

O MEDO DA PALMARIZAÇÃO NAS MINAS DO OURO

PABLO LUIZ DE OLIVEIRA LIMA*

Ao analisarmos as fontes da inquietação social nas Minas, constatamos a ocorrência do sentimento de medo da rebeldia escrava, ora explícito, ora implícito, desde os primeiros registros setecentistas sobre quilombos e outras formas de resistência. Evidencia-se ainda que o aparato burocrático administrativo implantado nesse período parece ter antecipado a possibilidade de rebeldia escrava devido à memória de Palmares. Há fortes indícios de que esta memória manteve-se viva nas primeiras décadas do século XVIII entre membros das classes letradas luso-brasileiras. Para compreender o medo da repetição de Palmares em Minas, sentimento reconhecido pela historiografia sobre quilombos e o período colonial brasileiro, propomos a noção de palmarismo: o medo da formação de grandes quilombos aos moldes de Palmares. Temia-se a palmarização da região mineira. Tal noção é válida para se avaliar a fobia frente a rebelião escrava por parte das autoridades colonizadoras assentada em, pelo menos, dois pilares: 1) a memória dos afamados quilombos dos Palmares e da guerra secular travada entre autoridades e aquele grupo de quilombos; e 2) a realidade escravista, marcada nas Minas pela superioridade numérica da população escrava sobre a população livre durante boa parte do século XVIII.

Palmares influenciou, por exemplo, o imaginário de um indivíduo letrado que refletiu e escreveu tanto sobre a sociedade canavieira quanto sobre a sociedade mineira em formação. Referimo-nos ao primeiro livro impresso no Império Lusitano sobre a região das Minas, escrito pelo jesuíta toscano João Antonio Andreoni, sob o pseudônimo de André João Antonil. Sua *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas, e minas*, publicada originalmente em 1711, foi proibida pela censura régia menos de um mês depois devido ao temor de que a obra divulgasse a notícia da descoberta de ouro na América portuguesa e, assim, atraísse a cobiça de estrangeiros e inimigos de Portugal. Repleta de menções às condições do trabalho escravo e aos africanos e mulatos empregados nas lavouras de açúcar, de tabaco, mineração e pecuária, contém aconselhamentos dirigidos aos senhores sobre o tratamento que deveriam ter com seus escravos para evitar que estes decidissem fugir ou revoltar-se. De fato, a justificativa central para a proibição do livro – o medo dos portugueses em relação a outros

* Prof. Adjunto II na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Licenciado, mestre e doutor em História pela UFMG.

européus que teriam informações sobre a descoberta de ouro no Brasil – procedia, pois a obra apresentava até mesmo relatos dos caminhos para as Minas.

Apesar de o livro ter sido proibido e confiscado, seu conteúdo não foi exterminado. Ele sobreviveu à censura e ao tempo por meio de alguns exemplares. Essa obra, hoje consagrada, trata mais profunda e extensamente sobre a economia açucareira no litoral e o trabalho escravo empregado em sistema de plantation. Porém, mesmo com as consideráveis diferenças entre o trabalho escravo da cana-de-açúcar e o da mineração, as observações que Antonil fez sobre as formas de tratamento dos escravos pelos senhores e as possíveis relações entre maus-tratos e rebeldia escrava podem ser válidas para ambos os contextos.

Para Antonil, a sanha por poder e riqueza parecia exigir o emprego do trabalho escravo. Quando tratados com abusos físicos e morais, estes sentir-se-iam mais dispostos a agir contra seus senhores “para que aprendam a não tratar mal aos humildes” (ANTONIL, 1982, p,79). O autor defendeu que a reificação dos escravos não seria completa pois, como seres humanos, eram capazes de criar as condições para a própria resistência. Quando a ação direta fosse avaliada por eles como impossível ou excessivamente arriscada, poderiam tentar agir contra seus senhores de outras maneiras como, por exemplo, trabalhando menos e causando prejuízos. Quando, por outro lado, fosse possível rebelar diretamente, os escravos poderiam fugir ou atacar seus senhores. Antonil, em outras palavras, sugeriu que os escravos possuíam grande capacidade de comunicação e percepção da correlação de forças entre as autoridades governamentais, os colonos e a classe escrava. Narrando a mentalidade dos escravos da época, elegendo os maus tratos como motivos principais para a rebeldia escrava, e não a escravidão em si ou a migração forçada pelo tráfico, Antonil explicitou a maneira pela qual ele próprio imaginava o pensamento dos escravos. Ao mesmo tempo, construiu outra base de sustentação para o medo da rebeldia escrava entre membros das classes senhoriais. Para ele, o fato de o mau-trato ser a principal motivação dos escravos para se rebelarem significa que eles não seriam bárbaros, em oposição aos seus senhores supostamente civilizados. Ao contrário, Antonil apontou para uma inversão de papéis característica das relações escravistas: os senhores e feitores tornar-se-iam desumanos em suas práticas de castigo e repressão contra escravos demasiadamente humanos:

