamente freqüentaria a escola corânica por um ano e sete meses. Foi durante esta segunda residência que, em suas palavras, “acabou de aprender a ler e escrever o Árabe”.³⁷ Seguindo suas contas, Rufino retornou de Serra Leoa em torno de dezembro de 1844, num barco pertencente a um negociante brasileiro que havia sido prisioneiro na colônia inglesa, provavelmente por tráfico. Sua primeira parada foi o Rio de Janeiro, onde passou dois meses e dezessete dias, segundo suas contas precisas, antes de prosseguir para Recife. Aqui ficou por três meses e, em seguida, visitou a Bahia.

Estamos em meados de 1845. Nessa altura da história narrada por Rufino, somos informados de um outro dado importante de sua biografia: ele tinha um filho na Bahia, de nome Nicolau, que levou consigo para Pernambuco. Este filho tanto podia ter nascido na década de 1820, quando o pai ainda ali vivia cativo, e

seria agora um adolescente, como podia ser uma criança com pouco mais de três anos de idade, fruto de uma relação durante sua breve estadia na Bahia, quando ali tocou, já como liberto, na viagem da Ermelinda para Angola, em meados de 1841. Qualquer que fosse o caso, algo deve ter acontecido com a mãe de Nicolau para que ela não se reunisse a eles em Recife. Teria morrido? Seria uma cativa, cujo filho fora talvez alforriado pelo pai? Sobre família, além do filho, ele não mencionou ninguém no interrogatório de 1853, e talvez assim agisse para protegê-la. No entanto, a polícia encontrou em sua casa três cartas de alforria dentro de uma latinha de flandres, duas das quais podiam pertencer, uma ao filho, outra à mulher – fosse esta ou não mãe deste –, e a terceira aquela passada pelo desembargador Peçanha a Rufino, dezoito anos antes.³⁸

Se acompanharmos com cuidado o depoimento de Rufino – e levando em conta os vários meses que passara no mar – ele deve ter se estabelecido com seu filho no Recife, uma cidade em torno de 50 mil habitantes, entre a metade e o final de 1845, ou seja, aproximadamente quatro anos depois que a Ermelinda fora apreendida. Precisamente este incidente em alto-mar mudara o destino do liberto africano, fazendo-o abandonar a vida de cozinheiro de navio negreiro para embarcar na carreira religiosa para que tinha sido educado em Serra Leoa. Nada indica que abandonara o tráfico por repudiá-lo moralmente, mas qualquer que tenha sido a razão, ele decidiu estabelecer-se definitivamente em terra firme, depois de mais de uma década de travessias atlânticas. E escolheu Recife para viver.

Tudo que sabemos de sua vida nos oito anos seguintes está no que Rufino disse sobre suas atividades no mercado da crença, ao ser preso em 1853. Naquele momento, aquele homem, de uma experiência pessoal tão intensa, provavelmente com mais de 50 anos de idade (embora ele tivesse declarado apenas 45), foi descrito como um “preto já ancião e gordo”. Segundo uma testemunha ocular do seu interrogatório, tinha “fronte inteligente”. Era uma figura incomum, com “seu nariz adunco e assaz depressivo; e duas profundas rugas que lhe circulam a boca, posto que tenha o rosto redondo e fresco, dão a sua physionomia um não sei que, que chama a atenção e impressiona a quem para elle olha”. No momento do interrogatório, embora ainda carregasse um pronunciado sotaque, foi capaz de comunicar-se em português sem dificuldade (*Journal do Commercio*, 25/9/1853).

Mesmo pressionado, Rufino não se dobrou às ameaças veladas ou explícitas das autoridades. Durante o interrogatório, deixou transparecer alguma aflição ante atitudes extremamente desrespeitosas dos seus inquisidores. No mais das vezes, manteve-se calmo. O movimento dos seus lábios indicava que orava muito. Em alguns momentos foi irônico, em outros falou com um “riso amargo” nos lábios (*idem*). Rufino respondeu, sem grandes rodeios, a tudo que lhe foi perguntado. Mas ao ser questionado sobre seu trabalho, ele omitiu detalhes de suas atividades como alufá ou mesmo membro comum de grupo muçulmano organizado. Uma frase da preconceituosa notícia aparecida no *Correio Mercantil* (21/9/1853), porém, situa-o como mestre muçulmano: “os seus fiéis são obrigados a supri-lo de tudo, porque diz elle que um alufá não trabalha”. E assim funcionava a relação entre aprendiz e mestre na África. Entretanto, o próprio alufá confessou que não se relacionava somente com “seus fiéis”. Disse que sua clientela não se compunha apenas de gente de sua nação, mas incluía outros africanos, pardos e até alguns brancos, para os quais previa o futuro e curava diversos males, inclusive tirava feitiço. Pelo que declarou no interrogatório, recebia um cruzado (400 réis) adiantado por seus serviços, o resto só depois que fosse alcançado o resultado desejado, ou conforme o seu “merecimento”.³⁹ Com um cruzado, na época, comprava-se uma camisa de chita ou uma calça de brim, e ainda vinha troco. Rufino fez questão de dizer, claro, que não fazia nada para prejudicar as pessoas. Dedicava seus conhecimentos a dar aos que o procuravam aquilo que desejavam, desde que fossem “coisas boas”.⁴⁰ Era com essa atividade que se mantinha, alegou o africano.

Infelizmente, não sabemos o nível de conhecimento do árabe e do *Qur'an* que Rufino tinha quando chegou a Freetown pela primeira vez em 1841, nem o nível alcançado quando deixou a colônia em 1845, após ter para lá retornado uma segunda vez, especificamente para completar seus estudos. A depender de sua qualificação, ele freqüentou inicialmente uma escola corânica ou madrassa, conhecida em Fourah Bay como *Ilay-Kayw* (Cole, 2000:180, 224-27), em geral localizada na casa de um alufá, onde se ensinava a ler e escrever o árabe. Segundo Cole (*idem*:225), o tempo de estudo nessas instituições não era previamente definido e entre seus objetivos estava o treinamento de clérigos muçulmanos, que deviam memorizar todos os versos do *Qur'an*. Além da madrassa, Rufino deve ter freqüentado a mesquita local, construída em 1839, onde, semelhante a outras comunidades muçulmanas da colônia

inglesa, "a educação contínua de muçulmanos jovens e adultos era oferecida por meio de sermões e rituais, e onde a mensagem de Alá era reforçada e rejuvenescida" (Skinner, 1976: 503). Não é provável que ele tenha feito estudos superiores, mais especializados — em direito e teologia islâmicos, e literatura árabe — também existentes na colônia de Serra Leoa ou em Estados muçulmanos vizinhos como Futa Toro (*idem*). Porém, na época de seus estudos em Fourah Bay, os muçulmanos locais ainda não eram educados dentro de uma linha mais ortodoxa, pouco depois introduzida por líderes religiosos treinados em Futa Toro. Predominava um islamismo bastante aberto à cultura iorubá tradicional, inclusive sua religião, a ponto de existirem livremente na comunidade sociedades secretas como, entre outras, a Geledé e a Egungun, esta última dedicada ao culto dos mortos, os eguns (Cole, 2000:180-82, 195-210).

Assim, o islamismo que Rufino professava no Brasil tinha diversos elementos em comum com o que se praticava em vasta região da África Ocidental, na costa e no interior, inclusive em Oyo e Serra Leoa. Uma das principais atividades do alufá era preparar amuletos com reproduções, sobre folhas de papel, de passagens do *Qur'an*, de rezas fortes, encantações, figuras cabalísticas, entre outras inscrições, usadas dentro de uma bolsinha pendurada do pescoço e em outras partes do corpo. Uma outra faculdade sua era arrumar relacionamentos amorosos. Para tanto, escrevia o nome do homem de frente para o da "moça" na sua tábuca de rezas e encantos — a que os nagôs chamavam patako — e orava sobre as costas da mesma. A água que lavava as rezas e encantações escritas sobre a patako tinha poderes curativos e melhorava a sorte de quem a bebesse. Para convencer os incrédulos presentes ao seu interrogatório, o alufá garantiu que "*quando Deus quer, água fria é remédio*", palavras provavelmente literais e, por isso, marcadas em itálico na notícia do *Jornal do Commercio* (25/9/1853). Com exceção do procedimento para amarração amorosa, que ele talvez aprendera ou inventara no Brasil, todas essas práticas e crenças, além dos dons divinatórios que alegava ter, não eram desconhecidas do mundo islâmico oeste-africano, onde o liberto fora formado. É possível, também, que tendo sido escravo de um boticário na Bahia, Rufino tivesse acrescentado drogas com ele aprendidas a seu arsenal de curandeiro.⁴¹

Uma das principais diferenças entre Rufino e outros líderes religiosos africanos não-muçulmanos era o uso que fazia da palavra escrita. Alguns manuscritos e livros em árabe foram apreendidos em sua casa. Ele teve que explicar às autoridades o que havia

naqueles papéis, entre os quais identificou uma velha cópia do *Qur'an* trazida de Serra Leoa e uma cópia mais recente que ele começara a escrever. Além disso, “tinha livros para reza, outros que ensinam remédios, outros que ensinam o seu idioma”, e ainda outros que ele mesmo havia escrito, com “rezas, cantigas e outras cousas, e até de sermão”, uma informação, essa última, que o identificava como pregador. Mas não só de religião era feita a vida de Rufino. As cantigas que escrevia, segundo ele, serviam para se divertir nos momentos de pausa da labuta religiosa.⁴²

Rufino demonstrara uma sincera convicção muçulmana, “crença inabalável” nas palavras do *Correio Mercantil* (21/9/1853). Afirmou aos interrogadores que seguia a religião do “profeta que Deus mandou à terra, chamado Mahammoud [*sic*] que nasceu em Mac-Madeira [Maka, Meca]”, segundo anotou o escrivão de polícia com boa dose de estranhamento cultural.⁴³ Segundo o *Jornal do Commercio* (25/9/1853), ele explanou com “grande conhecimento de causa e inteligência toda a doutrina daquela religião”. E não ficou nisso, pois disse categoricamente que não deixaria sua crença “ainda que o mandassem à força”.⁴⁴ Ante uma resposta dessas, o magistrado encarregado do interrogatório resolveu provocá-lo, afirmando que Maomé não passava de um “velhaco” e que o cristianismo era a verdadeira religião. Rufino não se intimidou. Explicou, com diplomacia, que as pessoas aprendiam religiões diferentes em suas vidas, e “sobre qual era melhor era isto uma demanda que só no fim do mundo se havia de decidir”.⁴⁵ Mas também fez crítica pouco sutil aos padres católicos. Admitiu que era alufá, tal como seu pai tinha sido, e que se retornasse para sua terra também ensinaria aos outros. Quando o subdelegado lhe perguntou quem o tinha feito “padre” da sua religião, ele respondeu que “padre aqui era um officio que se aprendia de propósito; mas que na sua terra era sabedoria; os mais sábios dirigião os outros”. Perguntado por quê não usava seus dons para enriquecer, arrematou que “uns pedião a Deos riqueza, mas que elle só pedira sabedoria; que os dons preceitos não cabem n'um sacco”,⁴⁶ um princípio, aliás, mais católico do que islâmico. O Islã não condena a riqueza, reconhecida como dádiva de Alá, embora recomende fortemente a caridade.⁴⁷

Rufino não chamou a atenção das autoridades e da imprensa somente devido a suspeitas de conspiração, mas também por evocar, além da revolta baiana de 1835, um episódio ocorrido no Recife alguns anos antes, envolvendo negros considerados fanáticos religiosos pelos agentes da ordem. De acordo com a legislação brasi-

leira, além do catolicismo, outros cultos eram tolerados desde que fossem praticados em espaços sem aparência exterior de templo. Claro que esta regra não se aplicava a todos. A Igreja anglicana em Recife, por exemplo, ocupava um imponente templo, na rua da Aurora, local de residência e negócios da nobreza da terra. A rigor, portanto, a lei obrigava a prender os ingleses e proteger Rufino, que atuava em casa. Mas quando se tratava de negros, outra lógica era aplicada. Foi isso o que aconteceu com um grupo de negros cristãos presos em 1846, sob a acusação de acoitarem escravos fugidos e, principalmente, de tramarem uma insurreição.

O líder daquela seita, contrária à Igreja católica, chamava-se Agostinho José Pereira, que era mais conhecido como Divino Mestre por ensinar seus discípulos a ler e escrever. Por ser também capaz de ler, escrever e doutrinar, Rufino foi tratado na imprensa como “Divino Mestre II”, apesar de muçulmano. Uma das preocupações das autoridades em relação a Agostinho era se ele teria contatos em outras províncias, tanto que lhe foi perguntado sobre suas viagens e se havia estado na Bahia durante a Sabinada (1837) (Carvalho, 2000:97-122). Houve uma preocupação semelhante em relação a Rufino, a quem também foi perguntado se estivera na Bahia “em 1837”, um lapso do escrivão, que assim escreveu onde devia ter escrito 1835, o ano do levante malê, pois, como respondeu Rufino, “a este tempo esteve ele em Porto Alegre”, onde não mais estava dois anos depois.⁴⁸ Logo ficaria claro para as autoridades que a fé de Rufino era inteiramente diversa do cristianismo pregado por Agostinho, e também diversa do islamismo militante dos malês de 35. O ambiente encontrado em Pernambuco era, da mesma forma, distinto do que vivera na Bahia.

Sendo nagô, Rufino era exceção em Pernambuco, onde, tal como no Rio de Janeiro, somente uma minoria dos africanos procediam do país iorubá e regiões vizinhas. A imensa maioria viera do eixo Congo-Angola. Todavia, os nagôs do Recife não eram minoria insignificante, sendo possível identificar alguns deles na época da prisão de Rufino. Nas diligências policiais de 1853 foram varejadas, no bairro de São José, as casas de “pretos forros”, africanos de “diversas nações de Angola” e de “pretos africanos livres”.⁴⁹ Lamentavelmente, à exceção dos angolas, não foram mencionadas as nações das vítimas das batidas policiais, mas sabemos que havia nagôs como Rufino entre os africanos livres do Recife.⁵⁰ Um deles pediu sua carta de alforria em 1862, alegando que trabalhara no Arsenal de Guerra desde 1849, quando tinha 21 anos, indo para o Colégio de Órfãos em 1852, onde ainda servia.⁵¹ Outros nove na-

gôs haviam sido distribuídos em 1850, quatro para trabalhar na administração do patrimônio dos órfãos e cinco nos estabelecimentos de caridade. As instituições beneficiadas eram obrigadas a “sustentá-los, vesti-los e tratá-los com toda a humanidade”, segundo as instruções de 19 de novembro de 1835. Pelo menos um dos africanos empregados em 1850 ainda não tinha nome cristão, o que indicava sua apreensão recente.⁵² Segundo o relatório das diligências, em 1853, a maioria deles era formada por homens de idade avançada, tal como Rufino, chamado pela imprensa de “ancião [e] gordo” (*Jornal do Commercio*, 25/9/1853) ou um “preto velho” (*O Echo Pernambucano*, 9/9/1853).

É possível, portanto, que alguns desses africanos tivessem chegado a Pernambuco antes de 1831, quando os negreiros supostamente vindos de Angola ainda podiam desembarcar legalmente no porto do Recife, mas, de fato, traziam gente de regiões ao norte da linha do Equador, o que era proibido desde 1815. No final da década de 1820, há registro de pelo menos dois navios que trouxeram cativos da Bahia, para onde milhares de nagôs foram exportados no século XIX. O Maria Thereza trouxe 260, em 1827, e o Nossa Senhora da Guia (que em 1830 seria capturado pelos ingleses perto de Lagos) outros 147, em 1828 (*Diário de Pernambuco*, 21/6/1827; Verger, 1968:642). Segundo o cônsul britânico, em 1829, navios que retornavam oficialmente para o Brasil de Molembo, no Congo, de fato vinham de Onim (atual Lagos), Badagri e Ajudá, no golfo de Benim (Verger, 1968:656). Exatamente naquele ano, o Borboleta trouxe 218 cativos para Recife. Ninguém morreu na viagem. Segundo seus documentos, a escuna teria vindo de Molembo (*Diário de Pernambuco*, 16/5/1829). Em 1839, 1840 e, novamente, em 1844, há referências a embarcações saindo de Pernambuco com despachos para as ilhas de Cabo Verde e São Tomé (1839), novamente São Tomé, em 1840 e 1844, e Príncipe, em 1846. Como essas ilhas eram passagem para outras direções na costa da África, os escravos trazidos na volta podiam vir de qualquer lugar. O iate Bom Jesus, que naufragou na costa pernambucana, e por isso capturado, tinha despacho para Príncipe.⁵³

Mais nagôs entraram em Pernambuco na década de 1840 devido ao breve ciclo de tráfico do golfo de Benim aberto para evitar a costa de Angola, vigiadíssima pelos cruzadores ingleses. Exatamente aí a Ermelinda de Rufino fora apresada. Segundo o cônsul português, em 1844 navios brasileiros foram desviados para os portos de Onim, Benim e Ajudá. Tratava-se de embarcações pequenas – “navios de pequeno lote”, nas palavras do cônsul português –,

menos visíveis à distância, fáceis de manobrar e rápidas quando se necessitava fugir. Como não podiam carregar muita gente, permaneciam menos tempo na costa da África, diminuindo sua vulnerabilidade ao esquadrão inglês e às febres tropicais. É verdade que, tendo carga menor, o faturamento diminuía, mas a maior velocidade na travessia e na fuga compensava. Pelo menos seis dessas embarcações descarregaram escravos em Pernambuco em 1844.⁵⁴ O comércio de cativos de procedência específica se refletia nos anúncios de fuga. Em 1844, Inácio, escravo de um negociante, fugiu ao ser embarcado no patacho Pelicano. Segundo seu senhor, era nagô e tinha por marcas de nação dois ou três lanhos atravessados na face. Em 1848, foi a vez de a nagô Joaquina fugir pelas ruas do Recife (*Diário de Pernambuco*, 13/3/1844 e 7/3/1848).

Alguns desses esquemas e possibilidades, como já vimos, existiam na época em que Rufino esteve envolvido com o tráfico, entre meados da década de 1830 e início da de 1840, o que sugere que ele próprio deve ter encontrado a bordo dos tumbeiros nos quais servira cativos de sua nação, que continuava a encontrar nas ruas de Recife. Alguns podem, inclusive, ter sido parte de seu carregamento pessoal. Entre estes e outros, havia muçulmanos. Embora não fosse nagô, vale a pena lembrar o muçulmano Mohammah Gardo Baquaqua, da cidade de Djougou, na atual República do Benim, contemporâneo de Rufino em Recife, embarcado para o Brasil no porto de Ajudá, provavelmente em 1845. Em suas memórias, Baquaqua contou que, chegando à costa pernambucana, o navio que o trouxera cativo da África circulou bastante durante o dia e só à noite desembarcou sua carga. Uma vez em terra, o africano foi levado a uma casa de fazenda que funcionava como mercado de escravos, onde foi comprado por um negociante que o revendeu a um padeiro. Este o empregaria numa variedade de atividades, desde carregar pedras para uma construção até vender pão pela vizinhança. Insatisfeito com seu desempenho, o senhor o venderia a um traficante que o mandou para a Corte, onde foi comprado por um capitão de navio que fazia cabotagem nas províncias do Sul, inclusive Rio Grande do Sul. Numa viagem a Nova York, contratada a seu senhor para transportar café, Baquaqua fugiu do navio sob proteção de uma sociedade abolicionista local e ganhou a liberdade (Moore, 1854; Lovejoy, 2002).⁵⁵

Nos Estados Unidos, Mohammah Baquaqua converteu-se à Igreja Batista. Paul Lovejoy sugere que manter o nome muçulmano após a conversão seria um indício de que esta, talvez, não fosse sincera, mas apenas estratégia de sobrevivência do africano num

país cristão. A sinceridade de uma conversão religiosa é difícil de aquilatar, obviamente. Mas em relação ao catolicismo, havia algo em comum entre muçulmanos e batistas: a oposição às imagens de figuras humanas, tão caras nas tradições religiosas do Brasil. Baquaqua narrou com desprezo o culto de que participava diariamente, enquanto fora escravo “perto da cidade de Pernambuco”, como disse na sua memória. Na casa do senhor havia o que ele chamou de “algumas imagens feitas de barro”, diante das quais todos se ajoelhavam. À frente, a família, logo atrás, os cativos. As preces e os cânticos eram acompanhados pelo chicote, pronto a disciplinar os desatentos (Moore, 1854:45). Muçulmanos como Mohamma e Rufino – aliás, Abuncare –, sendo parte de pequena minoria entre a população africana de Recife, talvez tivessem, em algum momento, se cruzado nas ruas e se reconhecido. Embora rala, a comunidade muçulmana local era bastante atuante, tanto que anos depois, em 1877, estava dividida em duas facções que competiam entre si, uma delas formada por malês, ou seja, muçulmanos nagôs (Mello, 1996:93-97). Rufino, enquanto muçulmano, não estava sozinho em Pernambuco, como não estava enquanto nagô.

Como dissemos no começo deste artigo, a prisão de Rufino foi motivada por rumores de uma rebelião de escravos, especificamente nos engenhos que circundavam Pau d’Alho, Nazaré e Jaboatão, nos arredores de Recife. Para se entender essa trama e suas repercussões é preciso ter em mente a política pernambucana no tempo em que Rufino lá se estabeleceu, em meados da década de 1840, até sua prisão, em 1853. Seguindo sua sina de viver em lugares tumultuados, o malê, se não foi um protagonista, ao menos presenciou na província um período de muita agitação, inclusive os mata-marinheiros de 1845, 1847 e 1848, além da Insurreição Praieira, que estourou em novembro de 1848. Uma vez pacificada a província nos primeiros meses de 1849, os grandes proprietários envolvidos na Praieira foram prontamente anistiados. Perto da fronteira com Alagoas, numa área de mata fechada, o capitão Pedro Ivo continuou uma guerrilha por mais um ano, pelo que foi imortalizado por Castro Alves como símbolo de resistência liberal. Quanto aos pobres coitados armados por seus patrões durante a Praieira, ao serem capturados sofriam castigos corporais e eram recrutados para a marinha e o exército. O medo rondava a população pobre livre e liberta.

Não surpreende, portanto, que em janeiro de 1852 estourasse o chamado Ronco do Maribondo, uma revolta em resposta à tentativa do governo de implementar um censo e o registro civil

(decretos 797 e 798 de 18 de julho de 1851). Fechando o cerco, estava reaberto o recrutamento para a guerra contra Rosas no sul do país. Ninguém nunca soube exatamente como os rumores começaram, mas em poucos dias multidões formadas pela "gente de cor", segundo as autoridades, mobilizaram-se rapidamente, e armadas de facas, enxadas e armas de fogo invadiram câmaras municipais e igrejas, querendo ver a tal lei que escravizava a "gente de cor".⁵⁶ O boato propagou-se pelo interior afora, causando alarido numa constelação de localidades espalhadas entre extremos que iam de Minas Gerais ao interior do Pará.⁵⁷

Em Pernambuco, apesar do esforço das autoridades, não foi possível encontrar os responsáveis pelos rumores de 1852, mas suspeitava-se que haviam começado nas igrejas, onde pregavam párocos insatisfeitos com a repentina desvalorização do registro eclesiástico da população. O centro do motim foram justamente as paróquias de Pau d'Alho e Nazaré. Durante o Ronco do Maribondo, em Pau d'Alho, as autoridades tiveram que correr perseguidas por uma multidão de "600 a 700" pessoas. Em Nazaré, tropas enviadas pelo governo foram emboscadas a caminho do engenho São João, que havia sido ocupado pela massa amotinada.⁵⁸ Ficou claro que o uso da força não bastava. Foi preciso mobilizar um exército de padres e missionários para convencer a "gente de cor" de que os boatos de escravização eram infundados. O protesto popular foi tão intenso que o governo imperial desistiu do censo e do registro civil naquele ano.⁵⁹

Um clima de tensão desse nível não se diluía facilmente. No ano seguinte, 1853, bandos armados continuavam rondando o interior, tanto os remanescentes dos protestos populares de janeiro de 1852, quanto bandidos e desertores da época da Praieira, e até capangas de proprietários rurais encarregados da manutenção da ordem senhorial. Um problema mais grave, todavia, ocorreria na vila de Nazaré, um dos focos do Ronco do Maribondo. Em abril de 1853, circularam rumores de uma rebelião escrava nos engenhos locais. Duzentos homens foram mandados para varejar o engenho Pedregulho e matas contíguas. De acordo com a autoridade encarregada da diligência, os escravos ali planejavam liderar uma rebelião juntamente com "chefes parciais" de outros engenhos. A motivação para o levante eram os boatos de que os cativos estavam livres, com cartas de alforria depositadas nas mãos dos párocos. Dois homens livres foram indiciados por espalhar "tão perigosas idéias". Todavia, procedidas as investigações, os suspeitos foram inocentados e soltos. No inquérito feito, as testemunhas confir-

maram a circulação, entre os escravos, da “idéia falsa e mania de serem de condição livre”, mas não houve distribuição de armas, ou quaisquer outros “aros exteriores” de insurreição. A revolta abortou, e por esta razão ninguém foi pronunciado.⁶⁰

Nesses rumores, um detalhe deixou particularmente apreensivas as autoridades. Os interrogados teriam dito que o liberal radical Borges da Fonseca, um dos principais líderes da Praieira, prometera auxílio de Recife.⁶¹ Embora adotasse concepções racistas em voga, é certo que militou na sociedade secreta A Popular, favorável à emancipação gradual dos escravos. Mais tarde, nos anos 1860, flertaria com o nascente abolicionismo (Quintas, 1977: *passim*; Almeida, 1994:269, 270; Chacon, 1979 [1849]:lxiii). Como advogado, Borges também tomou posições liberais ao defender o Divino Mestre, em 1846. Assim, se não era abolicionista, ao menos era defensor dos direitos de negros livres e libertos, como gostava de propagar na imprensa panfletária (*O Tribuna*, 10/9/1847; Almeida, 1994:143).⁶²

Borges da Fonseca foi o último dos principais líderes da Praieira a ser anistiado, retornando à liberdade somente em agosto de 1852 (*Autos*, 1979 [1849]:86). É evidente que interessava ao Partido Conservador mandá-lo de volta à prisão. Envolvê-lo numa rebelião escrava era um motivo perfeito. Assim, a suspeita lançada sobre o maior agitador liberal de Pernambuco talvez fosse apenas mais uma armação política contra alguém que, em 1848, insuflara a multidão num “mata-marinheiro”, discursando da janela da cadeia do Recife. Um homem desse era um perigo. Se os interrogados não mentiram, ao dizerem que Borges da Fonseca prometera auxílio do Recife, havia motivos de sobra para a ida dos duzentos homens armados à caça de suspeitos.⁶³

Percebe-se, portanto, que o temor da classe senhorial em 1853 não era o protesto escravo apenas, mas a possibilidade de uma rebelião mais ampla, envolvendo os agentes sociais que as autoridades costumavam chamar, com um misto de desprezo e temor, de “população”, a mesma “gente de cor” livre e liberta que tomara igrejas e prédios públicos em janeiro de 1852. Assim, quando em agosto de 1853, catorze negros armados foram à residência de Agostinho Tinoco, morador de um engenho em Pau d’Alho, “puseram-na em cerco e roubarão um bacamarte, um facão, duas pistolas e quarenta e cinco mil réis em cédulas”, as autoridades ficaram alarmadas. Segundo a correspondência oficial, a motivação dos insurgentes fora a supressão dos dias santos. Novamente, um detalhe deveras inquietante: entre os envolvidos havia dois ho-

mens livres, Demétrio José Pinto e Manoel Duarte Ribeiro. Novamente, correram rumores de planos de um levante geral, envolvendo não apenas cativos, mas também negros livres e libertos do interior e da própria cidade do Recife. Rapidamente, foram mobilizadas tropas para bater os engenhos da área e prender os suspeitos internados nas matas.⁶⁴

A justiça senhorial, todavia, antecipou-se, capturando quatro escravos e um forro, antes da chegada das tropas enviadas pelo governo provincial. Os presos foram entregues à autoridade competente para que fossem castigados. O promotor público, todavia, estranhou o pedido dos donos dos escravos, que queriam que estes fossem punidos com “açóites nas grades da cadeia”, mas não processados. Para o promotor, esse procedimento era irregular, um pré-julgamento que igualava criminosos a inocentes, impedindo a justa aplicação da lei.⁶⁵ Mas da perspectiva da classe senhorial essa seria a medida ideal, pois os envolvidos seriam castigados sem prejuízo do trabalho, o que ocorreria se fossem sentenciados à prisão pelos crimes de roubo ou rebelião.

Vale a pena ressaltar novamente que aquele assalto não fora ato isolado, mas ação articulada a rumores de uma rebelião mais ampla. De acordo com uma autoridade, não fossem as prontas providências tomadas, a trama teria se alastrado para envolver “muitos forros”, não apenas escravos.⁶⁶ Segundo denúncia feita por José Pacheco de Albuquerque Maranhão, senhor do engenho Papicu, um de seus trabalhadores revelou um plano traçado entre a “população da comarca de Pau d’Alho” para assassinar os senhores. O movimento seria “em defesa da religião”, presumivelmente para manter os feriados religiosos ameaçados de serem abolidos. Segundo o capitão encarregado da diligência policial, o proprietário do Papicu ficou tão aterrorizado com a denúncia que mandou a família para a cidade de Goiana, próxima à fronteira com a Paraíba.⁶⁷

Rumores de rebelião escrava também circularam na comarca vizinha, Nazaré, logo após os acontecimentos de Pau d’Alho. O comandante do destacamento local visitou engenhos, avisou os moradores sobre os fatos, percorreu e varejou vários lugares suspeitos. Todavia, alguns dos proprietários indagados mostraram-se bastante surpresos com as notícias, pois consideravam que os cativos estavam em paz. Apesar de não confirmadas as denúncias do senhor do Papicu, foi recomendada a “maior vigilância possível não só sobre as suas mesmas fábricas, como também sobre os seus moradores proibindo maracatus e ajuntamentos”.⁶⁸

Ao relatar esses episódios ao ministro da Justiça, o presidente de Pernambuco afirmou que, na mesma época, em Jaboatão, apareceria um “movimento em sentido talvez mais sério do que o de Pau d’Alho, a não serem as providências tomadas em tempo e a presença da força que para lá mandei”. O movimento estava planejado para estourar no dia 3 de setembro de 1853, mas as autoridades anteciparam-se e no dia primeiro já tinham prendido dois dos cativos envolvidos, ambos do engenho Gurjaú de Cima. Segundo o presidente, eles teriam confessado que estava “premeditado um concerto de insurreição que devia romper na Capital e ramificava-se pelos Engenhos cujos proprietários deveriam ser mortos”.⁶⁹ Os rebeldes pretendiam derrubar as pontes, isolando a área rebelada.⁷⁰

Não sabemos o que aconteceu com os cativos envolvidos nos rumores de rebelião em Nazaré e Jaboatão. Mas o castigo veio rápido e brutal para os que participaram do assalto à casa do morador do engenho em Pau d’Alho: três foram condenados a 600 açoites, dois a 500, quatro a 300, um a 200. Dois foram absolvidos.⁷¹ É lamentável que não tenham chegado até nós os depoimentos dos envolvidos nessa trama de 1853, contando tudo aquilo que foi omitido nas fontes geradas pelas autoridades provinciais que prenderam Rufino, ainda de “hábito talar”, como suspeito de ser o elo entre os rebeldes do interior e os do Recife. Os demais negros investigados eram suspeitos de participar de reuniões e de vadiagem. A polícia também desconfiava que escondessem escravos fugidos. Como vimos, Rufino tinha três cartas de alforria em casa que, não fossem sua e de parentes, bem podiam ser usadas por escravos em fuga.⁷²

A atitude serena de Rufino e de outros africanos investigados levou a polícia a acreditar que eram infundadas as suspeitas de conspiração na capital. Em menos de quinze dias ele foi solto, embora sob condição de apresentar-se semanalmente ante a autoridade competente. De acordo com uma notícia na imprensa, ficara provado que ele não passava de um velho e inofensivo “secrário da religião muçulmana”, que ganhava a vida através de seus dotes religiosos (*Diário de Pernambuco*, 10/9/1853 *apud* Gonsalves de Melo, 1996:72). A partir desse ponto, perdemos sua trilha no Recife.

Rufino tinha entre seus clientes e acólitos não apenas outros nagôs como ele, mas também africanos de outras nações, crioulos, mulatos e até brancos. A confiança nele depositada pelos brancos, aliás, vinha de longe, dos tempos em que servira ao tráfico. Alguns dos seus clientes, em 1853, talvez o conhecessem desse tempo. Essa rede de contratos dava-lhe acesso a recursos, informações e ex-

periências pessoais incomuns para um africano, embora ele não fosse o único nesse caso. Há conhecidas narrativas de outros personagens “atlânticos” semelhantes a ele, inclusive muçulmanos.⁷³ No Brasil mesmo, apesar de ainda pouco estudados, pequenos negociantes transatlânticos, africanos também, não eram raros a bordo de navios negreiros e outros navios, conforme atestam os passaportes emitidos para viagens à África pelas autoridades baianas, por exemplo. Alguns, ao contrário de Rufino, terminaram se estabelecendo definitivamente na costa da África quando esse vaivém tornou-se mais difícil, até proibido por lei, após o levante de 1835 (Cunha, 1985; Guran, 2000; Lindsay, 1994; Law, 2002).

Contudo, tendo circulado em diversos pontos do Brasil e da África, Rufino certamente criou uma visão cosmopolita de mundo dificilmente alcançada pela maioria dos africanos ou mesmo dos brasileiros seus contemporâneos. Primeiro como cativo, depois como cozinheiro de navio negreiro, ele atravessou o Atlântico tanto no porão como no convés. Conheceu gente de todo mundo nas conexões mercantis entre Brasil, África e Europa. Falava iorubá, português, talvez algum árabe (pelo menos o bastante para se comunicar com Deus) e, provavelmente, também o pidgin típico dos portos do trato africano e o *patois* krio, uma língua ainda em formação na Serra Leoa de seu tempo (Cole, 2000:29). Era competente no desempenho de suas atividades, verdadeiro empreendedor, que ascendeu nos negócios a ponto de tornar-se um pequeno investidor no comércio transatlântico. Uma carreira impressionante para alguém que desembarcara como escravo vinte anos antes. Não pelo que acumulara de bens, pois encontramos outros ex-escravos mais bem-sucedidos do que ele no Brasil mesmo.⁷⁴ Rufino era pobre morador do subsolo de um sobrado recifense. A vida pacata e modesta como curandeiro, adivinho, conselheiro e mestre resultara, como ele disse, de uma opção sua. Repetindo-o, “uns pedião a Deos riqueza, mas que elle só pedira sabedoria”. A se acreditar nele, Rufino cansou-se de servir a César, e decidira servir a Alá. Isso, aparentemente, não incluía revolucionar o mundo cristão escravista brasileiro.

Se fora, algum dia, muçulmano militante como os rebeldes de 1835, Rufino não mais o era em 1853. Praticava então um islamismo “acomodado”, para usar a expressão de Martin (1976: 16-17), que não enfatizava o proselitismo religioso, nem a expansão à força da fé, mas se dedicava em cuidar pontualmente dos males que afligiam seus clientes e em conseguir as benesses que desejavam, independente da crença que estes professavam. Nesse aspec-

to, ele se aproximava dos sacerdotes do candomblé seus contemporâneos que, utilizando rituais e símbolos próprios, faziam a mesma coisa. Rufino não deixava, por isso, de ser um muçulmano zeloso. Particularmente notável foi a tenacidade do malê em manter sua fé religiosa, e não só isso, também em procurar aperfeiçoar-se nela, não só para ganhar competência nos serviços que oferecia, mas, parece, com o objetivo de tornar-se um alufá como o pai. Neste caso, preparou-se para ser um guia religioso de muçulmanos, especificamente.

Surpreende, ao mesmo tempo, que Rufino tivesse decidido viver num mundo dominado por brancos cristãos que, além disso, pouco toleravam a prática de sua religião. Pois poderia ter ficado em Sierra Leoa ou se fixado noutro ponto da costa africana, onde a presença muçulmana e iorubana fosse significativa. Rufino pode ter considerado que o retorno à África não era feito sem riscos, inclusive o risco de reescravização (Lindsay, 1994:26-27). E ele preferiu o Brasil. Apesar de tudo que Rufino mantivera do seu passado, ele mudara muito. Havia criado raízes no país onde fora escravo, onde lhe havia inclusive nascido um filho, onde tinha discípulos entre africanos desterrados e clientes entre os da terra. Se não se tornara brasileiro, já não era Oyo, era nagô; já não era imâlê, era malê.

As autoridades policiais liberaram Rufino, mas muita gente fina não se sentiu confortável com isso. O correspondente pernambucano do *Correio Mercantil* (21 e 28/8/1853; Costa e Silva, 2001:86) rotulou o malê de “improvisado profeta” e “tratante”, entre outras delicadezas, aplaudiu sua prisão e criticou sua soltura, sugerindo que fosse deportado de volta à África. *O Echo Pernambucano* (9/9/1853) o retratou como mistura de espertalhão que enganava os incautos e fanáticos religiosos, cujo objetivo era professar sua fé sem, porém, confrontar a ordem pública.

Rufino, de fato, representava uma outra forma de ameaça, por ser um negro que se orgulhava de ser diferente, muçulmano, de ter poderes de cura, de adivinhar, de botar e tirar feitiço. Um africano muçulmano não era facilmente tolerado num país católico escravista. Muito menos um sujeito articulado, poliglota, viajado, cosmopolita e carismático como Rufino. E, talvez mais importante, africano que sabia ler e escrever, que dominava, assim, um símbolo fundamental de civilização no Brasil daquele tempo. Não obstante os detratores, por meio de suas habilidades, exercidas num mercado religioso altamente competitivo, Rufino foi capaz de influenciar a vida de quem o procurava, inclusive de brancos.

Personagem do drama colossal vivido pelos negros no mundo atlântico, sua história de vida permite observar o amplo leque de possibilidades cavadas pelos africanos escravizados no Brasil. A possibilidade, inclusive, no caso específico de Rufino, de uma vez liberto, se associar a uma empresa do tráfico para azeitar a máquina da escravidão atlântica que um dia o vitimara.

Notas

1. Há dois relatos da vida de Rufino, que se complementam, ambos baseados em seu interrogatório pela polícia. Um longo relato foi feito por uma testemunha do interrogatório em Recife para o *Jornal do Commercio*, do Rio de Janeiro, edição de 25/9/1853. Agradecemos a Hendrik Kraay a indicação desta fonte. O outro é a transcrição oficial do depoimento de Rufino, ou "Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria", Arquivo Nacional (AN) IJ¹ 326, *Pernambuco, Ofícios do Presidente da Província ao Ministro da Justiça (1853-54)*, documentação localizada por Flávio Gomes. Ao contrário do relato no *Jornal do Commercio*, notícias bastante antipáticas a Rufino foram publicadas pelo também carioca *Correio Mercantil*, 21 e 28/9/1853. Esta fonte, salvo engano, foi usada pela primeira vez por Costa e Silva (2001:85-85), em artigo cuja tradução, e algo revisado, foi publicado como capítulo de um livro do mesmo autor (2003:177-186).
2. Sobre declínio e queda de Oyo e sobre a *jihad* no país haussá, ver Law (1977); Ajayi (1974, vol. 2:129-166); Last (1967); Hiskett (1973).
3. Agradecemos a Luís Nicolau Parés, Ola Fadahunsi, Andrew Apter e J. Lorand Matory por suas sugestões de significados para estes dois nomes.
4. Sobre os dois últimos parágrafos, Danmole (1980, caps. 1 e 2); Law (1977, cap. 12); Ryan (1978:112-117).
5. Sobre a guerra de independência na Bahia, ver Amaral (1957) e Tavares (1977).
6. Sobre o tráfico baiano com a região iorubá e vizinhas, ver o clássico de Verger (1968).
7. Sobre escravidão urbana na Bahia, ver, dentre outros títulos, Andrade (1988); Matoso (2004:esp. 135-160; Reis (2003, cap. 11).
8. Sobre essas rebeliões, consultar Reis (2003, cap. 4).
9. Sobre o Rio, epicentro da crise, ver Ribeiro (2002).
10. Informações sobre a biografia profissional de Peçanha nos foram cedidas por Paulo Roberto S. Moreira.
11. Carra de Henrique de Beaupaire-Rouen para o secretário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 22 de abril de 1855, IHGB, lata 310, doc. 47. O conteúdo do livro malê do Rio Grande do Sul foi identificado por Nikolay Dobronravín.
12. Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul, Primeiro Tabelionato, Livro 10, fls. 212- 213.
13. Esses dados são do Livro de Registros do Tabelionato de Porto Alegre, Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Agradecemos a Vanessa Rolim Bosi e Lucia Miler por sua coleta e digitação.

14. Ainda desconhecemos a posição de Peçanha diante da Farroupilha.
15. Ver, por exemplo, Chalhoub (1989:187-188); e Soares e Gomes (2001).
16. ANRJ, Códice. 334, Ofícios de 18/12/1835 e 22/12/1835.
17. ANRJ, IJ⁶ 172, Policia da Corte, Ofício de 26/01/1836, e Códice 334, Ofícios de 7/1/1836 e 27/1/1836.
18. Sobre a exportação de escravos da Bahia, após a revolta de 1835, ver Reis (2003:491-495).
19. ANRJ, IJ⁶ pacote 171, Polícia da Corte, Ofícios 4/12/1835 e 21/12/1835.
20. Calculamos a capacidade de escravos nos navios baseados em Verger (1968:662-663), que dá 2,5 escravos para cada tonelada, proporção, porém, raramente atingida, ficando em torno de 53% disso, segundo dados do mesmo Verger.
21. Roquinaldo Ferreira, comunicação pessoal. Ver também Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Coleção do Ministério dos Negócios Estrangeiros, Pernambuco, caixa 2, 30/4/1840, 20/7/1840, 26/10/1840 e 9/1/1841, 30/11/1841. Estes documentos dizem explicitamente que Joaquim Ribeiro de Brito era mesmo proprietário do São José.
22. "Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria"; ANTT, Coleção do Ministério dos Negócios Estrangeiros, Pernambuco, caixa 1, 26/8/1837, 20/4/1838; caixa 2, 6/3/1839, 3/4/1839, 30/4/1840, 20/7/1840, 26/10/1840, 9/1/1841, 30/11/1841, sobre o São José; e Carvalho (1998:102-104), sobre as praças usadas para desembarques clandestinos e outras estratégias de burlar a lei.
23. Miller (1988:76) menciona "guloseimas portuguesas" consumidas em Luanda por "emigrantes nostálgicos vivendo na cidade".
24. Últimos dois parágrafos: sobre o conteúdo do carregamento do Ermelinda, ver Public Record Office (PRO), Foreign Office (FO), 84/391, fls. 173v-174, 177, 179180-181v; Carvalho (1998:122-123) e Arquivo Histórico do Itamaraty (RJ), *Comissão Mista Brasil-Grã-Bretanha. Embarcações. Ermelinda, 1841-46*, lata 13, maço 3, sendo nesta última documentação onde encontramos detalhada a carga do navio, inclusive os doces de Rufino. Sobre preço de escravo em Luanda valer cerca de sete vezes o obrido no Brasil, ver Apontamentos sobre Angola em 27 de maio de 1841, Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), *Papéis de Sá Bandeira*, maço 827. Esta fonte nos foi cedida por Roquinaldo Ferreira. Os preços de escravo e alforria no Rio de Janeiro vêm do banco de dados de Flávio Gomes. Florentino (2002:16), observou que, no Rio, preços de escravos e de alforrias flutuavam no mesmo patamar nessa época. Ver PRO, FO, 315/17, fls. 550-553, 573-575; PRO, FO, 84/392, fl. 39v.
25. Para informações sobre as duas primeiras décadas da colônia, consultar Crooks (1972 [1903], caps. 1-6); Fyfe (1962, caps. 1-4); Cole (2000: cap. 2). Sobre as comissões mistas, ver Bethell (1966:79-93; 1965:761-84; e 1970).
26. "Farobê" é mencionada no relato do *Jornal do Commercio*, 25/9/1853; as palavras de Rufino são do "Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria".
27. Veja-se PRO, FO, 84/391, fls. 178v, 188v, 257-314. Ferros próprios para prender cativos, encontrados no navio, foram ali plantados por um negociante africano interessado na condenação da barca, para que ele pudesse adquirir parte da sua carga quando fosse a leilão. A trama foi, porém, descoberta.

28. Fergusson e Melville para Aberdeen, 25/1/1842, PRO, FO, 84/391, fls. 170v-171.
29. PRO, FO, 84/391, fls. 178v-179.
30. PRO, FO, 84/391, fls. 187, 201-2.
31. Sobre o estado de impureza ritual do cachorro na tradição muçulmana, ver Chebel (1995:96-97). A *Risâla*, texto da tradição malikita muito difundido entre muçulmanos na África Ocidental, recomenda não manter cães dentro de casa (Al Quayrawani, 1996:243). Um afro-muçulmano contemporâneo de Rufino em Recife, de quem falaremos adiante, lembrou-se, em suas memórias, de ter sido especificamente assim insultado pelo senhor (Moore, 1854:46). Também na tradição cristã, Satanás é o próprio “Cão”, mas cachorro como insulto não parece ter a força que tem entre os muçulmanos.
32. É impressionante a lista de governadores e outros funcionários europeus em Serra Leoa que morriam, sucessivamente, das doenças tropicais locais. Ver Crooks (1972 [1903], *passim*). Klein (1978: 70) menciona altíssima mortalidade europeia de 483 a 668 por mil, na África Ocidental.
33. Além da Ermelinda, outros seis navios de bandeira brasileira foram capturados pelo cruzeiro inglês em diferentes partes da costa da África e levados para Serra Leoa em 1841 (PRO, FO, 84/346, fls. 121, 170).
34. PRO, FO 315/17 fl. 550ff; e FO 84/391, 195-8, 253, FO 84/392, fl. 24, 91-2, *passim*.
35. Recibo encontrado no AHI, *Comissão Mista*, lata 13, maço 3.
36. Recibos passados por Rufino e pelo proprietário do Santo Antônio Flor do Brasil, encontrados em AHI, *Comissão Mista*, lata 13, maço 3.
37. “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”.
38. “Auto de Busca dada na casa do preto forro Rufino José Maria, e de achada de diversos objetos [3 de setembro de 1853]”, anexo a AN IJ¹ 326 (1853-54), Pernambuco, Offícios do Presidente da Província ao Ministro da Justiça.
39. “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”.
40. “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”.
41. Sobre a confecção e uso de amuletos, e a prática de adivinhação islâmica em Serra Leoa nesse período, ver Cole (2000:116-17) e Skinner (1976:502, 512). O uso de amuletos na Bahia dos males e amplamente discutido por Reis (2003, esp. caps. 6-8), em conexão com a revolta de 1835.
42. “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”.
43. “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”.
44. “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”.
45. “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”.
46. “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”.
47. A conversão para o Islã como estratégia de ascensão econômica entre os haussás é discutida por Last (1979:236-246).
48. “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”.
49. AN, IJ¹ 326, 5/9/1853, 9/9/1853 e 10/9/1853.
50. A expressão “africano livre” servia para identificar cativos contrahandeados após a proibição do tráfico, em 1831. Sobre africanos livres, ver Mamigonian (2002).

51. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE), *Petições: Senhores e Escravos, Recife*, pasta 45, 2/1, doc. nº 20, 13/9/1862.
52. APEJE, JM, vol. 9, p. 243, 27/7/1850.
53. ANTT, Lisboa, *Coleção do Ministério dos Negócios Estrangeiros, Pernambuco*, caixa 2 e 3, *passim*.
54. ANTT, Lisboa, *Coleção do Ministério dos Negócios Estrangeiros, Pernambuco*, caixa 3, 10/12/1844.
55. Law e Lovejoy (2001) organizaram edição anotada dessa narrativa, com longa e útil introdução. A parte da vida de Baquaqua no Brasil foi publicada por Lara (1988:269-284).
56. APEJE, RO, 4/4, *Correspondência do Presidente da Província com o Ministro da Justiça*, 18/1/1852.
57. Sobre o Ronco do Maribondo, ou Ronco da Abelha, ver Monteiro (1980) e Mendes (1998); ver também Borelho (1998:38-40).
58. APEJE, OE, vol. 16, 6/1/1852.
59. *Relatório que a Assembléa Legislativa Provincial de Pernambuco apresentou na sessão ordinária do 1º de março de 1852 o excellentissimo presidente da mesma província, o dr. Victor de Oliveira*, Pernambuco, Typ. de M. F. de Faria, 1852.
60. AN IJ¹ 326, 22/4/1853, 21/5/1853.
61. O partido praieiro tomou o poder em 1845. Borges da Fonseca era da oposição, sendo preso por insuflar a massa nos mata-marinheiros. Todavia, quando a Praieira estourou, ele aderiu, sendo responsável pela face mais radical da revolta.
62. Sobre a atuação política de Borges da Fonseca no Rio durante o Primeiro Reinado, ver Ricci (1995) e Ribeiro (2002:267-268).
63. AN, IJ¹ 326, 22/4/1853.
64. AN, IJ¹ 326, 1/9/1853, 2/9/1853.
65. APEJE, JM 11, 2/9/1853; AN, IJ¹ 326, 1/9/1853.
66. AN, IJ¹ 326, 1/9/1843.
67. APEJE, OE 16, 24/9/1853; AN, IJ¹ 326, 24/9/1853. Sobre a redução de dias santos de guarda instruída em dois breves do papa Pio IX, em 1851-52, e a sua conexão com a revolta de Pau d'Alho, ver, ainda, Reis e Silva (1989: 68 e 136, nota 19).
68. AN, IJ¹ 326, 24/9/1853; APEJE, RO 4/4, 30/9/1853.
69. APEJE, RO 4/4, 13/9/1853.
70. AN, IJ¹ 326, 1/9/1853, 13/9/1853
71. AN, IJ¹ 326, 30/9/1853.
72. AN, IJ¹ 326, 5/9/1853, 9/9/1853 e 10/9/1853
73. Numa listagem parcial, além da já mencionada narrativa de Baquaqua, ver, por exemplo, Castelnau (1851); Curtin (1967); Equiano (1988 [1789]); Grant (1968); Alford (1977); e Sparks (2004). Paul Lovejoy (1997) vem reunindo dados para uma biografia coletiva de africanos do Sudão Central escravizados nas Américas.
74. Ver, por exemplo, o caso de Luis Xavier de Jesus em Reis (2003:485-490). A experiência de vida de Rufino o aproxima do que Berlin (1996), em importante estudo, chama de "crioulos atlânticos", mas relutamos em usar a expressão *crioulo* para ele por ter ela uma vigência muito específica no Brasil de sua época, definindo o negro

nascido no Brasil, com todos os contornos políticos e culturais que singularizavam este grupo. Ainda nos termos da linguagem da época, pessoas como Rufino, nascidas na África e experimentadas nos mundos da escravidão atlântica, seriam *ladinas*. Nesse sentido, Rufino seria um “ladino atlântico”, digamos.

Referências Bibliográficas

- AJAYI, J. F. Ade (1967). “Samuel Crowther of Oyó”. In P. Curtin (org.), *Africa Remembered*. Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 289-316.
- AJAYI, J. F. Ade (1974). “The Aftermath of the Fall of Oyó”. In J. F. Ade Ajayi e M. Crowder (orgs.), *History of West Africa*. Londres, Longman, vol. 2.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de (2000). *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de (2005). “La dérive des continents: l’indépendance du Brésil (1822), le Portugal et l’Afrique”. Comunicação apresentada ao L’expérience coloniale: dynamiques des échanges dans les espaces atlantiques à l’époque de l’esclavage, Nantes, 20 a 22 de junho.
- ALFORD, Terry (1977). *Prince among Slaves: The True Story of an African Prince Sold into Slavery in the American South*. New York, Oxford University Press.
- AL QUAYRAWANI (1996). *La Risâla: épître sur les éléments du dogme et de la loi de l’Islam selon le rite malikite*. Paris, Editions IQRA.
- ALMANACH para o ano de 1845 (1844). Bahia, Typ. de M. A. da S. Serva.
- ALMEIDA, Mário Márcio de (1994). *Um homem contra o Império: Antônio Borges da Fonseca*. João Pessoa, União.
- AMARAL, Braz do (1957). *História da independência na Bahia*. Salvador, Progresso.
- ANDRADE, Maria José da Silva (1988). *A mão-de-obra escrava em Salvador de 1811 a 1860*. São Paulo, Corrupio.
- AUTOS do inquérito da Insurreição Praieira (1979 [1849]). Brasília, Senado Federal.
- BAKOS, Margaret M. (1997). “A escravidão negra e os Farrroupilhas”. In S. J. Pesavento (org.), *A Revolução Farrroupilha*. Porto Alegre, Mercado Aberto.
- BETHELL, Leslie (1965). “Britain, Portugal and the Suppression of the Brazilian Slave Trade: The Origins of Lord Palmerston’s Act of 1839”. *English Historical Review*, nº 80, pp. 761-84.
- BETHELL, Leslie (1966). “The Mixed Commissions for the Suppression of the Transatlantic Slave Trade in the Nineteenth Century”. *Journal of African History*, vol. 7, nº 1, pp. 79-93.
- BETHELL, Leslie (1970). *The Abolition of the Brazilian Slave Trade. Britain, Brazil and the Slave Trade Question*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BERLIN, Ira (1996). “From Creole to African: Atlantic Creole and the Origins of African-American Society in Mainland North America”. *William & Mary Quarterly*, vol. LIII, nº 2, pp. 251-288.
- BOTELHO, Tarcísio Rodrigues (1998). “População e nação no Brasil do século XIX”. Tese de Doutorado, USP.
- CARVALHO, Marcus J. M. de (1998). *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo, Recife, 1822-1850*. Recife, Editora Universitária da UFPE.

- CARVALHO, Marcus J. M. de (2000). "Que crime é ser cismático? As transgressões de um pastor negro no Recife patriarcal, 1846". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 36, pp. 97-122.
- CASTELNAU, Francis de (1851). *Renseignements sur l'Afrique Centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouverait. D'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia*. Paris, P. Bertrand Libraire-Éditeur.
- CHACON, Vamireh (1979). "Introdução". In, pp. i-cxii.
- CHALHOUB, Sidney (1989). *Visões da liberdade: os últimos anos da escravidão na corte*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CHEBEL, Malek (1995). *Dictionnaire des symboles musulmans*. Paris, Albin Michel.
- COLE, Gibril R. (2000). "Embracing Islam and African Traditions in a British Colony: The Muslim Krio of Sierra Leone, 1787-1910". Tese de Doutorado, University of California, Los Angeles.
- COLE, Gibril R. (2004). "Liberated Slaves and Islam in Nineteenth-Century West Africa". In T. Falola e M. Childs (orgs.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 383-403.
- COSTA E SILVA, Alberto da (2001). "Buying and Selling Korans in Nineteenth-Century Rio de Janeiro". *Slavery & Abolition*, vol. 22, nº 1, pp. 85-85.
- COSTA E SILVA, Alberto da (2003). *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- CROOKS, J. J. (1972 [1903]). *A History of the Colony of Sierra Leone, Western Africa*. Londres, Frank Cass.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1985). *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense.
- CURTIN, Philip (org.) (1967). *Africa Remembered: Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- DANMOLE, Hakeem Olumide (1980). "The Frontier Emirate: A History of Islam in Ilorin". PhD. Dissertation, University of Birmingham.
- EITIS, David (2005). "The Diaspora of Yoruba-Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications". In T. Falola e M. Childs (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 17-39.
- EQUIANO, Olaudah (1988 [1789]). *The Life of Olaudah Equiano*, edited by Paul Edwards. Essex, Longman.
- FLORENTINO, Manolo (1997). *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo, Companhia das Letras.
- FLORENTINO, Manolo (2002). "Alforria e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa". *Topoi*, nº 5, pp. 25-40.
- FYFE, Christopher (1962). *A History of Sierra Leone*. Londres, Oxford University Press.
- GONSALVES DE MELLO, José Antonio (org.) (1996). *Diário de Pernambuco: economia e sociedade no 2º Reinado*. Recife, UFPE, pp. 93-97.
- GRANT, Douglas (1968). *The Fortunate Slave: An Illustration of African Slavery in the Early Eighteenth Century*. Londres, Oxford University Press.
- GURAN, Milton (2000). *Agudás: os "brasileiros" do Benim*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

- HISKETT, Mervyn (1973). *The Sword of the Truth: The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Nova York, Oxford University Press.
- HOLLOWAY, Thomas H. (1997). *Polícia no Rio de Janeiro: Repressão e Resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro, Ed. IGV.
- KARASCH, Mary Karasch (2000). *Vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo, Companhia das Letras.
- KLEIN, Herbert (1978). *The Middle Passage: Comparative Studies on the Atlantic Slave Trade*. Princeton, Princeton University Press.
- KOELLE, Sigismund Wilhel (1963 [1854]). *Polyglotta Africana*. Graz, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt.
- KRAAY, Hendrik (2001). *Race, State, and Armed Forces in Independence Era Brazil: Bahia, 1790's-1840's*. Stanford, Stanford University Press.
- LARA, Sílvia (1988). "Biografia de Mahommah G. Baquaqua". *Revista Brasileira de História*, vol. 8, nº 16, pp. 269-284.
- LAST, Murray (1967). *The Sokoto Caliphate*, Nova York, Humanities Press.
- LAST, Murray (1979). "Some Economic Aspects of Conversion in Hausaland". In N. Levtzion (org.), *Conversion to Islam*. Nova York, Holmes & Meier, pp. 236-246.
- LAW, Robin (1970). "The Chronology of the Yoruba Wars of the Early Nineteenth Century: A Reconsideration". *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 5, nº 2, pp. 211-222.
- LAW, Robin (1977). *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Oxford, Clarendon Press.
- LAW, Robin (2002). "A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66". *Afro-Ásia*, nº 27, pp. 41-77.
- LAW, Robin Law & LOVEJOY, Paul (orgs.) (2001). *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*. Princeton, Marcus Wiener.
- LIMA, Solimar Oliveira (1997). *Triste Pampa: resistência e punição de escravos em fontes judiciárias no RS – 1818-1833*. Porto Alegre, IEL/EDIPUCS.
- LINDSAY, Linda (1994). "'To Return to the Bosom of their Fatherland': Brazilian Immigrants in Nineteenth-Century Lagos". *Slavery & Abolition*, vol. 15, nº 1, pp. 22-50.
- LOVEJOY, Paul (1997). "Biography as Source Material: Towards a Biographical Archive of Enslaved Africans". In R. Law (org.), *Source Material for Studying the Slave Trade and the African Diaspora*. Stirling, Centre of Commonwealth Studies.
- LOVEJOY, Paul (2002). "Identidade e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas". *Afro-Ásia*, nº 27, pp. 9-39.
- MAESTRI FILHO, Mário José (1984). *O escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho*. Porto Alegre, EST/EPUCRS.
- MAESTRI FILHO, Mário José (2001). *O Sobrado e o Cativo. A arquitetura urbana erudita no Brasil escravista: o caso gaúcho*. Passo Fundo, EPI Editora.
- MAESTRI FILHO, Mário José (2002). *Deus é grande, o mato é maior! Trabalho e resistência escrava no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo, UPI Editora.
- MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti (2000). "Do que o preto 'mina' é capaz: etnia e resistência entre africanos livres". *Afro-Ásia*, nº 24, pp. 71-95.

- MAMIGONIAN, Beatriz G. (2002). "To Be a Liberated African In Brazil: Labour and Citizenship in the Nineteenth Century". PhD Dissertation, University of Waterloo.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós (2004). *Da revolução dos alfaixas à riqueza dos baianos no século XIX*. São Paulo, Corrupio.
- MARTIN, Bradford Gary (1976). *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MENDES, Fábio Faria (1998). "A economia moral do recrutamento militar no Império brasileiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, nº 38, pp. 81-96.
- MILLER, Joseph (1988). *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, Wisconsin University Press.
- MONTEIRO, Hamilton (1980). *Crise agrária e luta de classes*. Brasília, Horizonte.
- MOORE, Samuel (compilador) (1854). *An Interesting Narrative: Biography of Mahomah G. Baquaqua*. Detroit, Geo. E. Pomeroy and co., Tribune Office.
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt (1996). *Faces da liberdade, máscaras do cativo: experiências de liberdade e escravidão, percebidas através das cartas de alforria – Porto Alegre (1858-1888)*. Porto Alegre, EDIPUCS.
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt (2003). *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano*. Porto Alegre, EST Edições.
- QUINTAS, Amaro (1977). *O sentido social da Revolução Praieira*. Recife, UFPE.
- REIS, João José (2003). *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. (2ª ed.). São Paulo, Companhia das Letras.
- REIS, João José & SILVA, Eduardo (1989). *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Gladys Sabina (2002). *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro Reinado*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- RICCI, Maria Lúcia de Souza (1995). *A atuação política de um publicista: Antonio Borges da Fonseca*. Campinas, Pontifícia Universidade Católica.
- RODRIGUES, Jaime Rodrigues (2000). "De costa a costa: escravos e tripulantes no tráfico negreiro (Angola-Rio de Janeiro, 1780-1860)". Tese de Doutorado, Unicamp.
- RYAN, Patrick J. (1978). "Imale: Yoruba Participation in the Muslim Tradition". PhD. Dissertation, Harvard.
- SKINNER, David E. (1976). "Islam and Education in the Colony and Hinterland of Sierra Leone (1750-1914)". *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 10, nº 3, pp. 499-520.
- SOÁRES, Carlos Eugênio Libano & GOMES, Flávio dos Santos (2001). "Com o pé sobre um vulcão": africanos minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840)". *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 23, nº 2, pp. 335-377.
- SOARES, Carlos Eugênio Libano & GOMES, Flávio dos Santos (2002). "'Dizem as quitandeiras...': ocupações étnicas em uma cidade escravista, Rio de Janeiro, século XIX". *Acervo*, vol. 15, nº 2, pp. 3-16.
- SOARES, Luiz Carlos (1988). "Os escravos de ganho no Rio de Janeiro do Século XIX". *Revista Brasileira de História*, vol. 8, nº 16, pp. 107-42.
- SPARKS, Randy J. (2004). *The Princes of Calabar: An Eighteenth-Century Atlantic Odyssey*. Cambridge, Harvard University Press.

- TAVARES, Luís Henrique Dias (1977). *A independência do Brasil na Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- VERGER, Pierre (1968). *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos*. Paris, Mouton.
- ZANETTI, Valéria (2002). *Calabouço urbano. Escravos e libertos em Porto Alegre (1840-1860)*, Passo Fundo, UPF Editora.

A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII*

Mariza de Carvalho Soares

Resumo

Tomando como base a análise de africanos vindos da Baía do Benim para a cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII, o texto traça algumas curtas biografias de “pretos minas forros” para mostrar uma ampla e bem organizada rede de relações sustentada por laços étnicos, religiosos, profissionais, financeiros e de parentesco para explicitar como a “nação mina” abarca uma grande diversidade de pequenos grupos que se organizam com base na “nação” e na “terra” de onde procedem. Mantendo algumas de suas tradições e abrindo mão de outras, eles buscam uma saída para continuar existindo enquanto grupo dentro do universo colonial, hierarquizado, monárquico e católico.

Palavras-chave: Brasil, Império português; diáspora africana; escravidão; identidade social; Igreja Católica.

* A primeira parte dessa pesquisa foi desenvolvida com recursos da CAPES por meio de uma bolsa de pós-doutorado na Vanderbilt University (2002/2003); a segunda parte foi desenvolvida com recursos do Harriet Tubman Resource Centre on the African Diaspora (2003/2004). Agradeço, aqui, a Jane Landers, Paul Lovejoy e Robin Law as inúmeras conversas e sugestões de leitura que abriram meus horizontes para o entendimento da história dos povos da Baía do Benim.

Abstract

The "nation" one had and the "land" one came from: social positions for Africans in the Portuguese Empire, eighteenth century

Departing from the analysis of Africans who came from Bight of Benin to the city of Rio de Janeiro during the eighteenth century, the article is based on some short biographies of "freed black Mina" to focus on a broad network sustained by ethnic, religious, professional, financial and kinship links to bring out the idea that Mina nation comprised many small groups organized according to the different "lands" where Mina people came from. By keeping some of the early traditions and abandoning others, they tried different ways to maintain themselves as a group inside the hierarchical, monarchic and Catholic colonial society.

Keywords: Brazil; Portuguese Empire; African diaspora; slavery; social identity; Catholic Church.

Resumé

La "nation" que l'on a et la "terre" d'où l'on vient: catégories d'insertion sociale d'africains dans l'Empire portugais

A partir de l'étude des africains de la Baie du Bénin arrivés à Rio de Janeiro au XVIII^{ème} siècle, l'article retrace quelques briève biographies des Mina affranchis pour dévoiler un vaste réseau de relations bien organisés, que s'appuyait sur des liens ethniques, religieux, professionnels, financiers et de parenté pour expliquer comment la "nation mina" recouvrait une grande diversité de petits groupes que s'organisaient sur la base de la terre d'où ils sont venus. En conservant quelques-unes de leurs traditions et en abandonnant d'autres, ils cherchaient le moyen de continuer d'exister en tant que groupe, dans l'univers colonial, hiérarchisé, monarchique et catholique.

Mot-clés: Brésil; Empire portugais; diaspora africaine; esclavage; identité sociale; Eglise Catholique.

Partindo de diferentes pressupostos e com objetivos diversos, um conjunto de historiadores abriu caminho para novas pesquisas sobre escravidão. A leitura desses trabalhos mostra que a sociedade colonial impõe certos limites às formas de organização da população escrava e forra, mas que, por outro lado, mesmo africanos desembarcados adultos, aprendem a se mover e a se organizar no interior da ordem colonial – hierárquica e escravista –, de modo a criar alternativas concretas de vida e ascensão social, de acordo com as condições particulares que cada caso oferece.¹ Dentro deste quadro, a presença de africanos no universo colonial do Brasil assumiu lugar de destaque na historiografia. Tal perspectiva foi imprescindível a um novo entendimento da escravidão e reforçou o ponto de vista de que a história da escravidão deve se nutrir de uma perspectiva historiográfica que incorpore o tráfico atlântico e a diáspora africana.² É fortemente amparada nesta vertente historiográfica que o presente artigo se assenta.

Tomando como base a análise de documentos eclesiásticos manuscritos, discuto a classificação de africanos no âmbito do Império português, por meio da análise da presença dos africanos vindos da Baía do Benim para a cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. O texto traça algumas curtas biografias de escravos alforriados para mostrar uma ampla e bem organizada rede de relações sustentada por laços étnicos, religiosos, profissionais, financeiros e de parentesco. O primeiro conjunto de documentos é relativo à Irmandade/Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, e está disperso em vários arquivos.³ O segundo é composto por assentos de batismo, casamento e óbito (aí incluídos testamentos) de membros dessa irmandade, assim como por processos de habilitação matrimonial, todos do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ). A questão a ser destacada é o modo como africanos fazem reverter a seu favor as regras do jogo da escravidão e da sociedade colonial.

A análise parte de duas problemáticas importantes: a) a conversão ao catolicismo dos africanos traficados, assim como sua fili-

ação às irmandades católicas leigas;⁸ b) a incorporação da categoria "nação" (que classifica e distribui os escravos no tráfico atlântico) como critério para organização de grupos no universo colonial. Uma e outra estão presentes no momento em que, por ocasião do batismo,⁹ o escravo recebe um nome cristão, acrescido de sua "nação": João Mina, Pedro Benguela. É a partir desse nome e dessa nova inserção social que os africanos, vindos da Costa da Mina para o Rio de Janeiro, passam não apenas a ser nomeados, mas a se organizar.

Dentre os africanos batizados, apenas uma pequena parte ingressa em "irmandades de homens pretos", que oferecem espaço para uma vivência de sociabilidade que escravos e forros dificilmente podem encontrar em outras esferas da sociedade. Enfrentando a problemática das mudanças decorrentes da escravidão, beneficiando-se do bi/multilingüismo de que já vêm munidos (Law, s/data) reelaborando antigas formas de convivência com seus vizinhos, os africanos submeridos ao tráfico atlântico redefinem suas fronteiras e se reagrupam em novas formas de organização étnica e religiosa. Este artigo é uma tentativa de reconstituir, mediante a documentação disponível, o modo como um grupo de africanos traficado da Baía do Benim e reunido na Igreja da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia se reorganizou. No início do século XVIII, com a disponibilidade do ouro trazido de Minas Gerais, também da cidade do Rio de Janeiro começam a partir embarcações em busca de escravos na Costa da Mina,⁸ rota até então restrita à Bahia.⁹ O número crescente de escravos vindos da Costa da Mina que chega a Minas Gerais indica que pelo menos uma parte considerável daqueles que desembarcaram na Bahia foi reembarcada para o Rio de Janeiro, de onde passaram a Minas Gerais; e que uma outra parte atravessou o Serrão da Bahia, na mesma direção. A rota entre a Costa da Mina e Minas Gerais, passando pelo Rio de Janeiro, declinou ao longo da primeira metade do século XVIII, quando diminuiu a oferta do ouro que a sustentava.¹⁰

Nesse sentido, embora Rio de Janeiro e Bahia possam diferir em termos de volume de tráfico, ambos recebem escravos vindos dos portos da Baía do Benim, com o objetivo de abastecer as lavras de ouro de Minas Gerais. Portanto, mais que diferenças na procedência dos escravos, parecem existir diferenças na forma de classificação desses indivíduos em termos das "nações" que operam em cada lugar, assim como no tratamento das fontes disponíveis. Uma amostra dos livros de assento de batismo de escravos da cidade do Rio de Janeiro, por mim analisada anteriormente, listou 6.609 es-

cravas que batizaram seus filhos entre 1718 e 1760. Dentre elas, 9,5% vinha da Costa da Mina.¹¹ Em Minas Gerais – ressalvada, mais uma vez, a diferença dos usos locais das nações –, o Banco de Dados da Freguesia do Pilar de Ouro Preto, Minas Gerais (1712-1750) indica 32% dos adultos batizados como tendo vindo “da Costa da Mina”.¹² Mesmo sendo difícil uma comparação entre esses números, já que trabalham com universos diferentes (número de mães batizando filhos no Rio e número de indivíduos batizados em Minas), é possível perceber que, embora presentes em proporções bem diferentes, os escravos da Costa da Mina recebem, *grosso modo*, as mesmas designações. Além da referência à “Costa da Mina”, tanto em Minas quanto no Rio aparecem Maki ou Maqui, Maquim, Maí (Mahi)¹³ Sabaru (Savalu),¹⁴ Chamba.¹⁵ Em Minas Gerais, aparecem, ainda, Nagô, Lada (Aladá),¹⁶ Jaquim.¹⁷ Entre os não identificados no Rio e em Minas estão os Coura ou couranos¹⁸ e os Cobu ou Cabu.¹⁹ No Rio de Janeiro são mencionados também os Iano (Ayounou, Oyo, Oió) e Agolin (Agonli).²⁰ Entre os não identificados em Minas estão os Craberá e os Fuam.

Para a Bahia, os dados são de natureza ainda mais diversa – inventários e não assentos de batismo – mas recobrem, aproximadamente, o mesmo período. Nos inventários analisados por Verger entre 1737 e 1841 constam, para o século XVIII, 121 Jeje; 16 Mina; um Ladá; um Maquim; e um Savaru. Os números são bem menores e não chegam a ter relevância demográfica, mas podem exemplificar a presença das mesmas designações.²¹ Para além do uso repetido dessas designações, quero mostrar como cada uma delas assume feições particulares, dependendo das circunstâncias, podendo corresponder não apenas a uma variação nominativa, mas a diferentes configurações identitárias ainda pouco exploradas, local ou comparativamente, no modo como se apresentam em Salvador, Rio de Janeiro e nas vilas mineiras, no século XVIII.

Foi a complexidade das relações entre os africanos na documentação eclesiástica que me levou a optar por definir a chamada “nação mina” como “grupo de procedência” e não como um grupo étnico (Soares, 1998). A noção de grupo de procedência inspira-se nos trabalhos do antropólogo Fredrik Barth que, ao discutir grupos étnicos, aponta a existência de sistemas sociais abrangentes, nos quais interagem indivíduos de diferentes grupos étnicos.²² Também o historiador Paul Lovejoy alerta para o fato de que a migração forçada, por meio da qual milhares de indivíduos foram transplantados da África para as Américas, pode ter tido como resultado o surgimento de identificações étnicas mais inclusivas que

fazem emergir esferas de solidariedade entre diferentes grupos étnicos, mesmo quando não existem condições previamente determinadas para isso (cf. Lovejoy, 2000:11).

Assim sendo, entendo que “nação”, inicialmente uma identidade atribuída no âmbito do tráfico atlântico, acaba sendo incorporada pelos grupos organizados no cativoiro e servindo como ponto de referência tanto para o reforço de antigas fronteiras étnicas e territoriais, como para o estabelecimento de novas configurações identitárias, sejam elas étnicas, ou não. Por isso, mesmo quando indivíduos de um mesmo grupo étnico, língua ou cultura predominam no interior de uma “nação”, esta não corresponde a um grupo étnico. As nações são categorias identitárias que operam fazendo uso das configurações étnicas mas não são, elas mesmas, grupos étnicos.

O presente texto enfoca a vida de um casal de “pretos minas” traficados da Baía do Benim para o Brasil, em ca. 1740: Ignacio e Victoria.²⁴ No Rio de Janeiro, ambos se filiaram à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, tornando-se destacados membros dessa agremiação. No Rio de Janeiro, Ignacio e Victoria são ditos “mina”, como consta em seu assento de casamento, no ano de 1759. Entretanto, em documentação complementar, é possível verificar que Ignacio é mina-mahi e Victoria mina-coura. Nos dois casos, mahi e coura indicam uma forma de identificação que parece combinar componentes étnicos e também lugares de procedência que se explicitam no uso de variantes como maqui/maquino e coura/courana. Essas procedências podem ser indicadas de modo mais ou menos genérico (mina ou mina-mahi), de acordo com o costume do lugar, o autor do registro ou mesmo a disponibilidade de informação.²⁴

Ignacio e Victória são batizados no ano de 1742. Ignacio é traficado diretamente para o Rio de Janeiro, onde foi batizado; já Victoria desembarca em local ignorado (Rio de Janeiro ou Bahia) de onde segue para Minas Gerais, onde foi batizada, tendo vindo, anos depois, ainda escrava, para o Rio de Janeiro. No Rio de Janeiro ambos ingressam na “Congregação de Pretos Minas”, liderada por um grupo de “dágomês” reunidos na Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia.²⁵ Essa irmandade é fundada em 1740 por africanos mina, juntamente com outras minorias africanas vindas de Cabo Verde, São Tomé e Moçambique.²⁶ Entre os possíveis fundadores dessa Irmandade está Pedro Costa, batizado como Pedro, “natural da Costa da Mina”, no dia 12 de setembro de 1727. Seu senhor – que lhe dá o privilégio de tê-lo como padrinho – é o Dr. Desembar-

gador Ouvidor Geral Manoel da Costa Mimoso, importante autoridade colonial.²⁷ A data e as condições em que o batismo é realizado permitem intuir que Pedro chega ao Rio de Janeiro já adulto (com mais de 14 anos), em ca. 1726. Na década de 1740, Pedro é o rei da “Congregação dos Pretos Minas”, à qual Ignacio se filia, em data ignorada, entre 1742 e 1748. Pedro é sucedido por Clemente Proença, outro dâgomê, com quem, em 1762, Ignacio entra em conflito.²⁸

O período aqui tratado – entre as décadas de 1740 e 1780 – corresponde aos anos de expansão do reino do Daomé e de seguidos conflitos no entorno da Baía do Benim que deram origem à farta escravaria daí exportada.²⁹ A Congregação dos Pretos Minas reúne, em proporções difíceis de serem dimensionadas, uma amostra da população deslocada por esse segmento do tráfico atlântico. Uma vez reunidos na cidade do Rio de Janeiro eles ingressam nas irmandades, onde reeditam antigos conflitos, mas também encontram novas formas de convivência e, mesmo, aliança.³⁰ Assim sendo, a história de Ignacio e Victoria aponta para acontecimentos ainda pouco estudados pela historiografia da escravidão e da diáspora africana: como os escravos procedentes do conflituoso entorno e hinterlândia da Baía do Benim se relacionam no cativo. Um problema constante nessa análise é a dificuldade de acesso a trabalhos dedicados a grupos e regiões específicas da África Ocidental, como a Baía do Benim, na primeira metade do século XVIII. Sobre os mahi, o trabalho mais extenso, inédito, foi escrito por Jessie Mulira, que apresenta apenas um breve sumário sobre eles antes de 1770. O primeiro e mais detalhado relato sobre eles foi escrito por J. A. M. A. R. Bergé, um administrador colonial francês, em 1920. Bergé foi o primeiro a mencionar os Mahi como “campo de caça” de escravos dos daomeanos. Foi com a publicação de *Histoire du Dahomey*, por Robert Cornevin (1962) que dados mais sistematizados sobre a região do médio e alto Benim foram, pela primeira, vez reunidos. Segundo Cornevin, os Mahi teriam migrado do Sul para o Norte, onde teriam ocupado uma região para a qual também grupos iorubá do Leste se deslocaram, formando juntos um grande território que recobre uma área montanhosa, ao norte do que veio a ser o reino do Daomé.³¹

Sobre os coura, não encontrei menção segura na literatura africanista. Como já foi dito, Pierre Verger associa “coirano” a uma lagoa denominada Curamo, nas proximidades de Lagos (ou Onim, porto no litoral da atual Nigéria). Verger transcreve o relatório do ataque daomeano ao Forte de Ajudá que termina com a

prisão de João Basílio, seu diretor (1743). Segundo consta no relatório: "E se seguio pretender o mesmo Cabo que se lhe entregassem huns negros Couranos inimigos do Rey Daumê, que se dizia estarem na dita Fortaleza...". O dito cabo é o *agau* (general) daomeano. Um outro documento, datado de 1767, anuncia uma "invasão de coiranos" a Ajudá (cf. Verger, 1987:204, 209 nota 106, 207 nota 30). Assim sendo, a crer na hipótese de Verger, os couranos podem corresponder a um povo litorâneo da região das lagoas. Voltarei a esse ponto mais adiante.

A nação que se tem

Em 27 de janeiro de 1742 foi batizada, na matriz de Nossa Senhora da Conceição de Vila Rica do Ouro Preto, capitania de Minas Gerais, a já mencionada "preta mina courana" Victoria, escrava de Domingos Correa Campos. Seu assento foi anotado pelo pároco Leão Sá, que teve o cuidado de registrar que a dita escrava tinha o "rosto coartado à moda de sua terra, era baixa e refeita de corpo", com aproximadamente 25 anos.⁴⁴ Em data desconhecida e por motivos ignorados, Victoria foi para o Rio de Janeiro onde, em 13 de dezembro de 1755, pagou 180\$000 réis por sua alforria a Domingues Rabello de Almeida, seu então senhor.⁴⁵

Seguindo o uso local, o padre que, também em 1742, batizou Ignacio no Rio de Janeiro, foi bem menos preciso e anotou apenas que batizara dois escravos de Domingos Gonçalves do Monte, Ignacio Mina e José Mina, ambos adultos. Ignacio teve como padrinho José, que por sua vez era escravo de Antônio Gonçalves, e como madrinha Tereza, escrava de Domingos Francisco.⁴⁶ Em 1757, Antônio Gonçalves da Costa, um oficial de barbeiro, pagou a Domingos Gonçalves do Monte a alta quantia de 350\$000 réis⁴⁷ pela alforria de Ignacio que, segundo consta em sua carta de alforria, era também oficial de barbeiro e sangrador.⁴⁸

Na documentação até agora levantada, as histórias de Ignacio e Victoria se cruzam pela primeira vez em fevereiro de 1759 quando correm, na Freguesia da Candelária da cidade do Rio de Janeiro, os proclamas para o casamento de ambos. O processo informa serem eles forros, batizados e solteiros, não havendo qualquer impedimento para o casamento que foi consumado no dia 27 de fevereiro de 1759, às oito horas da noite.⁴⁹ Ignacio, que ficou conhecido como Monte, viveu o resto de sua vida na cidade, vindo a falecer em 27 de dezembro de 1783. Victoria acompanhou seu

marido até a morte e foi sua testamenteira.³⁹ Não consegui, até agora, localizar seu óbito, testamento ou qualquer outro documento que me indique seu destino depois de viúva.

Ao longo dos anos, Monte teceu uma estreita rede de relações com seus “patrícios”,⁴⁰ no interior da Congregação Mina. Em 1762, quando a Congregação Mina já era governada por Clemente Proença, um conflito entre duas facções gerou uma dissidência liderada por Ignacio Monte, que “sai do jugo dos dagomês” e funda a Congregação dos Pretos Minas do Reino de Mahi. Vinte anos mais tarde (ca. 1786), esse episódio é narrado por Francisco Alves de Souza, regente da Congregação Mahi durante o reinado de Monte. Souza é autor do diálogo “Regras ou estatuto...”, no qual ele próprio e Gonçalo Cordeiro, secretário da mesma Congregação, são os interlocutores:⁴¹

Em 1748, que cheguei a esta capital vindo da cidade da Bahia, achei já esta congregação ou corporação de pretos minas de várias nações daquela Costa, a saber Dagome, Maki, Iano, Agolin, Sabaru (todos de língua geral) com muita união tendo por rei de tal congregação a um Pedro da Costa Mimoso também da mesma nação e depois faleceu este, nomearam para existir no mesmo cargo a Clemente de Proença com o mesmo título a que exerceu há muitos anos e continuando a tempo começaram os pretos a zingarem as nações umas com as outras, buscando preferências de maiorias. Ao que deu ocasião ao que as nações Maki, Agolin, Iano, Sabaru saírem do jugo Dagome escandalizados e afrontados de alguns ditos picantes que os dagome lhes diziam, procuraram fazer o seu rei e com efeito o fizeram na pessoa do Capitão Ignacio Gonçalves do Monte no ano de 1762 por ser verdadeiro makino e este foi o primeiro que fez termo e endireitou e aumentou esta congregação.

E mais adiante:

SOUZA: Eu a continuo, com o discurso do tempo se apartaram também as referidas nações que estavam com a de Maki, Agolin, Sabaru cada um fazendo seu rei a parte até que faleceu o dito Ignacio Gonçalves em 25-12-1783 e como VMs me obrigaram judicialmente para tomar posse e jamais deram a primeira coisa que requiro e de não haver nesta nossa congregação o nome de rei. (“Regra ou estatutos...”, fl. 21-23)

Na África, os Mahi são identificados como um grupo que partilha de um vasto território comum, sem a existência de um poder político unificado que se superponha aos diferentes grupos e vilas falantes de línguas gbe (entre elas o mahi) e iorubá. Na Congregação Mahi, além da menção a grupos organizados (os mahi, agolin, sabaru e iano), há, ainda, registro de membros identifica-

dos por suas localidades de origem. É o caso de Boaventura Fernandes Braga, dito "*Aeolú Cocoti de Daça*", ou seja, de Dassa,⁴² e José Luiz, dito "*Ajacôto, chaúl de Za*", ou seja, de Za. Enquanto a vila de Dassa fica dentro do território Mahi, a de Za fica fora.⁴³ Boaventura e José Luiz permanecem na Congregação depois da morte de Ignacio e defendem a eleição de Souza como seu sucessor. Infelizmente, não foi possível, ainda, estabelecer a ligação entre essas vilas e os quatro grupos que compõem a Congregação Mahi, tampouco quem são os chamados "verdadeiros" mahi. O importante é destacar que essa composição das congregações se altera ao longo do tempo e que o grupo que constitui a Congregação Mina, em 1748, é diferente do que se apresenta depois das sucessivas dissidências. Anos mais tarde, o mesmo ocorre no interior da Congregação Mahi. Através do diálogo entre Souza e Cordeiro, registrado nas "Regras ou estatuto...", é possível chegar a uma cronologia aproximada desses acontecimentos que alteram a composição dos grupos organizados.

Sobre a saída dos mahi e outros da Congregação Mina:

[...] e continuando o tempo começaram os pretos a se zingarem as nações umas com as outras, buscando preferências de maiorias. Ao que deu ocasião a que as *nações Makii, Agolin, Iano, Sabaru: saírem do jugo dos Dâgômê* escandalizados e afrontados de alguns ditos picantes que os Dâgômês, lhes diziam, procurarão fazer o Seu Rei e com efeito o fizeram na pessoa do Capitão Ignacio Gonçalves do Monte no ano de 1762 por ser *verdadeiro makino* e este foi o primeiro que fez termo e endireitou e aumentou esta congregação. ("Regras ou estatuto...", fl. 22) (grifo meu)

A passagem acima transcrita fica mais clara em outro ponto do documento, que trata do envolvimento de Victoria no conflito que deu origem ao afastamento dos agolin e dos sabaru da Congregação Mahi. A fala é de Gonçalo Cordeiro, barbeiro, alferes e secretário da Congregação que se identifica como Mahi.

Sobre a saída dos agolin e sabaru da Congregação Mahi:

[...] já em tempo de seu marido sempre fora revoltosa e inimiga do sucesso e quietação, tanto que em tempo que estavam congregadas as mais nações junto com a nossa, de que o marido era regente sempre andava com estórias e enredos de que procedeu apartarem-se de nós, as tais nações que foram agolin e sabaru, saindo do jugo e proteção do dito regente seu marido, procurando cada um deles, em fazer o seu regente da sua mesma nação e com efeito o fizeram, aonde todos gozam de boa paz e quietação sem a mínima queixa, que os faça perturbar [...]. ("Regras ou estatuto...", fl. 38.⁴⁴)

A retrospectiva dessa cronologia indica que o já mencionado Pedro Costa, provavelmente um "dâgomê", é rei da Congregação dos Pretos Minas, em 1748. Depois dele assume Clemente Proença, que está no exercício de seu cargo quando, em 1762, entra em conflito com Ignacio Monte que, nesse ano, sai da Congregação dos Pretos Minas, para fundar a Congregação dos Pretos Minas do Reino de Mahi. Algum tempo depois, os sabaru e agolin rompem com a Congregação Mahi e passam a eleger seus próprios regentes.

O ano de 1762 foi marcante, tanto na vida de Ignacio, quanto na de todos os membros da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, cuja igreja é o palco de todos esses acontecimentos. O motivo para tantos conflitos parece ser o fato de que, nessa ocasião, tramitava na Mesa de Consciência e Ordens, em Lisboa, uma alteração no compromisso da irmandade que viabilizaria a criação do Estado Imperial de Santo Elesbão, finalmente autorizado em 1764. A partir de então, o Estado Imperial ou Folia passava a eleger anualmente um imperador/imperatriz, sete reis/rainhas, além de duques e condes, com privilégio de tomar posse no dia determinado pela Mesa da irmandade, "nos trajes que requer as suas pessoas e figuras". O traje do imperador e dos reis inclui coroa, cetro e manto, tudo custeado pelo próprio imperador/rei.⁴⁵

Em 1763, talvez menos de um ano após ter sido eleito rei – e no curso da tramitação da aprovação da Folia da irmandade na qual, para assumir seus cargos, os futuros imperadores e reis precisavam demonstrar ter patrimônio –, Ignacio redige um testamento.⁴⁶ Ignacio indica três testamenteiros: a esposa Victoria, Francisco do Couto Suzano (preto mina, irmão de Santa Efigênia) e José dos Santos Martins (preto mina, irmão de Santa Efigênia e barbeiro).⁴⁷ O testamento é bastante detalhado quanto a seus negócios, mas, tendo sido redigido durante um momento difícil, deve ser lido com especial cautela. Não faz nenhuma menção a Antonio Gonçalves, seja ao padrinho, seja àquele que pagou por sua alforria, se é que são dois. Diz ter pago, ele mesmo, os 350\$000 réis de sua alforria. Não faz menção à propriedade de bens de raiz, nem à recém-criada Congregação Mahi. Infelizmente, nada sabemos sobre o patrimônio do morto no momento de sua morte, em 1783. Já seu testamenteiro, José dos Santos Martins, que sobreviveu a Ignacio, era casado com Gertrudes Correa, quitandeira. Seu inventário, datado de 1800, arrola um total de 11 escravos, avaliados em 934\$000 réis.⁴⁸

A fala de Cordeiro transcrita acima culpa Victoria pela saída dos sabaru e dos agolin da Congregação, mas é bem possível que

essa saída estivesse associada à determinação desses dois grupos de elegerem seus próprios regentes, como "com efeito o fizeram", já que essa nova alternativa passa a ser formalmente oferecida aos irmãos da irmandade a partir de 1764, quando o novo compromisso foi aprovado pela Mesa de Consciência e Ordens. A notícia oficial da aprovação foi registrada no Rio de Janeiro, em 1767, mas o conhecimento da decisão, ou sua suposição, pode ter sido anterior à tramitação dos papéis.

Em 1783, quando Ignacio já se encontrava acamado em consequência da moléstia que o matou, alguns membros da Congregação Mahi teriam ido à sua casa. Entre os presentes estariam Luiz Rodrigues (ou Roiz) Silva, Antonio da Costa Falcão, Roza de Souza de Andrade e Francisco Alves de Sousa, seu regente. Luiz Roiz Silva é mencionado por ocasião da assinatura dos estatutos da Devoção das Almas, e Antônio da Costa Falcão assina a proposta de compromisso para regulamentação da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, ambas promovidas por Souza, o regente.

A documentação *permeia* entrever que *de membros* da irmandade de Santo Estebão e Santa Efigênia *colocam* uns aos outros *de forma* *discussão*, *com* a *intermediação* de pequenos *grupos* *informais* *por* meio de *várias* *redes* *de* *relações* *em* *que* *se* *estabelecem* *porque* *embora* o *patrimônio* de cada um *não* *seja* *uma* *grande* *quantidade* *para* *mobilizar* o *grupo* que *disputa* o *cumprimento* dos *compromissos* religiosos e financeiros do morto. Além do *cumprimento* das *dívidas* *empresariais* *pellos* a *comunidade* como um *todo* *de* *benefício* do *patrimônio* do morto *pele* *cumprimento* de *seus* *legados* em *prol* da irmandade, mediante *doações* em *dinheiro*, *missas* e *velas*.

Além das *redes* de poder envolvidas na já mencionada *política* *institucional* da irmandade, *existem* também *redes* *financeiras* (nas quais *circulam* *dinheiro* e *serviços*), *redes* de trabalho (como a *das* *quitandeiros* e dos *barbeiros*), de devoção (como as *devoções* às *Almas* e a *N. S. dos Remédios*) e provavelmente *várias* *outras*, ainda *não* *identificadas*. Os testamentos dos irmãos de Santa Efigênia e, *mais* *especialmente*, dos *membros* da Congregação Mahi, *permitem* *constatar* que, nessas *redes* de *relações*, alguns são *credores* e *outros* *devedores*. Ignacio empresta *dinheiro* a uns, e *guarda* *poupança* de *outros*, deixando *entrever* um *emaranhado* de *dívidas*, tudo anotado num *livrinho* que no *testamento* *informa* estar ao *alcançe* da *esposa*.⁴⁹ A descrição de sua *movimentação* *financeira* *permite* *traçar* *não* *apenas* *uma* *cadeia* de *endividamentos*, mas, o que é *mais* *importante*, o *fluxo* de *redistribuição* de *recursos* *finan-*

essa saída estivesse associada à determinação desses dois grupos de elegerem seus próprios regentes, como "com efeito o fizeram", já que essa nova alternativa passa a ser formalmente oferecida aos irmãos da irmandade a partir de 1764, quando o novo compromisso foi aprovado pela Mesa de Consciência e Ordens. A notícia oficial da aprovação foi registrada no Rio de Janeiro, em 1767, mas o conhecimento da decisão, ou sua suposição, pode ter sido anterior à tramitação dos papéis.

Em 1783, quando Ignacio já se encontrava acamado em consequência da moléstia que o matou, alguns membros da Congregação Mahi teriam ido à sua casa. Entre os presentes estariam Luiz Rodrigues (ou Roiz) Silva, Antonio da Costa Falcão, Roza de Souza de Andrade e Francisco Alves de Sousa, seu regente. Luiz Roiz Silva é mencionado por ocasião da assinatura dos estatutos da Devoção das Almas, e Antônio da Costa Falcão assina a proposta de compromisso para regulamentação da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, ambas promovidas por Souza, o regente.

A documentação permite entrever que os membros da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia se ligam uns aos outros de forma distinta, com a intermediação de pequenos grupos informais, e por meio de várias redes. Essas redes se explicitam nos testamentos porque, embora o patrimônio de cada um não seja grande, é suficiente para mobilizar o grupo que disputa o cumprimento dos compromissos religiosos e financeiros do morto. Além do cumprimento das dívidas/empréstimos pessoais, a comunidade como um todo se beneficia do patrimônio do morto pelo cumprimento de seus legados em prol da irmandade, mediante doações em dinheiro, missas e velas.

Além das redes de poder envolvidas na já mencionada política institucional da irmandade, existem também redes financeiras (nas quais circulam dinheiro e serviços), redes de trabalho (como a das quitadeiras e dos barbeiros), de devoção (como as devoções às Almas e a N. S. dos Remédios) e provavelmente várias outras, ainda não identificadas. Os testamentos dos irmãos de Santa Efigênia e, mais especialmente, dos membros da Congregação Mahi, permitem constatar que, nessas redes de relações, alguns são credores e outros devedores. Ignacio empresta dinheiro a uns, e guarda poupança de outros, deixando entrever um emaranhado de dívidas, tudo anotado num livrinho que no testamento informa estar ao alcance da esposa.¹⁹ A descrição de sua movimentação financeira permite traçar não apenas uma cadeia de endividamentos, mas, o que é mais importante, o fluxo de redistribuição de recursos finan-

ceiros que circula no interior do grupo, e parece se concentrar nas mãos de alguns de seus membros que, dessa forma, atendem a necessidades custeando alforrias, viabilizando pequenos negócios, enfrentando doenças e outras despesas.⁵⁰

Essa redistribuição se dá dentro do estrito controle do grupo que lidera a irmandade e que, com frequência, aparece nos testamentos dos irmãos como testamenteiros, testemunhas e redatores dos testamentos. O já mencionado bem-sucedido barbeiro José dos Santos Martins, falecido em 1800, foi testamenteiro de Ignacio, que por sua vez fora testemunha do testamento de Luiz Francisco do Couto, também mina, membro da irmandade e barbeiro, falecido em 1777. Em seu testamento, Couto registra uma das raras alforrias gratuitas encontradas entre os minas: "Declaro que sou natural da Costa da Mina e fui escravo de João Francisco do Couto o qual por seu falecimento me fez a esmola de deixar forro e liberto." Couto deixa um longo rol de dívidas, boa parte delas com membros da irmandade e da Congregação Mahi. Devia dinheiro a Rosa da Cruz, mulher de Manoel Lobo dos Santos, irmãos de Santa Efigênia. Devia, também, dinheiro a seu afilhado, Alexandre de Carvalho, e a Boaventura Fernandes Braga, seu padrinho, ambos destacados membros da mesa da Congregação Mahi, eleita após a morte de Ignacio.⁵¹

Até agora consegui identificar quatro barbeiros no interior da irmandade: Ignacio Gonçalves do Monte (rei da Congregação Mahi), José dos Santos Martins (testamenteiro de Ignacio), Gonçalo Cordeiro (secretário da Congregação Mahi); Luiz Francisco do Couto (membro da Congregação Mahi). Além da estreita rede de relações profissionais e financeiras, os barbeiros parecem ser, também, um importante núcleo de poder no interior da irmandade, já que aparecem como letrados e ocupando cargos de direção. Por fim, como de praxe, a devoção a Nossa Senhora dos Remédios, faz deles um grupo coeso no que tange à sua atividade devocional.

Outra importante rede ainda pouco explorada parece ser a dos comerciantes do mercado. Luiz Fagundes, morto em 1751, tinha um patrimônio considerável: "duas moradinhas de casas no Campo de São Domingos em que vivo e minha mulher", bem perto da Igreja de São Domingos, da qual era irmão e onde pediu para ser sepultado. Seu patrimônio foi certamente fruto de anos de trabalho em sua "banca" no mercado da Praia do Peixe, pela qual pagou dobra e meia.⁵² Outro preto mina comerciante era Antônio Vieira da Costa, falecido em 1800. Antes de chegar ao Brasil, Costa passou por Portugal, tendo sido batizado na Freguesia de São

João da Foz do Bispado do Porto. Era membro da Irmandade de Santo Elesbão e Efigênia e tinha uma barraca na Praia dos Mineiros.⁵¹

A terra de onde se vem

Por ocasião da morte de Ignacio, a Congregação Mahi tinha em torno de 200 filiados, entre homens e mulheres ("Regra ou estatutos...", fl. 14.). De acordo com levantamento feito para o vice-rei Luiz de Vasconcellos, nessa década a população escrava da cidade girava em torno de 9.700 homens e 7.100 mulheres.⁵² Se considerada uma população de 17 mil escravos e tomados todos os mahi da Congregação como escravos (e já, então, muitos estavam forros), eles corresponderiam, *grosso modo*, a 1,4% da população escrava da cidade. Embora seja uma estimativa vaga, esses números dão alguma medida da importância do grupo.

Quando, em 1783, os mahi e outros grupos no interior da irmandade se enfrentam e disputam acirradamente a sucessão de Ignacio Monte, já podem ter-se passado, na vida de alguns deles, várias décadas desde o dia em que foram feitos escravos em sua "terra". Por iniciativa própria, ou movidos pelas exigências legais, ao escreverem ou ditarem seus testamentos esses homens e mulheres são instados a lembrar. Em todos os testamentos deve constar a naturalidade do testado e os ex-escravos devem comprovar sua alforria, para poder testar. Todos eles, com raras exceções, declaram ser "natural da Costa da Mina". Informam, também, sobre quem os alforriou e as condições da alforria (gratuita ou onerosa). Alguns vão além da informação solicitada e falam sobre suas vidas e de seu passado. Antônio Luiz Soares sobreviveu a vários senhores e comprou sua liberdade, tendo morrido bem velho no ano de 1755. Embora sua maior devoção fosse São Domingos, em cuja capela pediu para ser sepultado, Antônio deixou 3\$400 réis de esmola para as obras da Igreja de Santa Efigênia, inaugurada no ano anterior. Seu testamento, escrito em português confuso, demonstra ser ele um dos pretos mina mais ricos do seu tempo.

Declaro que fui nascido em terras de brutos e de gentilidade como foi [...] a Costa da Mina e sou de nação Cobu e por [...] o Senhor se querer lembrar de mim, passei daquele reino, dele [...] há sete anos pouco mais ou menos a vender [...] da Cidade da Bahia onde fui vendido ao primeiro senhor que tive na dita [terra cidade] por nome Antônio de Bastos Mendes, o que me ensinou a Santa Doutrina e me mandou batizar e, com efeito, fui batizado na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia da

dita cidade qual parti também a vender nesta Cidade do Rio de Janeiro e fui comprado pelo defunto em sua vida Antônio Soares homem estrangeiro e boticário que foi e morou com sua mulher detrás do Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo e desta escravidão me libertei depois do dito defunto por duzentos e tantos mil réis que dei pela minha pessoa ao defunto o Reverendo Padre Teodósio de Souza como testamenteiro do mesmo defunto o qual testamenteiro me passou Carta de Liberdade em notas pelo sobredito preço tudo feito a beneplácito e consentimento e vontade da mulher viúva do sobredito defunto."

Antonio Luiz Soares é testamenteiro de Tereza Gomes da Silva, natural da Costa da Mina, falecida em 1752 e sepultada na Igreja de São Domingos.⁶⁶ Tereza tem, como segundo testamenteiro, Antonio Pires dos Santos, membro fundador da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia e um dos compradores do terreno da igreja adquirido em 1744, quando a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia ainda estava instalada na Igreja de São Domingos.⁶⁷

Outro irmão de São Domingos, que teve Antonio Luiz Soares como testamenteiro, foi o já mencionado Luiz Fagundes, que tinha uma "banca" no mercado da Praia do Peixe.⁶⁸ No testamento Fagundes declara: "sou da nação mina [clará ou chará?] e vim da minha terra para esta América pequeno, e fui batizado na cidade da Bahia e fui escravo de vários senhores". Que terra seria essa? Quantos, além dele, teriam vindo? Que fronteiras separam o "mina [clará ou chará]" Luiz do "mina cobu" Antonio e do "mina mahi" Ignacio, e que laços os unem na importante tarefa de testar e fazer cumprir um testamento? Quanto deles estariam ali reunidos?

Que relações homens como Ignacio Monte e Antônio Luiz Soares estabeleciam entre si e com seus "patrícios"? O que fez deles figuras de destaque? Soares morre em 1755, antes de Monte se tornar rei, mas quando este já era membro da Congregação Mina, ainda nessa época instalada, juntamente com a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia na Igreja de São Domingos. Não há, portanto, qualquer dúvida de que conviveram, quem sabe por mais de dez anos. Bem mais jovem que Soares, teriam Monte e seu amigo barbeiro Martins aprendido com ele os segredos de como fazer testamentos e negócios? Quantos outros pretos mina ricos e poderosos existiram no interior dessas irmandades? Qual seu papel no conjunto da escravaria africana da cidade?

Assim como o testamento de Soares fala de seu passado, também o de Ignacio Monte fornece informações preciosas que fogem ao padrão dos testamentos da época:

Declaro que sou natural da Costa da Mina preto forro, e liberto, e fui escravo de Domingos Gonçalves do Monte, a quem dei por minha liberdade de trezentos, e cinquenta mil réis como constará da minha Carta de Alforria. Declaro que sou casado com Vitória Correa da Conceição, preta forra, e até o fazer deste meu testamento não temos tido filhos, e nem os tenho de outra qualquer mulher em solteiro, e nem depois de casado. = Declaro que a dita minha mulher é minha parenta por sangüinidade em terceiro grau, por ser ela filha do meu avô [Eseú]Agoa; bem conhecido rei que foi entre os gentios daquela costa do Reino de May, ou Maqui, [...]³⁹

Um ponto que não pode deixar de ser mencionado, embora ainda não suficientemente desenvolvido, é referência feita por Monte a seu avô, como rei dos Mahi, e a sua mulher, como sua “parenta por sangüinidade”. Relações de parentesco envolvem complicadas regras, apontando para uma possível matrilinearidade ainda não adequadamente por mim explorada.