Prender os fugitivos [...] é diligência digna de louvor. Porém, amarrar e castigar com cipó até correr o sangue e meter no tronco, ou em uma corrente por meses [...] isto de nenhum modo se há de sofrer, porque seria ter um lobo carniceiro e não um feitor moderado e cristão. (ANTONIL, 1982:84)

Sem negar a legitimidade da escravidão e a necessidade de medidas repressivas sobre escravos rebeldes, Antonil indicou que os excessos nessas medidas poderiam causar reações radicais por parte dos escravos, como a violência contra seus senhores e a fuga para quilombos existentes ou a formação de novos quilombos. O escravo, longe de ser coisificado, surge no texto de Antonil como sujeito ativo e capaz de resistir de diferentes maneiras à exploração: do suicídio, infanticídio, embreaguez até a formação de quilombos. Em suas próprias palavras, se “o castigo for freqüente e excessivo, ou se irão embora, fugindo para o mato, ou se matarão per si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má...” (ANTONIL, 1982:91).

Teria Antonil tecido as imagem do feitor como “lobo carniceiro” e das escravas grávidas como mulheres que praticavam “de propósito o aborto, só para que não cheguem os filhos de suas entranhas a padecer o que elas padecem” com base em casos de feitores e escravas reais, os quais teria conhecido ou recebido alguma notícia? Ou seriam estes exemplos frutos de sua imaginação? Não é possível saber ao certo, mas nenhuma hipótese pode ser descartada (ANTONIL, 1982:92).

Entre as orientações sobre o tratamento aos escravos, Antonil não deixou de lembrar que “assim como se dá algum descanso aos bois e aos cavalos, assim se dê, e com maior razão, por suas esquipações aos escravos” (1982:84). Ao defender a necessidade de proporcionar momentos de descanso aos escravos, demonstrou que o problema para ele não seria a escravidão em si, mas as formas do tratamento dispensado aos escravos. Essas também serviriam para caracterizar e diferenciar bárbaros de cristãos: “Castigar com ímpeto, com ânimo vingativo, por mão própria e com instrumentos terríveis e chegar talvez aos pobres com fogo ou lacre ardente, ou marcá-los na cara, não seria para se sofrer entre bárbaros, muito menos entre cristãos católicos.” (ANTONIL, 1982:92)

Por ter sido proibido poucas semanas após sua primeira publicação, sabemos que o livro de Antonil não chegou a ser lido por muitos portugueses ou pelos paulistas e baianos, em sua maioria iletrados, que ocuparam o território das Minas. O que possuímos, portanto, são as intenções do autor, as informações que ele optou por apresentar aos seus possíveis leitores contemporâneos, com a função de ser uma primeira notícia sobre o novo eldorado, além de compêndio de economia colonial e de orientações aos senhores de escravos para terem sucesso em seus negócios. A necessidade dos escravos no Brasil foi ressaltada, sendo

eles considerados “as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda (...)”.

Em um capítulo intitulado “Como se há de haver o senhor do engenho com seus escravos”, Antonil teceu comentários que poderiam – em um livro que também fala das novas minas – orientar os senhores de escravos nos empreendimentos minerais. Seu texto torna-se etnográfico em certas passagens, como ao descrever as diferentes etnias africanas que chegariam ao Brasil, como os “ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, de Cabo Verde e alguns de Moçambique...” Segundo ele, os negros angola e congo seriam os mais “capazes” e “industriosos”. Sobre a personalidade dos escravos, observou que alguns chegavam “muito rudes e muito fechados e assim continuam por toda a vida”, enquanto outros, em pouco tempo, tornavam-se “ladinos e espertos”. (ANTONIL, 1982:89).

O Brasil foi considerado por Antonil como o “inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos”. Reconhecer a realidade do escravo como um inferno é metáfora reveladora da percepção de negatividade da situação escrava. O inferno, na cosmologia judaico-cristã, é o lugar do castigo e do sofrimento eterno de onde não há saída. Compreender a vida dos brancos como um purgatório é representar a dimensão de uma situação incerta, permeada pelo medo do inferno e pela angustiante espera de uma salvação recompensadora. Os mulatos – mestiços – por sua vez, já estariam vivendo no paraíso, pois encontrariam-se em seu país de origem, inseridos em uma forma de vida para eles naturalizada e portanto menos incerta. Mas se para mulatos havia a vida em estado paradisíaco, entre os escravos, apesar da situação infernal, havia sempre presente a possibilidade da fuga.