A indicação de um rei pode, ao menos, ser objeto de algumas considerações. A noção de uma identidade mahi baseada na construção de fronteiras territoriais, e não lingüísticas ou étnicas, em que diferentes grupos independentes convivem repartindo um vasto território entre si (Bergé, 1928), conflita com a idéia de uma autoridade política centralizada que justifique o uso dos termos rei/reino, usuais para os casos de Aladá, Daomé e Hueda. A idéia da existência de um “reino” mahi invoca problemas conceituais na classificação das diversas modalidades de organização política. A primeira tentativa de unificação política dos Mahi através da indicação de um rei parece ter ocorrido no último quartel do século XVIII, por influência do Daomé. A indicação de um rei no Rio de Janeiro mais parece ser uma resposta do grupo a uma situação colonial, amparada na tradição católica portuguesa, em que todas as nações africanas elegem reis e rainhas nas irmandades, desde pelo menos o século XV (ver Soares, 2000).

Tal referência, entretanto, não contradiz o uso que Monte faz do termo rei para designar seu avô. É importante destacar que o testamento de Monte foi escrito de próprio punho e que “Agoa” foi, portanto, o melhor modo por ele encontrado para transcrever o nome (cargo?, título?) de seu “avô” para o português.⁴⁰ O nome Agoa nos remete imediatamente à dinastia fundadora dos Mahi. Segundo Cornevin, um conjunto de migrações acontecidas no século XVII, e que vieram a dar origem à formação do reino do Daomé, levaram Agoua-Guédé a se deslocar para o Norte, indo ele com sua família se estabelecer em Ouakin, onde se misturam com gru-

pos locais e também com grupos iorubá vindos do Leste, dando origem aos Mahi. (Cornevin, 1962)

Em alguns casos, nações, grupos étnicos, reinos, vilas, regiões e grupos lingüísticos podem coincidir, em outros, não. Os mahi são um bom exemplo dessa diversidade. No que pode parecer um jogo de palavras, a nação é o "lugar"⁶¹ de representação das novas identidades constituídas no local de assentamento dos africanos traficados, no caso o Rio de Janeiro, tendo como base uma referência ao passado manifesta no uso de expressões como "terra de brutos", "quando vim de minha terra", "deus da sua terra".⁶² Importante destacar que tais expressões são usuais da língua portuguesa da época, como registrado no assento do reverendo Leão Sá para o batismo de Victoria, que descreveu suas marcas faciais como feitas "à moda de sua terra".

Nesse sentido, se por um lado a identidade mina encobre a existência de outras identidades menores, mas igualmente organizativas, por outro as mantém operativas, como que se retroalimentando mutuamente. O mais interessante é que o modo como eles operam as nações em vários níveis combina um sistema classificatório que opera tanto entre os próprios africanos, quanto em outras instâncias coloniais, demonstrando que tais categorias são reconhecidamente eficazes no processo de identificação dos africanos no cativoiro.

A constatação da existência de uma classificação social que toma por base uma referência a grupos e lugares vivenciados anteriormente à escravização não pode levar à ilusão de que reproduzem uma organização territorial e política africana. Mas se, por um lado, não existe uma correspondência imediata entre os grupos organizados no cativoiro e os grupos étnicos africanos de onde os indivíduos procedem, por outro não há dúvida de que essa nomenclatura evoca, de forma contundente, um passado vivido e representado. Configura-se, aí, um critério para a reelaboração da noção de identidade étnica, no qual a etnicidade é definida a partir da noção de territorialidade, ou seja, do lugar onde cada um deles marca sua procedência. Por isso, a identidade de nação é restrita à geração dos traficados e não se transmite à descendência, como pode ser transmitida a descendência de uma linhagem. A pertença a uma nação é definida no bojo do Império português pelo vínculo a uma identidade territorial (ou seja, pela procedência) e não pela ancestralidade ou parentesco fazendo, portanto, parte do universo colonial e não da bagagem cultural de cada grupo. Tal estratégia se mostra especialmente operante em situações em que as sociedades

africanas estão elas mesmas em constante interação, em que a distinção étnica é de princípio um problema e resulta de um conjunto diversificado de regras e estratégias sociais.

A questão da territorialidade é difícil de ser analisada pela falta de informações sobre o modo como se dava a referência ao passado, aos grupos étnicos e aos territórios por eles ocupados. Victoria Coura tem o "rosto coartado à moda de sua terra"; Antônio Cobu vem de uma "terra de brutos" para conhecer a salvação eterna na devoção dos santos. Josepha, também Coura e contemporânea de Victória, cuja vida foi desvendada por Luiz Mott, mesmo vivendo por anos nas Minas de Paracatu, canta e faz sacrifícios ao "deus de sua terra", tendo sido, por isto, denunciada. Segundo consta em seu processo, promovia a dança de Tunda, ou Acotundá, falando na língua de Coura, fazendo sacrifícios ao "deus de sua terra", "um boneco de barro com cabeça e nariz a imitação do Diabo, espetado em uma ponta de ferro, com uma capa de pano branco, colocado no meio da casa em um tapete, com umas frigideiras em roda e, dentro delas, umas ervas cozidas e cruas, búzios, dinheiro da Costa, uma galinha morta, uma panela de feijão, moringas de água etc."⁶¹

Por fim, é importante destacar que os anos de escravidão, a alforria, a vida cristã e a salvação eterna na qual investem quase todos os seus bens não afastam esses novos cristãos do profundo sentimento de que são tão Dagome, Mahi, Coura ou Sabaru quanto aqueles que, batizados ou não, freqüentam cultos proibidos e praticam atos tidos como "abuzo gentílico e supersticioso". A inserção dos filhos dos africanos na sociedade colonial como crioulos dificulta a constituição de uma descendência baseada na condição étnica no âmbito da sociedade escravista. Não existem mahi ou daomeanos nascidos no Brasil que possam, pelas regras de descendência aqui vigentes, dar perenidade ao grupo. A conversão e a baixa taxa de reprodução do grupo são "sintomas" – não necessariamente motivos – da forte ligação que a geração dos traficados mantém entre si. A devoção a Nossa Senhora dos Remédios nos remete imediatamente à atividade curativa dos barbeiros, enquanto a Devoção às Almas é uma nítida modalidade de culto aos ancestrais. Nessas condições, a "nação" está associada à noção de "terra", e, portanto, ao tráfico atlântico e à escravidão. Ser mahi deste lado do Atlântico é construir uma identidade voltada para o passado com base numa "nação" geracional, étnica e territorializada. Os mahi, mesmo convertidos, não se "criolizam", ou são "crioulizados", por força das circunstâncias históricas resultantes do tráfico. Na

Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, mantendo algumas de suas tradições e abrindo mão de outras, eles buscam uma saída para continuar existindo enquanto grupo.

Por fim, é importante destacar que os membros da Congregação Mahi constroem sua identidade no cativo com base num passado africano de glórias que se repete na Folia com suas missas solenes, enterros com pompas e procissões festivas. A Folia é uma nova dinastia em que a terra dos mahi se converte em “Reino”, e a gentildade em caridade cristã. Vem no título do diálogo da Congregação Mahi o projeto de vida para aqueles que atravessam o cativo, reconquistam a liberdade e se fazem cristãos:

Regra ou estatuto por modo de um diálogo onde, se dá notícia das Caridades e Sufragações das Almas que usam os pretos Minas, com seus Nacionais no Estado do Brazil, especialmente no Rio de Janeiro, por onde se hão de regerem e governarem fora de todo o abuzo gentillico e supersticioso; composto por Francisco Alves de Souza preto e natural do Reino de Makim, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina. (“Regra ou estatutos...”, fl. 1)

Notas

1. Destaco trabalhos abrangentes e clássicos da historiografia brasileira como C. R. Boxer (1966, primeira edição em inglês de 1962); Pierre Verger (1987, primeira edição em francês de 1968); Katia M. de Queirós Mattoso, (1988, primeira edição em francês, 1979); A. J. R. Russell-Wood, (2005, primeira edição em inglês, 1982); Stuart Schwartz (1995, primeira edição em inglês, 1984).
2. Um conjunto de trabalhos referidos ao tráfico atlântico e aos africanos no Brasil destaca as conexões entre o Brasil e a Baía do Benim, tema deste artigo. Sem mencionar Nina Rodrigues e outros autores pioneiros, a obra de Pierre Verger é um marco na historiografia contemporânea. Na década de 1980, João José Reis (2003, primeira edição, 1986) abriu o campo da pesquisa recente sobre os africanos na Bahia, assim como fez Mary Karasch (2000, primeira edição em inglês, 1987) para o Rio de Janeiro.
3. O primeiro conjunto documental inclui: 1) o compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia e suas reformas, entre 1740 e 1764 (cópia não catalogada, pertencente à Irmandade); 2) uma proposta de compromisso da devoção de Nossa Senhora dos Remédios (original AHU/CU-cód. 1300). Ver <http://www.historia.uff.br/labhoi/memcatcompint.htm>; 3) por fim um documento precioso, escrito por Francisco Alves de Souza, regente da Congregação Mahi, em 1786. O documento é composto sob a forma de diálogo e recebe o título de “Regra ou estatutos por modo de hũm dialogo onde, sedã notícias das Caridades e Sufragaçoens das Almas que uzam ospretos Minnas, comseus Nacionaes no Estado do Brazil, especialmente noRio de Janeiro, por onde se hao de regerem egôvernarem fora detodo oabuzo gentillico e supersticiozo; composto por Françisco Alvês de Souza preto

- enatural do Reino de Makim, húm dos mais exçelentes e potentados daquêla ôriunda Costa da Minna". O documento, datado de ca. 1786, pertence à Biblioteca Nacional.
4. Na cidade do Rio de Janeiro, os "angolas" se concentram na Igreja do Rosário, enquanto os "minas" se dispersam em pequenas capelas e altares. Entre as irmandades de "pretos minas", a mais bem-sucedida foi a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, criada em 1740, cuja igreja foi inaugurada em 1754. Sobre os africanos nas irmandades católicas no Rio de Janeiro no século XVIII, ver Soares (2000).
 5. Sobre a regulamentação do batismo de escravos ver *Constituições primeiras do Arcebispo da Bahia feitas e ordenadas pelo illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º arcebispo do dito Arcebispo, e do Conselho de sua Magestade: propostas, e accitas em o Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. São Paulo, Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes. 1853. (primeira edição Lisboa, 1719 e em seguida Coimbra, 1720)
 6. Para uma melhor compreensão do debate sobre gentios e nações africanas no Brasil, ver Oliveira, (1997); Soares (1998); Karasch (2000a); Soares (2000). Sobre os "minas" em outras partes da América e na África, ver Hall (2000); Law (manuscrito)
 7. Faço aqui referência ao argumento de Russell-Wood (1982, cap 8).
 8. Desde o século XV, a documentação portuguesa registra o termo Costa da Mina, que no século XVIII é usado para nomear a rota comercial concentrada nos portos da Baía do Benim. Os autores apresentam pequenas variações nessa definição. Para Verger (1987:19) ela corresponde à parte da costa entre a foz do rio Volta e Cotonu, no Benim. Essa delimitação é reforçada por Oliveira (1997:58-59). Dados recentes sobre o tráfico na Baía do Benim com o Brasil podem ser encontrados em Eltis, Behrendt & Richardson (2000).
 9. Em 20 de junho de 1703, o Governador da Bahia, D. Rodrigo Costa (1702-1705) escreve uma carta ao rei de Portugal informando que moradores do Rio de Janeiro estão comprando escravos na Costa da Mina com o ouro desviado do quinto (cf. Verger, 1987:39-40).
 10. Já em 1711, Antonil registra as rotas terrestres que ligavam Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia às minas de ouro. Ver Andreoni (1967 [1711]:265, 284-292). Ver, também, Boxer (1969:68-69) e Soares (2000, cap. 2).
 11. Para o Rio de Janeiro, do total de 6.609 batismos, 1.072 eram mães do Gentio de Guiné (16,2%); 630 da Costa da Mina (9,5%) e 978 de Angola (14,8). As restantes 3.929 somam todas as demais escravas que batizaram seus filhos, ou seja, as nascidas no Brasil, as sem identificação e as pertencentes a pequenos grupos não considerados nesse cálculo, como as escravas vindas de Cabo Verde, Moçambique e outras localidades da África centro-ocidental que não Angola. Foram tomados como base para esse cálculo os dados por mim analisados em Soares (2000, cap. 3).
 12. Para Minas Gerais, os registros de batismo apresentam 55% sem naturalidade e, dentre os demais, 32% vêm da Costa da Mina; os restantes 13% correspondem a pequenos grupos que algumas vezes não chegam a representar 1% do total. Ver Campos e outros (2002:24). É importante notar que, se aos "mina" forem somados alguns dos grupos minoritários como os sabarú, os coura, os nagô, os lada e os jaquim (sabidamente procedentes da Baía do Benim e que aparecem em separado no

Banco de Dados), a cifra da Costa da Mina na Freguesia de Nossa Senhora do Pilar sobe para 42% da população adulta africana batizada.

13. Segundo Robin Law, os mahi são um povo localizado ao Norte do Daomé, que resulta da fusão de grupos gbe-falantes, vindos do Sul, e iorubá-falantes, vindos do Leste (Law, 1991:19, 23-26). Não existe uma localidade com esse nome. Os mahi ocupam um território com várias localidades como Savalu (gbe-falantes) e Dassa (iorubá-falantes). Adoto, aqui, a grafia “mahi” por ser a mais usual na literatura internacional. Na documentação em português aparecem outras grafias, como maí, maqui, maki, makii. As grafias “maqui”, ou “maki”, são as que mais se aproximam da grafia atual usada por lingüistas: “Maxi”. Ver Gbéto (1997).
14. Os “sabarú” são referidos a Savalu, localidade situada no interior do território Mahi (Law, 1991:19, nota 19).
15. Os chamados “Chamba”, provavelmente, estão referidos a um grupo situado a Noroeste do Daomé, mas segundo Law o termo é também usado de modo mais amplo para os Gur-falantes (Law, 1991:189).
16. Os chamados “Lada” estão, provavelmente, referidos a Aladá, um importante reino litorâneo. Na documentação do século XVII, os escravos procedentes de Aladá são chamados “ardras”. Sobre “ardras” em Pernambuco, na guerra contra os holandeses, ver Mattos (2004:194-223).
17. Jaquim (Jakin, Jeken) é um dos portos de embarque de escravos na Baía do Benim.
18. De acordo com Pierre Verger, os couranos vivem nas proximidades do Lago Curamo, no litoral da atual Nigéria (Verger, 1987:204, 209 nota 106). Essa correlação entre os chamados couranos e o lago parece ser conclusão sua, já que não indica fonte. Por outro lado, é importante destacar que o grupo mantido preso na forte de Ajudá foi assim designado em relatório escrito pelo administrador português do forte. Portanto, o uso do termo no Brasil parece ter ligação com seu uso, se não pelos povos locais, pelo menos entre os traficantes portugueses sediados em Ajudá. Em seu livro *The Slave Coast* (1991), Robin Law não menciona qualquer grupo ou localidade denominado coura/courano.
19. Em trabalho anterior, aventei a possibilidade de os escravos denominados Cobu/Cabu serem assim nomeados com referência aos Kaabu da Senegâmbia. Por falta de novas informações, ainda não foi possível avançar nessa possibilidade. Uma segunda hipótese, é que o grupo esteja referido a alguma localidade ainda não identificada do entorno da Baía do Benim.
20. Agolin/Agonli é uma região no interior do território mahi, à margem esquerda do rio Zou, com população majoritariamente gbe-falante (cf. Cornevin, 1962:198-199).
21. Mantive a grafia usada por Verger no Apêndice III. Ver Verger (1987:669-675).
22. Com já indiquei anteriormente, o grupo de procedência denominado mina no Rio de Janeiro não tem necessariamente a mesma composição étnica encontrada na Bahia, em Pernambuco ou no Maranhão. Também o que é designado mina no Rio de Janeiro no século XVIII difere do que, na mesma cidade, é mina, no século XIX. Tais diferenças decorrem das populações traficadas e dos arranjos no interior de cada nação, em cada cidade, época e situação. Por isso, mais que etnias (no sentido de grupos originais ou de traços culturais primordiais), considero estar tratando

- aqui de um conjunto de configurações étnicas em permanente processo de transformação. Sobre o tema ver Soares (2000, cap. 3). Ver, também, Barth (2000).
23. Uma primeira referência ao casal foi feita por mim em Soares (2000, cap. 6). Dois trabalhos recentes traçam um panorama dos africanos forros da cidade do Rio de Janeiro e dão uma medida da importância e da particularidade dos chamados "pretos minas": Florentino (2002) e Faria (2004).
 24. A primeira referência a um mahi no Rio de Janeiro é o batismo de Ignacio, em 1742. Quanto aos coura, são identificados na documentação em data bem mais remota. Em pesquisa em andamento, Fernanda Domingos Pinheiro indica a presença de couranos em Vila do Carmo (atual Mariana/MG) desde 1723, sendo que o seu número cresce substancialmente a partir de 1730. Ainda segundo ela, a década de 1750 marca o ingresso dos couranos na Irmandade do Rosário de Vila do Carmo, muitos deles já forros. De um total de 74 couranos filiados, 64 se matriculam nesta década: 38% forros e 62% escravos; 59% homens e 41% mulheres. Como aponta a autora, a alta taxa de feminilidade reforça a hipótese de Verger de que os couranos seriam um povo litorâneo. Para isso, se baseia no argumento de Paul Lovejoy que argumenta a maior incidência de mulheres oriundas do litoral que do interior no tráfico atlântico (cf. Pinheiro, 2004).
 25. Os "dãgomês", ou seja, do Daomé, devem ter sido traficados nas primeiras décadas do século XVIII, em decorrência, ou não, das constantes guerras que viabilizam a expansão territorial do reino do Daomé, especialmente na década de 1720.
 26. Nos assentos de batismo por mim levantados, entre 1718 e 1726 constam apenas dezenove batismos da contra-costa. Os "caboverdes" se reduzem a três, outros dois são designados "cacheu". Não há menção a batismos de escravos vindos de São Tomé, mas pelo menos um testamento informa ter sido o testador batizado em São Tomé e eles estão entre os fundadores da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, em 1740. O Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Candelária (1724-1736) registra o sepultamento de 79 "minas", 8 "caboverdes", 3 escravos vindos de São Tomé, um "moçambique", um "cacheu" e, por fim, um da Ilha de São Lourenço (antigo nome de Madagascar), o que indica que o número de escravos dessas procedências pode ser bem maior do que o identificado até agora. AMCRJ. Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Candelária (1724-1736). Ver Soares (2000:150, tabela 13).
 27. AMCRJ. *Livro de Batismo de escravos da Freguesia da Sé da cidade do Rio de Janeiro, 1726-1733*, fl. 38. Não era comum os senhores batizarem seus próprios escravos. Ver Gudeman & Schwartz (1988).
 28. "Regra ou estatutos...", fl. 22. Infelizmente, não foram ainda localizados dados que permitam informar o período do reinado de Pedro e de Clemente, e as condições dessa sucessão.
 29. Os mahi são mencionados, pela primeira vez, na documentação do tráfico atlântico em 1732. Cf. Law (1991:19, nota 19).
 30. Alguns casos exemplificam a complexidade dessa relação. Por volta do ano de 1758, Tegbesu, rei do Daomé, manda decapitar o "agau" (general daomeano) sob suspeita de deserção para junto dos mahi (Law, 1991:328).

31. Sobre os mahi ver Bergé (1928); Cornevin (1962); Akinjogbin (1967); Mulira (1984); Law (1991); Bay (1998).
32. Ainda não foi possível averiguar a presença de mahis e couranos em outras partes da América. O banco de dados *Afro-Louisiana History and Genealogy, 1719-1820*, organizado por Gwendolyn Midlo Hall não faz menção a eles. Cf. <http://www.ibiblio.org/laslave/index.html>
33. Banco de Dados da Freguesia do Pilar, citado em Oliveira (2003:11).
34. Não encontrei, até agora, documento que esclarecesse como Victoria chegou ao Rio de Janeiro, nem como juntou dinheiro para comprar sua alforria. A habilitação matrimonial informa todos os nomes com os quais ela se apresenta ao longo da vida: no batismo é Victoria courana, escrava de Domingos Correa Campos; na carta de alforria é Victoria Correa Campos, sobrenome do seu primeiro senhor, e aquele que a mandara batizar. Victoria não foi encontrada na lista das pretas e pardas forras minuciosamente estudadas por Faria (2004).
35. ACRMJ, Livro de Batismo de Escravos da Freguesia de Nossa Senhora da Candelária, 22.9.1742, reproduzido na habilitação matrimonial.
36. Não pude, ainda, comprovar se Antônio Gonçalves e Antonio Gonçalves da Costa são a mesma pessoa. O mais curioso é que, trinta anos mais tarde, em seu testamento, Ignacio declara ter pago, ele mesmo, a dita quantia a seu senhor. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, ACRMJ, Livro de óbitos e testamentos da Sé, 1776-1784, fl 442v-444.
37. Ao que tudo indica, o preço era alto, mas justo. Ignacio tinha a mesma profissão de um tal Antônio, por quem, em 1753, sua mulher, Rita da Silva, entregou 256\$000, se comprometendo a pagar os 94\$000 réis restantes, em parcelas mensais de 4\$000 réis: a alforria de Ignacio foi paga à vista, em dinheiro corrente e moedas de ouro e prata. A carta de alforria de Antônio foi registrada no 1º Ofício de Notas do Rio de Janeiro, livro de notas 123, p. 130 (12.1.1753); a carta de Ignacio foi registrada no 2º Ofício de Notas do Rio de Janeiro, livro de notas 76, p. 17v (12.1.1757). Ignacio e Antônio constam do banco de dados para alforrias de Sheila de Castro Faria, a quem agradeço a consulta.
38. ACRMJ, Habilitações Matrimoniais, doc. 22119, cx. 1648.
39. ACRMJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1776-1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, fl 442v-444.
40. O termo “patrício” parece ser usado por Monte em seu testamento no mesmo sentido do termo “parente”, que vai predominar no século XIX. O uso do termo parente como designativo de grupo, e não de família, é recorrente na documentação do Rio de Janeiro e também na Bahia, como já indicado por Reis (1991:55).
41. Essa retrospectiva foi escrita em ca. 1786, após a morte de Monte (1783), por ocasião do conflito sucessório que se instalou na Congregação Mahi, envolvendo toda a irmandade. Não tenho informações sobre Souza, além daquilo que é por ele informado: é o autor do documento “Regras e estatuto por modo de um diálogo...” sobre os Mahi no Rio de Janeiro. Chega ao Rio de Janeiro, vindo da Bahia, em 1748. No conflito sucessório é apoiado por Gonçalo Cordeiro, a quem diz conhecer desde a infância. Assim como Ignacio Monte, tanto Souza quanto Cordeiro se dizem Mahi. Monte e Cordeiro foram batizados adultos no Rio de Janeiro (Monte

- em 1742 e Cordeiro em 1750, segundo ele “depois que chegou de sua terra”). Por fim, Monte e Cordeiro são barbeiros. Não pude identificar a profissão de Francisco e sei apenas que ainda estava vivo e atuando na irmandade em 1800. Gonçalo contraiu segundas núpcias em 1784, sendo o processo de habilitação matrimonial a principal fonte para sua identificação. ACMRJ, Autorizações matrimoniais, ex. 1810, doc 27.994. Até agora não consegui localizar o casamento, óbito ou testamento de Francisco Alves de Souza. A única fonte para sua biografia continua sendo o diálogo “Regra ou estatutos...”, fl. 24.
42. A expressão “*Aeolù Cocou de Daçá*” parece corresponder a “*Aye Olu cocoti de Dassa*”. Dassa é uma localidade de moradores iorubá-falantes no interior do território Mahi, daí o uso do iorubá “*Aye Olu*”. Essa explicação me foi dada por Claude Roger Gbaguidi, informante Mahi de Savalu, entrevistado por mim em Abomey Calavi, em 2003. Por fim, segundo Cornevin (1962:57), embora a dinastia de Dassa seja Egba, a maioria de seus moradores vem de Oió. Agradeço a Robin Law as frequentes trocas de informações que me auxiliaram na identificação de lugares e títulos.
 43. Robin Law menciona um ataque de Oió a Abomey, Cana e Za (Zassa) em 1742. Za é referida como Zagnanado por Cornevin (1962:17, mapa) e como Zassa por Law (1991:321). Akinjogbin menciona as guerras do Daomé (reinado de Tèghesu) contra os Mahi e Za como as mais importantes de seu reinado (Akinjogbin, 1967:132). É da guerra contra Za que ficou o episódio dos narizes cortados, reproduzido nos baixo-relevos do palácio real de Abomey.
 44. Embora as atitudes de Victoria não sejam o foco dessa argumentação, não posso deixar de destacar que, uma vez morto o marido, ela passa a ser alvo de acusações de feitiçaria por parte de Souza e seus aliados, que querem expulsá-la da Congregação. Em nenhum momento, ao longo de toda a crise sucessória, é colocada em questão a legitimidade da filiação de uma mina-coura à Congregação Mahi. As acusações que pairam sobre ela são sempre de revoltosa e feiticeira. Sobre Victoria, ver Soares (2003).
 45. Carlos Julião representou uma folia, supostamente nas ruas do Rio de Janeiro; e Jean-Baptiste Debret uma colera de esmola numa Igreja do Rosário do Rio Grande do Sul. Carlos Julião, (aquarelas por) *Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. Introdução histórica e catálogo descritivo por Lygia da Fonseca Fernandes Cunha. Edição comemorativa do quinto centenário do Infante D. Henrique. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Ministério da Educação e Cultura. 1960 pranchas XXXVIII e XXXXI; Jean-Baptiste Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Notas de Sergio Milliet. São Paulo: Livraria Martins. 1940. volume 3, prancha 30.
 46. Conforme as normas eclesíásticas, o testamento de Ignacio Monte, datado de 1763, é anexado ao seu assento de óbito, datado de 27.12.1783. ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1776-1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, fl. 442v-444.
 47. O mesmo sobrenome do preto forro mina Manoel dos Santos Martins, um dos três compradores do terreno da igreja, pode indicar terem sido eles escravos de um mesmo senhor.

48. Seis escravos eram homens, sendo dois barbeiros e um aprendiz de barbeiro. O inventário de José dos Santos Martins informa, ainda, possuir ele um conjunto de instrumentos de trabalho no valor aproximado de oito mil réis: 3 rebolos de amolar navalhas de pedra da Bahia, já gastos e com seus veios de ferro (900 réis cada); 3 bacias de barba com bastante uso (500 réis cada); 2 bacias mais, muito velhas (500 réis); 1 bigorna pequena, com seu martelinho de cabo de ferro (800 réis); 12 navalhas de barba já gastas e velhas (60 réis cada); 2 jogos de ferros de tirar dentes, um com boticão descarnador (800 e 600 réis cada); 1 cocho de pau de amolar navalhas, já velho (400 réis); 2 estojos de couro cru, sem navalhas, já velhos (160 réis). Arquivo Nacional. Inventário de José dos Santos Martins, doc. nº 7129, cx. 628, galeria A, Juízo dos Órfãos.
49. “Cujos assentos e declarações faço em um livrinho que tenho na minha gaveta, aonde trago as mais cousas de valor de que minha mulher de tudo tem perfeito conhecimento e o dito livrinho tem setenta e cinco folhas, rubricadas com o meu nome ou apelido, Monte. Tudo quanto estiver assentado e declarado nele por minha letra, é a mesma verdade. Os ditos assentos e declarações de dívidas, os faço em uma página conforme o número das folhas e as saídas em frente como livros de deve, e o de haver dos homens de negócio.” ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1776-1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, fl 442v-444.
50. Ignacio ficou acamado por algum tempo antes de morrer, tendo tido, portanto, tempo para redigir um novo testamento. Se teve o cuidado de ditar um em 1763, maiores e urgentes motivos teria tido para refazê-lo quando se viu acamado, à beira da morte. Um detalhe importante é o fato de que o assento de óbito na paróquia registra sua morte no dia 27 de dezembro, enquanto uma ata da Congregação Mahi informa que a morte teria ocorrido no dia 25, portanto, dois dias antes. Essa defasagem de tempo, assim como a inexistência de um novo testamento, fazem suspeitar que o óbito possa ter ficado incógnito por dois dias, no esforço de gerir as disputas envolvendo o destino da congregação e de seus bens.
51. ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1776-1784. fls. 42v. e 391. Alexandre de Carvalho e Boaventura Fernandes Braga são mencionados em “Regra ou estatutos...”, fls 17 e 24, assim como em outros documentos relativos aos membros da Congregação.
52. ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1746-1759, fl. 211-212.
53. ACMRJ, Livro da Obitos e Testamentos da Freguesia de NS da Candelária (1797-1809), fl. 90v.
54. Luiz de Vasconcellos. “Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para o uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos por observação curiosa dos anos de 1779 até o de 1789”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XI.VII, parte 1, ano 1884, p. 27.
55. ACMRJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1746-1758. Testamento de Antônio Luiz Soares falecido em 27.1.1755, fl. 298v-301.
56. Tereza devia ser uma mulher rica. Pediu para que seu corpo fosse amortilhado no hábito de São Francisco e que seu cortejo fúnebre fosse acompanhado por doze sa-

- cerdotes. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – Livro 16 da Sé (1746-1758). Testamento de Tereza Gomes da Silva, fl. 233.
57. “Escritura de venda de chãos que faz Maria Correia de Abreu, viúva de Bernardo Tavares, aos irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia Manoel dos Santos Martins, Antonio Pires dos Santos e Francisco Gonçalves Nunes, pretos forros...” Preço: 233\$330. Arquivo Nacional, 4º Ofício de Notas. Livro de Notas: 24/2/1744-7/9/1744.N 36, p. 109. Agradeço a Maurício Abreu a localização e transcrição desse registro.
58. Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, 1746-1759, fls. 211-212.
59. ACMRJ, Livro de Testamentos e Óbitos da Freguesia da Sé, 1776-1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, p. 442v-444.
60. Segundo o testamento: “O qual testamento por assim o querer, o fiz da mª Letra e Signal hoje Cidade de São Sebastião do Rio de Janr” dia mes e anno ao principio declarado. Ignacio Glz do Monte.” Em seu testamento, Ignacio apresenta ainda duas grafias para a palavra mahi: “May” e “Maqui”. ACMRJ, Livro de óbitos e testamentos da Sé, 1776-1784. Testamento de Ignacio Gonçalves do Monte, fl. 442v-444.
61. Faço, aqui, menção à noção de lugar desenvolvida por Pierre Nora (1984, vol.1).
62. Mas sem uma forte referência étnica, as nações não se consolidam e, menos ainda, se perpetuam. É o que se verá acontecer, no início do século XX, quando morrem os últimos africanos mina traficados em meados do século XIX. Sobre o desaparecimento dos mina no Rio de Janeiro, ver Soares (2004).
63. Além de Josefa, Luiz Mott identifica mais duas outras mulheres couranas: Maria do Ó e Rosa Egípcia (cf. Mott, 1987; 1993; 1998)

Referências Bibliográficas

- AKINJOGBIN, I. A. (1967). *Dahomey and its Neighbours 1708-1818*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ANDREONI, João Antônio (1967 [1711]). *Cultura e Opulência do Brasil*. Introdução e vocabulário por A. P. Canabrava. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- BARTH, Fredrik (2000). “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In T. Lask (org.), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- BAY, Edna G. (1998). *Wives of the Leopard. Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*. Charlottesville & London, University of Virginia Press.
- BERGÉ, J. A. M. A. R. (1928). “Étude sur le pays Mahi”. *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'A O F II*.
- BOXER, C. R. (1969). *A Idade de Ouro do Brasil (dores de crescimento de uma sociedade colonial)*. Segunda edição revista e ampliada. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes e outros (2002). “O Banco de Dados Relativo ao Acervo da Freguesia de N. Sra. do Pilar de Ouro Preto: Registros Paroquiais e as Possibilidades de Pesquisa”. *X Seminário sobre Economia Mineira*. Minas Gerais.
- CORNEVIN, Robert (1962). *Histoire du Dahomey avec 10 cartes, 1 croquis et 35 photographies*. Paris, Éditions Berger-Levrault.

- ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen D. & RICHARDSON, David (2000). “A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências”. *Afro-Ásia*, nº 24, pp. 9-50.
- FARIA, Sheila de Castro (2004). *Sinhás pretas, Damas mercadoras. As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. Tese de Professor Titular defendida junto ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- FLORENTINO, Manolo (2002). “Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa”. *Topoi*, nº 5, pp. 9-40.
- GBÉTO, Flavien (1997). *Le Maxi du Centre-Bénin et du Centre-Togo: unapproche auto-segmentale et dialetologique d'un parler gbe de la section fon*. Colônia, Köppe.
- GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. (1988). “Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII”. In J. J. Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, pp. 33-59.
- HALL, Gwendolyn Midlo (2000). “African Ethnicities and the Meanings of ‘Mina’”. In P. Lovejoy & D. Trotman (eds.), *Transatlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London/New York, Continuum, pp. 65-81.
- KARASCH, Mary (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-1850*. São Paulo, Companhia das Letras.
- KARASH, Mary (2000). “‘Minha nação’: identidades escravas no fim do Brasil colonial”. In M. B. Nizza da Silva (org.), *Brasil, colonização e escravidão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 127-139.
- LAW, Robin (s/data). “Ernias na África e na diáspora: novas considerações sobre o significado do termo “Mina”.
- LAW, Robin (1991). *The slave coast of West Africa 1550-1750. The impact of the Atlantic slave trade on an African society*. Oxford, Clarendon Press.
- LOVEJOY, Paul E. (2000). “Identifying enslaved Africans in the African Diaspora”. In P. E. Lovejoy (ed.), *Identity in the Shadow of Slavery*. London/New York, Continuum, pp. 1-29.
- MATTOS, Hebe Maria Mattos (2004). *Marcas da Escravidão. Biografia, Racialização e Memória do Cativo na História do Brasil*. Tese apresentada como parte dos requisitos para o concurso de Professor Titular de História do Brasil. Niterói, Universidade Federal Fluminense.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós Mattoso (1988). *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- MILLER, Joseph C. (1997). “O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos”. *Afro-Ásia*, nº 19/20, pp. 9-36.
- MOTT, Luiz (1998). “Acorundá: raízes setecentistas do sincretismo religiosos afro-brasileiro”. In L. Mott, *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo, Ícone Editora.
- MOTT, Luiz (1993). *Rosa egípcia. Uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil.
- MOTT, Luiz (1987). “De escravas a senhoras”. *Jornal Mulherio*, São Paulo.

- MULIRA, Jessie Gaston (1984). *A History of the Mahi Peoples from 1774-1920*. Ph.D Dissertation em História. Los Angeles, University of California Press.
- NORA, Pierre (1984). "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux". In P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. La République*. Paris, Gallimard, vol. 1.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de (1997). "Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia". *Afro-Ásia*, nº 19/20, pp. 37-73.
- OLIVEIRA, Patrícia Porto de (2003). "Batismo de escravos adultos e o parentesco espiritual nas Minas setecentistas". Comunicação publicada online nos *Anais da V Jornada Setecentista*, Curitiba, 26 a 28 de novembro.
- PINHEIRO, Fernanda Domingos (2004). "Tráfico Atlântico, Diáspora Africana e escravidão: os Couranos em Vila do Carmo, Minas Gerais, século XVIII". Trabalho de Curso, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, Universidade Federal Fluminense, manuscrito.
- REIS, João José (2003). *Rebelião Escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo, Companhia das Letras.
- REIS, João José (1991). *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (2005). *Escravidão e Liberdade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1982). *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*. New York, St. Martin's Press.
- SCHWARTZ, Stuart (1995). *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2004). "From Gbe to Yoruba: Ethnic Changes within the Mina Nation in Rio de Janeiro". In T. Falola e M. Childs (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington, Indiana University Press. pp.231-247.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2003). "Can women guide or govern men? Gender and Power among African Catholics in Colonial Brazil". Seminário junto ao Harriet Tubman Centre on the African Diaspora, York University/Canadá. (manuscrito).
- SOARES, Mariza de Carvalho (2002). "O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, século XVIII". *Topoi*, vol 4, pp. 59-83.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2000). *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2000). "Descobrimdo a Guiné no Brasil colonial". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 161, nº 407, abr/jun., pp. 71-94.
- SOARES, Mariza de Carvalho (1998). "Mina, Angola e Guiné, nomes d'África no Brasil setecentista". *Tempo* (dossiê: Escravidão e África Negra), vol. 3, nº 6, dezembro, pp. 73-93.
- VERGER, Pierre (1987). *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVIII a XIX*. (3ª ed.) São Paulo, Editora Corrupio.

Luzes escravizadas: repensando a história intelectual do Atlântico francês

Laurent Dubois

Resumo

Este artigo constitui uma reflexão sobre a construção de uma história intelectual da escravatura no mundo Atlântico do século XVIII. Ela será aqui apresentada, em primeiro lugar, através da análise de vários trabalhos sobre a relação entre a Idade das Luzes e as questões de raça e escravatura na França. Em seguida, o autor tratará de uma outra área de produção intelectual que considera igualmente muito importante na construção das idéias de direitos nesse mesmo período: as colônias agrícolas das Caraíbas. Discutindo igualmente as contribuições intelectuais e políticas da revolução no Haiti, ele defende que devemos compreender o Atlântico durante este período como sendo um espaço integrado de debate sobre direitos, sobre universalismo, sobre governo e sobre império, um espaço habitado por diversos atores, com diferentes perspectivas. Entre os atores centrais desta história devem ser incluídos os próprios escravos, para quem a questão de direitos nunca foi uma questão abstrata, mas que, apesar disso, foram capazes de abstração e participação num debate que era, ao mesmo tempo, profundamente real e teórico. A sugestão do autor é que, através deste tipo de reflexão, possamos, finalmente, compreender melhor as heranças complexas e contraditórias da Idade das Luzes ao compreendermos que elas foram não apenas construídas na Europa, mas, também, nas Caraíbas.

Palavras-chave: Idade das Luzes, raça, escravidão, direitos, universalismo, Caraíbas.

Abstract

The paper proposes an approach to constructing an intellectual history of the enslaved in the eighteenth century Atlantic world. It does so by first analyzing several works about the French Enlightenment's engagement with questions of race and slavery, and then turning to another zone of intellectual production that the author argues was as important in crafting ideas of rights during the period: the plantation colonies of the Caribbean. By discussing the intellectual and political contributions of the Haitian Revolution, he argues that we should understand the Atlantic during this period as an integrated space of debate over rights, of universalism, over governance and empire, populated with different actors, with different perspectives, and admits among the central actors in this story the enslaved, for whom the questions of rights were never only abstract, but who nevertheless were capable of abstraction, of participating in a debate at once profoundly real and theoretical. Through such an approach, the author suggests, we might finally understand more about the complex and contradictory inheritances of the Enlightenment when we come to understand that it was crafted not only in Europe but also in the Caribbean.

Keywords: Caribbean, Enlightenment, race, rights, universalism, slavery.

Résumé

Lumières en esclavage: Repenser l'histoire intellectuelle de l'Atlantique français

Cet article nous propose une réflexion sur la construction d'une histoire intellectuelle de l'esclavage dans le monde atlantique du XVIII^{ème} siècle. Elle nous est d'abord présentée, au travers de l'analyse de plusieurs ouvrages sur les rapports entre l'âge des Lumières et les questions de race et d'esclavage en France. L'auteur explore ensuite un autre domaine de production intellectuelle qu'il considère également très important dans la construction des idées de droits à la même période: les colonies agricoles des Caraïbes. Discutant également les contributions intellectuelles et politiques de la révolution de Haïti, il affirme que l'on doit envisager l'Atlantique de l'époque comme un espace intégré de débat sur les droits, l'universalisme, le gouvernement et l'empire, un espace habité par divers acteurs, aux points de vue différents. Parmi les principaux protagonistes de cette histoire on doit inclure les esclaves eux-mêmes, pour qui la question des droits n'a jamais

été abstraite, mais qui malgré ce ont été capables d'abstraction et de participation à un débat qui était à la fois profondément réel et théorique. Il suggère que des réflexions de ce type peuvent finalement nous permettre de mieux appréhender les héritages complexes et contradictoires de l'âge des Lumières, car on voit qu'ils ne se sont pas bâtis seulement en Europe, mais aussi aux Caraïbes.

Mots-clés: Âge des Lumières; race; esclavage; droits; universalisme.



Em 1971, Michele Duchet publicou *Anthropologie et histoire aux siècles des lumières* (Antropologia e História no Século das Luzes), que nos forneceu uma inovadora análise sobre a produção de conhecimento na França sobre África e sobre as Américas, durante o século XVIII. Este trabalho continua a ser, hoje, uma das mais cuidadosas e convincentes análises sobre as contraditórias e complexas correntes do conjunto de correntes intelectuais do Iluminismo em França, que tanto celebraram a universalidade da raça humana, como avançaram teorias hierárquicas e diferencialistas sobre diferentes grupos. Estas teorias são, freqüentemente, chocantes pela sua arrogância e racismo (Duchet, 1971).

Na parte inicial do seu trabalho, Duchet discute como as críticas do Iluminismo sobre a escravatura colonial nas Caraíbas surgiram na segunda metade do século XVIII em resposta aos problemas cotidianos dos governos coloniais nas próprias colônias. Os administradores coloniais de escravos nas Caraíbas, afirma ela, estavam, então, profundamente preocupados com problemas inter-relacionados como aqueles que diziam respeito à marronagem, à elevada mortalidade, e à violência dos senhores de escravos. Eles escreveram extensivamente sobre estes problemas, publicando análises e documentos que foram a base para os principais textos do período, em particular para os vários volumes que constituíram a história do colonialismo Europeu, "*A História das Duas Índias*". A crítica da escravatura que se expandiu ao longo do século XVIII não era, então, "o progresso de um humanismo que criou os seus próprios valores e conseguiu impor a concepção do homem". De fato, o "humanismo dos filósofos ajustou-se às realidades econômicas, sociais e políticas, propondo soluções que coincidiam com as que estavam a ser, ao mesmo tempo, advogadas pelos administradores das várias colônias e pelos funcionários do "*bureau des Colonies*" (*ibidem*: 145).

Duchet colocou o fenômeno da marronagem ou luta dos escravos pela sua liberdade no centro da sua análise, notando a preocupação contínua com *maroons* nos textos que surgem ao longo de

todo o século XVIII. Em particular, ela sublinha a "persistência da ansiedade" provocada pela "impossibilidade de acabar com a rebelião", afirmando que a continuada presença de *maroons* criava uma "situação nova". E ela insiste, igualmente, que os heróicos escravos rebeldes que surgem em vários textos das Luzes afirmavam "a dignidade do homem", através da "recusa da injustiça", e eram diretamente inspirados ou baseavam-se no exemplo de "modelos reais", tais como os de Makandal e Cudjoe, nas Caraíbas. A "revolta" que "encontrou a sua voz" nos textos das Luzes, conseqüentemente tinha já "tomado forma nas plantações do Suriname ou de S. Domingos", na insurreição que refletia "uma atitude coletiva de recusa ou revolta". A resistência praticada nas Caraíbas, portanto, era parte integrante da atividade política e intelectual que constituía o próprio Iluminismo. Mesmo que, na maior parte das vezes, eles não participassem pessoalmente na produção da escrita sobre a questão básica da humanidade, a natureza e os direitos que a escravatura tornava óbvios, diz Duchet, os rebeldes escravizados eram os principais atores desta mais vasta história (*ibidem*: 139).

Desde que o trabalho de Duchet foi publicado verificou-se um crescente interesse, entre acadêmicos, sobre as formas pelas quais os pensadores das Luzes trataram as questões de diferença cultural, "raça" e escravatura. Este trabalho tem mostrado a variedade e complexidade dos escritos sobre estes temas e tem sublinhado muitas das contradições que se verificam no trabalho de pensadores das Luzes. Mas este trabalho de história intelectual não aceitou, ainda, o desafio teórico e intelectual lançado por Duchet: escrever uma história das Luzes, cujos atores intelectuais inclui não apenas os literatos intelectuais que os historiadores e teóricos há muito estudam, mas outros, que na maior parte das vezes não articularam por escrito a sua filosofia política: os escravos.

Escrever uma história intelectual dos escravizados pode ser considerado por muitos estudiosos da história das idéias como sendo um objetivo extremamente quixotesco. Para o fazerem, os historiadores terão, obviamente, que confrontar grandes obstáculos: a fragmentada natureza dos escritos relevantes, a dependência para o acesso a estes escritos em observadores profundamente hostis, e a necessidade de uma leitura de trás para a frente, da ação política para a filosofia política. Mas estes obstáculos não são inultrapassáveis. Historiadores que trabalham com a história das Caraíbas ou dos afro-americanos vêm dedicando-se, desde há algum tempo, ao estudo do pensamento político no seio das comunidades de escravos, fornecendo-nos, ao fazerem isso, métodos que po-

dem igualmente ser usados para uma maior compreensão sobre as correntes do pensamento Atlântico que produziram o Iluminismo.¹

Ao procurarmos escrever a história intelectual dos escravizados devemos começar por reconhecer que eles dependeram de pequenos grupos de elementos literatos ou aliados para informação, e que, nas suas trocas orais de informação e de idéias eles agiam, de fato, como muitas outras comunidades na Europa e Américas durante o mesmo período. Mesmo entre elites, a transmissão oral de idéias e informação era uma importante parte do processo intelectual. Embora a possibilidade de produção textual aumentasse, obviamente, essas trocas, e aumentasse as distâncias e os modos de transmissão pelas quais ela se poderia efetivar, defendo que não houve, nem há nenhuma causa específica para se manter uma distinção rígida e categórica entre as atividades intelectuais de indivíduos livres e de escravos. Devemos partir do fato de que havia uma vida intelectual no seio das comunidades escravas e que ela incluiu uma relação muito rica entre idéias e ação, entre o abstrato e o particular, entre o passado, o presente e o futuro.

Neste artigo, imagino como poderíamos escrever uma história das Luzes – em particular, do seu desenvolvimento no Atlântico francês – capaz de integrar o pensamento e a ação de um certo número de comunidades na França e nas Caraíbas. Com este objetivo, baseio-me no trabalho de acadêmicos que insistiram na diversidade do pensamento das Luzes no que respeita a questões de raça e escravatura. Não obstante, e seguindo Duchet, defendo igualmente que pesquisadores sobre o período das Luzes deveriam desenvolver uma aproximação à história das idéias no Atlântico, durante este período, a fim de expandirem a sua compreensão do Iluminismo. Esta aproximação deveria estabelecer ligações não só entre elites letradas em ambos os lados do oceano, mas também entre as diversas esferas de debate intelectual, tal como este se desenvolveu num mundo que, como nós agora sabemos, estava profundamente integrado por fluxos não só de comércio, mas também de informação e de ideologias. A construção de uma história do Iluminismo mais integrativa pode contribuir para o mais amplo repensar, já em curso em diversos campos, sobre as formas através das quais o conjunto dos hábitos discursivos e intelectuais erradamente identificados como pensamento “ocidental” surgiu, não só nos processos de conquista e consolidação imperial, mas, também, das respostas que esse processo originou.²

Porque originou uma surpreendente vitória e, conseqüentemente, numerosos documentos e memórias sobre o seu desenlace, a revolução de escravos de Santo Domingo constitui um acontecimento particularmente útil para examinarmos a cultura política no seio de comunidades escravas. Mais do que isto, essa revolução constituiu, talvez, o maior dos triunfos políticos da Era Revolucionária. Pode-se mesmo afirmar que ela incorpora decisivamente as promessas do universalismo das Luzes. Para situar as contribuições políticas e intelectuais desta revolução, começarei por examinar o que mais recentemente tem sido publicado em nível acadêmico sobre as relações do Iluminismo e as questões de raça e escravatura. Formularei, então, um certo número de perguntas que curiosamente estão ausentes dessa produção acadêmica: o que é que os escravizados discutiam entre si e liam em fins do século XVIII? E, como é que eles articulavam os seus objetivos e exigências políticas? Embora a possibilidade de resposta a estas perguntas seja extremamente parcial, existem traços suficientes para sugerir que o acesso a debates intelectuais e políticos era mais vasto do que aquilo que se possa imaginar.

Diversos pensadores das Luzes, clássicos e quase sagrados, têm sido sujeitos, durante as últimas décadas, a intensa (e freqüentemente merecida) crítica de acadêmicos preocupados com a aparente contradição entre a forma como eles celebram os direitos naturais e a sua justificação aberta ou ausência de crítica direta do tráfico de escravos no Atlântico, que constituía a base das suas respectivas sociedades. Na vanguarda desses acadêmicos está Louis Sala-Molins que, em dois trabalhos publicados há cerca de dez anos, denunciou as posições racistas não só de Montesquieu e Rousseau, como também de pensadores abolicionistas, como o Marquês de Condorcet, ou Denis Diderot. Mais recentemente, Laurent Esteve prolongou o tratamento crítico de Sala Molin sobre o tratamento da escravatura pelo Iluminismo por meio de uma análise detalhada sobre Montaigne, Rousseau, Buffon e Diderot (ver Sala-Molins, 1987, 1992; Esteve, 2002).¹

O mais evidente dos representantes de um “Iluminismo Racistista” foi o Conde de Buffon que, na sua *Histoire Naturelle*, publicada entre 1748 e 1778, apresentou um retrato hierárquico da espécie humana que não só justificava, como na realidade considerava ser necessária a escravidão de certos grupos. Um modo de pen-

sar semelhante pode ser encontrado nas reflexões do Barão de Montesquieu, um dos principais teóricos do século XVIII sobre direitos naturais. Embora no seu *O Espírito das Leis*, publicado em 1748, ele tenha defendido que a escravatura era contrária aos direitos naturais, no restante do seu trabalho ele defendeu também que diferentes climas exigem diferentes leis, e que a idéia de que a escravatura poderia ser necessária em certos contextos era aceitável. Na verdade, ele foi ainda mais longe ao argumentar que enquanto os “povos do Norte” teriam que viver num estado de coerção se não fossem livres, a maior parte dos povos das zonas quentes viveriam, de fato, num estado “violento”, caso não fossem escravizados. Ele considerava as colônias das Antilhas como “admiráveis” e, nos seus “Pensamentos”, escreveu que os “negros” eram “naturalmente tão preguiçosos” que aqueles “que nasciam livres, nada faziam”. Conseqüentemente, os princípios gerais das leis naturais, tal como foram apresentados por Montesquieu, eram igual e confortavelmente negados a uma grande parte da raça humana.⁴

Jean-Jacques Rousseau constitui um caso mais ambíguo. Esteve e Sala-Molins atacam-no primeiramente pelo seu “silêncio” a respeito da escravatura que então existia. Como Sala-Molins sublinha, tendo estabelecido que as palavras “escravo” e “direitos” eram contraditórias, Rousseau não escreveu uma simples palavra criticando a forma generalizada como este princípio era violado no Reino de França. Cerramente que Rousseau estava a par da existência do tráfico de escravos, da escravatura nas Caraíbas, do *Code-Noir* — mas ele nunca se referiu a isso. Embora com freqüência criticando incisivamente exemplos concretos de desigualdade e tirania na sua sociedade, Rousseau evitou nitidamente qualquer ataque contra a escravatura que efetivamente existia no seu tempo. Segundo Sala-Molins, a cegueira de Rousseau em relação à escravatura no Atlântico foi herdada pelos “revolucionários de 1789”. Estes leram Rousseau “muito bem: os escravos eram eles e a eles cabia destruir as suas próprias cadeias e os tiranos que os oprimiam”. O problema dos escravizados das Caraíbas “não fazia parte do manual de instrução para a revolução” (Sala-Molins, 1987:241, 249, 254; Esteve, 2002:162-202).

Tal como Sala-Molins e Esteve admitem, o século XVIII teve pensadores proeminentes que atacaram frontalmente a escravatura como ela era praticada no seu tempo. Eles detalharam e protestaram contra os horrores da “passagem do meio” e do tratamento que era infligido pelos senhores de escravos nas Caraíbas. Nomeadamente, entre eles, Denis Diderot, nas suas contribuições para a

“História das Duas Índias” do Abade Raynal, e o Marquês de Condorcet, no seu trabalho anti-escravatura “*Refléxions sur l’esclavage des Negres*”. Mas Esteve sublinha que, enquanto Diderot deu um passo extremamente importante ao designar a escravatura como sendo um “crime”, o seu trabalho também inclui muitas ambigüidades e uma visão hierárquica dos negros que continuava a ser influenciada pelas posições diferencialistas de outros pensadores do seu tempo. Por outro lado, Sala-Molins critica Condorcet pela sua defesa de visões racistas da escravatura ao insistir na necessidade de um processo de emancipação extremamente lento e gradual.⁵

A conclusão a que chega Esteve é que nem mesmo os mais progressistas pensadores das Luzes, Diderot em particular, foram capazes de “pensar diferentemente” e fora da “hierarquia”. Os trabalhos de Sala-Molins e Esteve identificam, conseqüentemente, no seio do discurso Iluminista, um conjunto de operações que são, agora, mais do que familiares aos estudantes de escravatura, emancipação e império no seu sentido lato: proclamações universais eram entrelaçadas com justificações para exclusão baseada na incapacidade de certos “outros” gozarem dos seus direitos naturais. Temos que confrontar o Iluminismo, Sala-Molins e Esteve sugerem, não como uma fundação não-ambígua da democracia e do humanismo, mas como um conjunto de discursos saturados de racismo e de pensamento hierárquico (Esteve, 2002:255-6).

Esta é uma crítica importante. Mas ela não responde ainda totalmente ao desafio colocado por Duchet há algumas décadas. Porque nem Sala-Molins, nem Esteve enquadram as complexidades do pensamento das Luzes sobre a escravatura e as colônias no seio das complexidades do mundo social que geraram o conhecimento por ele articulado. Não obstante a duração das viagens transatlânticas, informações sobre as colônias circulavam constantemente pelas conversações entre comerciantes, marinheiros, plantadores, e todo o tipo de vagabundos que viajavam entre Europa, África e as Américas, pelos jornais e descrições de viagem, novelas ou peças de teatro, bem assim como, evidentemente, os relatórios administrativos que atravessavam o oceano. Por outro lado, e embora a vasta maioria de escravos vivesse e morresse nas colônias, a escravatura não era um problema distante: havia substanciais populações de escravos, bem como libertos de origem africana, em Londres e Paris, bem como nas cidades portuárias de Bordeaux e Bristol. Tanto na Inglaterra como na França, houve casos de tribunal por meio dos quais escravos ganharam a sua liberdade median-

te o argumento de que a escravatura era ilegal no interior das fronteiras da Europa. Estes casos foram extensivamente discutidos. Isto quer dizer que os intelectuais europeus viviam num mundo em que as colônias se encontravam integradas a vários níveis. As múltiplas correntes do pensamento do Iluminismo eram, já então, moldadas de acordo com as realidades das Américas, e a explosão de pensamento e atividade política que se seguiu a 1789 tinha as suas raízes não só na França, mas no mundo Atlântico, e contribuiu para gerar as possibilidades e as tensões que nele eram vividas. É esta realidade – de um mundo integrando não apenas à circulação de corpos acorrentados e das mercadorias produzidas pelos escravos, mas também pela circulação de palavras, idéias e esperanças geradas por esta injustiça generalizada – é esta realidade, defendendo eu, que precisamos conhecer melhor.

Corretamente, Sala-Molins opõe-se à idéia de que o Iluminismo originou a Revolução no Haiti, por meio da leitura sarcástica que faz da “lenda” (incluída, por exemplo, em C. L. R. James, *The Black Jacobins*), segundo a qual Toussaint Louverture foi inspirado pelo trabalho de Raynal, em particular pelas passagens que apelam para um Spartacus negro para quebrar as correntes dos escravos. Conforme indicado por Sala-Molins, para que Toussaint Louverture fosse inspirado por essas passagens ele teria que fazer uma leitura sistematicamente evitando as passagens racistas do mesmo texto. Mas, pergunta Sala-Molins, como é que o rebelde de Santo Domingo “conseguiu fazer o sutil exercício acadêmico que consiste em deduzir de um discurso que, ocasionalmente, lhe diz respeito o que este discurso não diz nem sugere, o que esse discurso eliminou claramente e com total serenidade?”. Depois de ter enfatizado no seu trabalho que as Luzes funcionaram tanto para abertamente justificar como para ignorar a escravatura no Atlântico, Sala-Molins insiste que elas não tiveram nenhum papel na materialização da Revolução das Caraíbas: “O negro, sempre um escravo, mas sempre mantendo a sua verticalidade, foi quem verdadeiramente inventou a sua própria liberdade” (Sala-Molins, 1992:58-60).

São estes realmente os termos de escolha que se colocam a nós como historiadores que somos? Será que a única alternativa para uma leitura que vê a Revolução no Haiti como um subproduto da Revolução Francesa – tão corretamente apresentada por Sala-Molins – consiste em ridicularizar a idéia de Louverture lendo Raynal, ao mesmo tempo simplificando a complexidade das Luzes a um ponto tal que torna impossível para aqueles que resistiam

contra a escravatura usarem as suas idéias de qualquer forma que fosse? Não poderemos nós ver o escravo tanto com um ator político e intelectual independente, inspirado pela sua própria experiência e nunca dependente de patrões ou de administradores europeus para a sua ação de amor à liberdade, e – precisamente porque nós o vemos como um ator político e intelectual independente – como leitor, escutando, pensando, e, em geral, participando num mais vasto debate iluminista? Se escaparmos da prisão que Sala-Molins corretamente chama de “francocêntrica” e que tudo vê como tendo emanado de Paris, será que a nossa única solução é a de irmos parar em uma outra prisão interpretativa – sua imagem invertida – na qual há apenas dois mundos: um é o mundo corrupto e infinitamente hipócrita da Europa; o outro é a zona libertada das Caraíbas?

E se, em vez disso, procurássemos construir a imagem de um espaço integrado de debate sobre direitos, universalismo, governação e império? E se nós povoássemos esse espaço com diferentes atores, com diferentes perspectivas, e admitíssemos, entre os principais atores desta história, os escravos, para quem as questões de direitos nunca foram questões abstratas, mas que, não obstante, foram capazes de abstração, participando de um debate simultaneamente muito real e teórico? Compreendermos o Atlântico como um espaço intelectual integrado não é o mesmo que sucumbir a uma leitura que coloca a Europa no centro de toda a produção intelectual. Na verdade, esta integração constitui, acho eu, a única forma de descentrar e desestabilizar as concepções ainda muito fortes, por vezes mesmo aparentemente inamovíveis, que privilegiam a Europa, e os colonialistas europeus nas Américas, como sendo a fonte primária da teorização democrática. Em vez disso, poderíamos tentar compreender algo mais acerca das heranças contraditórias e complexas do Iluminismo ao compreendermos que ele foi feito não só na Europa, mas, também, nas Caraíbas. Começaria, então, a fazer sentido que, quando tantos pensadores do século XX se desejam herdeiros do Iluminismo seja evidente que, ao mesmo tempo, os textos básicos do pensamento político moderno afirmem e neguem o princípio de que todos os seres humanos, de todas as cores e origens, nascem com os mesmos direitos naturais e que eles têm o direito de defender esses direitos pela força, se necessário for. Por que esta disjunção? Porque o que herdamos – em particular, a parte do Iluminismo que mais diretamente queremos manter – foi, em larga medida, gerado por pensadores e

atores que estavam não em Paris, mas também nas plantações das Caraíbas.

*

Será que houve um Iluminismo nas Caraíbas? Sabemos bastante sobre isto graças ao trabalho de James McClellan, sobre as atividades filosóficas e legais de crioulos abastados em S. Domingos durante o século XVIII. McClellan detalhou os objetivos intelectuais desses indivíduos que se organizaram numa sociedade científica chamada o *Cercle des Philadelphes*. Foram eles quem pela primeira vez lançaram balões nos céus das Américas, fizeram experiências de horticultura e debateram, publicamente, política e governança. Alguns deles, em particular Moreau de Saint-Mery, deram importantes contribuições para o debate, em curso ao longo de todo o século XVIII, sobre governança e escravatura (McClellan, 1992).

Numa análise brilhante sobre a cultura legal em S. Domingos no século XVIII, Malich Ghachem sugere que as atividades legais de homens livres de cor nas colônias influenciou a evolução das práticas administrativas e a própria lei. Tal como em outras sociedades escravagistas, o processo de negociações constantes e, por vezes, de conflito aberto entre senhores e escravos dava forma aos debates sobre a maneira de governar escravos. Isto pode ser constatado particularmente bem nos debates que envolveram as reformas reais promulgadas em 1784 e 1785, e na tempestade de controvérsias que se seguiram. Como Ghachem torna evidente, os debates sobre estas reformas realizaram-se sob a sombra da ameaça de que a revolução dos escravos era iminente. Os plantadores defendiam que a intervenção pelo Estado iria incentivar rebeliões, enquanto os administradores respondiam que a violência descontrolada por parte dos patrões iria levar ao mesmo. As ações dos escravos, quer como rebeldes contra os seus senhores, quer como testemunhos, nomeadamente no famoso caso Lejeune, permitia-lhes, embora claramente de forma muito limitada, participar do que era um debate bem mais vasto (Ghachem, 2001).⁶

Os escravos eram, conseqüentemente, considerados como atores políticos potenciais em S. Domingos dos fins do século XVIII. O perigo da revolução – e observadores usaram efetivamente, segundo Ghachem, a palavra “revolução” – moldou o discurso público não apenas entre intelectuais das Luzes em Paris, mas também entre administradores e senhores de plantações nas

colônias. Embora poucos comentadores tenham explorado em detalhe o que os escravos discutiam e pensavam, há pelo menos a indicação de que era possível que eles se tornassem uma força política muito perigosa. Estes receios aumentaram depois de 1789, a ponto de se tornarem um argumento dominante nos violentos debates sobre os direitos de homens de cor livres e sobre a questão da escravatura.

O contexto revolucionário trouxe consigo uma crescente circulação de panfletos políticos, bem como de boatos tanto sobre acontecimentos temidos como desejados. Muitos administradores e senhores de plantações começaram a preocupar-se seriamente com a questão de como a informação e as idéias poderiam afetar as ações dos escravos. Em julho de 1789, várias mulheres escravizadas foram presas em sua chegada a portos franceses e mandadas de volta às colônias, sob o pretexto de que iriam ouvir ou aprender coisas na França que poderiam ser perigosas nas colônias. Representantes de Santo Domingo escreveram para a colônia, em agosto de 1789, com recomendações de que qualquer tipo de escrito em que aparecesse a palavra “liberdade” fosse apreendido, bem como deveriam ser interceptados homens de cor libertos que chegassem da Europa. Em setembro, o Clube Massiac recomendou que comerciantes em cidades portuárias proibissem todos aqueles que, sendo de ascendência africana, pretendessem embarcar para as colônias e recebeu várias garantias de capitães de navios dizendo que isso seria feito. Em Santo Domingo, medidas foram igualmente tomadas para controlar a circulação de informação: em abril de 1790, os governantes locais ordenaram que o diretor dos correios deveria passar a “confiscar todas as cartas à chegada ou expedição, cujos endereços fossem de ou para mulatos e escravos e para que essas cartas fossem entregues na municipalidade”. Deveriam, também, manter secreto este procedimento – provavelmente para que assim pudessem ser descobertas conspirações ou revoltas (cf. Debién, 1951:97, 158-59; Garrett, 1916:23; Pastore, 2001:59).

Depois do levante de 1791, estas medidas foram redobradas: a Assembléia Colonial de Santo Domingo respondeu com a aprovação de “um decreto provisório, proibindo a venda, impressão ou distribuição de qualquer escrito sobre a política e revolução na França”. Além disso, a desconfiança de que idéias políticas estariam a circular no seio das comunidades de escravos tornou-se objeto de polémicas por escrito ou de debates sobre a insurreição. Muitos dos seus autores eram de opinião que as idéias anti-escravatura do Iluminismo, bem como os inúmeros documentos e ideologias

que surgiram com a Revolução Francesa tinham sido a causa dessa insurreição. O plantador Felix Carteau escreveu, notavelmente, numa autobiografia, que os escravos tinham aprendido as idéias revolucionárias por meio de panfletos, gravuras e conversas com marinheiros, quando trabalhavam com eles nas docas. Carteau afirmava ter visto textos abolicionistas “nas mãos de alguns negros”. E, embora muito poucos soubessem ler,

“[...] o que era necessário entre os escravos de uma plantação era que um entre eles que pudesse ler o fizesse para os outros, conforme as revoltas se iam organizando, para lhes provar o quanto eles eram apoiados na França e quanta gente desejava que eles próprios se libertassem do terrível jugo dos seus impiedosos senhores”. (Carteau, 1802:75-76)

O fato de que muitos escravos não sabiam ler não significava, obviamente, que eles não pudessem ouvir, transmitir, e responder às idéias presentes nos textos escritos que circulavam na colônia. Na verdade, e ao escrever que os textos abolicionistas que os escravos liam forneciam prova do “quanto eles eram apoiados na França”, Carteau tornava igualmente implícito que eles já tinham ouvido informações sobre o abolicionismo europeu por meio de conversas. Da mesma maneira, ele sublinhava o papel poderoso que as imagens do abolicionismo desempenhavam entre os escravos, acusando os ativistas anti-escravatura de terem disseminado “entre os negros da colônia, muitos livros que mostravam piedade pelo destino deles e muitas gravuras semelhantes”. Os escravos, escreveu ele, tinham apenas que abrir os olhos “e escutar a interpretação do sujeito que era, então, repetida de boca em boca”, para que compreendessem que do outro lado do Atlântico havia aqueles que os apoiariam se eles se revoltassem.⁷

É tentador e razoável descartar os escritos responsabilizando os abolicionistas de terem incentivado a revolução nas Caraíbas, como parte do um mais vasto conjunto de reflexos negativos que tornavam uma ação independente de escravos inimaginável para a maior parte dos escritores europeus. Mas, ao fazermos isso, ignoramos uma interessante afirmação que é feita por esses observadores assumidamente hostis: ao culparem os abolicionistas europeus pelas ações dos escravos, eles se apresentavam, talvez inadvertidamente, tanto como intérpretes de textos quanto como atores políticos engajados na obtenção de alianças e apoios. Isto é particularmente evidente nos escritos de alguns que culpam não apenas abolicionistas, mas a cultura do Iluminismo no seu todo de terem detonado as revoltas dos escravos. Para construir este argumento,

eles tinham de aceitar implicitamente que os escravos eram influenciados e respondiam às correntes intelectuais de pensamento do século XVIII. Escritores como Carreau e outros compreendiam claramente que mesmo não sabendo ler, os escravos podiam ouvir e trocar verbalmente notícias e idéias. Além disto, tanto plantadores como governantes reconheciam, através dos seus textos e ações, que os escravos estavam respondendo aos mais amplos debates sobre escravatura e governo no mundo Atlântico.

É claro que as interpretações e a troca de acusações entre os plantadores, abolicionistas e administradores sobre as causas da revolta dos escravos – embora sugerindo os traços gerais dos debates no seio das comunidades de escravos – têm limites na avaliação dos mundos mentais dos insurretos de São Domingos. Haverá outros caminhos de acesso a esses mundos? A revolução de Santo Domingo é particularmente importante como lugar de análise da cultura política dos escravos porque, logo que a insurreição começou, os líderes insurretos produziram um número de documentos que apresentavam exigências e procuravam negociar uma série de condições com a administração francesa. Prisioneiros brancos, alguns dos quais foram usados como secretários, escreveram descrições sobre o tempo que passaram nos campos dos insurretos que nos fornecem importantes perspectivas sobre o que neles se debatia. E um número de símbolos políticos, cujo significado poderemos interpretar, foram usados pelos insurretos.

Um dos principais eixos de debate sobre as políticas da insurreição de Santo Domingo gira em torno do uso de símbolos monárquicos e republicanos pelos insurretos. Esta é, pelo menos aparentemente, uma contradição. Na sua auto-apresentação e ao articularem as suas exigências, os insurretos faziam, por vezes, referência aos discursos do Republicanismo, sobretudo a Declaração dos Direitos do Homem, mas com mais frequência eles usavam símbolos da Monarquia. Todavia, e mais do que significando o uso de conjuntos ideológicos fragmentados ou contraditórios, a coabitação dessas formas fornece-nos uma entrada normal nas peculiaridades da cultura política das Caraíbas, tal como foi expressa na revolução de escravos de 1791-1793. Na verdade, analisar a cultura política dos insurretos em termos de dicotomias definidas de acordo com o contexto especificamente político europeu daquele tempo implica distorcer as complexas realidades do contexto político das Caraíbas. Tanto os discursos monárquicos como os republicanos eram usados, na verdade manipulados, pelos insurretos na articulação do seu principal objetivo: a reforma e, eventual-

mente, a abolição da escravatura. Ao fundamentarem esse objetivo tanto na autoridade do rei como nas promessas dos direitos republicanos que emanavam do desenvolvimento da estrutura de poder metropolitana, os escravos insurretos intervinham num conflito há muito existente entre plantadores coloniais e administradores metropolitanos, assumindo as vantagens de uma nova intensificação desse conflito e, ao fim e ao cabo, agravando-o.¹⁰

O rei servia como um ponto de atração de exigências de abolição porque, no contexto das políticas coloniais, ele era visto como um contrapeso para os plantadores e, antes de tudo, devido às importantes medidas reformistas da escravatura que tinham sido publicadas, em 1784 e 1785. Nestas reformas, o rei era apresentado, algo forçadamente, como um amigo e defensor dos escravos. Os artigos das reformas, que possivelmente foram conhecidas por muitos dos escravos, eram diretamente atribuídos à autoridade de "Sua Majestade". Um dos artigos, por exemplo, determinava fortemente que nos casos em que os chefes nomeados pelos senhores matassem um dos seus escravos, o rei "desejava que eles fossem" perseguidos como "assassinos". Por outro lado, as reformas prometiam mudanças que viriam a ter um grande impacto na vida cotidiana dos escravos, em particular porque lhes assegurava tanto o direito de cultivarem as suas próprias hortas, *como o* direito de receberem comida dos seus senhores. Se estas medidas tivessem sido seguidas, o lucro que os escravos poderiam ter passado a receber do seu trabalho teria aumentado."

A evocação do rei por parte dos insurretos era, por vezes, combinada, sem problema, com o uso de referências republicanas que, com frequência, evocavam também tanto o rei como a Assembléia Nacional como autoridades que eles desejavam que ouvissem as suas exigências. Por exemplo, Biassou escreveu, em fins de 1791, sobre a sua disponibilidade "para servir ao Rei, à Nação e aos seus representantes". Isto é compreensível, uma vez que ambos eram centros de poder em Paris. Mas a combinação de símbolos da realeza e republicanos continuou em 1793, quando um insurreto içou uma bandeira tricolor decorada com a *flor de lis*. Ao longo desse ano, no entanto, e conforme o conflito entre a Monarquia e a República se sobrepôs inequivocamente ao conflito entre senhores pró-escravatura e administradores republicanos, muitos insurretos acabaram por apoiar a República e abraçar os seus símbolos.

Quanto à linguagem dos direitos e ao mais vasto contexto das Luzes em que ela se formou, há vários relatórios que descrevem os insurretos exigindo os seus direitos quando interrogados sobre

o que pretendiam. Os membros de um dos grupos, interpelados pouco depois do início da revolta, teriam afirmado que “pretendiam a liberdade que lhes pertencia nos termos dos Direitos do Homem”. E há outras interessantes referências à circulação das idéias do Iluminismo, nomeadamente em cartas enviadas por Jean-François e Biassou para a administração local em fins de 1791, e nas quais o termo “vontade geral” era usado para referir os pedidos da “multidão” de escravos africanos que formavam a maioria dos campos insurretos. O termo pode ter sido, claro, uma adição do secretário administrativo, que parece ter escrito estas cartas. Não há maneira de anular esta possibilidade, mas não há, igualmente, forma de se saber que este não foi o caso. E vale a pena considerar, pelo menos, a hipótese de que os próprios insurretos consideravam que esse era um conceito muito útil ao exprimirem o que eles desejavam que fosse escrito nas cartas que o secretário preparou para eles.¹²

Reconhecer a função da linguagem republicana sobre direitos no discurso dos insurretos não significa o mesmo que, como já sugeri acima, interpretar a revolução de Santo Domingo como resultando do “contágio” das idéias da República. Embora este seja um muito atrativo hábito intelectual – curiosamente ligando ideólogos dos plantadores com interpretações recentes da revolução – o ponto crucial não é que idéias da Europa podem ter inspirado insurretos em Santo Domingo, mas que insurretos de Santo Domingo usaram e transformaram profundamente o próprio significado do republicanismo. Noutras palavras, devemos constatar que a cultura política das Caraíbas foi tanto parte do que consideramos ser uma cultura política republicana, como sua herdeira. Devemos considerar os insurretos das Caraíbas como geradores de novas linhas de discurso que eram, como acontece em todos os discursos, tanto embebidas como em tensão com a matriz de onde emergiram. O fato de que muitos dos textos que Sala-Molins e outros muito corretamente desconstruíram no seu racismo e hipocrisia – tanto o *Code Noir* como os escritos dos *philosophes* – foram, por vezes, usados pelos insurretos em luta pela sua libertação nas Caraíbas, sugere não que esta revolução foi derivativa, mas que ela constituiu uma zona de um muito rico compromisso e debate com discursos mais amplos. Que a autoridade do rei pudesse ter sido evocada como um protetor de escravos, porque os códigos reais foram desse modo apresentados pela administração e atacados como intervencionistas pelos plantadores, mostra não uma falta de compreensão por parte dos escravos, mas, pelo contrário, um agudo

sentido sobre o poder e possibilidades do simbolismo político. O fato de que foram os argumentos do Iluminismo sobre direitos humanos que acabaram por ser assumidos, e não as justificações sobre a sua não aplicabilidade aos africanos, mostra precisamente que aqueles que encontraram essas idéias nas Caraíbas nunca tinham sido enredados pela interpretação que deles outros pudessem ter feito.

A centralidade dos insurretos das Caraíbas na moldagem definitiva dos discursos do Iluminismo torna-se particularmente evidente se seguirmos a cronologia de 1791 a 1794, e se tivermos presente que o pináculo do republicanismo durante o período da Revolução Francesa foi a publicação do decreto abolindo a escravatura e concedendo cidadania a todo o povo, de todas as cores. A evolução das ideologias políticas insurrecionais nos anos que se seguiram a 1791 foi um processo variado e complexo, um processo que assumiu diferentes formas em cada província e, mesmo, segundo cada grupo de insurretos. Como Carolyn Fick examinou detalhadamente, as exigências feitas evoluíram de simples pedidos reformistas, incluindo a abolição do chicote e a concessão de três dias livres por semana, para exigências mais radicais, como a abolição da escravatura. Michel Rolph Trouillot defende que a revolução “pensou-se a ela própria em termos políticos e filosóficos conforme ia acontecendo”, num processo em que “o discurso sempre ficava atrás da prática”. É certamente verdade que as transformações revolucionárias abriam novos espaços para a imaginação política, criando novos contextos para o debate livre e a troca de idéias, simultaneamente dando a muitos um sentido exacerbado de possibilidades que deveria ser muito raro num mundo dominado pela aparentemente inamovível instituição da escravatura. Mas, acrescentarei que, muito possivelmente, houve uma mais espessa densidade de discurso político pré-revolucionário entre escravos do que em geral pensamos, uma densidade apoiada em décadas de conversas e debates ligados a escolhas feitas nas plantações e fora delas pelos escravos, bem assim como destinadas a provocar saídas dentro do próprio sistema.¹⁴

O ponto central sobre esta evolução política é, no entanto, que ela foi apoiada por uma força militar formada por exércitos insurretos. Devido a isto, a evolução das táticas e justificações ideológicas apresentadas por comissários metropolitanos, como Sonthonax e Polverel, devem, prioritariamente, ser vistas como sendo o produto de uma resposta a e de uma negociação com a força política insurrecional composta por homens como Jean-François, Bias-

sou, Louverture, mas, também, Pierrot, Macaya, Sans-Souci e muitos outros. As suas escolhas últimas foram, decerto, inflectidas pela agenda dos oficiais espanhóis que durante algum tempo apoiaram os revoltosos, mas, mesmo então, os espanhóis nunca controlaram o que eles designavam como seus "auxiliares", conforme foi indicado por David Geggus (no prelo). Noutras palavras, e depois de terem ganho controle territorial sobre partes de Santo Domingo, através das suas ações militares, os insurretos foram capazes de ganhar controle ideológico sobre o processo que levou, em 1793, à espetacular abolição da escravatura em Santo Domingo e, em 1794, em todo o império francês.¹¹

A mais difícil questão para a compreensão deste processo é, no entanto, a compreensão do papel das ideologias políticas que se enraízam nas tradições próprias dos africanos e seus descendentes que constituíam a grande maioria em Santo Domingo no tempo da revolução. John Thornton fez um trabalho pioneiro sobre isto. Ele defende, provocativamente, que o Congo deve ser visto como uma fonte de recursos intelectuais, tanto como a França metropolitana. Ao mesmo tempo, e como David Geggus nos previne, o problema de evitar "os perigos gêmeos de procurarmos o exótico ou o ocidentalismo em escravos" imaginando "as atitudes e as crenças desses africanos e seus filhos de há dois séculos" é dificilmente controlável. Claro que o primeiro desafio é reconstruir, tão precisamente quanto possível, as linhas variadas e contestadas que davam forma à vida política nas Áfricas Ocidental e Central, durante a última parte do século XVIII. Todavia, isto não é suficiente, porque deveremos igualmente compreender como é que essas ideologias políticas foram transplantadas e transformadas para confrontarem a situação específica das plantações dos escravos, tal como elas existiam nesse tempo em Santo Domingo. Noutras palavras, deveremos perguntar a nós próprios: será que reconheceríamos uma ideologia política "africana" se a víssemos? Seria possível distingui-la de outras, enraizadas em tradições "européias" ou originárias dos complexos conjuntos do pensamento político das plantações das Caraíbas? O questionamento constante das categorias é, aqui, uma necessidade para que possamos começar a compreender as diversas camadas de transformações e traduções, cujas raízes se encontram na África, na Europa ou nas Américas.

Como está sendo crescentemente reconhecido, a vitória dos insurgentes de Santo Domingo constituiu um dos momentos mais importantes da história da democracia no mundo Atlântico. Deste modo, as contribuições intelectual e política dos seus pensadores e

atores devem ser reconhecidas como uma parte central de uma história mais ampla de que ela é, em geral, excluída. Para que esta inclusão se enraíze, porém, necessitamos não apenas mudar a maneira como a história das Caraíbas é compreendida, mas, também, basicamente, a maneira como as histórias da Europa e da América do Norte são compreendidas.

E que tal seria se, ao tentarmos compreender a história do universalismo no mundo Atlântico, pudéssemos contar uma história integrada que fosse algo como isto: a descoberta das Américas gerou um espaço para novas maneiras de pensar sobre a humanidade e os direitos naturais e, como consequência dos encontros entre nativo-americanos, africanos e europeus, surgiram novas maneiras de pensar sobre pertença, governo, o sujeito e, eventualmente, cidadania; estas novas maneiras de pensar foram, em geral, escritas pelas elites educadas da Europa e das colônias, mas elas brotaram de uma circulação de significados e idéias na qual aqueles que não eram literatos participaram; que foi através do trabalho destes, mas também através da resistência que desenvolveram – não apenas por ações, mas também pelo que diziam – que os povos escravizados do mundo Atlântico geraram problemas de governo e começaram a propor novas soluções para eles ao insistirem na sua própria dignidade e ao negarem as justificações apresentadas para a sua escravidão; que, enquanto os pensadores na Europa discutiam sobre escravatura e pela primazia dos direitos naturais a partir desse amplo contexto a que pertenciam, eles, por sua vez, influenciavam os administradores coloniais que testemunharam as ações e o sofrimento dos escravizados, que os viram e ouviram e que, por sua vez, produziram novas interpretações que enfatizaram a necessidade de se colocar limites ao poder dos senhores e contra os seus abusos; que estas tendências reformistas, embora naturalmente limitadas no seu alcance e, no fundo, destinadas a preservar a produção colonial em sociedades em que pessoas originárias da África eram primordialmente consideradas como fontes de trabalho, abriram, não obstante, janelas e possibilidades de mudança; que durante as décadas de debate na França, um debate paralelo ocorria nas comunidades de escravos de ambos os lados do Atlântico, sobre táticas, mas também sobre idéias, e que foi este debate que lançou os fundamentos para a explosão intelectual e política que ocorreria durante a década de 1790, nas Caraíbas; que esta explosão, por sua vez, gerou o que pensamos, hoje, que é o verdadeiro pensamento do Iluminismo – um universalismo concreto e radical suplantando o desejo de lucro com princípios e com a defesa dos direitos humanos contra as armas do império e os argumentos da hierarquia racial; que este avanço foi recebido com hostilidade e reação, e que

a sua vitória foi, de alguma maneira, retrocedida, tornando-se saturada com muitas das contradições que permearam o pensamento das Luzes; mas que foi precisamente este processo de reação, a combinação dos pesadelos dos senhores das plantações com as esperanças dos escravos, que levou crucialmente, e através das décadas que se seguiram, a outras fases de reação, num processo cíclico que ainda hoje vivemos. Que tal seria se assumíssemos a tarefa de escrever uma história deste tipo – ou outra que seja, mas parecida com ela?

Notas

1. Hillary Beckles (*s/d*), por exemplo, tem insistido na ideia de que devemos ultrapassar a ideia de que "os escravos viveram num mundo atóxico, desprovido de ideias" e de "conceitos políticos". Ela tem igualmente sublinhado a necessidade de alargarmos a nossa compreensão às formas pelas quais escravos "fizeram análises políticas definitivas sobre as estruturas de poder que encontraram" e resistiram por meios que os tornaram protagonistas centrais na demolição da escravatura. Entre as muitas contribuições para a história do pensamento político em comunidades de escravos está a de C. L. R. James (1963) com a qual este artigo contraiu um importante débito, assim como as de Costa (1994); Gaspar (1993); Hahn (2003). Eu próprio tentei detalhar as correntes intelectual e revolucionária das Caraíbas Francesas em Dubois (2004).
2. Sobre Iluminismo e diversidade, veja Chukwudi Eze (1997:1-2). O trabalho base sobre fluxos de notícias no Atlântico é de Scott (1986); ver, também, Linebaugh & Rediker (2000).
3. O mais completo e vasto estudo sobre a forma como os autores do Iluminismo em França, incluindo dramaturgos e novelistas, trataram da questão da escravatura continua a ser Edward Seeber (1937).
4. Esteve (2002:30-34, 153); sobre Buffon veja, também, Duchet (1971, Parte II, cap. 1).
5. Sobre Condorcet, veja Sala-Molins (1992, capítulo 1) e Esteve (2002:205, 210). Minha análise sobre Condorcet, nomeadamente ligando as contradições do seu pensamento ao chamado "racismo republicano" dos administradores da pós-emancipação das Caraíbas Francesas revolucionárias está em Dubois (2004, cap. 6).
6. Sobre a influência do Iluminismo nas decisões legais num outro contexto, ver Colin MacLachan (1979).
7. *Philadelphia General Advertiser*, nº 322, 11.10.1791; Carteau (1802:75-76).
8. Para dois exemplos de escritores que apontam o Iluminismo como causa de revolta, ver o poema publicado no *Moniteur General de la Partie Française de Saint-Domingue*, 15 de novembro de 1791; e Dalmas (1814).
9. Para uma excelente análise da narrativa de um dos prisioneiros, a de Gros, ver Popkin (2003:511-533).

10. Tanto neste, como nos parágrafos seguintes, baseio-me numa apresentação mais ampla sobre ideologia insurgente publicada em Dubois (2003:83-102); ver, também, Dubois (2004: caps. 4 e 5).
11. A transcrição das reformas reais está publicada em "Memoire relative à l'ordonnance du 4 de Decembre 1784 sur les gerens (sic) et la police des noirs", Beineje Rare Books Library. Documents Relating to the French Participation in the American Revolution, Gen MSS 308, Box 1, Series III, Folder 32; sobre a importância destas reformas para os escravos, ver Fick (2000) e Grachem (2001).
12. *Biassou para Commissários*, 23 de dezembro de 1791, AN DXXV 1, Pasta 4, nº 20; *Moniteur General de la Partie Française de Saint-Domingue*, III:104, 28 de fevereiro de 1793, p. 419.
13. Carolyn Fick (1990), fornece uma excelente descrição sobre a evolução de táticas e exigências dos insurretos. Uma recente adição ao nosso conhecimento desta evolução é um artigo de Yves Benot (2004).
14. Enfatizo e exploro as importantes contribuições de insurretos das Caraíbas em relação a um mais vasto discurso universal em *A Colony of Citizens* (Dubois, 2004).

Referências Bibliográficas

- BECKLES, H. (s/d). "Caribbean Anti-Slavery: the Self-Liberation Ethos of Enslaved Blacks". *Journal of Caribbean History*, vol. 22, nº 1-2, pp. 1-19.
- BENOT, Yves (2004). "La Parole des esclaves insurgés de 1791-1792: indépendance immédiate!". Apresentado em *La traité, l'esclavage colonial, la revolution de Saint-Domingue et les droits de l'homme*, UQAM, Montréal, 4-5 de março.
- CARTEAU, Felix (1802). *Soirées Bermudiennes, ou entretiens sur les événements qui ont opère la ruine de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*. Bordeaux.
- CHUKWUDI EZE, Emmanuel (1997). *Race and Enlightenment: A Reader*. Cambridge, Blackwell, pp. 1-2.
- COSTA, Emilia Viotti da (1994). *Crowns of Glory, Tears of Blood: the Demarara Slave Rebellion of 1823*. Oxford.
- DALMAS, Antoine (1814). *Histoire de la Revolution de Saint-Domingue*. Paris.
- DEBIEN, Gabriel (1951). *Les Colons de Saint-Domingue et la Revolution: Essai sur le Club Massiac*. Paris, Armand Colin.
- DUBOIS, Laurent (2003). "Our Three Colours: the King, the Republic and the Political Culture of Slave Revolution in Saint-Domingue". *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, vol. 29, nº 1 (Spring 2003), pp. 83-102.
- DUBOIS, Laurent (2004) *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge, Harvard University Press.
- DUBOIS, Laurent (2004). *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- DUCHET, Michele (1971). *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*. Paris, Maspéro.
- ESTEVE, Laurence (2002). *Montesquieu, Rousseau, Diderot: du genre humain au bois d'ébene*. Paris, UNESCO.

- FICK, Carole (2000). "Emancipation in Haiti: from Plantation Labour to Peasant Proprietorship". *Slavery and Abolition*, vol. 21, n° 2, pp. 11-40.
- FICK, Carolyn (1990). *The Making of Haiti: the Saint-Domingue Revolution from Below*. Knoxville, University of Tennessee Press.
- GARRETT, Mitchell Bennett (1916). *The French Colonial Question, 1789-1791*. Ann Arbor.
- GASPAR, David Barry (1993). *Bondsmen and Rebels: A Study of Master-Slave Relations in Antigua*. Durham, Duke University Press.
- GEGGUS, David (no prelo). "The Arming of Slaves in the Haitian Revolution". In P. Morgan e C. Brown (eds.), *The Arming of Slaves*. New Haven, Yale University Press..
- GRACHEM, Malick Walid (2001). "Sovereignty and Slavery in the Age of Revolution: Haitian Variations on a Metropolitan Theme". Ph.D Dissertation, Stanford University.
- HAHN, Steve (2003). *A Nation Under our Feet*. Boston: Boston University Press.
- JAMES, C. L. R. (1963). *The Black Jacobins*. New York, Vintage.
- LINEBAUGH, Peter & REDIKER, Markus (2000). *The Many Headed Hydra: the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston, Beacon Press.
- MacLACHAN, Colin (1979). "Slavery, Ideology and Institutional Change: the Impact of Enlightenment on Slavery in Late Eighteenth Century Maranhão". *Journal of Latin American Studies*, vol. 11, n° 1, pp. 1-17.
- McCLELLAN, James (1992). *Colonialism and Science: Saint Domingue in the Old Regime*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- PASTORE, Chaela (2001). *Merchant Voyages: Michel Marsaudon and the Exchange of Colonialism in Saint-Domingue, 1788-1794*. Ph.D dissertation, Berkeley.
- POPKIN, Jeremy (2003). Facing Racial Revolution: Captivity Narratives and Identity in the Saint-Domingue Insurrection. *Eighteenth-Century Studies*, 511-533.
- SALA-MOLINS, Louis (1992). *Les Misères des Lumières: Sous la Raison l'Outrage*. Paris, Robert Laffont.
- (1987). *Le Code Noir ou le Calvaire de Canaan* Paris, PUF.
- SCOTT, Julius (1986). *The Common Wind: Currents of Afro American Communication in the era of the Haitian Revolution*. Ph.D Dissertation, Duke University.
- SEEBER, Edward (1937). *Anti-Slavery Opinion in France during the Second-Half of the Eighteenth Century*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Para uma (re)definição de liberdade: a Revolução no Haiti e os paradigmas da Liberdade e Igualdade

Carolyn Fick

Resumo

Este artigo examina as relações singulares entre emancipação dos escravos, revolução democrática, anticolonialismo e construção nacional que caracterizaram a Revolução Haitiana. Em contraste com as revoluções liberais que ocorreram em outras partes do mundo atlântico, as lutas dos escravos haitianos pela emancipação romperam a associação entre direitos de propriedade e direitos de cidadania. A abolição dos direitos de propriedade dos escravos foi acompanhada pela concessão de direitos de cidadania à população liberta. Este artigo mostra a mudança de significados da emancipação e da cidadania de suas origens locais e metropolitanas através da luta anticolonial e dos primórdios da independência haitiana. Através dessas mudanças historicamente contingentes, as exigências práticas da guerra e da revolução comprometiam o significado da emancipação e da cidadania. A necessidade de garantir que a antiga população escrava prestasse o serviço militar e fornecesse a produção de *plantation* militarizou a sociedade e criou uma "cidadania de *plantation*". Embora a escravidão fosse permanentemente abolida, as aspirações da população trabalhadora por acesso à terra e liberdade em relação ao regime de trabalho da *plantation* foram reprimidas. As estruturas do Estado recém-independente foram reforçadas e militarizadas, enquanto as massas de cidadãos eram excluídas e marginalizadas dos processos de construção nacional.

Palavras-chave: Revolução Haitiana; anticolonialismo; mundo atlântico; emancipação; cidadania de *plantation*, construção nacional.

Abstract

For a(re) definition of freedom: the Haitian Revolution and the paradigms of Freedom and Equality

This article examines the unique relations between slave emancipation, democratic revolution, anti-colonialism, and nation building that characterized the Haitian Revolution. In contrast to liberal revolutions elsewhere in the Atlantic world, the struggles of Haitian slaves to achieve their emancipation broke the association between property rights and citizenship rights. Abolition of property rights in slaves was accompanied by the granting of citizenship rights to the freed population. This article traces the changing meanings of emancipation and citizenship from their local and metropolitan origins through anti-colonial struggle and the beginnings of Haitian independence. Throughout these historically contingent shifts, the practical exigencies of war and revolution compromised the meaning of emancipation and citizenship. The need to secure military service and plantation production from the former slave population militarized society and created "plantation citizenship." While slavery was permanently abolished, the aspirations of the laboring population for access to land and freedom from the plantation labor regime were suppressed. The structures of the newly independent state were reinforced and militarized while the mass of the citizenry were excluded and marginalized from the processes of nation building.

Keywords: Freedom, equality, Haitian Revolution, citizenship rights, former slaves, "plantation citizenship".

Résumé

Pour une (re)définition de la liberté: la Révolution en Haïti et les paradigmes de la Liberté et de l'Égalité

Cet article examine les rapports singuliers entre émancipation des esclaves, révolution démocratique, anticolonialisme et construction nationale qui caractérisent la Révolution Haïtienne. Au contraire des révolutions libérales qui se sont produites ailleurs dans le monde atlantique, les luttes des esclaves haïtiens pour l'émancipation ont brisé l'association entre droit de propriété et droit de citoyenneté. L'abolition des droits de propriété sur les esclaves a été accompagnée par la concession de droits de citoyenneté à la population libérée. On montre ici le changement de significations de l'émancipation et de la

citoyenneté de ses origines locales et continentales, sous l'influence de la lutte anticoloniale et des débuts de l'indépendance haïtienne. Par le biais de ces changements historiquement contingents, les exigences pratiques de la guerre et de la révolution compromettaient le sens de l'émancipation et de la citoyenneté. La nécessité de garantir que l'ancienne population esclave fasse le service militaire et fournisse la production des *plantations* a militarisé la société et créé une «citoyenneté de *plantation*». Même si l'esclavage avait été aboli de façon permanente, les aspirations de la population ouvrière à l'accès à la terre et à la liberté, par rapport au régime de travail de la *plantation*, ont été réprimées. Les structures de l'État nouvellement indépendant ont été renforcées et militarisées, alors que les masses de citoyens étaient exclues et marginalisées des processus de construction nationale.

Mots-clés: révolution; anticolonialisme; monde atlantique; émancipation; citoyenneté; *plantation*; construction nationale.



Em fins do século XVIII, a colônia francesa de Santo Domingo, a pérola da coroa do império colonial francês e a principal colônia produtora de riqueza do seu tempo, havia se tornado o centro do poder negro no mundo Atlântico da escravatura. A sua existência como tal testava e levava, até as suas últimas conseqüências, as doutrinas revolucionárias sobre direitos naturais, soberania popular, universalidade de cidadania e a igualdade própria dos seres humanos, tal como enunciadas em 1776 e 1789 pelas revoluções americana e francesa, respectivamente. Com efeito, a Revolução Haitiana de 1789 a 1804 tornou óbvias as tensões e as contradições filosóficas do Iluminismo de um modo que não tem paralelo em qualquer outro acontecimento histórico do período. Tanto na sua especificidade, como nas suas qualidades universais, a Revolução Haitiana inverteu os princípios sagrados dos Direitos do Homem e, desse modo, redefiniu o significado de liberdade. Enquanto a filosofia política das duas revoluções burguesas, americana e francesa, ligava axiomaticamente liberdade e os direitos de propriedade, para os escravos de Santo Domingo a liberdade implicava a destruição dos direitos à propriedade, já que os escravos eram considerados como propriedade dos seus senhores. Tanto a doutrina americana de 1776, pela qual treze colônias britânicas tinham declarado independência, como a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, defendiam que os governos deveriam ser estabelecidos por meio do consentimento soberano dos governados para que fosse protegida a igualdade dos seres humanos e a inalienação de certos direitos, os mais importantes dos quais eram, no caso americano, “a vida, a liberdade, e a perseguição da felicidade” e, no caso francês, “liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão”. Quando os governos tornavam-se déspotas a ponto de negarem o completo acesso dos seus cidadãos a esses direitos, ele poderia, e deveria, ser alterado ou abolido e substituído com uma nova – constitucional – forma de governo, capaz de garantir a inviolabilidade desses direitos. Estas noções derivavam a sua legitimidade das tradições políticas e filosóficas do pensamen-

to iluminista do século XVIII e eram invocadas para justificar as ações revolucionárias que derrubaram as estruturas opressivas de governo – num dos casos, um mercantilismo imperial e, no outro, um antigo regime absolutista de privilégio aristocrata e monárquico.

As contingências históricas das lutas no Haiti pela emancipação e pela necessária autonomia política para salvaguardar a liberdade do seu povo distinguiu a revolução negra de Santo Domingo não só das revoluções liberais burguesas, como também das revoltas e outras formas de rebelião que tinham caracterizado a permanente resistência dos escravos em todo o Novo Mundo. A singularidade da Revolução Haitiana neste aspecto, bem como a sua universalidade a respeito da filosofia dos direitos humanos dos pensadores mais progressistas da Europa, tornam ainda mais óbvias as reflexões instigantes feitas pelo sociólogo-historiador Paul Gilroy, em *The Black Atlantic*:

Todos os conceitos de modernidade devem contribuir de algum modo para uma análise de como as variedades particulares de radicalismo articuladas através das revoltas do povo escravizado fizeram um uso seletivo das ideologias da Era da Revolução ocidental para depois desaguarem em movimentos sociais do tipo anticolonial e anticapitalista. (Gilroy, 1993:44)

Quando os escravos de Santo Domingo e seus líderes iniciaram uma guerra de libertação em 1791, não foi, *a priori*, com a idéia de alcançarem independência política ou para formarem um Estado-nação. Mas estes foram, manifestamente, os objetivos atingidos pela Revolução em 1804. Quanto muito, na noite de 22 de agosto, quando iniciaram a sua insurreição, era com a certeza de que poderiam, através do poder destrutivo dos seus braços e do poder da sua vontade, quebrar as cadeias, quebrar o absolutismo hegemônico dos senhores brancos para, significativamente, alterar as suas condições de escravos e se tornarem seres humanos livres. Ao fazerem isso, eles entraram na via da auto-emancipação. Mas os significados substantivos de conceitos abstratos como emancipação, liberdade, igualdade, cidadania, ou mesmo independência, não eram, de modo algum, evidentes. Eles foram construídos ao longo de treze anos de luta, rebelião e revolução, para satisfazerem as necessidades e os interesses divergentes de partes em confronto. Num contexto internacional de imperialismo e escravatura, mas também de igualitarismo revolucionário, e nas idas e voltas da Revolução Francesa, as massas do Haiti e seus líderes, fre-

qüentemente em contradição, conseguiram transformar esses conceitos em realidades concretas e, contra a evidência histórica, traçar o seu próprio futuro.

Em 29 de agosto de 1793, Leger-Felicite Sonthonax, o comissário civil francês na colônia de Santo Domingo, lançou uma proclamação que legalmente libertava os escravos na província do Norte e, ao mesmo tempo, concedia-lhes a igualdade e os direitos universais da cidadania francesa consagrados na Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão. A emancipação geral foi tornada extensiva a toda a colônia em 31 de outubro, quando Etienne Polverel, comissário civil para as províncias do Ocidente e do Sul, seguiu os passos de Sonthonax e decretou a abolição da escravatura nas duas províncias. Por fim, a abolição constitucional da escravatura foi sancionada pela Convenção Nacional de 4 de fevereiro de 1794. Nunca, na história do colonialismo europeu, tinha sido abolida a escravatura; além disso, os ex-escravos, que eram, por definição, propriedade e, portanto, não tinham existência jurídica, tornaram-se cidadãos de uma nação que se autodefinia por meio de princípios universais de igualdade humana. Os seus direitos e deveres como cidadãos livres seriam, no entanto, determinados pelas necessidades econômicas de uma colônia em guerra. Estes direitos foram seguidamente restringidos e as obrigações dos trabalhadores das plantações intensificadas e constitucionalmente circunscritas, sob o regime militar de Toussaint-Louverture e a Constituição de 1801. Finalmente, as tentativas de Napoleão Bonaparte de reimpor a escravatura, em 1802, levou à independência do Haiti e a uma reformulação de cidadania e nação, cujos fundamentos básicos estavam profundamente embebidos nas heranças e contingência da própria Revolução. Para discutirmos tudo isto, necessitamos, antes, contextualizar, em traços tão breves quanto possível, as circunstâncias em que os comissários iniciaram e depois concluíram o processo de declaração da emancipação.

O caminho da emancipação

Em 1793, a insurreição geral lançada pelos escravos do Norte, em agosto de 1791, devastadora como foi desde o início, assumiu dimensões militares e políticas ainda mais sérias. Os líderes rebeldes, Jean-François e Biassou, com Toussaint-Louverture, então ocupando o cargo subordinado de secretário, tinham formalizado

uma aliança tática com as autoridades espanholas na parte oriental da ilha, colocando, desse modo, sob controle espanhol as áreas do Norte de Santo Domingo que se encontravam ocupadas pelas forças de escravos sob seu comando. Nesse mesmo verão, a ameaça de uma invasão britânica parecia iminente. Para aumentar a volatilidade da situação, movimentos de escravos insurretos avançavam nas províncias do Ocidente e Sul. Em junho, a chegada de um novo governador-geral, Thomas Galbaud, trouxe novos problemas. As inclinações realistas a favor da continuação da escravatura de Galbaud, e a sua intransigente posição de desafio à autoridade dos comissários levaram, eventualmente, a uma crise durante a qual a multiplicação de revoltas e de fogo-posto destruiu cerca de dois terços da capital Le Cap. Com largas porções do Norte sob controle espanhol, com a invasão britânica prestes a materializar-se e com a capital num estado caótico, os comissários apelaram para os soldados africanos e para os oito a dez mil escravos urbanos para que fornecessem o apoio militar necessário para defender a colônia em nome da França revolucionária: "É com os nativos deste país, quer dizer, com os africanos", escreveram eles em resposta à Convenção Nacional, "que nós salvaremos Santo Domingo para a França" (citado em Stein, 1985:76).