A percepção dessa possível escolha por parte dos escravos fica clara em um aconselhamento de Antonil aos senhores de escravos. Para ele, os senhores deveriam comportar-se como pais para seus escravos, proporcionando-lhes a alimentação, o vestuário e o descanso necessário. Desta forma, o senhor poderia construir sua legitimidade perante os próprios escravos, castigando-os quando preciso, e também os perdoando quando os considerasse merecedores de misericórdia. Caso contrário, os escravos cujos senhores não permitissem o descanso necessário, as condições básicas de vida e nem festas, poderiam reagir de diversas maneiras aos castigos,

recorrendo (se for necessário) às artes diabólicas, ou clamarão de tal sorte a Deus, que os ouvirá e fará aos senhores o que já fez aos egípcios, quando avexavam com

extraordinário trabalho aos hebreus, mandando as pragas terríveis contra suas fazendas e filhos, que se lêem na Sagrada Escritura, ou permitirá que assim como os hebreus foram levados cativos para a Babilônia, em pena do duro cativeiro que davam aos seus escravos, assim algum cruel inimigo leve esses senhores para suas terras, para que nelas experimentem quão penosa é a vida que eles deram e dão continuamente aos seus escravos. (ANTONIL, 1982:91)

As críticas aos excessos no tratamento aos cativos não foram buscadas muito longe por Antonil. Pelo contrário, seus argumentos baseiam-se na “Sagrada Escritura” por meio de dois exemplos diferentes. Primeiro, as pragas enviadas como castigo divino aos egípcios que escravizavam os hebreus com muitos maus-tratos. Segundo, o cativeiro dos hebreus na Babilônia como castigo por terem, por sua vez, também super-explorado seus escravos. Os hebreus aparecem como exemplo de um povo que foi salvo por Deus quando escravizado, mas também castigado com o fardo da escravidão pelo mesmo todo-poderoso por haverem maltratado seus próprios escravos. Ou seja, a divina providência aparece em Antonil, de acordo com a Bíblia, como abertamente contrária à escravidão excessivamente exploratória e desumana, castigando aqueles que a praticassem com pragas ou mesmo com a própria escravidão.

Em outro momento de seu texto, Antonil afirma que para a sociedade escravista no Brasil se perpetuar, seria necessário um equilíbrio entre os “três PPP, a saber, pau, pão e pano”. O castigo e o trabalho penoso – “pau” – deveriam ser dosados com o alimento – “pão” – e o vestuário e proteção do frio – “pano” – para que a escravidão fosse reproduzida com sucesso. Caso contrário, seria prudente que os senhores tivessem medo da rebeldia de seus escravos que poderiam fugir “por uma vez para algum mocambo no mato, e se forem apanhados, poderá ser que se matem a si mesmos, antes que o senhor chegue a açotá-los ou que algum seu parente tome à sua conta a vingança, ou com feitiço, ou com veneno.” (ANTONIL, 1982:91-2)

Ao fazer referência explícita ao mocambo enquanto comunidade de escravos fugidos, é muito provável que Antonil tivesse em mente os quilombos dos Palmares, que teriam desafiado as autoridades colonizadoras portuguesas e holandesas durante grande parte do século XVII. Não há menção a este conjunto de quilombos específicos, nem a qualquer outro no texto de Antonil. Mas, tendo este clérigo vindo ao Brasil por volta de 1670, aos vinte anos de idade, exercendo as funções de mestre de noviços, reitor de colégio e provincial da Companhia de Jesus na Bahia, é difícil que não tivesse conhecimento dos célebres mocambos

palmarinos, cuja memória marcou a sociedade mineira em formação na primeira metade do século XVIII.

Ao identificarmos o sentimento do palmarismo em Minas no início do século XVIII, referimo-nos aos significados setecentistas dos termos medo, mocambos e Palmares, atribuídos a estes vocábulos por um membro da elite letrada luso-tropical. No Vocabulário Português e Latino, o também clérigo Raphael Bluteau, registrou suas definições para estas e outras palavras fundamentais para a análise do medo. Publicado em vários volumes entre 1712 e 1727, o Vocabulário é um dicionário de caráter enciclopédico, abarcando assuntos variadíssimos, desde as línguas portuguesa e latina, passando pelas mais diversas áreas do conhecimento, como atesta seu longo título. De fato, seus verbetes são repletos de considerações históricas e aspectos do cotidiano, com seções dedicadas a “adágios” portugueses e latinos, expressões que mesclam culturas eruditas e populares.

No Vocabulário de Bluteau, o sentimento de “MEDO” é definido como uma “Perturbação d’alma, causada da apprehensão de algum mal, imminente, ou remoto.” (BLUTEAU, 1716:395). Escrito há cerca de três séculos atrás, esta definição de medo enquanto sentimento que oscila entre o perigo conhecido – fobia – e o desconhecido – temor – segue a mesma linha de raciocínio da distinção proposta por Jean Delumeau em sua História do Medo no Ocidente (1300-1800), publicada originalmente em 1978. Para Delumeau, a distinção entre o medo individual (com motivo preciso, devido a causas consideradas perigosas ao sujeito que o sente) e o medo coletivo (com motivos imprecisos), é uma definição que encontra raízes na mitologia grega, incorporada em duas divindades diferentes, Deimos e Fobos, ligadas ao temor do desconhecido ou do perigo remoto (Deimos) e à apreensão em relação a um perigo conhecido ou iminente (Fobos). Semelhante distinção, segundo Delumeau, existiria para a psiquiatria, entre medo e angústia: “O medo tem um objeto determinado ao qual se pode fazer frente. A angústia não o tem e é vivida como uma espera dolorosa diante de um perigo tanto mais temível quanto menos claramente identificado: é um sentimento global de insegurança” (DELUMEAU, 1989:24-25).

De maneira semelhante Bluteau distinguiu em sua “Theologia Moral” entre, por um lado, o “Metus cadens in viram constantem”, medo que cai em varão constante, ou seja, temor com fundamento, tal como o sentimento de alerta que devem possuir os guerreiros, mais próximo ao receio e cautela perante o conhecido. E, por outro lado, o medo “Caden in viram

inconstantem”, medo sem fundamento, que amedronta o homem fraco, como o temor do desconhecido assim como ao medo do perigo inexistente, imaginário: o “medo da sua propria sombra. Suam ipsins umbram metuere.” (BLUTEAU, 1720:715)

A definição de medo em Bluteau é abordada também a partir do conhecimento médico de sua época. O autor descreveu as reações fisiológicas do medo demonstrando uma ligação entre esse sentimento interior, da “alma”, e suas expressões físicas externas, corpóreas:

O medo he a causa porque o sangue, os espiritos, & o calor natural que nelles se sujeita, se recolhem ao coração, do qual recolhimento se segue resfriarem-se as extremidades, descorarse o rosto, tremer o corpo, embaraçarse a língua, prostraremse as forças, & quando he demasiado, & em pessoas fracas, ou delicadas, mata de repente; & esta he a causa, porque algúas pessoas sendo muito moças, & tendo o cabelo negro, amanhecerão com todo elle branco, porque lhes faltou o calor natural naquellas partes; & esta tambem he a causa, porque se arripião os cabellos aos que tem grande medo, porque como a pelle por causa do temor se esfrie, faltandolhe o calor natural, se apertão os pôros, que antecedentemente estavam largos, & por isto se levantão os cabellos. (BLUTEAU, 1720:715)

Bluteau discorreu sobre a existência de uma relação direta entre o medo – seja relacionado ao conhecido ou desconhecido – e o “calor natural” presente no “sangue” e nos “espíritos”. Como consequência do sentimento de medo, este calor se recolheria ao coração, provocando o esfriamento das “extremidades”, assim como a palidez, o tremer do corpo, embaraçamento da língua e o esgotamento das “forças”. Estes sintomas do medo seriam, portanto, visíveis e até mesmo capazes de revelar o sentimento diante de observadores atentos. O medo seria capaz de resfriar a pele, comprimir os poros e arrepiar os cabelos. Se extremado, poderia embranquecer os cabelos de uma pessoa de maneira instantânea e até mesmo levar a morte à pessoa “fraca” ou “delicada”. Ter medo excessivo seria, portanto, tão ou mais perigoso que a causa do medo em si. Seus sinônimos seriam temor, pavor, terror, e sua adjetivação, “MEDONHO” seria sinônimo de “Horível”. (BLUTEAU, 1720:396). É interessante que Delumeau também discorre acerca dos efeitos físicos do medo: “a aceleração dos movimentos do coração ou sua diminuição”, respiração ofegante ou lenta, contração ou dilatação dos vasos sanguíneos, podendo levar tanto à paralisia quanto à explosão de algum ato violento (DELUMEAU, 1989:23).

O significado do verbo “TEMER” é definido inicialmente como a capacidade de sentir “temor”. Em seguida, Bluteau incluiu no mesmo verbete o significado do substantivo temor, definido como “payxão natural, que nem he vicio, nem virtude, mas pôde ser principio de hum, & da outra”. No mesmo sentido que a distinção entre medo do conhecido e medo do

desconhecido, o temor – paixão natural – poderia levar à virtude ou ao vício, dependendo do sujeito e de suas circunstâncias objetivamente vividas. Quando controlado pela prudência e moderação, o medo poderia levar a realizações positivas e a materializações da virtude. Mas, se demasiado, incontrolado, não levaria ao conhecimento da verdade, mas conduziria “a gente ridícula” a ser conduzida ao erro, à derrota ou ao vício. Interessante observar um dos “Adágios Portuguezes do temer”: “Quem pouco sabe, pouco teme” (BLUTEAU, 1721:71). Pela mesma lógica, quanto mais se sabe, mais se teme. Trata-se precisamente da relação entre a comunicação de mensagens, circulação de informação e construção de um sentimento de medo em relação à rebeldia escrava na imaginação individual e coletiva, fenômeno perceptível nas fontes que serão analisadas nesta tese.