Não há dúvida de que, nesse momento, as melhores e mais fortes forças militares na colônia eram os escravos rebeldes. Todavia, eles estavam travando uma guerra em nome da emancipação e, coincidentemente, a lealdade dos seus principais líderes, Jean-François e Biassou, estava com a Espanha. Toussaint, igualmente, era céptico sobre os poderes e intenções dos comissários franceses e tinha escolhido passar o tempo com os seus protetores espanhóis. No entanto, um número de outros grupos insurretos que operavam nas montanhas faziam-no mais ou menos independentemente de Jean-François e Biassou e sob a bandeira do Realismo. Eram esses grupos, assim como os do Sul e Leste, que os comissários pretendiam arregimentar para o exército republicano. Com esse objetivo, e para fornecerem aos escravos insurretos uma razão concreta para lutarem pela República francesa, eles fizeram publicar, em 21 de junho, uma proclamação oferecendo a liberdade "para todos aqueles combatentes negros [rebeldes] que venham a lutar pela República contra todos os seus inimigos internos e externos". Em 2 de julho, eles fizeram outra proclamação, estabelecendo os procedimentos necessários para a obtenção de liberdade. Embora diretamente dirigida aos "homens do 21 de junho", a proclamação de julho também se referia a "esses [escravos] que nós ha-

vemos ainda de elevar à dignidade de homens livres”, implicando que novas medidas para ampliar a emancipação estavam prestes a serem publicadas. A proclamação sublinhava, ainda, que tinha sido a República francesa – única entre todos os poderes europeus – que havia proclamado os Direitos do Homem que depois tinham sido tornados extensivos aos escravos (*ibidem*:86). Mas a liberdade, acompanhada de cidadania, implicava que os recém-libertos, ou seja, que os rebeldes armados que tinham continuado em pé-de-guerra insurrecional desde o primeiro confronto de agosto de 1791, deveriam se transformar em cidadãos responsáveis. A instituição da família, segundo os comissários, era a melhor maneira de os alcançar. Como maridos respeitadores, pais e cidadãos, eles iriam adquirir um sentido de responsabilidade moral e cívica que os tornaria merecedores da liberdade. Foi com este objetivo que, na proclamação de 11 de julho, Sonthonax e Polverel estabeleceram que os rebeldes emancipados deviam libertar as suas mulheres e filhos, mas, para isso, eles deveriam primeiro se casar com elas em cerimônias formais que se tornariam, então, também, festivais de liberdade (*ibidem*).¹ Finalmente, em 25 de julho, os comissários estenderam à província do Sul a proclamação de 11 de julho, com a condição de que os homens se registrassem nas legiões armadas republicanas, chamadas *legions d'égalité*,² para lutarem pela França e, como “um dever indispensável”, fazerem com que os escravos restantes regressassem às suas plantações, usando, com esse objetivo, a autoridade que lhes tinha sido outorgada para manter a disciplina de trabalho e subordinação dos trabalhadores agrícolas sem os quais o esforço de guerra francês seria seriamente prejudicado. Entretanto, os comissários prometiam a melhoria das condições de vida dos trabalhadores negros das plantações que ainda fossem escravos. Logicamente, porém, o próximo passo a ser dado, pelo menos para Sonthonax, era continuar e completar o processo que ele e Polverel tinham iniciado com a proclamação da emancipação geral. Por conseguinte, em 29 de agosto, e com total apoio da Assembléia Municipal de Le Cap, ele publicou uma outra proclamação, segundo a qual “[t]odos os negros e pessoas de cor presentemente escravizados são declarados livres e beneficiários do conjunto de direitos inerentes à cidadania francesa”.³ Por esta proclamação, ele visava a aliciar Jean-François, Biassou e, principalmente, Toussaint Louverture, com o seu exército de escravos do norte, porque eles estavam manifestamente lutando por esse mesmo objetivo. Nisto, porém, ele falhou.⁴

O significado de cidadania

A escravatura foi incondicionalmente abolida e a universalidade da cidadania francesa tornada extensiva aos libertos, em fins de agosto de 1793. Isto implicou, todavia, duas importantes limitações. A primeira, foi que os direitos de cidadania teriam que ser sujeitos e circunscritos a um conjunto de medidas que seriamente restringiam as condições de emancipação. A segunda, foi que a sua aplicação se limitava ao Norte. No Oeste, Polverel tinha vindo gradualmente a aproximar-se da idéia de uma emancipação geral. Mas ele pretendia avançar por etapas e, ao mesmo tempo, elaborar novas condições de organização de trabalho e de direitos de propriedade. Os conceitos de liberdade e cidadania para Polverel e o processo mais complexo de emancipação que ele idealizava para os escravos nas províncias do Oeste e Sul, serão discutidos mais à frente, mas, em ambos os casos, tratava-se de emancipação e cidadania estabelecidas de cima para baixo.

Tal como na França, liberdade e cidadania tinham, portanto, limitações. Mais do que isso, enquanto a escravatura tinha sido abolida em Santo Domingo, o colonialismo continuava. Nem o regime de *plantation*, nem o estatuto colonial de Santo Domingo foram, em nenhum momento, postos em causa. A economia de guerra dependia da restauração dos níveis de produção e de exportação, e estes teriam que ser garantidos por trabalho livre. Portanto, e tanto para Sonthonax como para Polverel, o verdadeiro problema consistia na reconciliação dos princípios revolucionários de igualdade e cidadania com as prementes necessidades da economia de guerra e com as duras realidades da agricultura colonial das *plantations*. No longo preâmbulo a sua proclamação de 29 de agosto, Sonthonax torna claro para os novos cidadãos da República que a liberdade não lhe permitiria viver num estado de indolência, nem fazer o que lhes apetecesse:

Toda a gente na França é livre [...] e toda a gente [lá] trabalha [...]; vocês deverão fazer o mesmo. Regressem às plantações dos vossos ex-patrões e vocês passarão a ser recompensados pelo vosso trabalho; vocês nunca mais serão propriedade de quem quer que seja; vocês serão os patrões da vossa própria propriedade e vocês serão felizes. (Citado em Sannon, 1920, vol. 1:132)

Ele lhes lembrava, portanto, que deviam sua liberdade à República francesa: "Nunca o esqueçam, cidadãos, [...] que de todos os brancos do universo, somente os franceses na Europa são vossos

amigos". Tendo se tornado cidadãos pela vontade da nação francesa (na realidade, dos seus comissários civis), deles se esperava, agora, por gratidão das bênçãos que tinham recebido, que defendessem zelosamente os interesses da República contra os reis e príncipes da Europa. Eles deveriam discordar das calúnias dos tiranos que afirmavam que os africanos libertos não trabalhavam, e deveriam provar o contrário por meio da unidade dos seus esforços (quer dizer, do trabalho na plantação) com os da França para aumentar e fortificar os seus recursos. "O que isto significa, obviamente, é que o regime da produção para exportação iria continuar, e que a única bitola por intermédio da qual os ex-escravos poderiam medir a sua cidadania, ou seja, o direito de acesso à terra e à oportunidade de se tornarem camponeses livres, não seria aplicado.

Nos termos da proclamação de Sonthonax, os trabalhadores dos campos continuariam ligados, durante o primeiro ano, às plantações dos seus ex-senhores e patrões e teriam que continuar a cultivar. A sua recompensa, ou salários, consistiriam coletivamente em um terço dos rendimentos totais da plantação, ou em um quarto, depois de pagos os impostos. Isto seria dividido entre eles de acordo com a respectiva posição, ocupação, idade, e sexo – com as mulheres trabalhadoras recebendo apenas dois terços do que seus colegas homens recebiam. Os restantes dois terços dos rendimentos da plantação deveriam ser divididos igualmente entre lucros do proprietário e despesas de manutenção e operação da plantação. Para que os trabalhadores tivessem direito à remuneração, deveriam trabalhar de sol a sol, seis dias por semana, com exceção dos domingos e feriados, e duas horas por dia para tratar das suas hortas, tal como faziam durante a escravatura. O chicote foi definitivamente abolido e os castigos por faltas disciplinares passaram a consistir em alguns dias no cepo ou, pior ainda, nos termos da proclamação, na perda de parte ou da totalidade das remunerações devidas – com os quantitativos a serem decididos por um juiz e depositados nos rendimentos que pertenciam, coletivamente, aos trabalhadores.

A coleta e distribuição dos rendimentos da plantação eram, porém, dependentes das condições de mercado e da disposição dos seus senhores, que tinham a prerrogativa de vender no mercado aquilo que era produzido. Somente depois, o terço devido aos trabalhadores era distribuído. Numa economia colonial de tempo de guerra, em que a moeda era virtualmente inexistente e o crédito se tornara o meio de troca, a possibilidade de os trabalhadores rece-

berem o que tinham direito, era bastante reduzida. Qualquer disputa entre patrões e trabalhadores, ou mesmo entre estes, sobre a divisão e distribuição do que era devido, seria decidida por dois assessores e um juiz, cuja responsabilidade era supervisionar e manter a disciplina e o respeito pela lei na plantação, para depois enviarem semanalmente os respectivos relatórios para o inspetor geral, com cópias para os comissários, para o governador-geral e para o tesoureiro. Todos aqueles que, duas semanas depois da proclamação, fossem encontrados a vaguear e não tivessem propriedade ou outro meio de subsistência, ou não fossem empregados como domésticos ou, se homem, não se tivesse registrado no exército, eram sistematicamente mandados para a prisão – durante um mês na primeira vez, três na segunda, um ano de trabalhos em obras públicas sem pagamento, na terceira vez. Por último, as leis e as determinações do Code Noir, que era, antes, o código a que se encontravam sujeitos os escravos, foram provisoriamente suspensas.

Conseqüentemente, *o tipo* de cidadania que Sonthonax estabelecera para os ex-escravos do Norte deverá ser descrita como cidadania de *plantation*.⁷ A proclamação emancipacionista de 29 de agosto, a primeira do seu tipo na história da escravatura no Novo Mundo, era, de fato, um código de trabalho arregimentado. Com efeito, este foi o primeiro, o protótipo de uma longa série de códigos de trabalho promulgados durante a era da pós-emancipação para definir os deveres e circunscrever os direitos dos ex-escravos de Santo Domingo. Para os trabalhadores das plantações, os direitos de cidadania eram exercidos na plantação e no interior dos limites da economia das plantações. As liberdades individuais e o direito de igualdade não eram, portanto, os mesmos da esfera cívica ou pública.

Inicialmente, a proclamação de Sonthonax foi apenas aplicável ao Norte. Em 27 de agosto de 1793, dois dias antes, e desconhecendo-a, Polverel libertou todos os escravos das plantações de emigrantes e deportados do Ocidente. De uma forma inovadora, mas impossível, ele quis combinar os direitos de cidadania com os direitos de propriedade desses escravos. As plantações ou, pelo menos, os seus lucros, seriam, portanto, mantidos com os escravos que ainda morassem lá depois de abandonados pelos seus patrões, com os que tinham sido libertos pelos decretos de junho e julho e que, então, faziam parte das legiões do exército. Os restantes escravos da província receberam a promessa de que suas condições de vida seriam melhoradas e de que, a seu tempo, seriam emancipados.

Mas, que tipo de direitos de propriedade iriam os ex-escravos obter, de acordo com o sistema de Polverel? Será que os seus direitos de cidadania iriam ser substancialmente diferentes daqueles que tinham sido definidos por Sonthonax? E como é que tudo isto viria a ser implementado? Possivelmente, essas propriedades iriam tornar-se algo como cooperativas ou fazendas coletivas. Mas, como é que seriam administradas? E, caso os ex-escravos viessem a ter direitos coletivos sobre os lucros, teriam eles também a possibilidade de influenciar a maneira como as terras passassem a ser administradas? Seriam eles que decidiriam sobre o que viria a ser produzido e a controlar os ritmos de produção? Tudo isto se manteve vago. Idealmente, ele pretendia dar aos escravos libertos um verdadeiro incentivo para que continuassem a trabalhar para eles próprios e se tornassem, assim, cidadãos responsáveis e donos de terra com interesse na produção das plantações. Na partilha dos recursos das plantações, no entanto, os soldados “que arriscam as suas vidas e se expõem a maiores perigos” do que os trabalhadores das fazendas teriam direito a uma maior parte. Em tempos menos turbulentos, seria talvez possível que os planos de Polverel tivessem sido melhor elaborados e implementados. Mas a urgência ditava uma política de emancipação uniforme e, no imediato, foi a proclamação mais expedita de Sonthomax que prevaleceu, enquanto a complicada noção de co-propriedade ou propriedade coletiva foi pura e simplesmente abandonada.⁸ Proclamado a 7 de fevereiro de 1794 para as províncias do Oeste e Sul, e depois da emancipação geral ter se tornado universalmente operativa, o código de trabalho de Polverel era mais detalhado do que o de Sonthonax em relação aos direitos e deveres de cidadania dos ex-escravos. Ele merece, por isso, uma mais detalhada atenção.

No seu preâmbulo, Polverel menciona diretamente os trabalhadores da terra e os seus direitos; usa o termo africano para se referir a eles; torna inequivocamente claro que a liberdade não lhes daria direito à propriedade da terra, individual ou coletiva. “Escutem bem, *africanos*. Esta terra não vos pertence. Ela pertence àqueles que a compraram ou aos seus herdeiros”.⁹ Os trabalhadores tinham, porém, direito a parte da colheita, mas apenas se trabalhassem seis dias por semana, tal como tinham feito enquanto escravos, e apenas como recompensa para o seu trabalho. Se eles pretendessem trabalhar apenas cinco dias, a respectiva remuneração seria diminuída em metade. Caso pretendessem ter uma semana de quatro dias, então não haveria remuneração nenhuma e isto daria direito aos proprietários de os expulsarem e empregar assalariados

por uma quantia por dia. Os trabalhadores expulsos, tal como os assalariados, não receberiam nem abrigo nem hortas, porque o direito a estes benefícios, tal como no que se referia às remunerações, era contingente ao pertencimento à plantação e ao fornecimento do necessário trabalho.

Em resumo, os seus novos direitos como cidadãos livres eram definidos e constrangidos pelos requerimentos de um regime de trabalho coletivo que, para os ex-escravos, se parecia muito com a continuação da escravatura, ao mesmo tempo minando os seus esforços para refazerem as suas vidas como indivíduos livres; quer dizer, em contraste com o exercício do direito que os cidadãos franceses tinham à “liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão”, e tal como era afirmado nos Direitos do Homem e do Cidadão.

Polverel tentou explicar aos ex-escravos que, ao declarar uma emancipação geral, a República francesa

[...] desejava providenciar para que vocês tivessem os meios através dos quais vos será possível viver com felicidade e bem-estar, mas apenas com a condição de que vocês contribuam com toda a vossa força para o bem-estar dos outros [...]. A felicidade material de cada um de vós é inseparável da dos proprietários e depende, proporcionalmente, dos vossos esforços no sentido de aumentarem a riqueza dos proprietários. Esta é a razão por que eu vos forneço uma importante parte dos rendimentos coletivos e, para cada uma das vossas famílias, um pequeno talhão de terra para que vocês o possam cultivar.¹⁰

Possivelmente, quanto mais trabalhassem e produzissem, maior seria o valor da parte a receber. Mas as aspirações à propriedade individual, e a se tornarem produtores independentes e auto-suficientes, estavam fora de questão. Mesmo assim, na ausência de coerção sob uma ou outra forma, estas aspirações continuaram presentes.

No período que, aproximadamente, se estende de outubro 1793 a abril/maio de 1794, durante o qual as polítricas e regulamentos de trabalho não estavam, ainda, completamente implementadas, os escravos emancipados envolveram-se ativamente em atividades articuladas por eles e apropriaram-se de vários direitos por iniciativa própria. Aumentaram o tamanho estabelecido das suas hortas em detrimento da terra das plantações, apropriaram-se livremente de produtos agrícolas e de rações das plantações, por vezes mesmo de mercadorias como xarope, açúcar ou índigo, que vendiam no mercado para seu próprio lucro, muitas vezes usando animais de tração pertencentes às plantações para transporte e co-

mercialização desses produtos.¹¹ Foi sobre isto que Polverel sublinhou aos ex-escravos que eles tinham idéias erradas sobre os seus direitos:

Nunca esqueçam de que os únicos direitos que vos pertencem são os que advêm do vosso trabalho coletivo para o proprietário e na terra do proprietário. Tudo o mais de que vocês se apropriarem e for tirado do proprietário ou da associação dos vossos colegas trabalhadores é considerado roubo, punível com prisão.¹²

Em algumas das plantações, os trabalhadores exerceram os seus direitos de cidadão livre ao escolherem a semana de trabalho de cinco dias, apesar da correspondente perda salarial. Mas, mesmo quando eles trabalhavam, faziam-no de uma forma abandonhada e improdutiva; quebravam implementos agrícolas ou outros utensílios, destruíam cana-de-açúcar ou, simplesmente, recusavam-se a trabalhar coletivamente, preferindo tratar dos seus próprios assuntos e tratar das suas pequenas hortas. Particularmente grave para as usinas de açúcar, eles se recusavam a trabalhar à noite.¹³ Indolência, insubordinação, e mesmo ameaças físicas contra supervisores tornaram-se freqüentes, passando a caracterizar o comportamento tanto das mulheres trabalhadoras como dos homens. Em relação aos seus salários, as mulheres eram firmes: elas exigiam o pagamento total e não os dois terços que Polverel lhes tinha concedido devido às suas "doenças periódicas". Vagabundagem era igualmente um problema generalizado. Trabalhadores fugiam das plantações em que a disciplina e horários de trabalho eram menos rígidos, dirigiam-se a outras plantações para visitar amigos ou familiares ou, pura e simplesmente, para não trabalharem. Outros, ainda, por fim, deixavam as plantações nas quais trabalhavam para se juntarem às legiões do exército, passando a ser soldados para não trabalhar nas plantações.

Polverel tentou deixar claro a estes trabalhadores que, sem a sua total colaboração, o governo "não teria nem as rações para alimentar o soldado, nem o rendimento para pagar o seu salário".¹⁴ Por consequência, a emancipação passaria a estar comprometida. Portanto, eles deveriam considerar-se como combatentes dos campos agrícolas, em complemento aos seus compatriotas que formavam o exército. Todos juntos, eles deveriam defender, deste modo, a emancipação geral ao defenderem a França contra os seus inimigos internos e externos. Com a maior parte da colônia sob controle da Inglaterra e da Espanha, e com líderes insurretos no Norte, particularmente Toussaint Louverture, ainda ao lado da Espanha, os

comissários estavam desesperadamente dependentes do novo exército francês de cidadãos trabalhadores das plantações e soldados. Polverel chegou mesmo a situá-los num contexto mundial ao dizer-lhes, em termos hiperbólicos, que eles tinham não só os seus destinos, mas, também, os da África nas suas mãos:

Todos os poderes escravizantes da Europa acompanharão com muita atenção o destino da experiência francesa de emancipação de escravos. Se esta for bem-sucedida, não só em manter, mas também em aumentar os rendimentos das plantações que empregam trabalho livre e em contraste com os lucros alcançados com trabalho escravo, então todos os poderes coloniais e escravizantes seguirão o exemplo da França e, em breve, não haverá escravos em parte alguma do mundo. Os negreiros europeus deixarão de ir à costa da África para traficar carga humana, mas irão lá para incentivar relações comerciais com os seus povos.¹⁵

Se os trabalhadores continuassem com os seus comportamentos negativos, então as conseqüências iriam afetar os seus irmãos e irmãs da Martinica, Guadalupe, Guiana e outras colônias francesas, que se tornariam presa dos poderes inimigos que, desse modo, as fariam voltar à escravatura, continuariam a traficar escravos e a despovoar as costas da África. Para o comissário, o destino da França republicana, e porque as suas colônias e comércio eram essenciais para a riqueza da nação, dependia tanto dos seus novos cidadãos pretos quanto a sua emancipação tinha dependido do governo revolucionário francês que, formalmente, tinha ratificado a abolição da escravatura em 4 de fevereiro de 1794 ao decretar que "todos os homens, sem distinção de cor da pele e residindo nas colônias, são cidadãos franceses e gozam de todos os direitos [deste modo] garantidos pela Constituição".¹⁶

Mas até que ponto os negros emancipados eram efetivamente cidadãos franceses? Eles eram ex-escravos, ex-propriedade da burguesia francesa, e a grande-maioria deles, nascidos na África. Portanto, como é que deveriam ser designados? Seria o termo *citoyen*, usado indiscriminadamente na França, apropriado para designar os escravos libertos de Santo Domingo e, se sim, para quais entre eles? Uma amostra significativa das listas prisionais de Cayes, na província do Sul, durante o período imediatamente posterior à emancipação, entre outubro de 1793 e, aproximadamente, maio de 1794, período em que os trabalhadores das plantações emancipados tanto como os soldados foram com regularidade presos e lançados na cadeia por um vasto conjunto de faltas criminosas e atos de resistência contra as condições colocadas à sua liberdade, revela o estatuto ambíguo dos novos cidadãos da República e as de-

sigualdades que caracterizavam a cidadania universal em relação, em particular, àqueles que tinham nascido na África. De certo modo, torna-se evidente, na atribuição dos termos *citoyen* e *africain* há uma repetição da hierarquia ocupacional entre os escravos, com os trabalhadores de plantações no fim da lista. Mais concretamente, o uso discriminatório destes termos reflete claramente os laços de propriedade ou, pelo menos, de estatuto e de origem, com a cidadania total. Os brancos que eram presos, eram uniformemente consignados como *citoyen* tal como, embora mais irregularmente, os membros das unidades de milícias negras, as chamadas Legiões da Igualdade, e os da guarda nacional.¹⁷ Conseqüentemente, a vida militar surge como um dos mais efetivos, se não o único meio de mobilidade social ascendente para os escravos emancipados, cuja vasta maioria, homens e mulheres, continuava ligada às respectivas plantações como trabalhadores do campo.

O que parece evidenciar-se da leitura destas listas, conseqüentemente, é que aqueles indivíduos sem uma ocupação específica, ou sem um ofício ou posição militar, muito provavelmente trabalhadores das plantações, eram sistematicamente registrados como *africain*, enquanto aqueles trabalhadores que tinham uma profissão eram designados pela sua posição e poupados do termo *africain* e, tal como os soldados, chegavam mesmo a ser considerados *citoyen*. Entre os recém-libertos, portanto, parece haver pelo menos duas categorias de cidadãos: os *citoyen/soldats* e os *africains/cultivateurs*, ou trabalhadores do campo.

Emancipação de escravos e cidadania no novo Estado haitiano

Se a Convenção Nacional tivesse apenas ratificado a abolição em Santo Domingo quando esta foi a votação em 4 de fevereiro de 1794, uma política temporária ou alternativa de contenção destinada a proteger a escravatura, tal como ela existia nas outras colônias, poderia ter sido adotada. Mas, não o foi. Portanto, ao considerar a escravatura abolida universalmente e ao tornar extensiva a cidadania francesa, bem como a liberdade, à população de escravos em todos os territórios franceses, o governo encontrou-se perante a necessidade de explicitamente definir os termos de um novo tipo de relacionamento entre as colônias e a metrópole, sem escravatura, assim como de reconciliação entre colonialismo, que era a base do império comercial francês, e a doutrina universalista dos Direitos do Homem, tal como ela deveria ser aplicada à população re-

cém-emancipada das colônias, aos ex-escravos, na sua maioria africanos.

Neste caso, isto não foi um atributo do governo revolucionário de 94, que tinha publicado o decreto de 4 de fevereiro, mas – depois do 9 de Termidor (27 de julho de 1794) e a deposição de Robespierre – dos homens do Diretório e das forças do conservadorismo. Por um lado, a nova Constituição do Ano 3 (1795) do Diretório procurava assimilar territorial e legislativamente todas as colônias na República francesa, una e indivisível, ao declarar que elas eram parte integrante da nação e sujeitas às mesmas leis que estavam em vigor na França metropolitana. Enquanto isto, se se mantivesse em vigor a emancipação geral e a cidadania francesa para os escravos libertos, em princípio, encontravam-se salvaguardadas. Por trás dos princípios abstratos, no entanto, a facção colonialista que veio conspirar para derrubar o decreto de 4 de fevereiro desde que ele tinha sido aprovado tinha um amplo espaço de manobra, tanto mais que a sua posição tinha sido reforçada com a legislatura pós-eleitoral de 1796-97. O debate aberto sobre o estatuto das colônias francesas e seus cidadãos negros colocou, então, a questão num contexto ideológico de racismo pseudo-científico e determinismo climático, antecipando, em muitos aspectos, as premissas do colonialismo europeu do século XIX, com o objetivo de circunscrever o universalismo da cidadania francesa e suspender a aplicação da Constituição nas colônias. Sofrendo os efeitos do ataque de um colonialismo virulento, o governo do Diretório declarou Santo Domingo, ainda ocupado pela Grã-Bretanha, em “estado de sítio” e, efetivamente, colocou a colônia sob administração militar ao nomear um general, Thomas Hedouville, como seu agente representativo (ver Guetata, 2002:87-90). Na França, os obstáculos constitucionais à restauração do regime colonial de antes de 1789 tinham sido ultrapassados.

Na colônia, Toussaint Louverture, que tinha abandonado os seus aliados espanhóis, e que, em seguida à publicação do decreto de 4 de fevereiro, tinha se juntado ao exército francês para defender tanto a República como a emancipação geral, estava conduzindo os cidadãos de Santo Domingo em outra direção. Ele tinha derrotado a ocupação tanto pelas forças britânicas como pelas espanholas, negociado pessoalmente a evacuação dos espanhóis, expulsado pela força o representante do Diretório, o General Hedouville, e tinha derrotado a tentativa de tomada de poder dos líderes das elites crioulas da colônia através do que fora uma guerra civil politicamente desgastante e polarizadora. Depois de ter orde-

nado, em 1801, a invasão militar da parte espanhola da ilha (cedida à França em 1795, nos termos do Tratado de Bale, mas deixada formalmente sem administração), Toussaint passou a reinar virtualmente supremo como comandante-em-chefe e governador de uma Santo Domingo unificada. Ele estava a par das maquinações orquestradas pela facção colonialista do Diretório e, embora o próprio Diretório nunca tivesse formalmente legislado a anulação do decreto de 4 de fevereiro, a realidade é que os impedimentos constitucionais a uma possível anulação tinham desaparecido. Enquanto a França fosse republicana, a emancipação geral, mesmo se problemática para a facção colonialista, não poderia ser anulada abertamente. Mas, do mesmo modo, Toussaint não podia confiar num governo que então se encontrava já a avançar com argumentos que eram ideologicamente racistas para minar o igualitarismo e universalismo dos Direitos do Homem e, por fim, a própria emancipação geral. Dadas as vicissitudes de uma revolução na França, que tinha sido obrigada a legitimar a abolição da escravatura, não pela sua lógica de revolução burguesa, mas devido aos resultados das ações revolucionárias das multidões escravizadas e seus líderes, Toussaint tinha poucas alternativas. No supremo interesse de preservar a emancipação geral, ele próprio decidiu redefinir as relações entre o regime interno de Santo Domingo e a metrópole, deste modo consolidando as bases da emancipação. Para isso, ele teve que dar início a uma trajetória que o colocou, a ele e ao seu povo, em oposição direta às forças reacionárias unidas sob o Diretório e que seriam definitivas para a decisão de Napoleão Bonaparte em preparar a restauração da escravatura por meio das armas. Além disso, a nova Constituição francesa do Ano 8, estabelecida logo a seguir ao golpe de Estado de Bonaparte no 18 Brumário (9 de novembro de 1799), estipulava que as colônias passariam a ser governadas por “leis especiais” que levariam em conta as particularidades de cada colônia; em outras palavras, os cidadãos de Santo Domingo não mais seriam protegidos pelas mesmas leis que governavam os cidadãos franceses na França. Ao transferir a universalidade da cidadania francesa das populações das colônias para “leis especiais”, o primeiro passo óbvio em direção à restauração da escravatura tinha sido dado.

Mas que tipo de regime Toussaint estava preparando em Santo Domingo, e como é que ele redefiniu a nova relação entre Santo Domingo e a França? A sociedade e as instituições de governo que ele concebeu eram, em muitos dos seus aspectos, uma antecipação, em forma embrionária, das que mais tarde iriam caracterizar a na-

ção haitiana independente e nela definir o estatuto e papel dos seus cidadãos. Eles eram concebidos em resposta a um conjunto de circunstâncias históricas contingentes que não eram de sua escolha e que pesavam enormemente sobre as decisões tomadas, contribuindo, ao mesmo tempo, para definir os contornos da sua sociedade. Para Toussaint, havia dois imperativos obrigatórios que necessitavam de resolução para que a garantia do fim da escravatura em Santo Domingo pudesse ser permanente. Para ele, a preservação da emancipação geral dependia, de forma indissolúvel, da restauração da prosperidade econômica de Santo Domingo e da instituição da soberania na colônia, dirigida por um supremo governo negro. Noutras palavras, a defesa da liberdade requeria um exército forte e disciplinado, sob liderança negra; mas, para equipar e manter esse exército, ele necessitava de rendimentos em moeda estrangeira que somente poderiam advir de uma agricultura vigorosa e da exportação dos seus produtos para mercados mundiais. Ele compreendia, igualmente, o desejo irreversível dos trabalhadores negros em assumirem as suas vidas como cidadãos livres através da sua transformação em pequenos proprietários que cultivavam as suas pequenas hortas para subsistirem e para, quanto muito, comerciar em mercados locais. Para Toussaint, esta tendência teria que ser reprimida por todos os meios necessários. Com esse objetivo, ele manteve as grandes propriedades, convidou os seus proprietários brancos para que regressassem e as assumissem de novo, alugou as plantações que tinham sido ocupadas aos seus generais superiores, e colocou os trabalhadores sob controle militar direto. Apesar dos militares, foi necessário empregar coerção direta, envolvida num discurso de paternalismo autoritário e no receio de Deus, para que os trabalhadores não fugissem e se dedicassem ao trabalho na agricultura das grandes plantações, na sua maior parte exploradas por militares de alta patente ou administradas pelos seus ex-patrões brancos. As realidades da do estilo *plantation* de cidadania para os trabalhadores foram agravadas e, mais, estes estavam agora sujeitos ao poder militar. A visão de liberdade para as massas de Toussaint era inequívoca:

Eu nunca acreditei que liberdade fosse libertinagem, ou que os homens que se tornaram livres fossem capazes de se dedicar a desordens e vadiagem; a minha intenção formal é que os trabalhadores continuem ligados às suas respectivas plantações; que eles recebam um quarto dos rendimentos; que eles não sejam maltratados impunemente. Mas, ao mesmo tempo, eu quero que eles trabalhem mais do que antes trabalhavam e que eles se subordinem e cumpram as suas obrigações corretamente. Estou

resolvido a punir severamente todos aqueles que se desviem deste caminho [...].¹⁹

A liberdade, portanto, custava muito caro: “A liberdade que vocês gozam impõe sobre vocês maiores obrigações do que aquelas que vocês tinham durante a escravatura de que são originários” – disse-lhes ele, imperativamente.¹⁹

Por conseguinte, a liberdade dos ex-escravos e os direitos de cidadania para a vasta maioria teriam que ser constrangidos e codificados com exatidão, para que pudessem satisfazer as prementes necessidades que se viviam: a renovação da prosperidade da colônia e a preservação da emancipação geral. No dia 12 de outubro de 1800, a seguir ao fim da guerra civil entre as suas forças e a das elites crioulas do Sul, Toussaint promulgou um código de trabalho e de relações de propriedade que fixou as bases de uma economia de exportação agrícola, fortificando a que já existia com as estruturas institucionais do exército e com características próprias de um Estado militar. De certo modo, esta foi uma tentativa de estabilizar uma nova ordem em que o lugar da multidão de negros emancipados, dos ex-proprietários brancos, de uma nova elite predominantemente militar, bem como do comandante-em-chefe e do governador, passavam a ser claramente definidas.

Olhemos, no entanto, para o que era o cotidiano do cidadão médio, quer dizer, dos trabalhadores agrícolas, sob o regime de Toussaint. Para os trabalhadores do campo, ele significava que toda a mobilidade ocupacional ou social que eles tivessem passava a ser nula. Trabalhadores do campo estavam imutavelmente ligados ao solo e às suas respectivas plantações. Os comandantes militares colocados nas cidades e vilas receberam ordens, que teriam de cumprir ou seriam punidos com detenção ou demissão, de localizar e comunicar a existência de indivíduos nessas condições que fossem encontrados vadiando. Todos os administradores e capatazes das plantações eram, igualmente, obrigados a submeter relatórios aos comandantes militares locais e distritais sobre a conduta dos trabalhadores das plantações; os seus relatórios eram, então, enviados para os generais, sob cujo comando eles serviam e que os puniria severamente se não cumprissem ou negligenciassem as ordens nesse sentido. Por último, os generais e outros oficiais superiores eram pessoalmente responsáveis pela administração das diretivas.²⁰ Para evitar o desenvolvimento de uma classe de pequenos proprietários, Toussaint promulgou, ainda, uma nova diretiva que expressamente proibiu todas as transações de terras envolvendo

menos de 50 *carreaux* (aproximadamente 165 hectares), decretando que essas transações necessitavam de autorizações especiais, validando os recursos financeiros e a capacidade dos compradores em desenvolverem as terras compradas. Deste modo, nenhum trabalhador ou associação de trabalhadores que desejassem adquirir um *carreaux* ou dois, poderia fazê-lo. Tais passaram a ser os direitos à propriedade do cidadão individual.

Para Toussaint, a distinção entre liberdade enquanto abolição da escravatura, por um lado, e, por outro, liberdade enquanto direito do cidadão liberto ao exercício das suas liberdades individuais, eram coisas diferentes. Ele acreditava que o segundo caso levaria inevitavelmente à vadiagem e à preguiça generalizada, ao desaparecimento dos valores morais e virtudes cívicas, ao fim da responsabilidade dos pais pela educação dos seus filhos, e, por fim, à ruína econômica e moral da colônia, deixando-a vulnerável à ação dos poderes predatórios do imperialismo. A distinção foi seguidamente acentuada na sua Constituição para Santo Domingo de 8 de julho de 1801, que proclamava que a escravatura era abolida para sempre: "Não podem existir escravos neste território [...]. Todos os homens nascem, vivem e morrem livres e franceses". Conseqüentemente, todos os cidadãos eram iguais perante a lei, mas "sendo a colônia essencialmente agrícola, ela não pode sofrer qualquer perda ou interrupção de produção".²¹ Cada plantação terá, portanto, de ser como uma fábrica, que requer a permanente concentração de trabalhadores do campo reunidos em família, sob a paternal autoridade do proprietário. Além disto, somente o governador tem poder para promulgar e fazer respeitar as medidas necessárias à disciplina agrícola, "em conformidade com as que foram promulgadas no *Règlement du 20 vendemiaire An 6...*".²² Em suma, a militarização da agricultura tornou-se parte da Constituição, enquanto a intervenção ativa dos oficiais do exército e generais na direção das plantações e da vida quotidiana dos trabalhadores passou a ser institucionalizada. Seguindo-se à multiplicação de revoltas de trabalhadores no Norte, em outubro de 1801, novas medidas de controle foram estabelecidas, incluindo a preparação de censos nominais de todos os trabalhadores do campo em cada uma das plantações e a implementação de um sistema de passaportes para identificar os que não estivessem envolvidos em trabalho nas plantações, tudo isto através da intervenção direta dos comandantes militares e generais dos respectivos distritos.²³

De uma maneira explícita, a Constituição deu a Toussaint Louverture, referindo expressamente ao seu nome, uma autoridade

de legislativa e executiva que era suprema e virtualmente absoluta, enquanto o governo francês²⁴ (com exceção da possibilidade de sancionamento dada ao Primeiro Cônsul), passava a não ter nenhuma. O novo estatuto de Santo Domingo passaria, portanto, a ser o de um território autogovernado sob autoridade negra, e a sua relação com a metrópole é a de um Estado associado, mas internamente soberano. Tudo isto, tal como a emancipação de escravos e a cidadania negra de 1793/94, não tinha precedentes históricos e Bonaparte, conseqüentemente, decidiu destruí-lo. Todavia, no processo de construção do Estado, Toussaint lançou as bases de formação de uma nação haitiana emergente, cujo povo, enquanto cidadãos franceses, teriam de suportar a ignomínia de a defender, bem como à sua liberdade, contra o exército expedicionário de Bonaparte que, em 1802, foi enviado para os reconduzir de novo à escravidão.

Foi, assim, portanto, que um Estado militar, bem como a cidadania haitiana, emergiram da independência quando ela foi ganha em 1804, e as suas principais bases foram forjadas por Toussaint em circunstâncias que, se não da sua própria escolha ou responsabilidade, deram forma aos contornos e mantiveram as multidões imutavelmente ligadas ao solo e ao regime de *plantation*. O Estado, por um lado e, por outro, a massa de cidadãos trabalhadores do Haiti que formavam a base da nação, mantiveram-se permanentemente divididos. As multidões foram, deste modo, excluídas do âmbito público que passou a ser-lhes interdito e impermeável, de um espaço público politicamente ocupado pelas elites dirigentes.²⁵ Com a independência, a escravatura foi abolida para sempre, mas o preço pago para a defesa da emancipação e da independência no mundo Atlântico dos princípios do século XX significou que as estruturas políticas e econômicas do novo Estado foram reforçadas, legitimadas constitucionalmente e, depois, militarizadas, enquanto a exclusão e alienação da maioria dos seus cidadãos dos processos de construção da nação se tornaram permanentes.

Ao fim e ao cabo, o significado da cidadania haitiana que emergiu com a independência foi dolorosamente construído e constrangido pelas contingências históricas de uma idade de revolução, imperialismo e colonialismo atlântico que tinha dado forma às longas e heróicas lutas revolucionárias no Haiti – militares, desde o princípio – pelos Direitos do Homem e do Cidadão.

Notas

1. Veja, também, Cabon (1924, vol. 3:163). Para o texto completo dos principais artigos, pp. 176-7. A proclamação também inclui as condições pelas quais “qualquer” escravo se tornará liberto por meio do casamento com uma pessoa livre.
2. Sobre isto, ver Fick (1990:140, 146-7).
3. O texto integral da proclamação e seus 38 Artigos pode ser consultado em Cabon (1924, vol.3:178-81).
4. Sobre as posições de Toussaint em relação aos seus protetores espanhóis, bem como sobre as razões que o levaram a abandoná-los em 1794, ver Geggus (1978:481-99).
5. O Preâmbulo da Proclamação de 29 de agosto e uma seleção dos seus artigos estão em Sannon (1920, vol. 1:132-5). O conjunto dos 38 Artigos foi reproduzido em Cabon (1924, vol. 3:178-81).
6. Do Preâmbulo citado em Sannon (1920, vol. 1).
7. O termo é de Saint-Louis (2000:83).
8. Para a discussão dos planos iniciais de Polverel para definir os direitos de propriedade das plantações e sobre as atitudes dos escravos em relação a estes, ver Fick (2000:18-19).
9. AN DXXV 28, 286, *Règlement sur les proportions du travail et de la recompense sur le partage des produits de la culture entre le propriétaire et les cultivateurs*, petite habitation O’Sheill, Plaine-du-Fond de Isle-a-Vache, 7 fev. 1794, signe E. Polverel. A seção que se segue baseia-se nas considerações feitas por Polverel, no Prefácio ao *Règlement...* e aos artigos que o acompanham.
10. AN DXXV 28, 286, *Règlement...*
11. Com exceção de passagens devidamente assinaladas, esta seção baseia-se em material apresentado em Fick (1990:168-79).
12. AN DXXV 28, 286. *Règlement...*
13. Uma das inovações de Polverel, obviamente com o objetivo de dar alguma influência aos trabalhadores nos processos de decisão nas suas plantações, foi a criação de conselhos administrativos eleitos, nos quais trabalhadores especializados ou melhor preparados poderiam tomar parte. A verdadeira influência que os trabalhadores do campo poderiam ter é, todavia, questionável. Ver Fick (1990:169). Ver, também, Cauna (1995, vol. 1:397).
14. Citado em Fick (1990:178-9).
15. AN DXXV 28, 286. *Règlement...*
16. Citado em Gauthier (1995:205, tradução minha).
17. O que se segue é baseado nas listas da prisão de Cayes de 1º de novembro de 1793 a 28 de março de 1794, em DXXV 27, 281 e 282. Sobre as Leisões, ver acima.
18. Citado em Moïse (2001:66-7).
19. AN DXXV 28, 286. *Règlement...*
20. O texto completo do *Règlement de culture du 20 vendemiaire An 9*, encontra-se em Moïse (2001:130-40). Ver, também, Fick (2000:24-6).
21. Citado em Moïse (2001:104, 106, artigos 3 e 14, respectivamente). O texto completo da Constituição de 1801 é transcrito nas pp. 97-123.
22. Moïse (2001:106, artigo 16).

23. Tudo indica que a revolta foi instigada pelo seu sobrinho, o General Moise, que como inspetor-geral no Norte, opunha-se às políticas de terra do seu tio. As novas medidas policiais foram estabelecidas na *Proclamation du 25 novembre 1801*, de Toussaint. O texto completo encontra-se nas pp. 141-55. Quem quer que fosse encontrado sem passaporte, seria automaticamente preso e mandado trabalhar nas plantações.
24. A Constituição providenciava a formação de uma Assembleia Central de Santo Domingo, mas os seus poderes eram apenas "votar a aprovação ou rejeição das leis que a ela fossem propostas pelo governador" (Toussaint, *Proclamation...*:108, artigo 24).
25. Sobre a distância intransponível entre "Estado" e "nação", ver o excelente trabalho de Trouillot (1990).

Referências Bibliográficas

- CABON, Adolphe (1924). *Histoire d'Haiti*. Port-au-Prince, Eds. de la Petite Revue, 4 volumes [1895-1919].
- CAUNA, Jacques (1995). "Polverel ou la Revolution tranquille". In M. Hector e H. Deschamps (eds.), *La Revolution Francaise et Haiti*. Port-au-Prince, Societé Haitienne d'Histoire et de Geographie, vol. 1.
- FICK, Carolyn (1990). *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville, University of Tennessee Press.
- FICK, Carolyn (2000). "Emancipation in Haiti: From Plantation Labour to Peasant Proprietorship". *Slavery and Abolition*, vol. 21, nº 2.
- GAUTHIER, Florence "Le rôle de la deputation de Saint-Domingue dans l'abolition de l'esclavage". In M. Dorigny (ed.), *Les abolitions de l'esclavage: de L. F. Sonthonax a V. Schoelcher, 1793, 1794, 1848*. Paris, Presses Universitaires de Vincennes et Ed. UNESCO, 1995.
- GEGGUS, David (1978). "From His Most Catholic Majesty to the godless Republic: the 'volte-face' de Toussaint-Louverture and the end of slavery in Saint-Domingue". *Revue Francaise d'Histoire d'Outre-Mer*, nº 65, pp. 481-99.
- GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GUETATA, Jouda (2002). "Le refus d'application de la constitution de l'an III a Saint-Domingue, 1795-1797". In F. Gauthier (ed.), *Perissent les colonies plutot qu'un principe! Contributions a l'histoire de l'abolition de l'esclavage, 1789-1804*. Paris, Societé des Études Robespierriistes.
- MOISE, Claude (2001). *Le project national de Toussaint Louverture et la Constitution de 1801*. Montreal, Eds. CIDIHCA.
- SAINT-LOUIS, Vestus (2000). "Les termes de citoyen et africain pendant la revolution de Saint-Domingue". In L. Hurbon (ed.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (agosto 22 e 23 de 1791)*. Paris, Ed. Karthala.
- SANNON, H. Pauleus (1920). *Histoire de Toussaint-Louverture*. Port-au-Prince, A. He-raux, vol 1.

Carolyn Fick

STEIN, Robert & Sonthonax, Leger-Felicité (1985). *The Last Sentinel of the Republic*. London & Toronto, Associated University Presses.

TROUILLOT, Michel-Rolph (1990). *Haiti: State against Nation: the Origins and Legacy of Duvalierism*. New York, Monthly Review Press.

Comparando el Caribe: Alexander Humboldt, Saint-Domingue y los comienzos de la comparación de la esclavitud en las Américas

Michael Zeuske

Resumo

Este artigo focaliza Alexander von Humboldt como pioneiro dos estudos comparativos da escravidão nas Américas. Documenta as visões de Humboldt sobre escravidão, raça e política anticolonial durante e após sua jornada pela América Latina (1799-1804). Embora fosse um resolutivo adversário da escravidão, Humboldt aparentemente nunca abordou a Revolução Haitiana, contemporânea de sua viagem. Usando o pouco conhecido diário do ano de 1804 em Cuba, o artigo demonstra seu conhecimento íntimo da Revolução Haitiana e da resistência escrava em outras partes do hemisfério. Por meio de uma releitura crítica do texto, o autor argumenta que o capítulo sobre escravidão no livro *Political essay on the island of Cuba*, de Humboldt, é ao mesmo tempo um ensaio sistemático, porém oculto, sobre o Haiti e suas influências nas Américas. O engajamento de Humboldt com o Haiti é o motivo do estudo comparativo e estatístico contido no *Political Essay*. Este estudo fornece os fundamentos das posteriores visões teóricas e políticas de Humboldt sobre a escravidão.

Palavras-chave: Alexander von Humboldt, Revolução Haitiana, Cuba, Caribe, escravidão, São Domingos.

Abstract

Comparing the Caribe: Alexander von Humboldt, Saint Domingue and the beginnings of the comparison of the slavery in the Americas

This article discusses Alexander von Humboldt as a pioneer of the comparative study of slavery in the Americas. It documents Humboldt's views on slavery, race, and anti-colonial politics both during his journey through Latin America (1799-1804) and afterwards. Although an unwavering opponent of slavery, Humboldt apparently never directly addressed the Haitian Revolution, which was contemporaneous with his voyage. Using Humboldt's little known Cuba diary of 1804, the article demonstrates his intimate knowledge of the Haitian Revolution and slave resistance elsewhere in the hemisphere. Through a critical re-reading of the text, it argues that the chapter on slavery in Humboldt's *Political Essay on the Island of Cuba* is, at the same time, a systematic though hidden essay on Haiti and its influence in the Americas. Humboldt's engagement with Haiti is the motive for the comparative and statistical study of slavery contained in the *Political Essay*. This study provides the foundation for Humboldt's subsequent theoretical and political views on slavery.

Keywords: Alexander von Humboldt, Haitian Revolution, Cuba, Caribe, slavery, Saint Domingue.

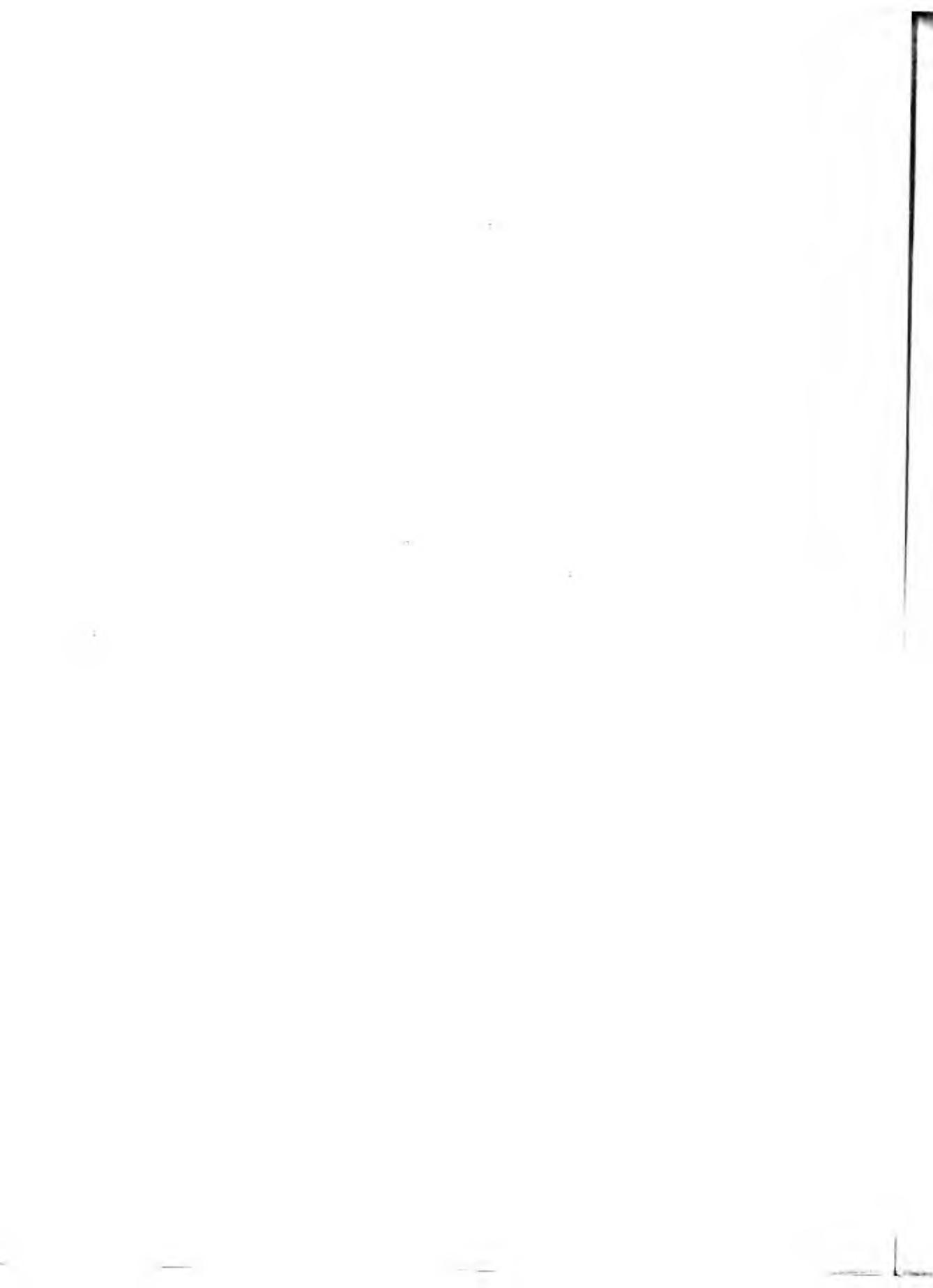
Résumé

Comparaisons aux Caraïbes: Alexander Humboldt, Saint-Domingue et les débuts de la comparaison de l'esclavage aux Amériques

L'article montre Alexander von Humboldt comme un pionnier des études comparatives de l'esclavage aux Amériques. Il réunit les points de vue de Humboldt sur l'esclavage, les races et la politique anticolonialiste pendant et après son voyage en Amérique Latine (1799-1804). Bien qu'il fut un adversaire acharné de l'esclavage, Humboldt n'a apparemment jamais abordé la Révolution Haïtienne, contemporaine de son séjour. À l'aide du peu connu journal de l'an 1804 à Cuba, l'article démontre qu'il connaissait profondément la Révolution Haïtienne et la résistance des esclaves ailleurs dans l'hémisphère. En opérant une relecture critique du texte, l'auteur affirme que le chapitre sur l'esclavage du livre *Political essay on the island of Cuba*, de Humboldt,

est en même temps un essai systématique, bien que sous-jacent, sur Haïti et ses influences dans les Amériques. L'engagement de Humboldt sur Haïti est le motif qui mène à l'étude comparative et statistique dans *Political Essay*. Elle fournit les fondements des idées théoriques et politiques postérieures de Humboldt sur l'esclavage.

Mots-clés: Alexander von Humboldt, Caraïbes, Cuba, Saint-Domingue, Révolution Haïtienne, esclavage, race.



Pero la insurrección de los negros del Guarico ha agrandado el horizonte de mis ideas (Arango, Discurso sobre la agricultura de la Habana, 1792)⁴

Alexander von Humboldt comienza el capítulo sobre los esclavos en su *Essai politique* sobre la isla de Cuba² con estas palabras: “Como historiador de América quise explicar los hechos y precisar los conceptos mediante comparaciones y ojeadas estadísticas (“As an historian of America, I wanted to bring the facts to light and clarify the concepts by means of comparisons and statistical overviews”).¹ Este capítulo sobre los esclavos, publicado en 1826, es la más importante prédica liberal contra la esclavitud en el mundo atlántico en el siglo XIX. John S. Thrasher suprimió precisamente este capítulo en su traducción de 1856. Humboldt protestó públicamente de la manera más enérgica.³ Los orígenes de la investigación comparativa sobre la esclavitud yacen mucho más atrás. Tienen su causa en la revolución haitiana.⁵ Inmediatamente después de estallar la rebelión en las plantaciones de la región de Acul, al norte de Saint-Domingue, un estremecimiento recorrió el mundo de las esclavitudes americanas. Ese “estremecimiento” y el “gran miedo” (*grande peur*) estructuraron la intención fundamental de cualquier comparación: la situación entre nosotros (en Cuba, en Venezuela, en la Luisiana, Virginia o Salvador de Bahía), ¿es igual o similar a la de Haití, y qué consecuencias tiene eso para el futuro de “nuestra” esclavitud? Así era la pregunta sistémica de comparación por parte de los señores y la sociedad esclavista. Por parte de los esclavos y de muchos antiguos esclavos, la pregunta podría plantearse de la misma forma en sentido sistémico, pero al revés. La segunda pregunta sistémica de la comparación se refería a las diferencias y a cómo podrían utilizarse los resultados de la revolución de los esclavos en los empeños por desarrollar una “propia”. En el fondo, en la segunda operación histórica real de comparación (la de planteamiento y utilización de diferencias) se trataba ya de una especie de respuesta a la operación fundamental de compa-

ración, antropológicamente explicable, que mucho tenía que ver con *transfers* a través de informaciones y movilidad intracaribea..

Los actores de las comparaciones y *transfers* (viajes) históricos reales, reaccionaron de inmediato: Francisco de Arango y Parreño (1765-1837), amigo congenial de Alexander von Humboldt, recordaba en 1808: "En 20 de noviembre de 1791, llegó a Madrid la noticia de la insurrección del Guarico [antiguo nombre español de Le Cap]". Ese mismo día, Arango escribía al Rey y utilizaba comparaciones de las más crudas (cómo es la situación de la producción de azúcar en Saint-Domingue, cómo es en Cuba, qué debe cambiarse).⁹ Y todavía en su famoso "Discurso sobre la agricultura de la Habana y medios de fomentarla" (1792) Arango se empeñaba, junto a muchos otros temas (como los estudios sobre las causas en el lugar, y el delicado asunto de las Milicias de Pardos y Morenos), en la comparación para la construcción de un mito de la bondad de la esclavitud iberoamericana, retomado a mediados del siglo XX por Frank Tannenbaum:

La suerte de nuestros libertos y esclaves es más cómoda y feliz que lo era la de los franceses [en Saint-Domingue]. Su número es inferior al de los blancos, y además de esto debe contenerlos la guarnición respetable que hay siempre en la ciudad de la Habana. Mis grandes recelos [en cuanto a la seguridad ante una revuelta de esclavos – M.Z.] son para lo sucesivo, para el tiempo en que crezca la fortuna de la Isla y tenga dentro de su recinto quinientos o seiscientos mil africanos. Desde ahora hablo para entonces, y quiero que nuestras precauciones comiencen desde el momento.¹⁰

El pragmático Arango tenía una visión más sagaz que el científico Humboldt. Sobre la reacción de la contraparte – las comparaciones por parte de los esclavos que ahora huían en mayor número hacia Saint-Domingue, o de los marineros y milicianos de color – poco sabemos.¹¹ Ciertamente es que Humboldt llegó en 1799 a América, pero debió haber oído antes sobre Saint-Domingue; necesitó, calculando desde el comienzo de la revolución de esclavos en Saint-Domingue (Agosto 1791), más de 10 años para tomar conciencia real del problema. Precisamente en relación con sus estudios sobre revolución y esclavitud, Humboldt se autodefine como "historiador de América" – en nuestro sentido actual se trata de una politización de la historia. A fines de 1803 y comienzos de 1804, Humboldt pasó sus últimos días en Ciudad México. Después continuó viaje hacia Veracruz. Él y Bonpland arribaron finalmente, el 19 de marzo de 1804, otra vez a La Habana, Cuba.¹² Paralelamente

a ese lapso sucedió algo absolutamente inconcebible para la mayoría de los contemporáneos con quienes Humboldt se relacionaba.¹⁴ Antiguos esclavos, ahora soldados y oficiales de un ejército de negros y mulatos, proclamaron un Estado. Proclamaron su Estado en la que había sido la parte francesa de La Española, en Saint-Domingue, después de haber vencido a una tropa expedicionaria del famoso ejército francés de Napoleón. Llamaron a ese Estado "Hayti", o también "Ayti".¹⁵

En sus diarios, al menos en lo que se ha publicado¹⁶ de ellos hasta hoy, Humboldt no dice ni una palabra sobre este acontecimiento realmente importante en la historia universal. Ante todo, nada menciona en su Diario de México, ni durante la estancia en Veracruz, sobre la revolución en Saint-Domingue (1791-1798) y la intervención francesa en la antigua colonia (1802-1803). Es asombroso, porque Humboldt, ese gran comunicador y escritor prolífico, comentaba casi todas las noticias e informaciones importantes. Hasta hace poco la anterior afirmación podría haberse mantenido igual. Para mejor explicación me hubiera remitido al *Essai politique* sobre Cuba, de Humboldt, y a algunos pasajes en sus diarios que expresan el rechazo del prusiano a la esclavitud.¹⁶ Eventualmente, también hubiera citado el libro del renombrado historiador haitiano Rolph Michel Trouillot¹⁷, donde se alude a que los contemporáneos ante todo debían de estar desconcertados en cuanto a Haití, y en primer término se habrían quedado mudos. Tal vez hubiera escrito que Humboldt ciertamente rechazaba la esclavitud, pero esa hostilidad suya, proclamada y publicada *expressis verbis*, hacia la esclavitud, debía de haberse desarrollado sólo poco a poco, cuando a preparaba para su publicación sus apuntes de viajes (y eso, en el caso de los materiales de los cuales surgirían después, en la forma publicada, la *Relation historique* y el *Essai politique* sobre Cuba, demoró ca. 10-20 años). Pero hace poco surgieron circunstancias que cambiaron completamente las condiciones de un análisis comparativo de las esclavitudes americanas, los orígenes de la comparación y su percepción por Humboldt. Quiero relatarlas brevemente aquí, para mostrar la relatividad y el carácter reflexivo de la actual historiografía transcultural y post-colorial.¹⁸ Esto no es una posición nihilista en el sentido de que "aún no sabemos hoy lo que tendremos mañana por pasado". Sólo quiero demostrar que la nueva empiria obliga a repensar afirmaciones teóricas y eventualmente hasta a admitir errores que después es posible que muten hacia errores productivos.

Antiguos esclavos proclaman un nuevo Estado, Humboldt comienza sus comparaciones de la esclavitud

Hasta hace poco, yo mismo era de la opinión de que Humboldt, durante sus estancias en Cuba¹⁹ (y en general sobre estas estancias en Cuba y la esclavitud masiva en Cuba), no había escrito nada (o muy poco) acerca de la esclavitud.²⁰ La fundamentación de ello estaba, para mí, en que Humboldt no se había interesado mucho por Cuba (ya que otros investigadores naturalistas habían trabajado allí) y que, en principio, tomaba la isla como una estación intermedia en un viaje por el mundo (como lo planeaba todavía a comienzos de 1801 en La Habana, con la expedición francesa de Baudin²¹) o en su viaje por América (1799-1804). Todo eso no es falso por completo. Pero lo importante es que la clave para el interés de Humboldt en la esclavitud no hay que buscarla directamente en Cuba, sino en la revolución de Saint-Domingue. Esta importancia de la revolución de Saint-Domingue para la obra de Humboldt y la historia comparada de la esclavitud, se me hizo evidente, en principio, en el intenso debate trasatlántico sobre los 200 años de la revolución de Haití (ante todo con la pregunta: ¿cómo Humboldt, que se encontraba en América precisamente durante la fase final de la revolución haitiana, no escribió nada sobre ella?). Además, como tantas otras veces, saqué provecho de las investigaciones fundamentales del Centro Investigativo Alexander von Humboldt de la Academia de Ciencias de Berlín-Brandenburgo, que inicialmente tampoco tenían nada que ver con la revolución de Saint-Domingue (y que desde siempre estuvieron orientadas al tópico de América hispana²²). Ulrike Leitner, la bibliógrafa de Humboldt del Centro Investigativo Alexander von Humboldt, había (re)enviado en 2000 una parte de los diarios de Humboldt en Cracovia, Polonia.²³ Como ella deseaba trabajar de inmediato en los hallazgos y yo suponía que ya no podía haber nada realmente importante sobre Cuba y la esclavitud en los tiempos del viaje de Humboldt a América, las copias de las partes reencontradas de los diarios permanecieron en Berlín. Ulrike Leitner se concentró en México en Rio de Janeiro²⁴ y resumí el *state of the art* sobre “Humboldt y Haití” y preparaba una ponencia sobre “Alexander von Humboldt und die Sklaverei” para la conferencia “Alexander von Humboldt.

From the Americas to the Cosmos"²⁶, trabajé una vez más en un resumen de las anotaciones de Humboldt sobre la esclavitud y Haití. Le pedí a Ulrike Leirner, más bien casi de paso, copias de las fuentes de Cracovia. Cuando las tuve en mis manos, el 7 de octubre de 2004, fue como un relámpago en cielo despejado: ¡casi paralelamente a la proclamación del Estado de Haití por Dessalines, Humboldt había comenzado trabajos comparativos sobre la esclavitud en las Antillas, en las Américas y, en cierto sentido, también en el marco de la historia universal!

Humboldt 1799-1804: enemigo de la revolución y enemigo de la esclavitud

Humboldt había venido a América como enemigo de la revolución (mejor dicho, de la etapa jacobina de la revolución francesa)²⁷ y enemigo de la esclavitud. Inicialmente su enemistad alcanzaba a políticos que abogaban por la violencia física abierta y el terrorismo de Estado (como los jacobinos en Francia de 1793 a 1794).

En 1799 en Venezuela, por las repercusiones de la revolución de Saint-Domingue²⁸, que casi podían percibirse físicamente, el naturalista se convirtió casi al instante en politólogo (e historiador, pues Humboldt pone en práctica un historismo cuyas raíces se hallan en la Ilustración, ante todo en el fisiocratismo).²⁹ Durante su primera estancia en Cuba, de 1800 a 1801, no escribió nada sobre esclavos o esclavitud, aunque hizo una larga excursión a las plantaciones de sus conocidos de la oligarquía esclavista. Más bien se ocupó de los debates de élite sobre el mejoramiento tecnológico de la esclavitud (los conocidos "hornos de reverbero"³⁰ y en debates sobre canales y calles, es decir, debates de infraestructura, una ocupación predilecta para pragmáticos³¹). En La Habana Humboldt conoció también al Adam Smith de las economías de *plantation* de América, Francisco de Arango y Parreño,³² quien ya había realizado por largo tiempo estudios comparativos. Con sus textos y discursos, Arango intervenía directamente en la política. Humboldt necesitaba más tiempo. Sólo después de su primera estancia en Cuba (y esto puede constatararse en sus diarios publicados) se desarrolla una escritura rizomática sobre rebeliones, conspiraciones, "esclavos" y "esclavitud", así como sobre Saint-Domingue.

Humboldt en *real time* sobre rebeliones, conspiraciones y revoluciones

En aquel entonces, alrededor del epicentro Haití había muchas conspiraciones y rebeliones de esclavos, como también de otros grupos. En 1795 estalló una rebelión de esclavos, libertos e indios en la serranía de Coro, liderada por José Chirino, hijo libre de esclavo e india, y José Caridad González, jefe de los negros Longos de Coro.³³ En 1797, poco antes de la llegada de Humboldt, tuvo lugar la conspiración “francesa” de Manuel Gual y José María España en Caracas y La Guaira (José María España fue ejecutado en 1799).³⁴ En 1798 estalló la rebelión de negros de Carúpano y Cariaco por la libertad, y en 1799, el motín de pardos en Maracaibo, cuya finalidad era introducir la “ley de los franceses”, es decir, la abolición de la esclavitud como en Francia; los pardos también intentaban quebrar la resistencia de las élites en cuanto a la legislación de “las Gracias al Sacar” (1795).³⁵ También hay vestigios de actitudes revolucionarias en la Nueva Granada, cerca de Cartagena de Indias, en 1799-1801.³⁶

Humboldt menciona poco de estos conflictos, rebeliones y conspiraciones – no tanto por desconocerlos o bajo la presión de silenciarlos que claramente hubo por parte de los funcionarios imperiales. Pero Humboldt supo casi todo. Manejaba perfectamente bien las redes orales de comunicación, también en Venezuela, porque los monjes de las misiones, capuchinos o extranjeros, le habían contado muchas cosas. Sobre Gaspar Juliac y Marmión, “un viejo irlandés”, anota en Puerto Cabello entre el 26 de febrero y el 1 ro de marzo: “Hallaron en los papeles de un conjurado (de su hijo político que huyó a Francia), que [José María] España [(1761-1799)] le quiso transferir la gobernación de la provincia [de Caracas] después de la gran tragedia”.³⁷ En Cumaná, en otoño de 1799, cuando Humboldt se queja de la injusticia del sistema judicial, también menciona: “La violencia más grande, la arbitrariedad de la justicia, se demostró en la historia de la revolución [“Revolutionsgeschichte”] en Caracas”.³⁸ Cuando visita a Villa de Cura, al sur del lago de Valencia, el 9 ó 10 de marzo de 1800, encuentra a las hermanas Pezaza, cuyo hermano está “preso en la Habana, implicado en esta misma ‘Revolutionsgeschichte’”.³⁹

Los otros conflictos, rebeliones y revoluciones casi no los menciona (o lo hace en forma muy general⁴⁰ o muy poco y muy ocultamente en sus diarios, con más soltura después en sus obras publicadas, sobre todo en la *Relation historique*, su obra más “revo-

lucionaria”),⁴¹ porque para Humboldt era más importante acabar con la esclavitud por vías reformistas.

El primer territorio americano visitado por Humboldt que no era parte de la periferia del imperio colonial hispánico (como Cumaná, Caracas, los llanos, Guayana, Parime, el Orinoco o Cuba – ¡en Venezuela y Cuba me van a perdonar!) fue el Nuevo Reino de Granada.⁴² La Nueva Granada era un centro en el sentido de “reino”, o, mejor, “reyno”, es decir las partes del virreinato, gobernadas directamente por un virrey (en su tiempo el burocrata Pedro de Mendinueta). En cuanto a la experiencia de Humboldt en este territorio podemos comprobar tres aspectos de su viaje en *real time*: su predisposición de científico reformador, muy reforzada por sus experiencias en la Venezuela politizada,⁴³ y su manejo de las complicadas redes de comunicación en cuanto a tres fenómenos que tenían que ver unos con otros: la revolución de Haití (que entre 1797 y 1802 ostentaba cierta estabilidad bajo Toussaint), el autonomismo de los criollos y la esclavitud.

La primera noticia de la importancia de su pasaporte real para poder moverse en la Nueva Granada la tenemos de la pluma de Anastasio de Zejudo, en aquel entonces gobernador regio de Cartagena de Indias:

Rieux se me presentó ayer, y en vista de lo q.^o Vm. me dice le entregué su Pasaporte corriente, y saldrá luego p.^o esa con el Prusiano Baron de Humboldt, á quien sin embargo de no habér ordenes aquí sobre el particular, le he permitido pase á presentarse á Vm., con respeto á la R.^o orn [Real orden] que me manifestó, y por solo laqué [*sic*] le han permitido diferentes Gobernadores el uso desu [*sic*] comision.⁴⁴

De todas formas, para el gobernador de Cartagena la llegada de Humboldt no fue gran cosa. Para los funcionarios imperiales, en la primera parte de su viaje, Humboldt no merecía una noticia en sus procedimientos burocráticos, con excepción de Vicente de Emparán en Cumaná. Eso se puede demostrar también con la correspondencia de Pedro Carbonell, gobernador y capitán general de Caracas: “Por aquí ninguna novedad particular; han llegado a Cumana los Correos [uno de ellos el barco que transportó a Humboldt y Bonpland – M.Z.] de Agosto y Sep.re [de 1799] ...”.⁴⁵ No da cuenta ni de la llegada de Humboldt. El gobernador de Cartagena tampoco escribe nada sobre Humboldt en ninguna de sus siguientes cartas al virrey. Lo que sí le interesa son otros procesos, muy dinámicos, como por ejemplo, la huida masiva de funcionarios y militares franceses de Saint-Domingue a Maracaibo, Cuba y

Cartagena de Indias, la guerra de “las Potencias Marítimas del Norte á la Inglaterra” y la firma de la paz (de Amiens) por parte del Emperador (Napoleón).⁴⁶ En esto, y en el temor del gobernador de Cartagena ante una posible “revolución de esclavos y negros libres” en su ciudad (sobre el cual había sostenido amplia correspondencia con el virrey en 1799 y 1800), se demuestra la vigencia del tema de “Haití” en el Caribe de aquel entonces.⁴⁷

Humboldt y Saint-Domingue en el *real time* del viaje

Los mismos “oficiales y sargentos de la milicias de P.^{ta} Domingo” que el gobernador de Cartagena había mencionado en una carta (que todos y los otros emigrados “anelan [anhelan] por irse á Cuba para juntarse con sus familias”) son mencionados también por Humboldt. En su diario de Cartagena bajo podemos leer: “Nosotros pasamos [...] 6 seis días muy incomodos en una posada muy miserable. Allí oficiales huidos de S[anto] Domingo, llenos de ira contra el general de los negros Toussaint”.⁴⁸

Tampoco para Humboldt ese tema de “Haití” es el más importante. A decir verdad, en sus diarios de viaje (conocidos antes del hallazgo de las partes del diario sobre Cuba, 1804) Humboldt menciona a “Haity ou S. Domingue” solamente en un sentido filológico: “Les Caciques (le mot vient sans doute de la langue perdue de l’Isle de Haity ou S. Domingue; je n’ai pu en découvrir l’origine) sont d’ailleurs les sangsues des Indiens”.⁴⁹

Pero de vez en cuando Humboldt menciona a “São Domingos” como ilustración dramática para describir el ambiente complicado – en cuanto a la política internacional y la influencia de una revolución de esclavos y hombres de color libres – de sus investigaciones. En sus diarios antes de 1804 son muy escasas estas menciones de “São Domingos” como revolución: por ejemplo en Caracas, especulando sobre la cifra de habitantes de esta ciudad, dice:

Louis Ustáriz asegura, Caracas tiene actualmente más o menos 45000 h[abitantes], y estos son: 12000 blancos, 25000 pardos, colorados, y 10-11000 negros. En toda la provincia de Caracas no hay más de 25000 negros esclavos. Bajo Xavedra [Saavedra] se hizo intentos de aumentar su cifra, mas desde la revolución en S[anto] Domingo los hacendados hicieron presiones en la corte para impedir la importación de negros.” (A este mismo debate Humboldt se refiere en cuanto a Cuba 1796, en el *Essai politique* sobre Cuba.)

Sólo en pleno Mar Caribe, a 6 de diciembre de 1800, cuando él y Bonpland viajan de Nueva Barcelona a Cuba, Humboldt menciona el nombre francés de la isla (y todavía no “Hayti”): “En tiempos de guerra son peligrosos ambos caminos [entre Puerto Rico y São Domingos al canal viejo y pasando por la costa sur de Cuba y Jamaica, por eso toman el camino al sur de Jamaica – M.Z.] por los corsarios de Providence, S[aint] Domingue y Jamaica”.⁵¹

Caldas, Humboldt y el anticolonialismo: la relación entre esclavitud, racismo, independentismo del pensamiento y autonomismo político

Las críticas de Humboldt al racismo de las élites criollas y a la esclavitud, influyeron también en la relaciones científicas de Humboldt, que estaban muy mezcladas con sus posiciones ante el autonomismo criollo. Un buen ejemplo individual es el neogranadino Francisco José de Caldas (1768-1816, fusilado por un pelotón de soldados del ejército del general español Pablo Morillo). El conflicto Caldas-Humboldt es el más conocido de los conflictos de Humboldt con criollos de la élite local del imperio español en América. Tenemos un buen comentario en cuanto a los primeros tiempos del encuentro de Caldas con Humboldt. Antonio Arboleda, otro de los criollos autonomistas, propuso que Caldas acompañase a Humboldt.⁵² Humboldt sigue su viaje con Carlos Montúfar.⁵³ Caldas hace sus propios viajes. Comienza a escribir un diario.⁵⁴ El conflicto entre Humboldt y Caldas era un conflicto muy personal, un conflicto de diferentes estilos de vida, culturas y también de competencia científica.⁵⁵ Pero era más a la vez. No fue sólo a Caldas a quien Humboldt rechazó. Fue también a Fernando Peñalver, Andrés Ibarra, la familia Ribas (o Rivas, que más tarde se las dieron de “jacobinos”),⁵⁶ De Rieux y después del viaje al joven Simón Bolívar⁵⁷ y Francisco de Miranda. Toda una generación y un revolucionario de profesión. Algunos de los más importantes representantes del autonomismo criollismo y – más tarde – del independentismo americano.⁵⁸ Cada uno con su propia red de contactos, amistades, familiares, con sus saberes locales y comunicaciones.

Algo paradigmático es la opinión de Humboldt sobre Fernando Peñalver (1765-1837) y Antonio [Fernández] de León. Sobre Peñalver, más tarde consejero de Bolívar, Humboldt anota:

El portugués opinó que se debería fundar una república blanca, en un tiempo en el cual la república fran[cesa], como no es de dudar, otra vez ha permitido la esclavitud [...] en la república blanca no se da ni a los mulatos libres derechos algunos, los esclavos sirven a sus señores a rodillas, estos venden los hijos de aquellos [...]. Esto es el fruto de la ilustración american[na]. Desterrad vuestra Encyclo[pedie] y vuestro Raynal, hombres sinvergüenza.⁵⁹

Sobre León, Humboldt anota dentro de la descripción de la hacienda de índigo de la familia León, en “Tapatapa (2000 esclavos), Añil, la gran hacienda del hermano ladrón de un intendente [Esteban Fernández de León] todavía más ladrón y muy astuto”.⁶⁰

Cada proyecto protonacional empieza con un proyecto cultural, de identidad, de valoración y construcción de lo “suyo” y lo “ajeno”. Este proyecto en 1800 todavía podría perfectamente expresarse políticamente en conceptos de “autogobierno” y “soberanía” (aunque ante Humboldt nadie hablaba de tales conceptos políticos).

Este era el proyecto de Caldas y otros criollos de la Nueva Granada y Venezuela. Las pinceladas de Arboleda le dan cierta forma a este “protonacionalismo científico criollo”, cuando escribe sobre un posible viaje de Caldas con Humboldt y los resultados de un viaje tal para la “patria”:

Cuanto admirará Lalande, el Decano de los Astronomos este proyecto colozal! [...]. Es cosa extraordinaria q.e un Americano piense en hacer grand.s gastos p.r cultivar y connaturalizar las ciencias en su Patria superior al Conde de Bifon [Buffon], no mira sus intereses, ni la sordida ganancia. Generoso quiere ilustrar á sus conciudadanos sin enriquezarse. (énfasis por el propio Arboleda)⁶¹

Lo que Humboldt rechazó en este grupo de criollos de influencia local era primero su esclavismo y racismo (científicamente, su posición en cuanto a la “unidad del género humano”) y, segundo (más tarde), su uso de la violencia como medida política. En los casos de Peñalver, Ibarra y Rieux, las críticas de Humboldt en cuanto a su racismo son explícitas (las citamos más abajo). En cuanto a Caldas, la cosa es más complicada (porque no hay críticas explícitas). Pero el propio Caldas, más o menos un año después de su encuentro con Humboldt y Bonpland, escribió en su diario de viaje:

La costa occidental de la America desde Esmeralda hta. el Darien es el mas propio p.a el aumento y prosperidad de los Negros. El clima, los alimentos parecen los mas propios ala constitucion de esta variedad de una especie. Robustas, sanas, bien complexionados con tez lustrosa parece que se hallan en su pais originario. El Yndio que ha visto la luz, que ha pa-

sado sus días, y que ha enbejesido en estas regiones se inclina mucho a contraer las qualidades del Negro. Su piel renegrida, y mucho mas obscura q. de aquellos que habitan en la cordillera, su pelo un poco hondeado, y no tan lacio como el de aquellos prueban mui bien que este clima tiene caracteres mui analogos á el del Africa, y q.e ambos procuran gravar sobre el hombre caracteres que muchas generaciones no podran borrar. Quien sabe si suprimido el bosque de estos lugares con la sucesion de los siglos tendremos en la America un Segunegal [Senegal – M.Z.], una Guinea q. produzca yndividuos humanos con la piel negra, el pelo rizo, la nariz chata, y el labio grueso. Si algo contiene los progresos de la negrificacion; p.r decirlo asi de nra. [nuestra] especie es la sombra perpetua que produce el bosque.⁶²

Un horroroso programa racista, pero lógico desde la perspectiva “científica” de un criollo en una sociedad esclavista como Caldas.⁶³

Lo que es menos conocido o, mejor dicho, bien conocido entre historiadores colombianos y venezolanos, pero menos abiertamente discutido, es la posición de Humboldt ante el grupo de población que en aquel entonces se solía llamar “los pardos”. Humboldt como miembro de una élite atlántica, que veía sus raíces en una cultura y una estética greco-romana, no sabía como comportarse ante “los pardos”, que a la vez formaron la mayoría de la población urbana de las ciudades caribeñas. En cuanto a las clases populares de los pardos (o “las castas”), la estética clásica, greco-romana, la raíz y el muro de la cultura elitista de aquel entonces, se convirtió en un instrumento de incomprensión y, a veces, rechazo por parte de Humboldt (y tal vez de rechazo mutuo). Humboldt escribe sobre las procesiones en Cartagena, es decir, sobre un elemento central de la cultura popular, pero una cultura popular que contiene muchos elementos afroamericanos: “Qué abusos comete el populacho de mulatos, mestizos y zambos”.⁶⁴

Es decir, Humboldt rechazó a los criollos de la generación más o menos contemporánea con él, es decir, nacidos entre 1765 y 1785. También rechazó muchas formas de actuación política y cultural del otro grupo importante de las poblaciones coloniales, al que más tarde encontramos como otro actor social importante en las guerras de independencia: los pardos. En ellos Humboldt no criticó tanto el esclavismo o racismo, sino más bien su “cultura” (para él más bien “falta de cultura”). También critica sus formas de vida, de subsistencia, su identidad, psiquis, trabajo, religión y mucho más. Cuando Humboldt critica “los males” del colonialismo europeo en América, por ejemplo, en cuanto a la infraestructura caótica, casi siempre hallamos muy cerca algún fragmento de texto

sobre los pardos (zambos o mestizos) que con su trabajo y sus pequeños comercios, así como su falta de “ilustración”, contribuyen según él a la prolongación y profundización de estos “males”.

El gran tema de Humboldt durante su viaje por el Magdalena es la historia natural comparada de los ríos (Magdalena y Orinoco, sobre todo); Humboldt habla hasta de un “mundo del Orinoco” (Orinokowelt).⁶⁵ Desde el primer momento Humboldt entrelaza estos problemas de la historia natural y de la geografía humana con problemas del transporte (canoas, champanes y bogas), del comercio (así como del contrabando) dentro de unas infraestructuras que él, Humboldt, considera como absolutamente insuficientes. Esa preocupación por las infraestructuras y las tecnologías es parte de la gran discusión “modernizante” de las élites en la segunda globalización. Parte de los razonamientos de Humboldt sobre la infraestructura son observaciones en cuanto a la gente que vive de esta infraestructura existente:

En ninguna parte del mundo americano hay más zambos, porque las mujeres indias, cansadas de los [hombres] indios fríos [influencia de la teorías europeas – M.Z.], son tan lascivas para con los negros y porque aquí (desde el Chocó) por la búsqueda de oro tantos negros han comprado su libertad.⁶⁶

Es decir, las infraestructuras existentes de los ríos eran una fuente de trabajo para pardos y ex esclavos. Hay más que dos páginas sobre la estetica humboldtiana (clásica, claro) de los cuerpos de los bogas y sobre su trabajo, así como sobre su temperamento y sus formas de vivir. Casi una historia del trabajo fluvial en el Magdalena, comparandolo con la vida, las condiciones y los trabajos de los bogas del río Orinoco y otros ríos de la Guayana. A Mompox y Honda, Humboldt los describe dentro de las líneas, por él establecidas, de infraestructuras insuficientes: de ahí sale el contrabando. “El Caribe constituyó, en este sentido, una sociedad gobernada por los códigos de la ilegalidad”.⁶⁷ Su juicio final sobre los bogas (y los cargueros del Quindío) lo anota en Ibagué: “[...]el pueblo común esta acostumbrado a la vagabundería de los montes. El Quindío aquí tiene la misma influencia que el río Magdalena. Uno no puede imaginarse una vida más miserable y sin dinero que la de los bogas y de los cargueros”.⁶⁸ Hoy diríamos: ¡una cultura de la subsistencia muy deseable para muchas regiones excoloniales!

Humboldt no tenía ninguna cercanía al independentismo antes de 1818/20, digamos, adquirido después de largas luchas

(hasta entre los dos grupos, véase el caso de Manuel Piar en Venezuela). Al contrario, en el *Ensayo sobre México* – publicado en 1811, cuando México estaba en plena guerra de Hidalgo y Venezuela se había declarado independiente de España – todavía escribe sobre los esfuerzos científicos de España en América:

Depuis de la fin du regne de Charles III et depuis celui de Charles IV, l'étude des sciences naturelles a fait de grands progrès non-seulement au Mexique, mais en général en toutes les colonies espagnoles. Aucun gouvernement européen n'a sacrifié des sommes plus considérables pour avancer la connoissance des végétaux, que le gouvernement espagnol.⁶⁹

Humboldt menciona las tres expediciones botánicas (Perú, Nueva Granada y México) y también la comisión destinada a levantar los planes del canal de los Güines en Cuba, que también debía examinar el reino vegetal de la isla de Cuba. Debates de modernización de infraestructuras y de ciencia.⁷⁰ Además Humboldt dedica elogios al “progreso” de las ciencias exactas en México, la llamada “nueva filosofía” dentro de un capítulo sobre la población de México y sobre las desigualdades de las “castas” y “razas”;⁷¹ para demostrar, según sus palabras:

[.] que l'ignorance dont l'orgueil européen se plaît à accuser les créoles, n'est pas l'effet du climat ou d'un manque d'énergie morale; mais que cette ignorance, là où on l'observe encore, est uniquement l'effet de l'isolement et des défauts propres aux institutions sociales dans les colonies.⁷²

Es decir, Humboldt critica al colonialismo, pero lo quiere reformar por medio de los gobiernos e instituciones establecidas dentro del marco del imperio español.

En el caso de Caldas, pero también en otros casos (como el de los pardos), el saber comunicativo de Humboldt ha fracasado. Seguramente también por motivos personales y de “rivalidad científica”,⁷³ pero aún más porque Humboldt rechazó hasta los vestigios del pensamiento autonomista de los criollos, justamente porque rechazaba sus ideas sociales y los medios políticos para alcanzar sus fines. En América, pero en cierto sentido en los centros del Occidente (como Francia o España), fracasaron también con Humboldt la modernización y la (segunda) globalización centralista de las élites imperiales.

Humboldt y la esclavitud durante el viaje

Lo que Humboldt nunca quiso aceptar, a pesar de los muchos argumentos que escuchó por parte de los propietarios, fue la esclavitud. Por eso, entendió a su manera la revolución de Saint-Domingue y, en cierto sentido también las guerras y revoluciones liberales que se conocen bajo el nombre genérico de “la independencia de la América hispana”.⁷¹

Para él la esclavitud no fue una institución española, sino una institución de las elites locales, es decir, de los criollos. La observaba dondequiera, también en lugares donde no se espera esto, por ejemplo en Ciudad de México o en Lima. Por eso en sus diarios antes de 1804 hay una argumentación casi en forma de rizoma referente a la esclavitud. Humboldt comienza con la historia. Cuando él halla, en la biblioteca de los monjes capuchinos en Caripe, el libro de Caulin (1779), cuenta una historia del comercio temprano de esclavos en las costas de la Tierra Firme bajo el título: “Noticias históricas, que deben ser tejadas en el cuadro de América” (Staatsbibliothek zu Berlin, Humboldt, Tagebuch II y VI, f. 158 V-159V). Al mismo tiempo esa historia era la prehistoria de la fundación de la ciudad de Cumaná.⁷⁵

Luego, en 1800, hay un texto titulado “Sklaven” (Esclavos), escrito ya muy al comienzo del viaje, en Cumaná (Staatsbibliothek zu Berlin, Humboldt, Tagebuch III, f. 60V-61V, que contiene la crítica a Andrés Ibarra⁷⁶). En este mismo texto, Humboldt hace referencia a otros fragmentos de texto en su propio diario sobre cuestiones de esclavitud: otros dos con títulos “Sklaven”, escrito en uno de los centros de la esclavitud de Caracas, el valle del Tuy, en febrero de 1800 (Humboldt, Tagebuch III, f. 17R⁷⁷) y otro, escrito en Cumaná, a finales de 1800 (Humboldt, Tagebuch III, f. 58V⁷⁸).

Al lado de estas referencias que el propio Humboldt hace a su diario, hay más pasajes con el mismo título: “Sklaven” [Esclavos], otra vez en Cumaná (la segunda estancia en la ciudad donde su amigo Vicente de Emparan era gobernador), uno de los centros de la esclavitud caribeña a finales de 1800 (Humboldt, Tagebuch I, f. 58V⁷⁹ “Cumaná, Nachtrag”⁸⁰); otra vez “Sklaven”, escrito a bordo del buque que lo lleva a Cuba en diciembre de 1800 (Humboldt, Tagebuch V, f. 30V) y el pasaje sin título dentro de la descripción del Valle de las Guadas (Humboldt, Tagebuch VIIa y b, f.

33r-34V⁸¹), cuando Humboldt descubrió su “gran Cuba”, fuera de Cuba.

Humboldt menciona el tema de la esclavitud en casi todas las regiones de América que pisó (pero hasta 1804 muy poco en la propia Cuba). Todos estos pasajes culminan en el diario con el texto titulado “Esclavage” (Humboldt, *Tagebuch VIII*, f. 28R-29V⁸²), escrito en la travesía de Guayaquil a Acapulco. Lo que es sorprendente que no haya ninguna mención de Haití en los primeros días del año de 1804, en los últimos días en ciudad de México o en Veracruz.

Humboldt, adversario de la esclavitud, los autonomistas y de los “pardos”

El rechazo de Humboldt por la esclavitud fue alcanzando más y más, durante su viaje, la altura de su rechazo a la revolución violenta como medio político. Ambas cosas se orientan contra dos grupos que apenas diez años después llevarían a cabo los movimientos independentistas criollos de la América hispana. Primero, contra la “generación de la independencia” (los que en época de Humboldt aún firmaban como partidarios de una especie de autonomía colonial) de las filas de las oligarquías criollas. Y en segundo lugar, contra el gran grupo social (“casta” en jerga colonial) de los “pardos”.⁸³ A los criollos autonomistas Humboldt los rechaza a causa de su afiliación al terrorismo “francés”, por su racismo y por su deseo de fundar una república “blanca”. Aquí se mezclaban las dos enemistades fundamentales de Humboldt. En cuanto a los pardos, el caso es un poco más complicado. En la valoración de la estética y cultura “afro”-americanas de los pardos, en su transculturación popular de los valores europeos, termina el interculturalismo propio de Humboldt, asentado sobre raíces grecorromanas (en Humboldt, las verdaderas diferencias con otras culturas se localizan en la estética, ante todo en los juicios políticos y culturales escritos; en la relación individual de Humboldt con el mundo real apenas había límites precisos⁸⁴); en todas partes del mundo occidental se había comenzado entonces a debatir los fundamentos culturales y mentales del nacionalismo. Aquí también supone Humboldt a la “chusma” que sería portadora de la violencia abierta en una posible rebelión anticolonial. Todo eso, como creo haber demostrado, se puede leer en los diarios publicados de Humboldt.

El diario perdido – un diario sobre Cuba, la esclavitud y Saint-Domingue/Haití en 1804

Lo que hasta ahora no ha podido leerse es el juicio sobre la esclavitud y la revolución con el que Humboldt cierra el viaje. Humboldt era un científico que también cambiaba opiniones por evidencias. Entre 1802 y 1804, en relación con Saint-Domingue, Humboldt arribó a un juicio crítico, pero positivo, sobre la revolución de los esclavos. Todo esto se encuentra en la parte del diario hallada por Ulrike Leitner.

El fragmento del diario “Cuba 1804” es caótico. Se trata de copias de los originales conservados en Cracovia,⁵⁵ de los cuales se realizó en Berlín una transcripción de trabajo. Consiste en los subfragmentos “Cuba 1+2” hasta “Cuba 19” (incluyendo “Cuba 7” y “Cuba 7^a”) así como “Cuba-Nota 1” hasta “Cuba-Nota 4”.

Humboldt escribió siempre lo que acababa de oír y lo que le venía a la mente. Según esto, hasta 1814 añadió (en este caso) nuevas anotaciones. Que se trata de un fragmento de diario comenzado/escrito en Cuba en abril de 1804, se manifiesta con más claridad en el subfragmento “Cuba 8” (donde Humboldt menciona mediciones de temperatura en abril de 1804 en La Habana).⁵⁶ Los subfragmentos “Cuba 7” y “Cuba 9” se ocupan en detalle de la situación en el Caribe en la época de las primeras luchas en Saint-Domingue, y de sus repercusiones sobre los esclavos del Caribe y de las Américas. “Cuba 11” es muy breve, y se ocupa exclusivamente de los EEUU (exportación a Inglaterra, población y crecimiento poblacional); “Cuba 18” está dedicado a las estructuras geográficas de La Habana y sus alrededores, y el breve trozo de texto “Cuba 19” trata sobre el comercio de harina con la Nueva España.

El contenido de este fragmento de diario “Cuba 1804”, en su mayor parte escrito en francés (y español, alemán), tiene un triple significado: en primer lugar, es el comienzo de la investigación científica comparativa de la esclavitud, y como tal, un escrito relativamente “salvaje”; en segundo lugar, es, *in nuce*, el *Essai politique* sobre Cuba, todavía desordenado; y en tercer lugar, es una recopilación de datos, informaciones y opiniones (que en cierto sentido dan continuación dentro del diario de viaje a los “pequeños ensayos” de Humboldt, casi siempre con títulos como “Esclavage” y “Esclaves”, que establecen las opiniones, análisis y valoraciones sobre las situaciones de esclavitud en América). Esta colección es mucho más amplia que lo publicado después por Humboldt en el *Essai politique* sobre Cuba. En parte detalladamente, en parte sólo

de manera puntual, Humboldt trata los siguientes temas: los esclavos como actores que en Cuba (y otros lugares) incendian los campos (una especie de descripción situacional de los efectos de la revolución de los esclavos, incluyendo la mención de diferentes revueltas y conspiraciones), una y otra vez (a menudo desde distintas perspectivas y en varias ocasiones) “Esclavos, rebeliones, derechos” y “Legislación, leyes e historia comparativa del Derecho”; Humboldt investigó también la producción de Saint-Domingue hasta 1788 y la repercusión de la revolución de Saint-Domingue sobre los precios del azúcar y el café, así como el comercio de esclavos y la procedencia de los esclavos anrillanos en 1788. Después Humboldt investigó las repercusiones a largo plazo de la revolución de Saint-Domingue en Cuba y otras sociedades esclavistas⁸⁷, bajo las entradas “Paisajes (y suelos así como tipos de suelos) de la esclavitud”, “Estadísticas de la esclavitud y procedencia de los esclavos”, “Revolución y terrorismo [88] en el Caribe” y “Revolución, rebeliones, comercio de esclavos”. Partiendo de la situación concreta de su estancia en La Habana (y las regiones esclavistas al sudeste de La Habana, cerca de Güines y Bejucal), Humboldt analiza temas como “Revolución, rebelión, resistencia y perros esclavos”, “Revolución, rebeliones y derechos de los ‘negros’ en 1804”, el “Carácter de los ‘negros’ en África”, la “Situación en el Caribe hacia 1804” y el “Carácter de los habaneros”, para después ocuparse detalladamente de la demografía colonial y la cifra total de esclavos en Cuba en 1804, así como la demografía colonial y la cifra total de esclavos en Cuba y división en castas de la sociedad en Cuba, como también la llamada tasa de masculinidad (relación entre varones y mujeres entre los esclavos).

Humboldt concluye sus análisis con una predicción del futuro (escrita hacia 1804): que, en su opinión, la esclavitud en el Caribe y en las Américas estaría erradicada en unos 20 años.⁸⁹

El publicado *Essai politique* sobre Cuba (1826) y la historia comparativa de la esclavitud

Veinte años después, la esclavitud no estaba erradicada. Muy por el contrario, florecía. Humboldt escribió en su *Essai politique* sobre Cuba: “Sin duda la esclavitud es el mayor de todos los males que han atormentado a la humanidad [...]”⁹⁰ También el contrabando de esclavos alcanzaba nuevos apogeos. No sólo el comercio hacia Cuba, sino también el contrabando humano en el Caribe,

por ejemplo, de Saint Thomas a Puerto Rico al oriente de Cuba. Bajo la impresión de las propias anotaciones de su diario, que Humboldt utilizó para el texto de su libro, en una nueva lectura del ensayo sobre Cuba (que exhorto a que lean todos los que se acerquen a este trabajo) algo queda claro: es también un secreto *Essai politique* sobre Haití. Y es un ensayo de comparación explícita y de implícitos *transfers*, ramificaciones y *entanglings*. Humboldt analiza todos los aspectos de la esclavitud que había anotado también en el diario, sólo que ahora lo hace en forma sistemática. La comparación de esclavitudes aparece ante todo en los capítulos sobre "población" (aquí todos los aspectos de la demografía moderna, pero ante todo también la diferencia entre esclavitud rural y urbana y crecimiento de las poblaciones esclavas), "comercio" (tanto exportación de azúcar y café como trata de esclavos, importaciones de madera, ganado y harina) así como "agricultura" ("gran" Cuba, ingenios y economía de producción del azúcar, sus estructuras y costos). Por lo demás, llama la atención una interesante omisión de material del diario: Humboldt no publica por ninguna parte sus conocimientos de sucesos en que los esclavos fueron actores por derecho propio. Pero se refiere a Haití mismo, es decir, un Estado como actor. Y más importante aún, Humboldt tiene a Haití, "patrimonio de los etíopes"⁹¹, por posible núcleo de una "Confederación Africana de Estados Libres de las Antillas [African Confederation of the Free States of the Antilles]"⁹²; hoy emplearíamos el concepto "África en América", una Afroamérica caribeña o un Caribe "negro". En general, Humboldt da mucha importancia al Estado, así describe también a los "negros libres que constituyen un Estado libre en las montañas de Essequibo", el cual debía ser contado después entre esos "Estados libres".

Tras la población negra o de color, esclavizada o libre de Cuba, había un gran grupo caribeño de más de dos millones de personas, cantidad que quedó recogida en las anotaciones de Humboldt; en Brasil, en 1819, había aproximadamente 1,1 millones de esclavos dentro de una población de unos 3,5 millones de personas (de ellos unos 2,5 millones libres).⁹³ El erudito universal prusiano habla, en su *Essai politique* sobre Cuba, de 2 360 000 personas de color, o el 83 por ciento de la población en el Caribe.

Pero, con todo, el ensayo publicado sobre Cuba (y Haití) es una retórica de ciencia política e histórica que se dirige a las elites locales de esclavistas. El autor ignora en gran parte el hecho de que Cuba es aún una colonia (al igual que el papel de la iglesia y la religión). Humboldt escribe a la elite de Cuba en su libro: si no erradi-

cáis la esclavitud humana por vías reformistas, vendrán las “venganzas de la población servil” (como en Venezuela)⁹⁴, la “sangrienta catástrofe”⁹⁵, igual que en Saint-Domingue. El interlocutor afín de Humboldt para esta meta en Cuba fue Francisco de Arango y Parreño (1765-1837). En la década del veinte, Arango arribó a concepciones semejantes a las de Humboldt. Por eso la amistosa correspondencia entre Arango y Humboldt⁹⁶ (aunque el ensayo de Humboldt sobre Cuba fue prohibido casi de inmediato en la isla⁹⁷).

Comparaciones directas se encuentran en el *Essai politique* sobre Cuba, de Humboldt, en los capítulos “Población”, “Agricultura” y “Sobre la esclavitud” (=la prédica contra la esclavitud). Se trata de comparaciones de cifras (personas, “reproducción natural” y cantidades de producción), como se pueden encontrar aún en el siglo XX (y a menudo citando aún las cifras de Humboldt) en la literatura sociohistórica. Humboldt compara las cifras de población y la parte correspondiente a los grupos poblacionales en particular (esclavos, libres de color y blancos) en Cuba, Jamaica, las Antillas británicas (hoy diríamos: el Caribe británico), todo el archipiélago de las Antillas, los EEUU y Brasil. Las mayores cantidades de esclavos y las menores de otros grupos poblacionales las tienen Jamaica (85% esclavos, 10% libres de color y 6% blancos), todas las Antillas británicas (0,81%, 10% y 9%), seguidas por Brasil (51%, 26% y 23%), así como Cuba (36%, 18%, 46%) y los EEUU (16%, 3%, 81%). Es importante el señalamiento de Humboldt en la relación con las cantidades para todo el “Archipiélago de las Antillas” (40%, 43%, 17%): “No perdemos de la vista que desde Haití se emancipó [en alemán dice “liberación” — M.Z.] hay ya en el archipiélago entero de las Antillas más hombres libres negros y mulatos que esclavos”.⁹⁸ Y dijo aún más en el sentido de su retórica de reformas:

En todo el archipiélago de las Antillas, las personas de color (negros y mulatos, libres y esclavos) constituyen una masa de 2 360 000 o el $\frac{1}{100}$ de toda la población. Si dentro de poco la legislación de las Antillas no experimenta cambios favorables al estado de derecho de las personas de color, si se continúa aconsejando en vez de actuar, el mayor peso político recaerá en aquellos que poseen la fuerza para el trabajo, la voluntad de liberarse, y el valor de sufrir largas privaciones.⁹⁹

En el tema “reproducción natural” de las poblaciones de esclavos, y trata de esclavos, Humboldt va primero a una compara-

ción explícita entre Cuba y Jamaica. A Humboldt le parece que el resultado

[...] si se compara la isla de Cuba con la Jamaica, el resultado parece ser en favor de la legislación española, y de las costumbres de los habitantes de Cuba. Estas comparaciones demuestran en esta última isla [Cuba], un estado de cosas infinitamente más favorable a la conservación física y a la manumisión de los negros [...].¹⁰⁶

Tannenbaum y Elkins saludan. Después Humboldt escribe frases que también el autor de "Time on the Cross"¹⁰¹ debió leer con gusto:

Yo no ponderaré el trato que se da a los negros en las partes meridionales de los Estados Unidos, pero es cierto que existen diferentes grados en los padecimientos de la especie humana. El esclavo tiene una cabaña y una familia, no es tan desgraciado como el que está apriscado como si formara parte de un rebaño de carneros [Humboldt se refiere aquí a los barracones en Cuba¹⁰² - M.Z.]. Cuanto mayor es el número de los esclavos establecidos con sus familias en las cabañas que creen ser propiedad suya [¹⁰³], tanto más rápida es su multiplicación.¹⁰⁴

Humboldt analiza las cifras sobre reproducción de la población esclava en los EEUU de 1780 a 1820, que indican una tasa de aumento de 26 por milla.¹⁰⁵ Arango, en sus notas marginales sobre el ensayo de Humboldt sobre Cuba, hace exactamente en este pasaje el famoso comentario de inigualable sequedad: "Ese documento es uno de los comprobantes de la Representación [de 1811¹⁰⁶], y en ella se explica muy bien que el sentido de la frase que se copia no es el que se presenta por el señor Barón, a quien suplico que modere su rigor".¹⁰⁷

Una tercera comparación, la más amplia, se encuentra en Humboldt en relación con el "rendimiento" (producción de azúcar) y la "salida" (exportación de azúcar) entre Cuba, Jamaica, Barbados, Granada (Grenada), Saint Vincent y Trinidad, la totalidad de las "Antillas británicas", de las "Antillas francesas" y de todo el "Archipiélago de las Antillas", así como las Guayanas británica, holandesa y francesa, y Brasil. Louisiana (1825) sólo es mencionada al margen.¹⁰⁸ La totalidad la compara después Humboldt con Saint-Domingue 1788, 1799 y hacia 1825. Hacia 1825 la exportación de Haití sería "casi nula"; Brasil, Cuba y las Guayanas con sus 2 526 000 Sklaven exportarían tres veces tanto azúcar como Saint-Domingue en la época de su mayor productividad, 1788.¹⁰⁹

Hay otras comparaciones, por ejemplo, la de los precios del azúcar y sus fluctuaciones en relación con las cifras aportadas por

los diferentes censos en Cuba desde 1784 hasta 1829¹¹⁰; Humboldt trata también implícitamente los *transfers*, por ejemplo, cuando habla de la organización interna de las plantaciones, de la tecnología de elaboración del azúcar, de los rendimientos del suelo y de la caña de azúcar, como también sobre las repercusiones de la revolución de Saint-Domingue en las diferentes colonias productoras de azúcar (en un momento hasta en Java o también Réunion) y en Europa. De especial importancia son las exposiciones sobre cómo se difunden en forma de *transfers* las políticas de miedo y de seguridad por parte de los amos en las sociedades esclavistas de América¹¹¹, y la comparación de la abolición en las “nuevas repúblicas” (=las repúblicas surgidas de las guerras de independencia de los criollos contra España, las que después constituirían Latinoamérica) con el sur de los EEUU, donde la cantidad de esclavos iba en aumento y se hacían notar los efectos de la “imprevisora y corrupta ley [=Missouri Bill]”.¹¹² Apenas se ha estudiado el capítulo “Apéndices”, que Humboldt publicó en 1831, después de regresar a Berlín tras su expedición a Rusia. Aquí se encuentran las maravillosas comparaciones de los ingresos de Colombia (la llamada “Gran” Colombia de Simón Bolívar, Humboldt ya había aconsejado antes a las elites cubanas organizar la emancipación de la esclavitud como la legislación de manumisión en la “Gran” Colombia¹¹³) y Cuba, el elogio del crecimiento económico en la “bella isla de Puerto Rico” (naturalmente, al igual que en Cuba, mediante la esclavitud masiva) y su comparación con Jamaica y Cuba.¹¹⁴ Y Humboldt elogia el “reconocimiento” de Haití por Francia en 1825.¹¹⁵ Pero no menciona las reparaciones a Francia, que arrojaron para siempre a Haití al estado de un país “del cuarto mundo” *avant la lettre*, en una época en que el mundo aún se entendía como “un mundo”. Aquí Humboldt fue muy poco post-colonial – pero la distancia con respecto al colonialismo del siglo XVIII, que parecía acabado con las revoluciones americanas contra Europa (EEUU, Haití, Hispanoamérica, 1776-1830), era aún muy poca.

Conclusión

Los pronósticos de Humboldt sobre la esclavitud son correctos en su dimensión moral. En su dimensión histórica son erróneos. Pese a ello, el *Essai politique* sobre Cuba constituye un texto clave universalista al comienzo de la segunda globalización. Haití no se desarrolló tan exitosamente como él había supuesto. No surgió

una confederación africana de estados libres en el Caribe. Muchos otros pronósticos de Humboldt tampoco se realizaron como él lo había imaginado, por ejemplo, en Cumaná en 1800, donde Humboldt comenzó a desarrollar una comprensión positiva de la revolución:

Si cesa la situación de coacción [der Kolonie – M.Z.] mediante revoluciones, si ellos mismos producen seda, vino, aceite, si tejen ellos mismos en una existencia libre e independiente – entonces el comercio exterior irá disminuyendo más y más, sí, creo que la industria [Gewerbeleiß] de los hombres estará más atada a esta producción y fabricación que a la de productos para el comercio (añil, cacao¹¹⁶) [...].¹¹⁷

Esta es la utopía fisiocrática de Alexander von Humboldt sobre la erradicación de la esclavitud, escrita en 1800. Buena y correcta como utopía, valiente como consejo político – pero errónea con respecto a todas las élites de América participantes en la esclavitud.