Uma outra forma de temer seria considerada sempre salutar. O “TEMÔR”, em seu próprio verbete, foi definido como o “Medo, procedido do respeito, que tem o filho ao pay, o servo ao senhor, o vassallo ao Principe, o homem a Deos” (BLUTEAU, 1721:72). Seria um medo nobre, fruto do reconhecimento da autoridade ou superioridade daquele que é temido. Neste caso, seria um sentimento positivo, honrado, cuja ausência sinalizaria insubordinação. Poderíamos acrescentar aqui o medo do escravo em relação ao seu senhor, necessário à reprodução desta relação. Portanto, o temor seria inerente à relação de dominação, essencial para o funcionamento de sociedades hierarquizadas como as da Europa e América no século XVIII. Já o adjetivo “TEMEROSO” teria um duplo sentido, referindo-se tanto à “Cousa, que se faz temer, que causa medo” quanto a quem “tem medo”, “Receoso”. Assim, senhor e escravo poderiam ser temerosos de diferentes maneiras, o escravo temente ao senhor, e o senhor, temido pelo escravo, pois é temeroso quem teme e quem causa temor (BLUTEAU, 1721:71).

Bluteau não mencionou explicitamente o medo do senhor em relação ao escravo, mas o sugeriu ao incluir no seu Vocabulario o termo *mocambo* com dois verbetes, um referente a sua forma singular e outro, plural. A definição dessa palavra é reveladora da influência cultural africana e afro-americana na língua portuguesa e no imaginário das camadas sociais letradas do império português no início do século XVIII. Sob a forma singular, “MOCAMBO” foi definido como o nome de um dos bairros de Lisboa onde localizar-se-ia o convento de São Bernardo, lugar anteriormente habitado por pescadores e negros. Tal nome africano foi dado ao bairro lisboeta devido à influência brasileira: “No Brasil chamão às

Aldeas de huns negros repartidas em choupanas, Mocambos, donde tomou este sitio o nome” (BLUTEAU, 1716:522). A existência de casas de negros no local fazia com que ali houvesse um mocambo, ou seja, termo africano incorporado à língua portuguesa.

A definição de sua forma pluralizada, “MOCAMBOS”, vem logo em seguida, completando o verbete anterior e evidenciando a presença do mocambo enquanto forma de rebeldia escrava no imaginário de Bluteau, sinal de ser sentimento difundido pelo mundo lusófono desde o início do século XVIII devido, novamente, à fama de Palmares. Mocambos, no Vocabulário, “são no sertão do Brasil huns negros levantados, a que chamão Negros dos Palmares, [portanto] derão este nome [mocambos] às Aldeas, que elles habitão.” Evidencia-se que o risco da palmarização interessava não apenas autoridades colonizadoras, mas também o intelectual, lingüista, filólogo e clérigo Bluteau. Cabe notar que por essa definição, publicada em 1716, Palmares não estaria presente apenas no imaginário e no vocabulário lusitanos, mas ainda existiria no sertão do Brasil. Aos olhos dos leitores do Vocabulário ao longo do século XVIII, Palmares não seria definido como um mocambo destruído, mas como conjunto de aldeias habitadas pelos negros, com tempo verbal presente (“saõ” negros levantados no sertão do Brasil). A menção aos “Negros de Palmares” como negros “levantados”, ou seja, rebelados, indica o conhecimento acerca da existência do mocambo enquanto problema das relações escravistas. Bluteau afirmou ainda que mais informações acerca “Da Religião, & justiça politica que observão” os negros de Palmares estariam disponíveis na “Guerra Brasilica de Francisco de Brito Freire, livro 7, n. 527 & 528.” É notável que por meio de poucas palavras Bluteau possa ter evidenciado não apenas a grande fama alcançada por Palmares mas ainda a noção de que os quilombolas palmarinos seriam portadores de religiosidade e “justiça política” próprias. Assim como vimos no texto do toscano Antonil, os negros de Palmares foram representados pelo francês Bluteau como sujeitos históricos, construtores de uma comunidade política autônoma e com práticas culturais categorizadas como religiosas, não mágicas, assim como políticas, e não incivilizadas. (BLUTEAU, 1716:522-523).

Até que ponto as definições de Bluteau revelariam mais sobre seu próprio imaginário ou sobre a imaginação coletiva de sua época? Não é possível saber ao certo. Porém, supor que este dicionário pode ter circulado pelas mãos de indivíduos nos mais distantes locais do

império português nos permite imaginar o quanto pode ter sido lido e apropriado pelo imaginário de seus leitores.

Um outro conjunto de verbetes que também contribui para os objetivos desta tese é composto por palavras relacionadas ao vocábulo sombra. É interessante como parece haver uma articulação entre conhecimento formal médico e cultura popular em sua definição. A “SOMBRA” seria, primeiro, a escuridão resultante da oposição de um corpo opaco à luz. Segundo, um lugar não atingido pela luz do Sol. Terceiro, “A sombra não he total privação, mas diminuição da luz”. Em seguida, Bluteau registra o que parece ser tanto parte do conhecimento culto quanto popular de sua época: as propriedades benéficas ou malélicas das sombras de certas árvores. Em suas palavras, um homem “rustico, que por dormir à sombra de hûa nogueyra, cahira paralitico, sarára deste achaque, dormindo à sombra de hum carvalho”. Nas Índias Ocidentaes, “a sombra da arvore chamada Aguapa, he tão nociva, q[ue] dormindo debayxo della hum Castelhana, fica muyto inchado, & o Negro nù, rebenta.” (BLUTEAU, 1720:715) Assim, a sombra de determinadas árvores era vista como algo a ser temido e evitado. Em locais de clima tropical, como o Brasil, haveria árvores cujas sombras seriam até fatais, confirmando a noção da sombra nociva (“Umbra noxia”).

O verbete de sombra em Bluteau se estende a outros sentidos. Segundo ele, poeticamente, a sombra estaria ligada à noite, trevas, morte, ao sepulcro, inferno, assim como às almas separadas dos corpos. Fazer sombra, por sua vez, teria o sentido de diminuir a fama, autoridade ou poder de alguém. Já ser a sombra seria não se separar ou sempre acompanhar algo ou alguém, “como a sombra ao corpo”. Metaforicamente, a sombra seria também um arremedo, leve demonstração, sinal ou indício de algo, tal como os indícios que por vezes observamos nas fontes históricas. Neste sentido, Bluteau cita a noção da sombra da verdade, extraída do filósofo Horácio: “Não conhecemos a verdadeyra justiça. & Direyto, só temos hûa imagem, & sombra delle.” (BLUTEAU, 1720:715). Seria análogo supor ser sempre possível conhecer apenas a sombra da história do medo dos quilombos, e não o medo em si.

Outros termos relacionados à sombra teriam significados diferentes. “ASSOMBRADO” seria o adjetivo tanto de algo “Muito admirado” assim como de alguém “Espantado com medo” ou ainda “Endemoninhado” (BLUTEAU, 1712:612). “ASSOMBRAMENTO” seria o “Espanto causado do medo. Terror”. Por sua vez, “ASSOMBRAR” teria o duplo sentido de “Causar grande admiração” bem como “Espantar

com medo”. São sentidos opostos que Bluteau exprime para tentar explicar a manifestação de sensações semelhantes, porém, nas perspectivas de sujeitos em situações distintas nas relações sociais de dominação. Por outro lado, nas artes plásticas, assombrar seria a técnica de “Pôr as sombras, & escuros, para revelar a figura.” Poderia ainda significar o raio que “não fere, nem abraza, mas chega tão perto que causa algum danno”, tal como o ditado sobre o bafo da serpente que, “se não mata, maltrata” (BLUTEAU, idem, p.613). “ASSOMBRO” teria o significado de “Espanto. Pasma. Admiração, que enleva os sentidos. Stupor” (BLUTEAU, 1712:614). Por último, “DESASSOMBRADO” seria algo claro, exposto ao sol, assim como “Livre do medo ou da imaginação do mal, de que se receava. Liber a metu” (BLUTEAU, 1713:95).

No âmbito dos significados atribuídos por Bluteau aos termos relacionados às palavras sombra, mocambo, medo e temor, é possível perceber um quadro simbólico que evidencia aspectos do complexo imaginário das camadas letradas do império português na época moderna. A sombra dos Palmares, tanto em seu aspecto temível quanto admirável, alcançou o Vocabulário de Bluteau, obra de memória por excelência. Os famosos mocambos do Brasil estariam localizados nas sombras da sociedade escravista, em regiões onde a autoridade colonial teria dificuldades de penetrar. A memória de Palmares seria, portanto, como uma sombra que provocava temor e espanto nas autoridades não apenas pela ousadia e capacidade de resistência, mas também pela notoriedade da suposta organização social e cultural, religiosa e política dos palmarinos. Se a sombra dos Palmares chegou tão longe, até ao reino, não teria ela assombrado ainda mais as regiões coloniais ocupadas logo após o auge das lutas contra Palmares?

As guerras dos quilombos de Palmares duraram quase todo o século XVII. Na mesma década de 1690, em que os maiores quilombos de Palmares foram destruídos, foram encontradas jazidas de ouro e fundadas as primeiras povoações coloniais na região que viria a ser Minas Gerais. O medo da palmarização foi levado às minas encontradas a sudoeste da capitania de Pernambuco, subindo pelo Rio São Francisco. Junto aos sujeitos históricos envolvidos na comunicação oral entre o mundo colonial português e as Minas, certamente existiram milhares de pessoas, incluindo escravos e quilombolas anônimos, cujos sentimentos de medo não é possível apreciarmos individualmente. Cabe, assim, questionar: o que mais podemos saber do medo dos quilombos para além das sombras?

A memória das experiências vividas pelas autoridades colonizadoras luso-brasileiras em relação aos quilombos de Palmares foi marcante na construção dos estereótipos relacionados aos quilombos mineiros em registros escritos. O medo da repetição do fenômeno-problema de Palmares ecoou de maneira evidente, fundamental e formativa nas representações sobre quilombos em Minas Gerais. Hipoteticamente, antes de qualquer quilombo sequer existir em Minas, já existia o temor da rebeldia escrava e da formação de quilombos escravos rebeldes, medo sentido pelas autoridades devido à memória de Palmares. É possível considerar o medo da repetição de Palmares como um sentimento oficializado pelo discurso das autoridades portuguesas no reino e nas capitânicas do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas. Para além de uma preocupação administrativa com o medo dos quilombos, procuramos indícios sobre a coletivização deste sentimento entre parcelas mais amplas da população não-quilombola? Teriam os medos dos quilombos sido, em algum momento, pânticos de multidão na sociedade escravista mineira? Este questionamento aborda a história dos meios de comunicação de boatos e rumores, antes e depois de serem noticiados por escrito na documentação analisada. Supomos que, como produção textual de funcionários político-administrativos do Estado português, esta documentação tem um caráter oficial, representando, assim, o lugar da rebeldia escrava no discurso dos dominantes sobre segurança pública e violência na capitania mineira.

Palmares, segundo Silvia Lara, “conseguiu fazer o medo senhorial referente às fugas escravas chegar a seu ponto máximo” (LARA, 1996:87). A memória de Palmares, persistente durante o século XVIII em Minas, teria funcionado como um catalisador do medo senhorial, aumentando-o em momentos que permitiam lembrar aquele legendário quilombo. Somente no século XIX o medo dos quilombos de Palmares seria substituído pelo medo de uma revolução de escravos como a que ocorrera no Haiti na década de 1790. Apesar de sugerir que o medo pudesse ser mensurável – algo, de fato, impossível – Lara aponta, corretamente, para o anacronismo da utilização do conceito de haitianismo para as Minas durante o século XVIII, o que não significa ausência de aproximações entre as representações de autoridades das diferentes colônias européias sobre a percepção de possíveis ameaças por parte dos escravos rebeldes. Tal trânsito cultural é explícito, por exemplo, nos escritos deixados pelo Conde de Assumar com referências à América espanhola e francesa. O sentimento de medo pode ser, portanto, compartilhado enquanto prática cultural situada entre a experiência vivida e a

representação imaginária (re)produzida por diferentes sujeitos. Portanto, acredita-se ser possível – e frutífero – analisar o medo dos quilombos mais profundamente.

Ronaldo Vainfas também considerou esse medo como fenômeno central para a compreensão do período colonial. Para ele, as “classes dirigentes dos enclaves ultramarinos europeus” viviam “apavoradas em face do iminente levante dos povos subjugados”. A história da América portuguesa teria dado “exemplos dos mais eloqüentes desse clima de insurreição, a ira dos povos, e o conseqüente medo, para não dizer pânico, dos que governavam e escravizavam corpos e almas, sempre que possível.” (VAINFAS, 1996:61) Palmares teria provocado tanta inquietação entre os colonos que a própria monarquia portuguesa foi obrigada a tentar negociar com os rebeldes. A fama desse quilombo teria se alastrado além dos limites da capitania de Pernambuco, “bem como o medo que a todos inspirava a resistência quilombola.” (VAINFAS, 1996:66) Para Carlos Magno Guimarães, em concordância com os autores previamente citados, “a existência dos quilombos de Palmares, destruídos em fins do século XVII, criou nas autoridades coloniais mineiras o medo de que o fenômeno se repetisse”. (GUIMARÃES, 1996:139).

No século XVIII o território da capitania de Pernambuco se estendia pela margem ocidental do Rio São Francisco até a fronteira com Minas Gerais – território que seria encampado no século XIX pela Bahia. Ou seja, Pernambuco e Minas Gerais eram capitanias limítrofes. Isso ajuda a compreender a transferência imediata do medo de Palmares daquela para esta capitania. Além disso, o povoamento da região das Minas iniciou-se na mesma década em que Palmares foi considerado como destruído pelas autoridades coloniais. Ao longo deste processo de ocupação da região mineira e construção, em nível político-administrativo, da Capitania Autônoma de Minas Gerais, milhares de escravos foram conduzidos à atividade mineradora pelos seus senhores. Portanto, concordamos com Liana Maria Reis, para quem o medo da implantação nas Minas de uma “República de Palmares” não seria exatamente uma paranóia social, medo sem fundamento ou simples decorrência da memória de Palmares. Seguindo a análise de Delumeau, para quem um rumor nasce em ambientes de inquietações acumuladas pela convergência de ameaças entre membros de uma comunidade mentalmente preparada para disseminá-lo, Reis questiona “a origem de tanto temor” em Minas, concluindo que:

os rumores de uma possível eclosão, a qualquer momento, de uma revolta escrava, (...) que povoavam o imaginário das populações brancas e das autoridades

metropolitanas, constantemente referidos nos documentos, provinham da constatação do grande número de negros e mulatos (cativos, libertos e livres), da existência dos inúmeros quilombos (e os constantes crimes cometidos pelos seus integrantes nas vilas, fazendas e estradas) e da efetivação das várias formas de resistência que os escravos inventaram cotidianamente, incluindo as tentativas frustradas das revoltas. (...) [Portanto,] o que sustentava os rumores e temores de uma sublevação geral dos escravos, não era uma paranóia social, mas um medo real originado das várias tentativas de revolta, que mesmo sem sucesso, mostraram a capacidade de organização e comunicação entre os escravos, bem como a possibilidade de envolvimento da comunidade negra e mestiça com respaldo e amparo de alguns senhores e homens brancos. (REIS, 2002:175-176)

Assim, de acordo com os autores acima referidos, é pertinente considerar que Palmares esteve vivo na memória dos colonizadores luso-brasileiros das Minas Gerais, sujeitos de uma realidade social marcada pela presença de um contingente populacional escravo muitas vezes maior que a população livre. Há, portanto, duas continuidades entre as guerras de Palmares e a colonização de Minas: a persistência da memória palmarina e a configuração social baseada no trabalho escravo, apesar da diferença entre a atividade econômica preponderante (lavoura canavieira no litoral nordestino e mineração nas Gerais). Para definir esta continuidade simbólica e concreta, fenômeno defendido por Lara, Vainfas, Guimarães e Reis, propomos a noção de palmarismo.

A compreensão dessa noção passa pelo questionamento sobre a genuinidade do medo da rebeldia escrava. Ou seja, as autoridades realmente temiam a ameaça sugerida pelos documentos que elas mesmas construíram? Acreditamos que as fontes que contém representações do palmarismo – cartas, regimentos, bandos e outros escritos – não são auto-comprobatórios. Portanto, é necessário analisar mais profundamente a documentação – já trabalhada pela historiografia sobre as Minas setecentistas – com foco sobre a temática do medo dos quilombos. Uma leitura crítica do discurso histórico, contextualizado e respeitado em sua ordem cronológica, leva o historiador a perceber indícios do medo enquanto construto cultural dos agentes da organização político-administrativo-burocrática e de suas forças repressoras, e não apenas como um sentimento verdadeiro, óbvio, expresso sempre de maneira sincera pelos autores dos registros daquela sociedade escravista colonial.

Bibliografia:

ANTONIL, André João. Cultura e Opulência do Brasil. 1711. Belo Horizonte: Itatiaia/USP, 1982.

BLUTEAU, Raphael. Vocabulario Portuguez e Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Belico, Botanico, Brasilico, Comico, Crítico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fricifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichtyologico, Indico, Ifagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quiddiativo, Qualitativo, Quantitativo, Rethorico, Rustico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, Autorizado com Exemplos dos Melhores Escriptores Portuguezes, e Latinos e Offerecido a El Rey de Portvgval, D. João V Pelo Padre D. Raphael Bluteau Clerigo Regular, Doutor na Sagrada Theologia, Prêgador da Raynha de Inglaterra, Henriqueta Maria de França, & Calificador no sagrado Tribunal da Inquisição de Lisboa. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712-1720.

DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUIMARÃES, Carlos Magno. “Mineração, quilombos e Palmares – Minas Gerais no século XVIII” In: GOMES, Flávio; REIS, João José (Orgs.). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p.139-163.

LARA, Silvia Hunold. “Do singular ao plural – Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos” In: GOMES, Flávio; REIS, João (Orgs.). Op. Cit., p.81-109.

REIS, Liana Maria. Por Ser Público e Notório: Escravos Urbanos e Criminalidade na Capitania de Minas (1720 – 1800). São Paulo: USP, 2002. [tese]

VAINFAS, Ronaldo. “Deus contra Palmares – representações senhoriais e idéias jesuíticas” In: GOMES, Flávio; REIS, João (orgs.). Op. Cit., p.60-80.