Hoy conocemos también el desarrollo de Cuba, que para Humboldt en 1800 y 1826-1830 representaba el futuro. La alternativa “gran Cuba” dominó y domina la isla. Hacia mediados/finales de los años 30, la metrópoli española, ya algo más liberal, utilizó los mismos argumentos que Humboldt (83% de personas negras y de color en el Caribe), para arreciar sobre Cuba la dependencia colonial, mediante alusiones a la seguridad estatal de la isla.¹¹⁸ La esclavitud y el “miedo a Haití” sobrevivieron treinta años de guerras revolucionarias contra el poder colonial de España (1868-1898) y la siguiente “primera guerra imperialista” entre España y los EEUU (1898). Las estructuras de la “gran” Cuba, surgidas de la esclavitud, fueron en extremo exitosas económicamente hasta 1920. En el contexto de la Primera Guerra Mundial y conflictos mundiales de recursos, la economía azucarera de Cuba fue casi comprada totalmente por empresas de los EEUU entre 1910 y 1925. Aún después de 1930 determinaba la economía del país, aunque con dificultades.¹¹⁹ Las rupturas de la historia cubana en 1933, hacia 1959 y 1970, tienen aquí sus fundamentos macroestructurales. También los intentos, desde 1990, de crear por una parte una base de subsistencia diversificada en la agricultura, y por otra parte, de hallar nuevamente asidero a una gran economía, pueden relacionarse con la decisión a favor de la esclavitud masiva entre 1800 y 1820.¹²⁰ Las comparaciones de las esclavitudes hechas por Humboldt, y sus observaciones sobre el “azúcar sangriento”¹²¹ y su rechazo de la esclavitud como sistema (“el mayor de todos los

males"¹²²), se hallan al inicio de una nueva etapa de la globalización. Señalan el camino hacia una modernidad que era posible, pero que hasta hoy no se ha hecho realidad.

Notas

1. Arango y Parreño, Francisco, Obras de D. Francisco de Arango y Parreño, 2 vols., La Habana: Publicaciones de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, 1952 (Arango, Obras), I, p. 149. El artículo ha sido traducido del alemán al español por Olga Guevara Sánchez, La Habana.
2. Humboldt, Alexander von, *Essai Politique sur l'Île de Cuba*, avec une carte et un supplément qui renferme des considérations sur la population, la richesse territoriale et le commerce de l'Archipel des Antilles et de Colombia, 2 vols., Paris, Librairie Gide et fils 1826; en español [utilizando la traducción de 1827 y edición cubana de Fernando Ortiz]: Puig-Samper, Miguel Angel/ Naranjo Orovio, Consuelo/ García González/Alejandro (Hrsg.): Ensayo Político sobre la Isla de Cuba de Alejandro de Humboldt, Madrid (Aranjuez): Ediciones Doce Calles/Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998 (THEATRUM NATURÆ. Colección de Historia Natural, Serie: Textos Clásicos).
3. Humboldt, Cuba-Werk, ed. Hanno Beck; W.-D. Grün et al., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992 (Alexander von Humboldt Studienausgabe. Sieben Bände. Bd. III), pp. 154-169, aquí p. 154; Humboldt, Alexander von, "The Nature of Slavery", translated from German by Shelley L. Frisch (Rutgers University), en: Humboldt, The Island of Cuba. Translated from Spanish with notes and a preliminary essay by John S. Thrasher. Introduction by Luis Martínez-Fernández. The Nature of Slavery [by Alexander von Humboldt] Translated from German by Shelley L. Frisch. Humboldt and Arango y Parreño: A Dialogue by Frank Argote-Freyre, Princeton: Markus Weiner Publishers; Kingston: Ian Randle Publishers, 2001, pp. 253-265, aquí p. 255; véase mi crítica de la traducción y de la publicación, en: New West Indian Guide: New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids, vol. 78, no. 3 & 4, Leiden (2004), pp. 131-134.
4. Foner, Philip S. (ed.), Alexander von Humboldt über die Sklaverei in den USA. Eine Dokumentation mit einer Einführung und Anmerkungen/Alexander von Humboldt on Slavery in the United States, with introduction and notes. Übersetzung und Bearbeitung der deutschen Fassung von Schwarz, Ingo, Berlin: Humboldt Universität zu Berlin, 1984; Fiedler, Horst; Leitner, Ulrike, Alexander von Humboldts Schriften — Bibliographie der selbständig erschienenen Werke, Berlin: Akademie Verlag, 1999 (Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, Bd. 20), p. 124; Zeuske, Michael, "Humboldtianización del mundo occidental? La importancia del viaje de Humboldt para Europa y América Latina", en: Humboldt *im* Netz. International Review for Humboldtian Studies (H/N), Potsdam, IV, 6 (2003) www.unipotsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hinã6.htm.
5. Geggus, David P. (ed.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia, University of South Carolina Press, 2001; Zeuske, Michael, "Revolution im Zentrum der schwarzen Karibik". In: M. Zeuske, *Schwarze Karibik. Sklaven*,

- Sklavereikulturen und Emanzipationen* [Black Caribbean. Slaves, Cultures of Slavery and Emancipation]. Zürich, Rotpunktverlag, 2004, pp. 157-190.
6. El miedo a la revolución y a la rebelión de los esclavos, o a una revolución de los esclavos, es descrito a menudo hacia finales del siglo XVIII como una especie de "paranoia colectiva", véase: Callahan Jr., William J., "La propaganda, la sedición y la revolución francesa en la capitanía general de Venezuela, 1786-1796", en: *Boletín Histórico*, nº 14, Caracas, 1967, pp. 177-205; Aizpuruá, Ramón, "La insurrección de los negros de la serranía de Coro de 1795: una revisión histórica", en: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (BANH)*, nº 283, Caracas, julio-septiembre, 1988, pp. 705-723; Ferrer, Ada, "La société esclavagiste cubaine et la révolution haïtienne", en: *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 58^e année, nº 2, mars-avril, 2003, pp. 333-356; Ferrer, "Noticias de Haití en Cuba", en: *Revista de Indias*, vol. LXIII, nº 229, Madrid, 2003, pp. 675-693.
 7. Arango, *Obras*, II, p. 55.
 8. Arango y Parreño, "Representación hecha a S.M. con motivo de la sublevación de los esclavos en los dominios de la Isla de São Domingos" (20. November 1791), en: Arango, *Obras*, I, pp. 111-112.
 9. Arango, "Discurso sobre la Agricultura de la Habana y medios de fomentarla", in: Arango, *Obras*, I, pp. 114-162, aquí p. 150.
 10. *Ibid.*, pp. 114-162, aquí pp. 148f.
 11. Scott, Julius, "Crisscrossing Empires: Ships, Sailors and Resistance in the Lesser Antilles in the Eighteenth Century", en: *The Lesser Antilles in the Age of European Expansion*, ed. by Paquette, Robert L.; Engerman, Stanley W., Gainesville: Univ. of Florida Press, 1996, pp. 128-143; Ferrer, "La société esclavagiste cubaine et la révolution haïtienne", pp. 333-356; Ferrer, "Noticias de Haití en Cuba", pp. 675-693.
 12. Humboldt, *Reise auf dem Río Magdalena, durch die Anden und durch Mexico*. Aus den Reisetagebüchern zusammengest. u. erläutert v. Margot Faak, 2 Bde., Berlin: Akademie Verlag, 1986/1990; Leitner, "'Anciennes folies neptuniennes!' Über das wiedergefundene 'Journal du Mexique à Veracruz' aus den mexikanischen Reisetagebüchern A. v. Humboldts", en: *Humboldt im Netz (HiN)*. International Review for Humboldtian Studies, III, 5, 2002 (www.uni-potsdam.de/u/romanistik/humboldt/); Leitner, "El diario mexicano de Humboldt", en: Holl, Frank (ed.), *Alejandro de Humboldt. Una nueva visión del mundo*, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 103-111.
 13. Véase el análisis del grupo de la élite cubana con el cual se había reunido Humboldt en Cuba: Puig-Samper, Miguel Ángel, "La ciencia de los señores del azúcar", en: Puig-Samper, Valero, Mercedes, *Historia del Jardín Botánico de la Habana*, Madrid (Aranjuez): Ediciones Doce Calles, 2000, pp. 19-35; así como: González-Ripoll Navarro, María Dolores, *Cuba, la isla de los ensayos: cultura y sociedad, 1790-1815*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Humanidades, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, 1999.
 14. Fick, Carolyn E., *The making of Haiti: the Saint Domingue revolution from below*, Knoxville: University of Tennessee Press, 1990; Fick, "The French Revolution in Saint Domingue. A Triumph or a Failure?", en: Gaspar, Barry D.; Geggus, A., *Turbulent Time. The French Revolution and the Greater Caribbean*, Bloomington and

- Indianapolis: Indiana University Press 1997, pp. 51-75; Fick, "The Saint-Domingue Slave Insurrection of 1791: A Socio-Political and Cultural Analysis", en: Shepherd, Verene A., Beckles, Hilary McD (eds.), *Caribbean slavery in the Atlantic world. A student reader*, Kingston: Ian Randle Publishers/Oxford: James Currey Publishers/Princeton: Marcus Wiener Publishers, 2000, S. 961-982; Geggus, "The Naming of Haiti", en: *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 71, n° 1 & 2 (1997), pp. 43-68; Geggus, "Slavery, War, and Revolution in the Greater Caribbean, 1789-1815", en: Gaspar; Geggus, *A Turbulent Time...*, pp. 1-50; Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002 (Blacks in the Diaspora); Dubois, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Mass.; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004; Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution & Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2004.
15. Humboldt, Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution. Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus den Reisetagebüchern, ed. Margot Faak. Mit einer einleitenden Studie von Manfred Kossok, Berlin: Akademie-Verlag, 1982 (Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, Bd. 5); Humboldt, Reise auf dem Río Magdalena ..., 2 Vols., 1986/1990; Humboldt, Reise durch Venezuela. Auswahl aus den amerikanischen Reisetagebüchern, ed. by Margot Faak. Berlin: Akademie Verlag 2000 (Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, Bd. 12).
 16. El estado de las investigaciones sobre el tema "Alexander von Humboldt y la esclavitud en Cuba" antes del 7 de octubre de 2004 (Email Ulrike Leitner del BBAW) se refleja en el capítulo del mismo nombre en mi libro: Zcuske, *Schwarze Karibik ...*, pp. 349-360.
 17. Trouillot, Michel-Rolph, "An Unthinkable History: The Haitian Revolution as a Non-Event", en: Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press, 1995, pp. 70-107.
 18. Werner, Michael; Zimmermann, Bénédicte, "Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité", en: *Annales HSS*, vol. 58, n° 1, Janvier-fevrier, 2003, pp. 36-77. Cito este artículo porque tematiza de manera óptima esta necesaria reflexividad de la historia/historiografía y sus entrelazamientos en cuanto a la historia europea; de colonias, esclavitud y espacios transnacionales, casi "antes de la nación", no hay ni rastro de una idea.
 19. La primera estancia de Humboldt en Cuba duró del 19 de diciembre de 1800 al 5 de marzo de 1801; la segunda, del 19 de marzo al 29 de abril de 1804.
 20. Para esto me apoyé también en concepciones de Margot Faak, de que no hay una "descripción englobadora" de la primera ni de la segunda estancia en Cuba, véase: Humboldt, Reise auf dem Río Magdalena, I, S. 394, véase también: Faak, *Alexander von Humboldt auf Kuba*. Berlin: Akademie Verlag 1996 (Berliner Manuskripte zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, 11); Faak, *Alexander von Humboldts amerikanische Reisejournale. Eine Übersicht*, Berlin: Alexander-von-Humboldt-Forschungsstelle, 2002 (Berliner Manuskripte zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, 25). De ahí saqué la errónea conclusión de que no

- había anotaciones del diario en la segunda estancia. En realidad esto contradice los principios de trabajo de Humboldt. Pero yo opinaba que Humboldt en 1804 (como también lo refleja en los fragmentos de diario ahora encontrados sobre la estancia en Cuba en 1804) había supuesto que la esclavitud en Cuba no existiría por mucho tiempo más, y por eso no tenía gran interés en Cuba. Solo hacia 1820 habría valorado correctamente la importancia de la economía azucarera y de boom esclavista en Cuba, y por eso comenzaría a trabajar de nuevo en el tema de Cuba para preparar la publicación de la tercera parte de la *Relation historique* y de los ensayos sobre Cuba (1826).
21. Humboldt, *Politischer Essay über die Insel Kuba*. Herausgegeben und neu übersetzt von Prüfer Leske, Irene, Alicante: Editorial Club Universitario, 2002, pp. 193-218, aquí p. 194.
 22. Humboldt, *Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution...*, *passim*; Zeuske, "Vater der Unabhängigkeit? — Humboldt und die Transformation zur Moderne im spanischen Amerika", en: *Alexander von Humboldt, Aufbruch in die Moderne*, ed. Ette, Ottmar; Hermanns, Ute; Scherer, Bernd M.; Suckow, Christian (Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, Bd. 21), Berlin: Akademie Verlag 2001, pp. 179-224.
 23. *Isle de Cuba. Antilles en général*, en: *Biblioteka Jagiellonska Kraków 1159-1161*. A. v. Humboldt: Nachlaß 3.
 24. Leitner, "El diario mexicano de Humboldt", pp. 103-111.
 25. "Haiti 1804-2004. Da Revolução dos Escravos à Construção do estado nacional", Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/ (UFRJ), Rio de Janeiro, 22-24 setembro de 2004.
 26. October 14-16, 2004, The Graduate Center, CUNY, 365 Fifth Avenue (at 34th Street), New York City.
 27. Sobre el "silenciamiento" del discurso libertario y la enemistad de los intelectuales europeos (excepción: Georg Forster, amigo de Humboldt) hacia la dictadura jacobina en el ejemplo de Friedrich Schillers, véase: Dann, Otto, "Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon", en: Schiller, Friedrich, *Universalhistorische Schriften*, ed. y comentarios Dann, Otto, Frankfurt am Main; Leipzig: Insel Verlag, 1999 (insel taschenbuch 2548), pp. 88-131 así como los comentarios pp. 187-189 y pp. 195-196.
 28. Geggus, "The Influence of the Haitian Revolution on Blacks in Latin America and the Caribbean", en: Naro, Nancy Priscilla (ed.), *Blacks, Coloureds and National Identity in Nineteenth-Century Latin America*, London: Institute of Latin American Studies, 2003, pp. 38-59.
 29. Langue, Frédérique, "Humboldt und der 'Afrikanerstaat' Venezuela: bürgerliche Zwiste und feindselige Leidenschaften", en: *Humboldt in Amerika*, ed. Zeuske, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2001 (=COMPARATIV. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und zur vergleichenden Gesellschaftsforschung, vol. 11, no. 2), pp. 16-29.
 30. Humboldt, *Cuba-Werk*, p. 120-122.
 31. González Tascón Ledex, Juan I., "Los transportes de tierra adentro: caminos y canales de navegación en la expedición a la Isla de Cuba (1797-1802)", en: Higuera,

- Dolores (ed.), *Cuba Ilustrada. Real Comisión de Guantánamo 1796-1802*, 2 vols., Barcelona: Lunweg, 1991, I, pp. 103-121.
32. Tomich, Dale W., "The Wealth of the Empire: Francisco de Arango y Parreño, Political Economy, and the Second Slavery in Cuba", en: *Comparative Studies in Society and History: An International Quarterly* (CSSH), nº 1, 2003, pp. 4-28.
 33. Arcaya, Pedro Manuel, *Insurrección de los negros de la serranía de Coro en 1795*, Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1949; Aizpurúa, *La insurrección de los negros de la serranía de Coro, 1795: revisión crítica*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1980; Aizpurúa, "La insurrección de los negros de la serranía de Coro de 1795: una revisión histórica", pp. 705-723; Brito Figueroa, Federico, *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana*, Caracas: Editorial Cantaclaro, 1961; Castillo Lara, Lucas Guillermo, *Apuntes para la historia colonial de Barlovento*, Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1981; Röhrig Assunção, Matthias, "L'adhésion populaire aux projets révolutionnaires dans les sociétés esclavagistes: le cas du Venezuela et du Brésil (1780-1840)", en: *L'Amérique Latine face à la Révolution française*, ed. Guerra, François-Xavier, Toulouse: Presses Universitaires Le Mirail, 1990 (=Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien 54), pp. 291-313; Gil Rivas, Pedro; Doval Bravo, Luis Osvaldo; Bello, Luzmila, *Insurrección de los negros esclavos, libres e indios en la serranía coreana, 10 de mayo de 1795*. Mérida: s.n., 1991; Rodríguez, Luis Cipriano y otros, *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro de 1795: Insurrección de libertad o rebelión de independencia*. Memoria del Simposio realizado en Mérida los días 16 y 17 de noviembre de 1995. Mérida: Universidad de Los Andes; Universidad Central de Venezuela; Universidad del Zulia; y Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, 1996.
 34. *Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Estudio preliminar por Ruggeri Parra, Pablo; estudio histórico-crítico sobre los Derechos del Hombre y del Ciudadano por Grases, Pedro, Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1959 (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia; 5).
 35. Geggus, "Slavery, War, and Revolution in the Greater Caribbean, 1789-1815", pp. 1-50; Yacou, Alain, "La insurgencia negra en la isla de Cuba en la primera mitad del siglo XIX", en: *Revista de Indias*, vol. 53, nº 197, 1993, pp. 23-51.
 36. Lilly Library, Indiana University, Bloomington, Manuscript Department (LLIUB, MD), 1797-1803. Latin American mss. Colombia. Correspondencia del Virrey Mendiñueta, folios (f.) 12r-24v: Carta reservada (original) desde Cartagena de Indias, 28 de Febrero de 1799 del gobernador Anastasio Zujudo al virrey Pedro de Mendiñueta en Bogotá.
 37. Humboldt, *Reise durch Venezuela ...*, p. 211.
 38. Humboldt, *Lateinamerika am Vorabend ...*, p. 108-9 (Documento 44).
 39. *Ibíd.*, p. 278 (Documento 201).
 40. El pasaje más importante es su famosa crítica al colonialismo bajo el título "Colonies", que contiene su famoso rechazo de una "revolución criolla": "De cette position naît une confusion d'idées et des sentiments inconcevables, une tendance révolutionnaire générale. Mais ce désir se borne à chasser les Européens et à se faire après la guerre entre eux", en: Humboldt, *Vorabend*, pp. 63-67, aquí: p. 64 (Documento 1), escrito entre el 4 de enero y el 17 de febrero 1803, cerca de Guayaquil.

41. Humboldt, Alexandre de; Bonpland, Aimé Goujaud, *Relation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804* par A. de Humboldt et A. Bonpland. Réd. par A. de Humboldt, 3 Vols., tom. I, Paris: Schoell, 1814 (-1817); tom. II, Paris: Maze, 1819 (-1822); tom. III, Paris: Smith und Gide fils, 1825 (-1831).
42. Pérez Arbeláez, Enrique, *Alejandro de Humboldt en Colombia*, Bogotá: Empresa Colombiana de Petróleos, 1959; Arias de Greiff, Jorge, "Caldas: inquietudes, proyectos y tragedias", en: *Caldas. 1768-1816. Francisco Joseph de Caldas y Tenorio*, Bogotá: Molino Velázquez, Editores, 1994, pp. 37-54; Puig-Samper, "Alejandro de Humboldt en el mundo hispánico: las polémicas abiertas", en: *Debate y perspectivas. Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*, Madrid, nº 1 (Diciembre de 2000); *Alejandro de Humboldt y el mundo hispánico. La Modernidad y la Independencia americana*, coord. por Puig-Samper, pp. 7-27.
43. Langue, "Humboldt und der 'Afrikanerstaat' Venezuela: bürgerliche Zwiste und feindselige Leidenschaften", pp. 16-29.
44. LLIUB, MD, 1797-1803. Latin American mss. Colombia. Correspondencia del Virrey Mendiúeta, f. 136r-137r, carta de Anastasio Zejudo, gobernador de Cartagena de Indias, al virrey Mendiúeta en Bogotá, Cartagena, 10 de Abril de 1801.
45. *Ibid.*, f. 258r-259v, aquí f. 258r/v. Carta del Capitán General de Caracas, Pedro Carbonell, al Virrey, Pedro de Mendiúeta, en Bogotá, desde Caracas, 29 de Noviembre de 1799.
46. *Ibid.*, f. 138r-139v., carta de Anastasio Zejudo al virrey Mendiúeta, Cartagena, 20 de Abril de 1801.
47. Zeuske, "Revolution im Zentrum der schwarzen Karibik" [Revolución en el centro del Caribe negro], en: *Schwarze Karibik ...*, pp. 157-190.
48. Humboldt, *Reise auf dem Río Magdalena*, I, p. 58.
49. Humboldt, *Vorabend*, pp. 194s (Licán, Ecuador, 22 de Junio de 1802).
50. Humboldt, *Reise durch Venezuela*, p. 173.
51. *Ibid.*, p. 405.
52. Arias de Greiff, "Caldas: inquietudes, proyectos y tragedias", pp. 37-54, aquí p. 41; LLIUB, MD, 1802, Jan. 20. Mutis Daza mss. Antonio Arboleda Arracchea a Santiago Peres (Santiago Pérez de Arroyo y Valencia), desde Popayán, 20 de Enero de 1802 (5 fols., sin numeración propia); Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, *Cartas de Caldas*, Bogotá: Colciencias, 1978, pp. 130-139: carta de Caldas a Arroyo, del 21 de Enero de 1802, desde Quito (nº 53) y carta de Caldas a Arboleda, del 21 de Enero de 1802, desde Quito (nº 54).
53. Carlos Montúfar, *Diario del Año de 1802. Bjaje de Quito á Lima*, en: LLIUB, MD, 1802 [June 9-Sept. 10]. Latin American mss. Peru: Borchardt de Moreno, Christina, "Alexander von Humboldt y la familia Montúfar", en: *El regreso de Humboldt...*, pp. 139-147.
54. Francisco José de Caldas y Tenorio, *Relacion de un viaje hecho a Cotacache, la Villa, Imbabura, Cayambe, etc., comenzado el 23 de Julio de 802*, en: LLIUB, MD, 1802, July 23-1803, Dec. 18 (bound). Latin American mss. Ecuador. Un manuscrito de unas doscientas páginas, solo paginado hasta la pág. 59, después sin paginar.

55. Arias de Greiff, "Caldas: inquietudes, proyectos y tragedias", pp. 37-54; Arias de Greiff, "Encuentro de Humboldt con la ciencia en la España americana: transferencias en dos sentidos", en: *El regreso de Humboldt ...*, pp. 33-41.
56. Humboldt, Vorabend, pp. 254. Humboldt critica a Valentín Ribas por el maltrato de sus esclavos.
57. Zeuske, "Humboldt und Bolívar", en: *Alexander von Humboldt. Netzwerke des Wissens*. [Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in Berlin 6. Juni -15. August 1999 und Bonn 15. September 1999- 9. Januar 2000] Bonn/München/Berlin: Goethe Institut, 1999, pp. 129-130.
58. Zeuske, "Introducción", en: *Francisco de Miranda y la modernidad en América*, introducción, selección, transcripción y notas de Zeuske, Michael, Madrid: Fundación Mapfre Tavera; Ediciones Doce Calles, S.L., 2004 (Prisma Histórico: Viejos documentos, Nuevas lecturas; Velhos Documentos, Novas Leituras), pp. 13-106; Zeuske, "Las Capitanías Generales de Cuba y Puerto Rico, 1808-1812" (de próxima aparición).
59. Humboldt, Reise durch Venezuela, p. 208 (22 de febrero de 1800).
60. Humboldt, Vorabend, p. 260; Humboldt, Reise durch Venezuela, p. 203 (14 de febrero de 1800).
61. LLIUB, MD, 1802, Jan. 20. Muris Daza mss. Antonio Arboleda Arraechea a Santiago Peres (Santiago Pérez de Arroyo y Valencia), desde Popayán, 20 de Enero de 1802, (5 fols., sin numeración propia), aquí f. 3r.
62. Caldas, Francisco José, "Relacion de un viaje hecho a Cotacache, la Villa, Imbabura, Cayambe, etc., comenzado el 23 de Julio de 802", en: LLIUB, MD, 1802, July 23-1803, Dec. 18 (bound). Latin American mss. Ecuador.
63. Colmenares, Germán, Cali: terratenientes, mineros y comerciantes, siglo XVIII, Bogotá: Banco Popular, 1983; Marzahl, Peter, *Town in Empire. Government, Politics, and Society in Seventeenth-Century Popayán*, Austin: University of Texas Press, 1978; Castellanos, Jorge, *La Abolición de la esclavitud en Popayán 1832-1852*, Cali, Colombia : Universidad del Valle, 1980.
64. Humboldt, Reise auf dem Río Magdalena, p. 59.
65. *Ibid.*, p. 67.
66. *Ibid.*
67. Múnera, Alfonso, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Santa Fe de Bogotá: Banco de la República/El Áncora Editores 1998, p. 73.
68. Humboldt, Reise auf dem Río Magdalena ..., p. 128.
69. Humboldt, *Essai politique sur le Royaume de La Nouvelle-Espagne ...II*, p. 15.
70. Puig-Samper; Valero, *Historia del Jardín Botánico de la Habana ...* pp. 19-68.
71. Humboldt, *Essai politique sur le Royaume de La Nouvelle-Espagne ...II*, pp. 1-70.
72. *Ibid.*, p. 24.
73. Arias de Greiff, "Caldas: inquietudes, proyectos y tragedias", pp. 37-54, aquí pp. 43p.; Arias de Greiff, "Encuentro de Humboldt con la ciencia en la España americana: transferencias en dos sentidos", pp. 33-41.
74. Rodríguez, Jaime O., *La independencia de la América española*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

75. Humboldt, Vorabend, pp. 292-293 (Doc. No. 212).
76. *Ibid.*, pp. 254-255 (Doc. nº 170).
77. *Ibid.*, p. 254 (Doc. nº 169)
78. *Ibid.*, pp. 257-258 (Doc. nº 173).
79. *Ibid.*, pp. 256-257 (Doc. nº 172).
80. Humboldt, Reise durch Venezuela, p. 432.
81. Humboldt, Reise auf dem Río Magdalena, I, pp. 86s (dentro de "Viaje de Honda a Bogotá" 23 de junio de 1801 hasta 8 de julio de 1801); Humboldt, Vorabend, pp. 283s (Doc. nº 207); Ramos Guedez, José Marcial, "Esclavitud y manumisión en Venezuela colonial según el testimonio de Alejandro de Humboldt", en: *Anuario de Estudios Bolivarianos. Bolívarium*, Año IV, nº 4, Carácas, 1995, S. 171-215.
82. Humboldt, Reise auf dem Río Magdalena, I, pp. 249-254 (Doc. No. 168).
83. Langué, *Las élites de Venezuela y la revolución francesa o la formación de un ideal democrático*, Caracas: Fondo Editorial de la Universidad José María Vargas 1990; Langué, "Les identités fractales. Honneur et couleur dans la société vénézuélienne du XVIIIe siècle", en: *Caravelle*, nº 65, 1995, pp. 23-37.
84. En cuanto al interculturalismo y a los límites individuales imprecisos del viajero Humboldt, véase: Lubrich, Oliver, „Dolores, enfermedades y metáforas poéticas del cuerpo en Alejandro de Humboldt", en: *Revista de Indias*, vol. LXIV, nº 231, 2004, pp. 503-528.
85. *Iste de Cuba. Antilles en général*, en: Biblioteka Jagiellonska Kraków 1159-1161. A. v. Humboldt: Nachlaß 3.
86. En su segunda estancia en Cuba, del 19 de marzo al 29 de abril de 1804, Humboldt estuvo en La Habana u otros lugares de Cuba.
87. Geggus, "The Influence of the Haitian Revolution on Blacks in Latin America and the Caribbean", pp. 38-59.
88. Humboldt entiende en este momento de 1804 bajo "terrorismo" la aplicación de la violencia física en la política, es decir, el "terrorismo" de los generales franceses contra los antiguos esclavos en las guerras revolucionarias en Saint-Domingue/Haiti; Humboldt todavía no depende de las ideologías de "Haiti" como icono del miedo, como fue construido después de 1804 por intelectuales y escritores, ante todo pertenecientes a la elite de los dueños de plantaciones.
89. Los fragmentos de diario sobre Cuba 1804 todavía no se han publicado. Están preparados para su publicación en 2005, probablemente en la serie „Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung" (Michael Zeuske).
90. Humboldt, Cuba-Werk, p. 154.
91. En la traducción alemana dice "imperio de los etfopes": Humboldt, Cuba-Werk, pp. 80-81, nota al pie; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González (eds.), *Ensayo Político...*, p. 196, nota 30.
92. En la traducción española de 1827 dice "confederación americana [sic, en vez de africana - M.Z.] de los estados libres de las Antillas", en: *ibíd.*, p. 174.
93. "The Population of Colonial Brazil", en: *The Cambridge History of Latin America*, 11 vols., ed. by Bethell, Leslie, Cambridge: Cambridge University Press, 1984-1995, II, 1984, pp. 37-63, aquí p. 63 (Table 5).

94. Humboldt, Cuba-Werk, p. 159. Thrasher omite esta parte (p. 148); Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González (eds.), *Ensayo Político*...p. 303.
95. Humboldt, Cuba-Werk, p. 64; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González (eds.), *Ensayo Político*...p. 174.
96. Carta de Arango al Baron de Humboldt, La Habana, 30 de Julio 1827, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Nachl. A. v. Humboldt, K 7b, Mp. 68.
97. En este mismo año de 1827 se prohibió la circulación del Ensayo político en la isla, véase: "Expediente en que el exmo. Ayuntamiento, sobre que se recoja la obra del Barón de Humboldt titulado ensayo político de la Isla de Cuba y que se nieguen las licencias a la gente de color, para escuelas", en: *Boletín del Archivo Nacional*, La Habana, LVI (enero-diciembre 1957), pp. 32-33, citado también en: Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González (eds.), *Ensayo Político*...p. 91.
98. Humboldt, Cuba-Werk, pp. 63 und 64. Thrasher, "Comparative Population of the Antilles and the United States", en: Humboldt, *The Island of Cuba*, p. 124; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González (eds.), *Ensayo Político*...p. 174.
99. Humboldt, Cuba-Werk, p. 64; Humboldt, *The Island of Cuba*, p. 124; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González (eds.), *Ensayo Político*...p. 174.
100. Humboldt, Cuba-Werk, p. 90; Humboldt, *The Island of Cuba*, p. 142; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González (eds.), *Ensayo Político*...p. 207.
101. Fogel, Robert William; Engerman, Stanley, *Time on the cross*, New York; London: W.W. Norton & Company, 1995 (1ª edición 1974).
102. Pérez de la Riva, Juan, *El barracón y otros ensayos*, La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 1975; Moreno Friginals, *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, 3 Bde., La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 1978, II, pp. 68-75; Martín Brito, Lilia, "Los barracones de esclavos en la antigua región de Cienfuegos", en: ISLAS 85, Santa Clara (Septiembre-Diciembre 1986), pp. 74-103; Zeuske, *Geschichte der Sklaverei auf Kuba, 1492-1973* (de próxima aparición).
103. En cuanto a los derechos tradicionales de propiedad en la esclavitud, véase: Scott; Zeuske, "Property in Writing, Property on the Ground: Pigs, Horses, Land and Citizenship in the Aftermath of Slavery, Cuba 1880-1909", en: *CSSH*, vol. 44, n° 4, October, 2002, pp. 669-699.
104. Humboldt, Cuba-Werk, p. 91; Humboldt, *The Island of Cuba*, pp. 142-143; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González (eds.), *Ensayo Político*...p. 207.
105. *Ibid.*
106. Se trata de la tristemente célebre Representación de 1811 (para mí, un documento fundacional del racismo moderno): Arango, "Representación de la Ciudad de la Habana a las Cortes, el 20 de julio de 1811, con motivo de las proposiciones hechas por D. José Miguel Guridi Alcocer y D. Agustín de Argüelles, sobre el tráfico y esclavitud de los negros; extendida por el Alférez Mayor de la Ciudad, D. Francisco de Arango, por encargo del Ayuntamiento, Consulado y Sociedad Patriótica de la Habana", en: Arango, *Obras*, II, pp. 145-189.
107. Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González, *Ensayo Político*...p. 207, nota 53.
108. Humboldt, Cuba-Werk, pp. 98-106; Humboldt, *The Island of Cuba*, pp. 156-159; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González, *Ensayo Político*...pp. 217-224.

109. Humboldt, Cuba-Werk, p. 104; Humboldt, *The Island of Cuba*, p. 158; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González, *Ensayo Político...* p. 222; véase Tomich, "Small Islands and Huge Comparisons. Caribbean Plantations, Historical Unevenness, and Capitalist Modernity", en: Tomich, *Through the Prism of Slavery. Labor, Capital, and World Economy*, Boulder [etc.]: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2004, pp. 120-136.
110. Kiple, Kenneth F., *Blacks in Colonial Cuba, 1774-1899* (Latin American Monographs, 17), Gainesville, Fla: The University Press of Florida, 1976; Johnson, M. Sherry, *The social transformation of eighteenth century Cuba*, Gainesville [etc.] : University Press of Florida, 2001.
111. Humboldt, Cuba-Werk, pp. 154-169; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González, *Ensayo Político...* pp. 299-311; véase también: Marques, Rafael de Bivar, *Feitores do corpo, missionários da mente. Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
112. Humboldt, Cuba-Werk, pp. 160-1; Naranjo Orovio; García González, *Ensayo Político...* pp. 304-5.
113. En realidad esta legislación formaba códigos para la reconstrucción de la esclavitud. Esta legislación demoró el proceso de emancipación (con indemnización para los señores) más de treinta años, hasta mediados de los cincuenta del siglo XIX. Zeuske, „Kontinentale Emanzipationswege" [Emancipaciones continentales], en: Zeuske, *Sklavereien, Emanzipationen und atlantische Weltgeschichte...*, pp. 202-213; Ramos Guédez, "Simón Bolívar – la abolición de la esclavitud en Venezuela 1810-1830. Problemas y frustración de una causa", en: *Revista de Historia de América*, nº 125 (Jul.-Dic. 1999), pp. 7-20.
114. Humboldt, Cuba-Werk, p. 202; Puig-Samper; Naranjo Orovio; García González, *Ensayo Político...* p. 383, nota 29.
115. Menzel, Gerhard, *Der schwarze Traum vom Glück. Haiti seit 1804* [El sueño negro de la felicidad. Haití a partir de 1804], Frankfurt am Main [etc.] : Peter Lang, 2001 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bd. 11), pp. 70-87.
116. Añil es el índigo, uno de los más preciados colorantes. Al hablar de estos "productos comerciales" Humboldt se refiere a los productos de la agricultura para la exportación, atendida mayormente por esclavos, es decir, también a la caña de azúcar y el azúcar.
117. Humboldt, Vorabend, p. 281 (Doc. 204).
118. Cal, Consuelo, "Venezuela. República negra en los informes a España", en: *JbLA*, 38, 2001, pp. 207-231.
119. Así lo afirmó Heinrich Friedländer, quien huyó de Alemania en 1944 y formuló también la alternativa fundamental "gran" Cuba versus "pequeña" Cuba: Friedländer, Heinrich E., *Historia Económica de Cuba*, prólogo de Hermino Portell Vilá, La Habana: Jesus Montero, 1944 (Biblioteca de Historia, Filosofía y Sociología, vol. XIV).
120. Zeuske, *Insel der Extreme. Kuba im 20. Jahrhundert* [Isla de los extremos. Cuba en el siglo XX], Zürich: Rotpunktverlag, 2004 (segunda edición).
121. Humboldt, *Reise auf dem Río Magdalena*, I, p. 87.
122. Puig-Samper, Naranjo Orovio; García González/Alejandro (eds.), *Ensayo Político...*, p. 301.

A escravidão cubana, o colonialismo espanhol e o mundo atlântico no século XIX

Christopher Schmidt-Nowara

Resumo

Este artigo examina a relação entre império e escravidão a partir da perspectiva do mundo atlântico. Enfatiza a interação entre diferentes sociedades escravistas e centros políticos. Seguindo Frank Tannenbaum, examina as maneiras pelas quais escravidão, raça, expectativas de liberdade e cidadania foram necessariamente partes das estruturas imperiais do mundo atlântico. Mas ultrapassa a análise formal das instituições ao examinar as transformações da escravidão e da liberdade, resultantes do conflito interimperial e dos levantes anticoloniais durante “a era da revolução”. Conflitos militares, transformações políticas e econômicas, e ideologias de libertação individual criaram novas oportunidades para que pessoas escravizadas buscassem a liberdade, mesmo que também tenham encorajado novas políticas de exclusão racial e social. Ao analisar o padrão cambiante dos conflitos entre os impérios e dentro deles no mundo atlântico, dá conta das mudanças políticas em termos de escravidão, liberdade e colonialismo através do mundo atlântico, além de explicar por que a escravidão se enfraqueceu em alguns lugares, enquanto se fortalecia em outros.

Palavras-chave: mundo atlântico; sociedades escravistas; liberdade individual; colonialismo; escravidão cubana.

Abstract

Cuban Slavery, the Spanish colonialism and the Atlantic World in the XIXth Century

This article examines the relationship between empire and slavery from the perspective of the Atlantic world. It emphasizes the interaction among different slave societies and political centers. Following Frank Tannenbaum, it examines the ways in which slavery, race, expectations of freedom, and citizenship were necessarily part of the imperial structures of the Atlantic world. But it goes beyond the formal analysis of institutions by examining the transformations of slavery and freedom that resulted from inter-imperial conflict and anti-colonial uprisings during "the age of revolution". Military conflict, political and economic transformations, and ideologies of individual liberty created new opportunities for enslaved peoples to seek freedom even as it encouraged new policies of racial and social exclusion. By analyzing the shifting pattern of conflict between and within empires in the Atlantic world it accounts for the changing politics of slavery, freedom, and colonialism throughout the Atlantic world and explains why slavery was weakened in some places and strengthened in others.

Keywords: Atlantic world; slave societies; individual liberty; colonialism; Cuban slavery.

Résumé

L'esclavage à Cuba, le colonialisme espagnol et le monde atlantique au 19^{me} siècle

L'article analyse les rapports entre Empire et esclavage, dans le cadre du monde atlantique. Il souligne l'interaction entre diverses sociétés esclavagistes et centres politiques. Dans le sillage de Frank Tannenbaum, il révèle la façon dont esclavage, race, espérance de liberté et citoyenneté ont été forcément parties intégrantes des structures impériales du monde atlantique. Mais il dépasse l'analyse formelle des institutions lorsqu'il examine les transformations de l'esclavage et de la liberté résultant du conflit interne à l'Empire et des soulèvements anti-coloniaux durant «l'ère de la révolution». Les conflits militaires, les transformations politiques et économiques et les idéologies de libération de l'individu ont donné aux esclaves de nouvelles opportunités de recherche de la liberté, même si tout cela a encouragé de nouvelles politiques d'exclusion raciale et sociale. Une telle analyse du

cadre évolutif des conflits entre les empires et en leur sein, dans le monde atlantique, permet de comprendre les changements politiques en matière d'esclavage, de liberté et de colonialisme et d'expliquer pourquoi l'esclavage s'est affaibli à certains endroits alors qu'il se renforçait ailleurs.

Mots-clés: monde atlantique; sociétés esclavagistes; liberté individuelle; colonialisme; esclavage cubain.



Em 1879, o representante brasileiro em Madri escreve ao ministro do Exterior no Rio de Janeiro acerca de recentes mudanças em uma das duas colônias espanholas remanescentes na América: Cuba. Relatos como esse eram comuns naquela época, em que tanto a monarquia espanhola como a brasileira tentavam controlar o processo de emancipação dos escravos. Durante as décadas de 1870 e 1880, Madri envia ao Rio notícias sobre as leis de emancipação, a probabilidade de imigração espanhola para o Brasil e o impacto dos trabalhadores chineses contratados na economia cubana. Um relatório em especial realça o desafio mais difícil enfrentado pelo governo colonial em Cuba – como conduzir a abolição da escravidão em meio a uma revolta anticolonialista:

Desde que o general Martínez Campos consentio que no convenio de pas com os insurgentes de Cuba se inserisse uma clausula emancipando os escravos que tinham militado nas fileiras da rebelião, era de prever que reclamassen indentico favor aquelles que não tivesem tomado armas contra Hespanha. Não se explica de outro modo a insurrecção dos escravos iniciada no distrito de Santiago, que está hoje em estado do sitio.¹

O visível fascínio do governo brasileiro pelas leis de emancipação, pelos resultados da emancipação e pela imigração, tanto asiática quanto europeia, nas colônias espanholas do Caribe indica não só a natureza urgente da questão da mão-de-obra no Brasil como também o fato de que, no século XIX, as interações de diferentes governos e sociedades escravistas moldam a destruição da escravidão latino-americana. Desde o final do século XVIII, o mundo atlântico testemunhava as revoltas de bases amplas contra o domínio colonial europeu nas Américas e a consolidação de novos Estados-nação. A escravidão e o comércio de escravos africanos sempre ocuparam posição de destaque no processo revolucionário e de construção das nações, entre outras razões, porque, como indica o relatório citado anteriormente, os próprios escravos pegavam em armas para lutar pela libertação, sobretudo na América es-

panhola. A escravidão era, algumas vezes, solapada pela guerra anticolonialista e interimperialista (como no Haiti e na maior parte da América espanhola) e, outras vezes, saía fortalecida (como no Brasil). A explanação dos fatores que influenciaram a história da escravidão em Cuba voltar-se-á para duas questões fundamentais nesta compilação: primeiro, a permanência de forças econômicas, políticas e culturais características do mundo atlântico para além do princípio da era moderna; e, segundo, as diferentes maneiras de conceituar a história da escravidão na escala do mundo atlântico.

Escravidão africana e colonialismo ibérico tardio

Os impérios ibéricos dependiam grandemente do comércio de escravos africanos. A *plantation* de cana-de-açúcar – por exemplo, em Santo Domingo no século XVI, em Cuba no século XIX e no Brasil durante toda sua história colonial – foi decisiva para definir o volume e a destinação do comércio de escravos nas Américas. Todavia, a *plantation* de cana-de-açúcar não monopolizava a mão-de-obra escrava. Outros produtos agrícolas, como o café, dependiam dos escravos, assim como a mineração; escravos homens qualificados exerciam diferentes ofícios em cidades como Havana e Rio de Janeiro e seguiam carreira militar nas milícias coloniais; e as escravas abasteciam os mercados locais de um extremo a outro das colônias. Assim, embora a demanda de mão-de-obra para a *plantation* fosse o principal motor do comércio transatlântico de escravos (também para as colônias de potências rivais), o trabalho escravo era encontrado em todos os cantos dos impérios ibéricos, porém, em graus variados. Onde a agricultura de *plantation* era muito desenvolvida, como no Brasil e em Cuba, a população escrava era maior em números absolutos e relativos (ver mapa 1 e tabela 1) (Andrews, 2004:41; Blackburn, 1988:34). Também surpreendente era o número bastante elevado de negros e mulatos livres nos impérios ibéricos, compondo quase metade, ou mesmo a maioria, da população em algumas colônias, incluindo as grandes sociedades de *plantation*. Esse segmento expressivo da população indica que, mesmo durante o auge da escravidão e do comércio de escravos, a fuga da escravização era possível nos impérios ibéricos.

A escravidão cubana, o colonialismo espanhol e o mundo atlântico no século XIX

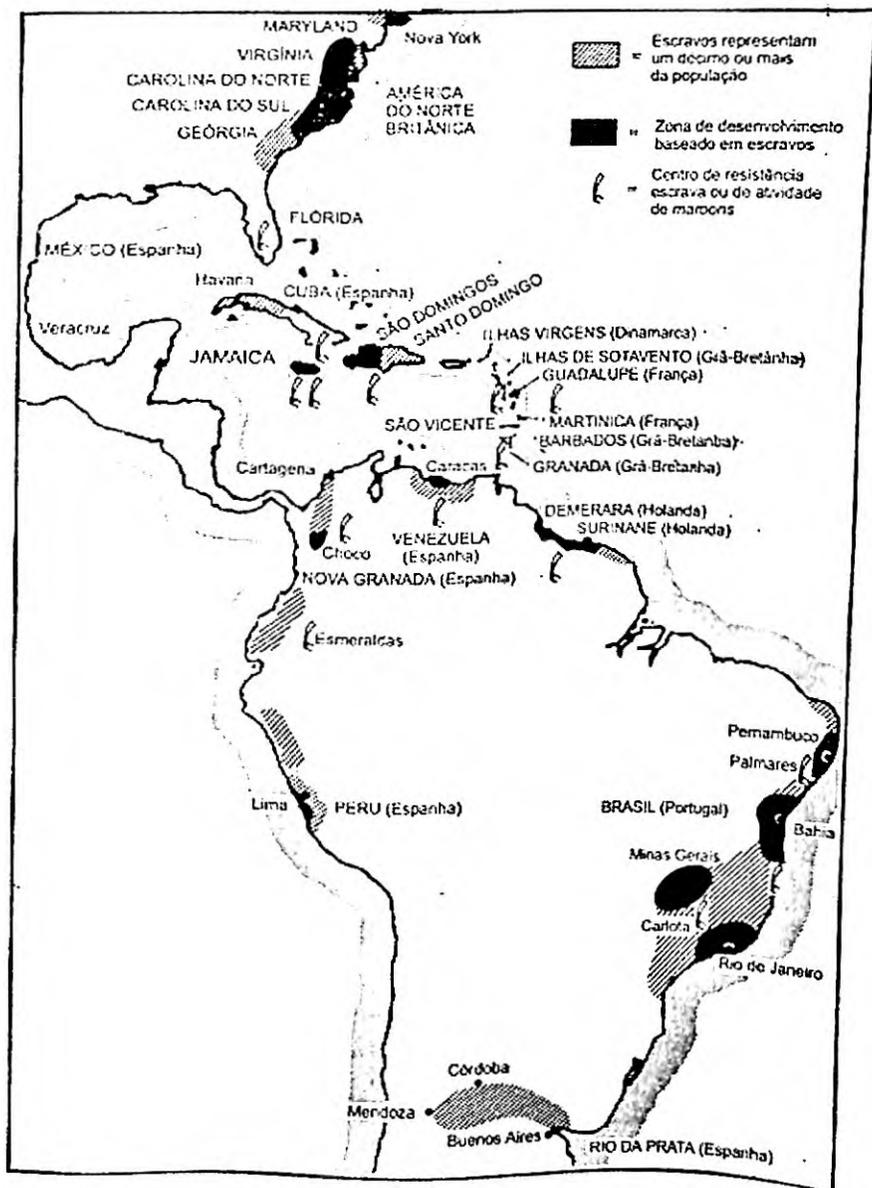


Tabela 1
População da Afro-Latino América, ca. 1800

País	Afro Latino-Americanos						
	Livres	Escravos	Subtotal	Branco	Mestiços	Índios	Total
Brasil	587.000	718.000	1.305.000	576.000	–	61.000	1.942.000
	30%	37%	67%	30%	–	3%	100%
México	625.000	10.000	635.000	1.107.000	704.000	3.673.000	6.122.000
	10%	>1%	10%	18%	12%	60%	100%
Venezuela	440.000	112.000	552.000	185.000	–	161.000	898.000
	49%	12%	61%	21%	–	18%	100%
Cuba	114.000	212.000	326.000	274.000	–	–	600.000
	19%	35%	54%	46%	–	–	100%
Colômbia	<i>245.000</i>	61.000	<i>306.000</i>	203.000	<i>122.000</i>	156.000	787.000
	<i>31%</i>	8%	<i>39%</i>	26%	<i>16%</i>	20%	100%
Porto Rico	65.000	25.000	90.000	72.000	–	–	162.000
	40%	15%	56%	44%	–	–	100%
Peru	41.000	40.000	81.000	136.000	244.000	771.000	1.232.000
	3%	3%	6%	11%	20%	63%	100%
Argentina	–	–	69.000	70.000	6.000	42.000	187.000
	–	–	37%	37%	3%	23%	100%
São Domingos	38.000	30.000	68.000	35.000	–	–	103.000
	37%	29%	66%	34%	–	–	100%

Tabela 1
População da Afro-Latino América, ca. 1800

País	Afro Latino-Americanos						
	Livres	Escravos	Subtotal	Branco	Mestiços	Índios	Total
Panamá	37.000	4.000	41.000	9.000	–	12.000	62.000
	60%	6%	66%	15%	–	19%	100%
Equador	28.000	5.000	33.000	108.000	–	288.000	429.000
	7%	1%	8%	25%	–	67%	100%
Chile	–	–	31.000	281.000	34.000	37.000	383.000
	–	–	8%	73%	9%	10%	100%
Paraguai	7.000	4.000	11.000	56.000	–	30.000	97.000
	7%	4%	11%	58%	–	31%	100%
Costa Rica	–	–	9.000	5.000	30.000	11.000	55.000
	–	–	16%	9%	55%	20%	100%
Uruguai	–	–	7.000	23.000	–	–	30.000
	–	–	23%	77%	–	–	100%

Obs.: Os totais do Brasil estão incompletos; duas capitais (do Mato Grosso e do Pará) não apresentaram dados raciais. Os números do Equador mostram brancos e mestiços combinados. Os dados da Colômbia em itálico indicam estimativa do autor. Células em branco significam "sem dados".

Um dos esforços mais significativos de explicação desse equilíbrio entre escravidão e liberdade é o de Frank Tannenbaum em *Slave and Citizen, the Negro in the Americas*, lançado em 1946. Tannenbaum, inspirado pelo historiador e sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, postulou diferenças fundamentais entre a escravidão nos impérios ibérico e britânico. No primeiro, os colonizadores haviam implementado códigos jurídicos medievais, que concediam importantes direitos e proteções aos escravizados. Além disso, a Igreja Católica insistia na igualdade de todos, escravos e livres, diante de Deus. Assim, as instituições peculiares às monarquias ibéricas medievais, ao cruzar o oceano Atlântico, ofereceram aos escravos africanos importantes prerrogativas e caminhos para a liberdade, tal como o direito de comprar a si mesmos (coartação), que refrearam os impulsos mais cruéis da escravidão do Novo Mundo. Em contraposição, os colonizadores britânicos, na interpretação de Tannenbaum, estabeleceram-se no Caribe e na América do Norte com a pouca experiência do Velho Mundo com a escravidão. Por causa dessa lacuna, tiveram de formular leis escravistas especialmente para aquela situação, conforme a *plantation* crescia em Barbados, Chesapeake e outras colônias. As leis escravistas britânicas atendiam, portanto, aos interesses imediatos da classe senhorial, despojando completamente os escravizados de qualquer proteção ou direito. Em outras palavras, ao contrário do que ocorreu nos impérios ibéricos, a pura brutalidade da escravidão na *plantation* não foi reprimida no império britânico, um sistema construído para amputar a possibilidade de liberdade (Tannenbaum, 1946).

A obra de Tannenbaum é claramente uma história “atlântica” da escravidão nos impérios ibéricos e na América Latina pós-independência, pois enfatiza instituições e valores que cruzaram o oceano no processo de conquista e colonização. Estudiosos da escravidão latino-americana continuam a seguir suas idéias, por exemplo, ao explorar como o serviço à Monarquia ou o uso das instituições eclesiásticas e da cultura religiosa deram aos escravos oportunidades de buscar liberdade ou maior autonomia em relação a seus senhores.² No entanto, para compreender mais profundamente não só como alguns escravos escaparam da servidão na América Latina, mas também como a escravidão, em seu conjunto, foi finalmente destruída, é necessário ir além da ênfase de Tannenbaum nos antecedentes ibéricos das sociedades escravistas coloniais latino-americanas.

Por um lado, o tratamento que Tannenbaum dá ao Velho Mundo não diz nada acerca dos antecedentes africanos da escravidão e da liberdade nas Américas. Para dar um exemplo, uma das maiores rebeliões de escravos da história do Brasil, na cidade de Salvador da Bahia, em 1835, foi conduzida por escravos muçulmanos, conhecidos no Brasil como malês, que começaram a chegar em grande número no início daquele século por meio do comércio de escravos. Seu modo de organização era inspirado em experiências religiosas e bélicas que traziam das regiões dilaceradas pelas lutas na África ocidental (Reis, 1993). Menos espetacular, mas muito mais comum que a revolta armada, era o quilombismo. Os historiadores descobriram que os escravos nascidos na África eram mais propensos do que os nascidos nas Américas a buscar a liberdade pelo quilombismo, pela fuga de seus senhores. Em alguns casos, essa fuga durava pouco, era uma tática de negociação usada para fazer exigências. Em outros, no entanto, o objetivo era escapar completamente da escravidão e da sociedade escravista. Os fugitivos formavam comunidades fora da região de *plantation*, denominadas *quilombos* ou *mocambos*, no Brasil, e *palenques*, na América espanhola, dedicadas a preservar sua independência e autonomia. A organização social e política nessas comunidades rebeldes frequentemente se baseava em precedentes africanos (Schwartz, 1992:103-36).³

Por outro lado, a tese de Tannenbaum, por exagerar a natureza branda da escravidão latino-americana, recebeu críticas avassaladoras durante décadas, principalmente de historiadores dedicados ao estudo das sociedades de *plantation* mais importantes, como Brasil e Cuba. Tannenbaum retratou a escravidão latino-americana como praticamente contratual, ao passo que estudos das sociedades de *plantation* chamam a atenção para a natureza letal do trabalho lá realizado e para o ponto a que chegavam os senhores de escravos e os funcionários coloniais, a fim de preservar o regime escravista de qualquer contestação por parte dos escravizados (Schwartz, 1992:39-64; Karasch, 1987). Em seu estudo sobre emancipação na Cuba do século XIX, por exemplo, Rebecca Scott demonstra que os senhores de escravos e o Estado colonial espanhol agarraram-se à escravidão como cerne da força de trabalho na *plantation* até as últimas conseqüências. Embora, durante aquele século, alguns escravos continuassem a comprar sua liberdade e outros fossem alforriados por seus senhores, em geral, tratava-se de escravos urbanos, que viviam muito afastados da *plantation*. Como a autora observa, “às vésperas da emancipação final, a coar-

tação afetava apenas uma fração ínfima dos escravos de Cuba”. Dito de outro modo, a obtenção da liberdade e a destruição da escravidão em Cuba, e em outros lugares da América Latina, eram lutas renhidas, não o resultado inevitável de leis escravistas benéficas (Scott, 1985:14 e 3-41; ver, também, Bergad (1990).

Assim, ao seguir uma versão da história atlântica que enfatiza a transferência das instituições do Velho Mundo para o Novo, podemos compreender muitos aspectos das estruturas de longo prazo da escravidão e da liberdade na América Latina. Dos primórdios da colonização espanhola e portuguesa nas Américas até a destruição final da escravidão no fim do século XIX, os escravos seguiram comprando sua liberdade ou a de entes queridos, queixando-se de senhores cruéis a magistrados ou cortes eclesiásticas, fazendo o serviço militar em troca de liberdade ou fugindo, temporariamente ou na esperança de escapar totalmente da escravidão nos *quilombos* e *palenques*; e alguns senhores continuaram alforriando escravos, por vários motivos. No entanto, esses caminhos para a liberdade originaram-se e, em sua grande maioria, existiram em regimes coloniais comprometidos com o comércio de escravos africanos e a permanência da escravidão. Em outras palavras, escravidão e liberdade eram parte da estrutura do império no mundo atlântico. O que acontece à escravidão, e às expectativas de liberdade, quando esse edifício imperial é abalado em suas fundações?

Para tratar dessa questão, precisamos combinar nosso foco na longa história da escravidão e do colonialismo com a conjuntura conhecida pelos historiadores como a “era das revoluções” e com uma abordagem da história atlântica que enfatize a interação de diferentes sociedades escravistas e centros políticos. No final do século XVIII, as instituições e práticas do antigo regime operavam em tensa coexistência com novas ideologias políticas e econômicas, que sublinhavam a liberdade individual como alicerce da sociedade humana e de movimentos revolucionários nas Américas e na Europa que visassem à derrubada de monarquias e impérios que permitiam e legitimavam os caminhos tradicionais para a liberdade. De modo semelhante nas Américas e na Europa, movimentos revolucionários por independência nacional e soberania popular não só geraram crescente hostilidade ideológica em relação à escravidão, ultrapassando limites de classe e raça, como também, e de forma não menos importante, criaram crises políticas e militares que permitiram aos escravos e a seus aliados reivindicar novos espaços de liberdade. Nas colônias do Novo Mundo dilaceradas pela guerra, os escravos conseguiam fugir de seus senhores, pegar em

armas e exigir cada vez mais dos líderes revolucionários que abolissem a escravidão. Nenhum império europeu ficou imune a esse processo. Sucessivamente, as monarquias britânica, francesa, espanhola e portuguesa não apenas lutaram entre si como também tiveram de combater, em geral sem sucesso, insurreições importantes contra o domínio colonial. Os regimes escravistas de um extremo a outro das Américas foram transformados, alguns saíram fortalecidos, outros ficaram enfraquecidos ou foram destruídos para sempre.

Guerra, escravidão e revolução no fim do século XVIII

A era revolucionária, inaugurada pela Revolução Americana em 1776, foi um cadinho de milícias de escravos e de descendentes de africanos, tanto nas causas legalistas como patrióticas. Na América do Norte britânica, Lord Dunmore criou o Regimento Etíope, no qual era prometida liberdade aos escravos em troca de serviço contra os insurgentes coloniais, enquanto os senhores livres de ascendência africana de São Domingos criaram uma força de tropas de escravos denominada os Suíços, para ajudá-los a reivindicar direitos políticos. Durante a Revolução Americana, os descendentes livres de africanos de São Domingos serviram à coroa francesa na Batalha de Savannah, e tropas livres de ascendência africana baseadas em Cuba ajudaram a Coroa espanhola a retomar a Flórida dos britânicos. A disputa pela Flórida tinha uma história mais longa. Colônia espanhola desde o século XVI, a Coroa fez da Flórida, durante o século XVIII, um refúgio seguro para os escravos que fugiam das colônias britânicas vizinhas na costa leste. Muitos desses fugitivos fixaram-se na cidade de negros livres, Gracia Real de Santa Teresa de Mose, contígua à cidade de Saint Augustine, e distinguiram-se em batalhas contra os invasores ingleses (cf. Landers, 1999).²

Com o fim da Revolução Americana e a independência dos Estados Unidos, os senhores crioulos ficaram em vantagem, fortalecendo o regime escravista nos estados do sul, mesmo quando alguns estados do norte começavam a abolir a escravidão. Em contraposição, em São Domingos, tanto o domínio colonial europeu como a escravidão foram destruídos pelos próprios escravos, propagando para todo o mundo atlântico uma onda de choque muito maior.³

No final do século XVIII, a colônia francesa de São Domingos, na extremidade ocidental da ilha Hispaniola, era a maior produtora de açúcar de cana do mundo. Uma pequena população branca, dividida entre grandes senhores e proprietários de terras menores, comerciantes e profissionais liberais, governava ao lado de uma imensa população escrava, em sua maioria nascida na África. Havia também uma significativa população de ascendência africana, em muitos casos liberta por pais europeus e, às vezes, bem preparada, por educação e herança de riquezas, para assumir posições importantes na colônia, embora encontrasse cada vez mais restrições às suas prerrogativas na segunda metade do século. Muitos descendentes livres de africanos eram eles mesmos proprietários de terras, embora usualmente de café e não de cana-de-açúcar. Outros ocupavam cargos na milícia colonial ou na *maréchausée*, Polícia Montada dedicada à captura de escravos fugidos. Estavam acostumados às armas, à disciplina militar, haviam servido à Coroa francesa contra a britânica e identificavam-se fortemente com a cultura colonial dominante.

Quando estourou a revolução na França, em 1789, as *gens de couleur* viram o novo regime como um potencial aliado contra a “aristocracia de pele”, que procurava excluí-las do pleno gozo de sua liberdade por meio da discriminação racial, que se tornara mais opressiva desde meados do século. Encontraram numerosos defensores na França, mas também tiveram de enfrentar a incômoda questão da escravidão e uma associação abolicionista, a *Société des Amis des Noirs*, fundada em 1788 e dedicada à abolição gradual da escravidão colonial. No fim do século XVIII, mais e mais franceses esclarecidos passaram a ver a escravidão no Novo Mundo como uma flagrante injustiça. Viam-na também como um barril de pólvora prestes a explodir. Laurent Dubois conta como Louis Sebastien Mercier imaginara despertar após séculos de sono e encontrar um monumento dedicado ao “Vingador do Novo Mundo”. O vingador era um “anjo exterminador” que liderara escravos em rebelião vitoriosa contra senhores feudais europeus de um extremo a outro das Américas e acabara com a escravidão (Dubois, 2004:57). Esses críticos da escravidão não exigiam rebelião e guerra racial, mas, profundamente conscientes da violência produzida pelo comércio de escravos, pelo trabalho na *plantation* e pela discriminação racial, insistiam em que a escravidão fosse desmantelada.

Assim, no início da Revolução Francesa, as questões de raça, escravidão e cidadania estavam colocadas de maneira dramática. Quando ficou claro que os brancos de São Domingos e seus aliados

franceses iriam insistir na supremacia branca, vários líderes livres, de ascendência africana – como Vincent Ogé – retornaram à colônia e pegaram em armas para impor à força suas reivindicações. Foram rapidamente derrotados, horripelmente torturados e executados, mas novas oportunidades logo se apresentariam, pois colônia e metrópole estavam divididas. Enquanto os grupos dominantes lutavam entre si, os escravos da porção setentrional da colônia identificaram claramente a oportunidade de assegurar suas próprias exigências de liberdade. *Inspirada por diversas idéias africanas e europeias de justiça e liberdade, uma imensa rebelião de escravos irrompeu em 1791, nos arredores da cidade de L'Cap, e terminou por espalhar-se para outras partes da colônia.*

Assim como na Revolução Americana, os rivais viam *nessa agitação colonial uma chance de levar adiante sua própria causa.* Tanto britânicos como espanhóis *enviariam grandes tropas para o Caribe, esperando integrar a rica colônia a seus próprios impérios.* *A Espanha, por exemplo, da colônia vizinha de Santo Domingo,* apoiou Toussaint Louverture, um *ex-escravo* instruído, que, de acordo com a lenda, era leitor do abade Raynal e, como Mercier, um *philosophe* que prenunciara a violenta *destruição da escravidão* no Novo Mundo.

Toussaint acabou se opondo a seus protetores espanhóis. Em 1793, transferiu sua fidelidade da Espanha para a França, em troca da abolição legal da escravidão, ratificada pelo governo revolucionário francês em 1794. Durante vários anos seguintes, foi o governador *de facto* da colônia, que defendeu com sucesso para a França contra os espanhóis e os ingleses. Em 1802, a França tentou restaurar a escravidão nas colônias. Embora tivesse obtido êxito em outras de suas colônias caribenhas e sido capaz de capturar Toussaint, outros generais rebeldes, como Henri-Christophe e Dessalines, derrotaram uma grande expedição europeia e proclamaram a independência da nova nação, Haiti, em 1804.

Nesse ano, havia dois Estados-nação independentes nas Américas: os Estados Unidos e o Haiti. O destino da escravidão era uma questão crucial na luta pela independência e pela consolidação dos novos regimes. Os Estados Unidos reafirmaram os privilégios dos senhores de escravos, embora diante de significativa oposição interna. O Haiti destruiu completamente a classe senhorial colonial e declarou a prioridade da emancipação dos escravos. As guerras de libertação nacional nas Américas sempre envolveram conflito no que tange à sobrevivência da escravidão, mas o resulta-

do estava longe de ser uniforme. Isso se confirmaria nas colônias das monarquias ibéricas, poucos anos mais tarde.

As revoluções hispano-americanas

Se a Revolução Francesa de 1789 e a resultante luta pelo poder em diferentes cantos do Atlântico abriram caminho para a destruição da escravidão e do colonialismo em São Domingos, impacto semelhante se fez sentir no império espanhol nas Américas. Notícias da Revolução Haitiana circularam por todo o mundo atlântico, inspirando futuros rebeldes contra a ordem estabelecida, a despeito dos esforços de senhores de escravos e funcionários do governo para abafá-las. Além disso, os eventos na Europa continuavam a exercer influência importante e imprevisível. Quando a França invadiu a Península Ibérica, em 1808, os impérios da Espanha e de Portugal viram-se repentinamente lançados numa crise profunda. A invasão teve efeitos diferentes sobre a escravidão nos dois impérios. A Corte portuguesa embarcou para o Rio de Janeiro escoltada pelos britânicos e lá permaneceu até 1822. Com o Rio como nova capital do império e a proteção do poder naval e econômico hegemônico, os portos brasileiros usufruíram de mais liberdade, a escravidão urbana e rural cresceu rapidamente e reinou a ordem política, pelo menos no curto prazo (ver Karasch, 1987).

Em contraposição, um vácuo político abriu-se na Espanha e em seu império ultramarino. A Corte espanhola caiu prisioneira dos franceses e o país submergiu numa resistência violenta à força de ocupação, entre 1808 e 1814. A resistência patriótica reuniu-se na cidade meridional de Cádiz para esboçar uma Constituição, com a participação de representantes das colônias americanas. Em outras palavras, em resposta à crise provocada pela invasão e pela guerra, a metrópole espanhola buscou reconstruir a legitimidade política criando, no lugar da monarquia absolutista destronada, um novo regime constitucional, que incorporava as colônias como províncias com direitos semelhantes. Como acontecera na Revolução Francesa de 1789, a escravidão e os direitos dos descendentes de africanos apresentaram-se imediatamente como questões complexas e capazes de provocar desavenças. A linguagem da nova Constituição (1812) denominava todos os habitantes das colônias de “espanhóis”, mas excluía explicitamente da cidadania ativa os escravos e os descendentes livres de africanos, a menos que prestassem serviços excepcionais à nação. Assim, embora buscassem rom-

per com o passado, forjando um império baseado num governo constitucional, os arquitetos espanhóis (e alguns americanos) da Constituição tentavam sustentar formas tradicionais de discriminação e dominação racial. As lições de Santo Domingo não foram aprendidas; aqueles a quem foram negadas liberdade e igualdade enquanto a velha ordem era destruída, tentariam apoderar-se dela quando chegasse a oportunidade (Rodríguez O., 1998; Fradera, 1999; Herzog, 2003).

Essa oportunidade se apresentou rapidamente. A queda da monarquia de Bourbon levou a uma aguda crise de legitimidade nas colônias. Muitos patriotas recusaram-se a reconhecer a autoridade do novo governo e a dos ocupantes franceses e rebelaram-se contra ambas, arruinando inadvertidamente a ordem social colonial do Rio da Prata, no sul, ao México, no norte. Podemos observar como as estruturas profundas da escravidão e da liberdade, implantadas durante a colonização, e os eventos revolucionários da época influenciavam-se reciprocamente. O governo de Cádiz enfatizava os aspectos excludentes do domínio espanhol ao negar igualdade de direitos a descendentes livres de africanos e ao defender a permanência da escravidão. Porém, nas Américas, tanto legalistas como patriotas beneficiaram-se dos aspectos da escravidão colonial espanhola que dotaram escravos e descendentes livres de africanos de experiência militar e expectativas de liberdade por intermédio de vários tipos de serviços e contratos. Além disso, a grande população livre, formada durante séculos de colonialismo pelos múltiplos caminhos que conduziam à liberdade, protegida por leis escravistas e instituições monárquicas e eclesiásticas, desempenharia um papel importante na luta contra a escravidão e o domínio colonial. Em outras palavras, a longa história da escravidão na América espanhola criara populações ansiosas por reivindicar liberdade e capazes de fazê-lo quando tinham chance, embora por quem fossem lutar não ficasse claro de imediato.⁶

Tanto as forças legalistas como as patrióticas mobilizaram escravos para lutar a seu lado durante as longas guerras de independência. Os legalistas podiam se basear em velhos precedentes, prometendo liberdade em troca de um período de serviço militar. Essa solução conciliatória vigorara durante todo o período colonial e reconhecia a legitimidade básica da escravidão como instituição, embora também honrasse os mecanismos de aquisição de liberdade. Em todo o século XIX, das primeiras guerras contra os patriotas venezuelanos em 1809, às guerras finais contra os patriotas cubanos entre 1868 e 1880 (a seguir, há mais sobre esse assunto), a

Espanha conseguiu atrair recrutas militares na população escrava, trocando liberdade por serviço ao rei e à nação, como havia feito durante todo o antigo regime. Os exércitos patriotas tentaram com frequência fechar acordos semelhantes – muitos de seus primeiros líderes eram proprietários de escravos, como Simón Bolívar, na Venezuela, e Carlos Manuel de Céspedes, em Cuba – todavia, acharam mais difícil defender a permanência da escravidão em meio às aspirações liberais e republicanas, ao colapso das formas tradicionais de ordem e à disseminação da linguagem da libertação. Como observou um historiador recentemente: “O brado dos libertadores pela liberdade com sua metáfora associada da escravidão ganhou graças em todos os níveis da sociedade, mas foi ouvido de maneira especial no setor da população hispano-americana que, de fato e de direito, era escravizado” (Blanchard, 2002:500).

Blanchard demonstra que escravos de todos os cantos da América do Sul, onde a escravidão era mais disseminada e onde as batalhas foram mais encarniçadas, afluíram em grande quantidade aos exércitos patriotas, usando a linguagem da libertação nacional para fomentar suas exigências de liberdade. Os descendentes livres de africanos também viam grande esperança nos movimentos revolucionários. Por exemplo, a população afro-colombiana de Cartagena das Índias, há muito o maior entreposto do comércio de escravos na América espanhola, apoiou entusiasticamente a revolta contra o domínio espanhol, na esperança de alcançar igualdade política sob o novo regime. Muitos foram inspirados pela propagação de notícias sobre a Revolução Haitiana. As exigências de igualdade e uma visão de democracia racial impregnaram a América espanhola revolucionária e pós-colonial conforme os grupos populares – incluindo os escravos – se mobilizavam pela independência e abraçavam ideologias liberais e republicanas. Nessas condições, esforços para formalizar a desigualdade racial, como os que o regime colonial espanhol continuava a fazer, ou para revigorar o trabalho escravo eram virtualmente impossíveis. Os líderes revolucionários tiveram de capitular. Simón Bolívar, que liderou a luta pela independência nos vice-reinos de Nova Granada e do Peru admitiu: “Parece-me loucura que a revolução por liberdade espere manter a escravidão”. Com a importante exceção do Brasil, todos os estados latino-americanos aboliram a escravidão assim que derrotaram o domínio colonial, embora, na maioria dos casos, tenham chegado a soluções conciliatórias, concedendo liberdade a combatentes escravos e aprovando leis graduais de emancipação que extinguiram a escravidão em meados do século.

Cuba e a segunda escravidão

Mesmo sendo cautelosos, muitos estados nacionais desferiram golpes fatais contra a escravidão. Como conclui Robin Blackburn: “Qualquer que fosse o destino dos escravos que restaram na América espanhola, não havia a possibilidade de que – excluindo intervenção estrangeira ou alguma contra-revolução interna dramática – um novo sistema escravista surgisse nessas terras, como aconteceu claramente nos estados produtores de algodão da América do Norte” (Blackburn, 1988:375). Essa condição é decisiva, porque a escravidão poderia se expandir, e realmente se expandiu, nos territórios ainda dominados por Bourbons e Braganças: Cuba, Porto Rico e Brasil. Os dois primeiros permaneceram colônias espanholas, o último ganhou independência em 1822, ainda que sob a liderança de um príncipe da dinastia portuguesa dominante, que pactuou com as elites coloniais para assegurar uma transição relativamente tranqüila e conservadora à condição de nação.

Como pôde instituição tão venerável sobreviver ao redemoinho revolucionário do final do século XVIII e começo do século XIX? Ironicamente, foram as próprias forças da modernidade, em uma escala atlântica, que deram vida nova ao que Dale Tomich chama de “segunda escravidão” (Tomich, 2004:56-71). Tomich usa essa categoria para caracterizar as condições que impulsionaram a ressurgência da escravidão em Cuba, no Brasil e nos Estados Unidos na primeira metade do século XIX, quando, a despeito do desencadeamento de movimentos antiescravistas em ambos os lados do Atlântico e da própria destruição da escravidão ou de sua abolição gradual em grandes porções das Américas, mais escravos do que nunca trabalhavam nas *plantations* do Novo Mundo. O crescimento da produção industrial na Inglaterra criou uma demanda crescente por mercadorias produzidas nas *plantations* americanas: algodão nos Estados Unidos, açúcar em Cuba, e açúcar e café no Brasil. Os senhores de escravos expandiram sem piedade as fronteiras da exploração, para o extremo sul, nos Estados Unidos, para leste de Havana, em Cuba, e para o oeste no interior do Rio de Janeiro e de São Paulo, no Brasil. Compravam escravos da África quando podiam, sobretudo em Cuba e no Brasil, mas também iniciaram comércios domésticos de escravos – por exemplo, do nordeste do Brasil para o sul – ou trouxeram trabalhadores contratados, como os da China e de Yucatán, no caso dos senhores de terra cubanos. Embora utilizando uma forma antiga de produção agrícola, a *plantation* baseada na mão-de-obra escrava, combina-

ram-na cada vez mais com tecnologia mecanizada, a fim de aumentar a produtividade (ver Blackburn, 1988:519-50; Berlin, 2003, cap. 4).

Todavia, embora as forças de mercado e os interesses de Estados e de elites locais sustentassem – na verdade, revitalizassem – o comércio de escravos e a *plantation*, a conjuntura revolucionária criou um atrito severo entre defensores e oponentes da escravidão. Cuba oferece um exemplo complexo das tensões institucionais, políticas e ideológicas que estavam em ação. A escravidão na *plantation* crescera no fim do século XVIII, alçada por reformas imperiais realizadas pelos Bourbons e, por fim, pela destruição de seu maior concorrente, São Domingos. Embora a revolução na colônia vizinha perturbasse os senhores de escravos e os funcionários em Cuba, estes, mesmo assim, estavam otimistas quanto às perspectivas da escravidão na *plantation*. Francisco Arango y Parreño, senhor de escravos e representante crioulo na Corte em Madri, por exemplo, tentou tirar proveito das duas situações, conforme auxiliava o estabelecimento de condições para o crescimento da *plantation* cubana. Ciente de que propunha um compromisso com o comércio de escravos e a *plantation* sem precedentes na história colonial espanhola, Arango y Parreño argumentava que Cuba evitaria o tumulto de São Domingos, em razão da brandura das leis escravistas e dos costumes espanhóis. Em outras palavras, instituições coloniais veneráveis mitigariam os piores extremos do crescimento econômico acelerado (Fraginals, 1978; Tomich, no prelo).

Não é de admirar que a sociedade escravista cubana não tenha se desenvolvido conforme sua previsão. Por um lado, práticas e instituições mais antigas, que regulavam as relações entre escravos, senhores e o Estado colonial, persistiram durante a revolução na *plantation*. A coartação e a alforria continuaram, sobretudo fora da zona de *plantation*, assim como o quilombismo, geralmente próximo das *plantations*. A igreja colonial procurou afirmar sua autoridade sobre a população escrava, impondo rituais como o casamento e o batismo. Além disso, com a aprovação de uma lei de emancipação gradual em 1870, a Lei Moret, escravos e descendentes livres de africanos usavam-na constantemente para defender suas demandas judiciais por liberdade; na verdade, a tal ponto que apressaram a abolição final da escravidão, em 1886 (cf. De la Fuente, 2004; Scott, 1985; Martínez-Alier, 1989).

Por outro lado, as forças que anteriormente, no mesmo século, venceram a escravidão haitiana e hispano-americana também se uniram em Cuba. Mesmo com senhores de escravos e o Estado

colaborando na construção de uma economia de *plantation* sem precedentes no império colonial espanhol, as notícias da ruína da escravidão em outros lugares circulavam em toda a sociedade cubana. A influência da Revolução Haitiana na sociedade escravista cubana vem recebendo atenção concentrada ultimamente. Os historiadores sempre souberam que a destruição da escravidão na colônia vizinha preocupara as elites cubana e espanhola durante todo o século; novas pesquisas dão algumas indicações de como e o que elas e outros setores da sociedade cubana sabiam e pensavam sobre o Haiti. Por exemplo, existia um tráfego considerável entre Cuba e a ilha Hispaniola. Senhores da colônia francesa e da colônia espanhola de Santo Domingo fugiam para Cuba em busca de segurança. Tropas espanholas que lutaram em Hispaniola no começo da revolução retornavam a Cuba, assim como oficiais negros de Santo Domingo, como Jean-François (chamado de Juan Francisco em Cuba e na Espanha), que a Espanha havia apoiado contra os franceses até a paz de 1795. Em 1812, funcionários espanhóis descobriram o plano de uma rebelião em Havana, em meio a constantes revoltas de escravos por toda a ilha. O líder era José Antonio Aponte, um negro livre, oficial de milícia e membro do *cabildo* Lucumí, uma organização social colonial baseada na filiação étnica africana. Os investigadores descobriram entre os pertences de Aponte um livro de pinturas com retratos de líderes monarquistas e revolucionários negros e brancos, incluindo o rei Bourbon Carlos III, George Washington, Toussaint Louverture, Henri Christopher, Jean-François e Dessalines (esse livro jamais foi recuperado pelos historiadores, há apenas descrições dele nos documentos oficiais) (Childs, 2001:135-56; Landers, 2003; Ferrer, 2003:675-93).

Embora os funcionários espanhóis tenham suprimido a rebelião Aponte e uma outra conspiração muito difundida em 1843, conhecida como La Escalera, não conseguiram deter, na extremidade oriental da ilha, a revolta de 1868 pela libertação nacional. Ao contrário das rebeliões anteriores, abolicionistas por natureza, a revolta liderada por Carlos Manuel de Céspedes era inicialmente ambígua no tocante à escravidão, bastante parecida com a liderança de movimentos separatistas anteriores, ocorridos em outras partes da América espanhola no mesmo século. Céspedes libertou os próprios escravos em 1868, mas não contestou diretamente a integridade da instituição. Como ocorrera anteriormente na América do Sul, a rebelião deu aos escravos novas oportunidades de liberdade tanto no lado legalista como no patriótico. Tanto as forças espanholas quanto as forças insurgentes contavam com tropas de esca-

vos. Para as primeiras, a promessa de liberdade em troca de serviço militar não representava uma recusa fundamental à escravidão, muito pelo contrário. O governo colonial, trabalhando com os senhores, no geral obteve êxito na manutenção dos escravos nas *plantations* de cana-de-açúcar da Cuba ocidental durante a guerra e a paz. No entanto, em meados do século XIX, também enfrentou significativas pressões abolicionistas, não só em Cuba, mas também na Europa. Desde o começo do século, o governo britânico procurara suprimir o comércio cubano de escravos, celebrando vários tratados com o governo espanhol para esse fim. No entanto, só na década de 1860 é que a Espanha finalmente cumpre sua parte no acordo. Além disso, pela primeira vez, o governo foi enfrentado por um movimento abolicionista efetivo na metrópole, a Sociedad Abolicionista Española, fundada por reformadores antilhanos e espanhóis em 1865. Assim, embora o governo espanhol tivesse contido a crise iniciada pela invasão francesa em 1808, reafirmando a escravidão e a segregação racial nas colônias, depois de 1868, tomou providências para abolir a escravidão, gradualmente, e para planejar a emancipação da população de ascendência africana. Essas reformas se tornaram ainda mais urgentes com os progressos da insurgência cubana. Entre as forças patrióticas, a escravidão tornara-se cada vez mais indefensável, levando a liderança a declarar a abolição da escravidão nas zonas orientais que controlava. Além disso, o apoio de descendentes livres de africanos, muitos dos quais haviam ascendido na hierarquia militar, radicalizaram o discurso nacionalista cubano. No final do século, os patriotas cubanos passaram a lutar não só pela libertação nacional e pela abolição dos escravos, mas também por uma república comprometida com a democracia racial.⁸

Conclusão

Diferentes abordagens na conceituação da história atlântica ajudam-nos a compreender a dinâmica em ação em Cuba e em outras partes da América Latina. Abordagens inspiradas em Tannenbaum, que enfatizam a implantação de instituições e valores do Velho Mundo no Novo continuam a ter relevância. Os historiadores estão mais cautelosos na discussão do sucesso da revolução na *plantation* em Cuba (ver, por exemplo, Díaz, 2000). Formas de organização e caminhos para a liberdade como os *cabildos* africanos, a coartação, o serviço militar, o quilombismo e a alforria persisti-

ram à sombra da *plantation*. No entanto, essas abordagens correm o risco de dividir o mundo atlântico em unidades estanques, em que o processo original de colonização definiria a trajetória histórica de uma sociedade escravista em particular. O intenso movimento de pessoas, mercadorias e informação, transformações econômicas importantes e os conflitos militares no interior dos impérios e entre impérios rivais, característicos da era revolucionária, alteraram dramaticamente a política da escravidão, da liberdade e do colonialismo em todo o mundo atlântico. Aqui, as abordagens de estudiosos como Robin Blackburn, Ira Berlin, Julius Scott e Dale Tomich são indispensáveis. A era de rebeliões anticolonialistas e a guerra interimperial transformaram para sempre a escravidão no Novo Mundo, sobretudo depois da Revolução Haitiana. Em Cuba, embora as circunstâncias políticas e as forças de mercado em escala atlântica tenham facilitado a disseminação da escravidão no século XIX, as informações sobre a Revolução Haitiana, a propagação de ideologias republicanas, abolicionistas e nacionalistas e a guerra anticolonialista questionaram diretamente as instituições que haviam definido o equilíbrio entre escravidão e liberdade sob o antigo regime. Além disso, assim como acontecera anteriormente em outras partes da América Espanhola no mesmo século, a grande população livre e os hábitos de liberdade formados durante o longo período do domínio colonial constituíram as bases de uma visão de democracia racial, uma ordem social e política em que a liberdade existia sem escravidão e sem discriminação racial legalmente sancionada.

Assim, a continuidade, o ressurgimento e a crise da escravidão cubana no século XIX mostram que as forças que moldam o mundo atlântico continuam a se aglutinar para além do começo da era moderna e a definir as expectativas da era revolucionária. Concentrei-me na destruição daquele mundo para demonstrar sua permanência. O colapso dos impérios europeus, a consolidação dos novos Estados-nação e a abolição do comércio de escravos e da escravidão destruíram ou transformaram as estruturas políticas e econômicas dominantes que haviam definido o mundo atlântico, desde a primeira era de conquista e colonização. No entanto, esse processo, iniciado com as revoluções na América do Norte, na França e em Santo Domingo, foi desigual e extenso; no caso de Cuba, persistiu até o fim do século XIX.

Notas

1. Ofício datado de Madri, 9 de outubro de 1879. Biblioteca Iramaraty, Missões Diplomáticas Brasileiras, Ofícios, Madri, 1875-1880, 220/1/15.
2. Para um recente e enfático endosso da importância duradoura de Tannenbaum, ver De la Fuente (2004:339-69). Ver, também, o debate ocasionado por esse artigo em Díaz (2004), Schmidt-Nowara (2004) e De la Fuente (2004:371-87). Outro trabalho que se baseia explicitamente na abordagem de Tannenbaum é o de Landers (1999). Outros trabalhos que demonstram os caminhos para a liberdade e a autonomia franqueados pelas instituições legais e religiosas do colonialismo ibérico incluem Gould (1996:298-314) e Díaz (2000).
3. Uma ênfase particularmente vigorosa nos antecedentes africanos da vida dos escravos nas Américas é a de Sweet (2003). Uma introdução indispensável a essas questões é a de Thornton (1998).
4. Sobre Santo Domingo e a Revolução Americana, ver Dubois (2004, cap. 3) e Berlin (2003, cap. 3).
5. A discussão que se segue se baseia em Dubois (2004), Blackburn (1988:161-264), James (1963), e Geggus (2001).
6. Uma nova síntese importante dessa época é a de Andrews (2004, caps 1-3).
7. Simón Bolívar citado em Blanchard (2000:514); Lasso (2001, 2003:223-47). Ver, também, Andrews (2004, caps 1 e 2); De la Fuente (2001:235-69). Finalmente, o trabalho de Julius Scott (1986) tem sido fundamental no estudo da disseminação de notícias sobre a Revolução Haitiana.
8. Sobre a supressão do comércio de escravos, o abolicionismo e o processo de emancipação dos escravos, ver Scott (1985); Bergad (1990); Murray (1980); Schmidt-Nowara (1999). Sobre o serviço militar para patriotas espanhóis e cubanos, ver Robert (1992:181-200); Ferrer (1999); Sartorius (no prelo). Citado com permissão do autor.

Referências Bibliográficas

- ANDREWS, George Reid (2004). *Afro-Latin America, 1800-2000*. New York, Oxford University Press.
- BERGARD, Laird (1990). *Cuban rural society in the nineteenth century: the social and economic history of monoculture in Matanzas*. Princeton, Princeton University Press.
- BERLIN, Ira (2003). *Generations of captivity: a history of African-American slaves*. Cambridge, Belknap Press.
- BLACKBURN, Robin (1988). *The overthrow of colonial slavery, 1776-1848*. London, Verso.
- BLANCHARD, Peter (2000). "The language of liberation: slave voices in the wars of independence". *Hispanic American Historical Review*, vol. 82.
- CHILDS, Matt (2001). "A Black French General arrived to conquer the island: images of the Haitian Revolution in Cuba's 1812 Aponte Rebellion". In D. P. Geggus (org.), *The impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia, SC, University of South Carolina Press.

- DE LA FUENTE, Alejandro (2001). "Mitros de 'democracia racial': Cuba, 1900-1912". In F. Martínez Heredia, R. J. Scott e O. F. García Martínez (orgs.), *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad: Cuba entre 1878-1912*. Havana, Ediciones Unión.
- DE LA FUENTE, Alejandro (2004). "Slavery and claims-making in Cuba: The Tannenbaum debate revisited". *Law and History Review*, vol. 22, pp. 339-69.
- DE LA FUENTE, Alejandro (2004). "Slavery and the law". *Law and History Review*, vol. 22, pp. 371-87.
- DÍAZ, María Elena (2000). *The virgin, the king, and the royal slaves of El Cobre: negotiating freedom in colonial Cuba, 1670-1780*. Stanford, Stanford University Press.
- DÍAZ, María Elena (2004). "Beyond Tannenbaum". *Law and History Review*, vol. 22, pp. 371-87.
- DUBOIS, Laurent (2004). *Avengers of the New World: the story of the Haitian Revolution*. Cambridge, Mass., Belknap Press.
- FERRER, Ada (1999). *Insurgent Cuba: race, nation, and revolution, 1868-1898*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- FERRER, Ada (2003). "Noticias de Haití en Cuba". *Revista de Indias*, LXIII, pp. 675-93.
- FRADERA, Josep M. (1999). *Gobernar colonias*. Barcelona, Ediciones Península.
- GEGGUS, David Patrick (org.) (2001). *The impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia, SC, University of South Carolina Press.
- GOULD, L. Virginia (1996). "Urban slavery-urban freedom: The manumission of Jacqueline Lemelle". In D. B. Gaspar e D. C. Hine (orgs.), *More than chattel: Black women and slavery in the Americas*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 298-314.
- HERZOG, Tamar (2003). *Defining nations: immigrants and citizens in early modern Spain and Spanish America*. New Haven, Yale University Press.
- JAMES, C. L. R. (1963). *The Black Jacobins*. New York, Vintage.
- KARASCH, Mary (1987). *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, Princeton University Press.
- LANDERS, Jane (2003). "Spanish atlantic creoles and the circulation of abolitionary ideology". Trabalho apresentado na NYU Atlantic History Workshop, Nova York, setembro de 2003, citado com permissão da autora.
- LANDERS, Jane Landers (1999). *Black society in Spanish Florida*. Urbana, University of Illinois Press.
- LASSO, Marixa (2001). "Haiti as an image of popular republicanism in Caribbean Colombia: Cartagena Province (1811-1828)". In D. P. Geggus (org.), *The impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia, SC, University of South Carolina Press.
- LASSO, Marixa (2003). "Revisiting Independence Day: Afro-Colombian politics and Creole patriotic narratives, Cartagena, 1809-1815". In M. Thurner e A. Guerrero (orgs.), *After Spanish rule: postcolonial predicaments of the Americas*. Durham, Duke University Press.
- MARTÍNEZ-ALIER, Verena (1989). *Marriage, class and colour in nineteenth-century Cuba*. (2ª ed.). Ann Arbor, University of Michigan Press.

- MORENO FRAGINALS, Manuel (1978). *The sugarmill*. Tradução de Cedric Belfrage. New York, Monthly Review Press.
- MURRAY, David (1980). *Odious commerce: Britain, Spain and the abolition of the Cuban slave trade*. Cambridge, Cambridge University Press.
- REIS, João José (1993). *Slave rebellion in Brazil: The Muslim uprising of 1835 in Bahia*. (trad. Arthur Brakel). Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- ROBERT, Karen (1992). "Slavery and freedom in the 'Ten Years' War, Cuba, 1868-1878". *Slavery and Abolition*, vol. 13, pp. 181-200.
- RODRÍGUEZ O., Jaime (1998). *The Independence of Spanish America*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SARTORIUS, David (no prelo). "For an ever-faithful Cuba: slaves in the Spanish Army during the Ten Years' War". In D. C. Hine *et alii* (orgs.), *Global conversations: new scholarship on the history of Black peoples* (citado com permissão do autor).
- SCHMIDT-NOWARA, Christopher (1999). *Empire and antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- SCHMIDT-NOWARA, Christopher (2004). "Still continents (and an island) with two histories?". *Law and History Review*, vol. 22, pp. 371-87.
- SCHWARTZ, Stuart (1992). "Rethinking Palmares: slave resistance in colonial Brazil". In *Slaves, peasants, and rebels: reconsidering Brazilian slavery*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 103-36.
- SCHWARTZ, Stuart (1992). "Sugar plantation labor and slave life". In *Slaves, peasants, and rebels: reconsidering Brazilian slavery*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 39-64.
- SCOTT, Julius (1986). "A Common Wind: currents of Afro-American communication in the age of the Haitian Revolution". Tese de doutorado, Duke University.
- SCOTT, Rebecca J. (1985). *Slave emancipation in Cuba*. Princeton, Princeton University Press.
- SWEET, James (2003). *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441-1770*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- TANNENBAUM, Frank (1946). *Slave and citizen, the Negro in the Americas*. New York, Vintage.
- THORNTON, John (1998). *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*, (2ª ed.). Cambridge, Cambridge University Press.
- TOMICH, Dale (2004). "The 'Second Slavery': bonded labor and the transformation of the nineteenth-century world economy". In *Through the prism of slavery: labor, capital, and world economy*. Lanham, MD, Rowan and Littlefield Publishers, pp. 56-71.
- TOMICH, Dale Tomich (no prelo), "The wealth of empire: Francisco Arango y Parreño, political economy, and the Second Slavery in Cuba". In C. Schmidt-Nowara e J. Nieto-Phillips (orgs.), *Interpreting Spanish colonialism: empires, nations, and legends*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Resenha

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *Mulher Negra, Homem Branco. Um breve estudo do feminino negro*. Rio de Janeiro, Pallas, 2004, 95 pp.*

Fernanda Felisberto

As especificidades das mulheres negras, ou seja, a dupla discriminação, além de implicar formas específicas de organização social, determinam modos diferenciados de abordagem psíquico-social. A criança negra, a menina negra, vive constantes situações em que sua beleza é negada e em que é desvalorizada e que é desumanizada. Essa violência que marca o período de formação da personalidade feminina, marca também todo o processo de identificação desse ser como mulher...

As relações raciais no Brasil e suas imbricadas ligações com a pesquisa sobre a população negra têm gerado a produção sistemática de bibliografia, com este recorte, além de um debate, cada vez mais qualificado, sobre o tema, com suas inúmeras possibilidades de abordagem, interferindo diretamente nas instâncias governamentais, nas definições de políticas públicas para negras e negros.

A luta dos diferentes movimentos negros, em toda a sua história em nosso país, é por legitimidade de espaços, na esfera pública, da população afrodescendente e da garantia dos direitos civis; porém, ainda existe uma lacuna no que tange às publicações sobre o universo doméstico de negras e negros no Brasil, o que não significa que não seja uma discussão permanente no seio das diferentes organizações. Como a questão da afetividade é construída? Quê implicações estas escolhas podem acarretar no momento da cons-

* Nota da Redação: por motivos técnicos, esta resenha foi publicada incompleta no número anterior da revista *Estudos Afro-Asiáticos* e está sendo republicada, na íntegra, no presente número.

trução da identidade familiar negra, já que para algumas famílias ainda é tabu falar sobre conflitos raciais dentro de casa, o que acaba gerando, muitas das vezes, indivíduos sem identidade racial e sem noção de pertencimento étnico.

Oprando por uma via dissonante da efervescência das questões relacionadas às Políticas de Ações Afirmativas que assolam, de forma mais do que justa, todas as publicações e seminários em nosso país, Gislene Aparecida dos Santos lançou, em setembro de 2004, *Mulher Negra, Homem Branco. Um breve estudo do feminino negro*, pela editora Pallas.

O ponto de partida para a construção do texto foi o relato de uma brasileira, negra, Lila Santos, que vivia em Londres, em sua busca incessante para ser aceita em um espaço social, com valores completamente distintos dos seus de origem, e de que forma a construção de um ideal de relacionamento com um homem branco, como forma de ser aceita nesta outra sociedade, afetou a vida desta mulher.

Na realidade, o que Gislene trabalha de forma bem interessante, ao longo do seu texto, é uma possibilidade de abordagem da questão racial, tendo como eixo central as mulheres negras e suas escolhas afetivas. A autora opta em direcionar sua pesquisa às mulheres negras que usam a máscara do racismo; segundo a autora, no Brasil o racismo se personifica por meio de uma máscara, ameaçando revelar a extrema alteridade de cada indivíduo.

A autora recorre ao mito do paraíso terrestre, no qual o Brasil é um país abençoado por Deus e bonito por natureza, idealização arraigada em nossas raízes, o que nos transforma em uma população em harmonia constante, o que desvela a dificuldade que brasileiras e brasileiros têm de reconhecer o autoritarismo e as desigualdades sociais latentes entre nós. Quando o que se coloca em questão é o racismo, mais uma vez o mito do paraíso terrestre reaparece, e o que é imposto à população afro-brasileira é uma das formas mais violentas de discriminação, sob o jugo da cordialidade.

As conseqüências desta *cordialidade*, no caso específico dos afro-descendentes, é o estabelecimento de uma ordem social subjetiva de controle gradativo dos sentimentos, ou seja, o que é considerado *racismo* e o que é considerado *não tão racista assim*, o que é considerado *discriminação* e *não tão discriminatório assim*, o resultado disto é uma sociedade que não se reconhece, pois quem discrimina, não discrimina tanto assim, e quem sofre a discriminação não percebe que foi discriminado.

Que impacto estas questões têm sobre as mulheres negras e suas escolhas afetivas? Partindo do foco analisado no livro, mulheres negras que vivem com a máscara do racismo, não podem ver nem a si nem a outras mulheres e homens negros; o resultado disto é uma parcela de mulheres que buscam nos homens brancos as suas formas de aceitação e ascensão social.

A autora se apóia em dois contos de fadas, *A Gata Borralheira*, ou *Cinderela*, na versão dos irmãos Grimm, e o *Patinho Feio*, de Hans Christian Andersen, para exemplificar seu objeto de pesquisa. A Borralheira, segundo a autora, tem uma relação direta com esta mulher negra, analisada ao longo do trabalho, pois vive sob a cobertura dos borralhos em sua pele, sendo marginalizada pela família e seu entorno. Somente depois que se “dêscola” de sua identidade de origem e se torna Cinderela é que consegue atrair a atenção do príncipe encantado. Esta metáfora é usada pela autora para entender o comportamento destas mulheres negras analisadas e o arquétipo da duplicidade, a partir do momento em que se cria um outro de si mesmo, a ponto de se tornar estrangeira em seu próprio corpo e identidade.

A outra fábula usada por Gislene é o *Patinho Feio*, em oposição à da *Gata Borralheira*. No caso do patinho feio, o paralelo com as mulheres negras se dá, pois o patinho feio vive um grande período de orfandade, já que vivia em um universo de aves distinto do seu; foi preciso sair deste espaço para se estabelecer em um outro lugar com valores e pares semelhantes a ele, os cisnes negros. A autora trabalha a idéia do auto-reconhecimento entre pares como um caminho para as mulheres negras que viveram por muito tempo inseridas em grupos com os quais não se identificavam. Foi preciso a permanência entre iguais e a percepção da beleza dos mesmos para que o sentimento de pertencimento e identificação acontecesse e, neste caso, como bem teorizou a psicanalista Neusa Santos, tornando-se negra.

Mulher Negra, Homem Branco é parte obrigatória na bibliografia dos que se propõem a estudar a questão da afetividade interétnica no Brasil, além de ser um instigante trabalho de reflexão para pensarmos a história de vida e as experiências pessoais de negras e negros em nosso país, que vai além da militância cotidiana nos espaços públicos, e muda o foco do questionamento, observando como no espaço doméstico a construção do ideal de afetividade se dá, e que desdobramentos as escolhas afetivas têm no momento da construção da identidade do indivíduo dentro do espaço da casa.



Pedido de Assinatura/Subscription
Publicação quadrimestral/Three issues per year

Brasil: R\$ 80,00
Other countries US\$ 50.00
Avulso/single issue R\$ 30,00/US\$ 15.00
Números atrasados (sob consulta) R\$ 10,00
Back issues (if available) US\$ 10.00

Números/issues: _____

Forma de pagamento/Payment

Enviar cheque nominal a/Send check to
Sociedade Brasileira de Instrução - SBI
Praça Pio X, nº 7, 9ª andar
20040-020 - Rio de Janeiro - RJ - Brazil

Nome ou Instituição/Name or Institute: _____

Endereço/Address: _____

CEP/ZIP Code: _____

Cidade/City: _____ País/Country: _____

Telefone/Phone: _____ Fax: _____

E-mail: _____

Envie seu pedido de assinatura ou solicite por telephone/fax/e-mail
Send this coupon or order by phone/fax/e-mail

Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Praça Pio X, nº 7, 9ª andar
20040-020 - Rio de Janeiro - RJ
Telefone: (21) 2233-9039 Fax: (21) 2518-2798
E-mail: eaa@candidomendes.edu.br
www.ucam.edu.br/humanidades

Revista Estudos Afro-Asiáticos
1ª Revisão 03 08 2005 - 2ª Revisão 30 08 2005
3ª Revisão 01 09 2005 - 4ª Revisão 26 08 2005
Cliente: Belh Cobra - Produção: Textos & Formas

Informações aos Colaboradores

Estudos Afro-Asiáticos aceita trabalhos inéditos relacionados aos estudos das relações raciais no Brasil e na diáspora e às realidades nacionais e das relações internacionais dos países da África e da Ásia.

Os trabalhos deverão ser de interesse acadêmico e social, escritos de forma inteligível ao leitor culto.

A publicação dos trabalhos está condicionada à aprovação de pareceristas, membros do Conselho Editorial, garantido o anonimato de ambos no processo de avaliação. Eventuais sugestões de modificações serão previamente acordadas com os autores.

Os artigos devem ser enviados em forma eletrônica, no programa Word 6.0 ou superior, não deverão exceder 30 laudas e virão acompanhados de um resumo em torno de 200 palavras, onde fique clara uma síntese dos propósitos, dos métodos empregados e das principais conclusões do trabalho, além de cinco palavras-chave e dados sobre o autor (titulação acadêmica, cargo que ocupa, áreas de interesse, últimas publicações e e-mail para correspondência).

As notas deverão ser de natureza substantiva, restringindo-se a comentários complementares ao texto. As referências bibliográficas deverão vir no próprio texto, com menção ao último sobrenome do autor, acompanhado do ano da publicação e do número da página (Fernandes, 1972:51). Ao final do artigo virá uma lista dos autores citados, observando-se as seguintes normas:

Para livro

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do livro (em itálico); e) número da edição (se não for a primeira); f) local da publicação; e g) nome da editora.

Ex: FERNANDES, Florestan. (1972), *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel.

Para artigo

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do artigo (entre aspas); e) nome do periódico (em itálico); volume e número do periódico; f) número das páginas do artigo.

Ex: IANNI, Otávio. (1988), "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, pp. 208-217.

A publicação do artigo confere ao autor três exemplares da revista.

Colaborações devem ser enviadas para:

Estudos Afro-Asiáticos

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, nº 7, 9º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br



04/2 ESTUDOS ISSN 0101-546X CEEA ANO 26 – MAI-AGO 2004/2 ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

ATLÂNTICO COMO ESPAÇO HISTÓRICO DALE TOMICH O ATLÂNTICO COMO ESPAÇO HISTÓRICO DALE TOMICH
 CO HISTÓRICO DALE TOMICH O ATLÂNTICO COMO ESPAÇO HISTÓRICO DALE TOMICH
 RLIN DE CRIOULO A AFRICANO: AS ORIGENS ATLÂNTICAS DA SOCIEDADE AFRO-AMERICANA
 AMÉRICA DO NORTE CONTINENTAL IRA BERLIN DE CRIOULO A AFRICANO: AS ORIGENS
 AFRICA E BRASIL AVENTURAS E DESVENTURAS DO AFRICANO RUFINO JOSÉ MARIA C. 1822-1853
 BRASIL JOÃO JOSÉ REIS, FLÁVIO DOS SANTOS GOMES E MARCUS J. M. DE CARVALHO AFRICA
 RISTOPHER SCHMIDT-NOWARA A ESCRAVIDÃO CUBANA, O COLONIALISMO ESPANHOL E O
 UNDO ATLÂNTICO NO SÉCULO XIX CHRISTOPHER SCHMIDT-NOWARA A ESCRAVIDÃO XIX
 O" QUE SE TEM É A "TERRA" DE ONDE SE VEM: CATEGORIAS DE AFRICANOS NO IMPÉRIO
 TEGORIAS MARIZA DE CARVALHO SOARES INSERÇÃO SOCIAL DE AFRICANOS NO IMPÉRIO
 CHAEL ZEUSKE COMPARANDO EL CARIBE: ALEXANDER HUMBOLDT, SAINT-DOMINGUE Y
 S COMIENZOS DE LA COMPARACIÓN DE LA ESCLAVITUD MICHAEL ZEUSKE EN LAS COM
 ITI A REVOLUÇÃO NO HAITI: E O PARADIGMA DA LIBERDADE E IGUALDADE PARA UMA
 E)DEFINIÇÃO DE LIBERDADE: CAROLYN FICK A REVOLUÇÃO NO HAITI E O PARADIGMA
 URENT DUBOIS LUZES ESCRAVIZADAS: REPENSANDO A HISTÓRIA INTELCTUAL DO ATLÂNTICO
 O A HISTÓRIA INTELCTUAL DO ATLÂNTICO FRANCÊS LAURENT DUBOIS LUZES ESCRAVIZ
 CRAVIZADAS: REPENSANDO A HISTÓRIA INTELCTUAL DO ATLÂNTICO FRANCÊS LAURENT
 SENHA RESENHA FERNANDA FELISBERTO RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA RESENHA



Universidade Candido Mendes – UCAM
 Instituto de Humanidades
 Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEEA