

## Der Diskurs aufständischer Sklaven in Brasilien 1798–1838. Versuch einer „archäologischen“ Annäherung<sup>1</sup>

### Einleitung

Bis zur Abschaffung des Sklavereiregimes (1888) waren Sklavenbewegungen in Brasilien, wie in anderen lateinamerikanischen Ländern auch, eine endemische Erscheinung. Sie nahmen hauptsächlich die Form von Arbeitsniederlegungen, Fluchtversuchen und Aufständen an. Sowohl Flucht- als auch Aufstandsbewegungen führten manchmal zur Gründung von Gemeinschaften entlaufener Sklaven<sup>2</sup>, die in Brasilien *Quilombo*<sup>3</sup> genannt wurden. Während der hier angesprochenen Periode scheint die Unrast der Sklaven einen Höhepunkt erreicht zu haben. Flucht – oder Aufstandsvorhaben häuften sich und involvierten oft größere Kontingente von Sklaven. Bis vor kurzem wurden solche Bewegungen hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen untersucht, durch die sie nach Ansicht der meisten Historiker auch ausgelöst wurden. Die mehr oder weniger entmündigten Sklaven, so schien es, lehnten sich sozusagen zyklisch gegen unhaltbare Lebensbedingungen auf. Die Besonderheiten der einzelnen Bewegungen wurden dabei vor allem auf lokale und regionale Gegebenheiten sozioökonomischer und politischer Natur zurückgeführt. Dem, was Karl Marx die „subjektiven Bedingungen“ nannte, wurde hingegen meist keine große

---

1 Frühere Versionen von Teilen dieser Arbeit wurden vom Verfasser in seinem Buch *Le discours des esclaves – De l'Afrique à l'Amérique latine*, préface d'Emmanuel Dongala, Paris 2001 [zuerst erschienen unter dem Titel *O Mar e o Mato. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador de Bahia, UFBA, 1998], Kapitel III, und in seinem Aufsatz „África na senzala latino-americana. Utopias de escravos rebeldes“ (*Africana Studia*, n° 5, 2002, Universidade do Porto, 131-153) veröffentlicht. Der Verfasser dankt Ruth-Stephanie Merz und Michael Zeuske für die Rohübersetzung dieser Texte aus dem Französischen bzw. dem Portugiesischen.

2 Wo nicht anders vermerkt, bezieht sich „Sklaven“ immer auf erwachsene oder minderjährige Sklaven und Sklavinnen.

3 Das aus dem Kimbundu stammende Wort *kilombo* bedeutet heute 'Heer' oder 'Heerlager'. Im 17. Jahrhundert, in Angola, bezeichnete er den militärisch organisierten und beweglichen Staat kriegführender Herrscher, insbesondere den der gegen die Portugiesen kämpfenden Königin Ginga oder Nzinga (siehe M. Lienhard, *Le discours des esclaves* [Anm. 1], Kapitel II). Schon die Übernahme des Wortes suggeriert, daß sich die brasilianischen *Quilombos* auf solche afrikanischen Vorbilder stützen.

Bedeutung beigemessen. Erst in jüngster Zeit begann die Forschung, nicht nur der ethnischen und sozioprofessionellen Zusammensetzung rebellierender Sklavengruppen, sondern auch ihren spezifischen kulturellen, religiösen und politischen Vorstellungen – insbesondere ihren Utopien – eingehend Rechnung zu tragen.

In diesem Sinne möchte ich hier auf vier brasilianische Aufstandsvorhaben eingehen, die zwischen dem ausgehenden 18. Jahrhundert und 1838 stattfanden bzw. aufgedeckt wurden und in denen die Sklaven die Hauptrolle oder wenigstens eine der bestimmenden Nebenrollen spielten. Zwei von ihnen – der „Aufstand der Schneider“ in Salvador da Bahia (1798) und der Aufstand der *Malês* (Moslems) in der selben Stadt im Jahre 1835 – waren typisch urbane Bewegungen, wohingegen die beiden anderen – die „Verschwörung“ der Sklaven vom Rio Atibaia (São Paulo) im Jahr 1832 und die Flucht mehrerer hundert Sklaven von einer Kaffeeplantage in der Provinz von Rio de Janeiro (bekannt geworden unter dem Namen „Aufstand des Manoel Congo“) im Jahr 1838 – sich im ruralen Kontext der Plantagen entwickelt hatten. Was ich im Folgenden zu skizzieren versuche, ist der von den Sklaven im Rahmen dieser Aufstandsbewegungen kund gemachte „Diskurs“, d. h. ihre Rede- und Verhaltensweisen und die diesen zu Grunde liegenden kulturellen, politischen und religiösen Vorstellungen.

Wie aber kann man etwas über den Diskurs einer Bevölkerungsgruppe erfahren, die in den Augen ihrer Herren im wörtlichen wie auch im übertragenen Sinne „nichts zu sagen hatte“, für deren Vorstellungen sich niemand – außer ihnen selbst – interessierte und die, im Gegensatz etwa zu den indianischen Gemeinschaften<sup>4</sup>, nur selten in der Lage war, ihren Standpunkt oder ihre Anliegen schriftlich kund zu machen? Die Quellen, auf die sich die Forschung zur Rekonstruktion der Auffassungen aufrührerischer oder flüchtiger Sklaven stützen kann, bestehen in erster Linie aus Aussagen von gefangenen Sklaven, die nach dem Mißerfolg eines Aufstands oder eines Fluchtversuchs von einem Richter über die Beweggründe, die Organisationsstrukturen und die Ziele ihres Vorhabens befragt worden waren. Nun sind solche Aussagen das Ergebnis eines gänzlich asymmetrischen und oft „krummen“ Kommunikationsprozesses. Politisch unmündig und ohne wirkliche Fürsprecher, sehen sich die vor Gericht zitierten Sklaven einem beeindruckenden, von ihren Gegnern – Vertretern des Standes der Sklavenhalter – aufgebauten juristischen Apparat gegenüber. Weit davon entfernt, nach einer wie auch immer gearteten Wahrheit zu suchen, dient dieser Apparat letztlich dazu, die aufsässigen Skla-

---

4 Zahlreiche Texte indianischer Individuen und Gruppen (vom Beginn der europäischen Eroberung Amerikas bis um 1900) finden sich in Martin Lienhard (Hrsg.), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, no. 178.

ven zu zermürben, ihren Willen zu brechen und sie letztlich unschädlich zu machen. In diesem Zusammenhang hat der Sklave, sei er nun Angeklagter oder Zeuge, nicht das geringste Interesse daran, all das auszusagen, was er tatsächlich weiß oder denkt. Generell wird er sich sehr davor hüten, die Beweggründe, die ihn zur Teilnahme an einem Fluchtvorhaben oder an einem Aufstand veranlaßt haben, preiszugeben. Die Darstellung der ganzen Wahrheit würde seine Lage nur verschlimmern, ganz davon abgesehen, daß die Mitglieder des Tribunals sich meist kaum dafür interessieren würden. Die ausgesprochen autoritäre Inszenierung der Prozesse erklärt bis zu einem gewissen Grad die oft festzustellende Einsilbigkeit der angeklagten Sklaven, ihr Stammeln oder ihr Schweigen; die Dürftigkeit der transkribierten Aussagen gefangener Sklaven hat jedoch auch noch andere Gründe. Wie haben wir uns eigentlich die Sprache der verhörten Sklaven vorzustellen? In den meisten Fällen, vor allem bei Sklaven afrikanischer Herkunft, wird es sich um eine Art *pidgin* oder *créole* gehandelt haben. Der mit der Transkription der Aussagen von Sklaven beauftragte Gerichtsschreiber muß die Redeweise der Schwarzen den Normen der geltenden juristischen Schriftsprache anpassen. Die zur Rekonstruktion der Weltanschauung der Sklaven oft entscheidenden stilistischen Merkmale ihrer Sprache gehen dabei weitgehend verloren. Was in den Prozeßakten vom Diskurs der Sklaven festgehalten wird, ist also im günstigsten Fall das mehr oder weniger intakte Skelett einer bereits durch die Fragen des Richters gelenkten und zusätzlich durch den Zeugen selbst zensierten Rede. Unsere Aufgabe besteht demnach darin, dieses Skelett – ausgehend von den Indizien, die uns von der gerichtlichen Untersuchung und von ihrem Kontext geliefert werden – archäologisch zu rekonstruieren und einzukleiden. Mittel dazu liefern uns u. a. nicht nur die jeweilige politische und wirtschaftliche Aktualität und die lokalen Gegebenheiten, sondern auch die vergleichende Untersuchung verschiedener Sklavenbewegungen sowie der Rückgriff auf die afrikanische „Vorgeschichte“ und die Geschichte der schwarzen Sklaven und ihrer „ethnischen“ Gruppierungen in Amerika (unter Einschluß der sozialen und religiösen Praxis heutiger afro-amerikanischer Religionsgemeinschaften). Es ist jedoch von vornherein klar, daß solche Rekonstruktionsversuche kein vollständiges Bild, sondern nur eine mehr oder weniger prägnante Skizze abgeben können.

### Salvador da Bahia 1798: Der „Aufstand der Schneider“

In der Stadt Salvador da Bahia wurde im Jahr 1798 eine Erhebung geplant, die später unter dem Namen „Aufstand der Schneider“ (*levante dos alfaiates*) bekannt wurde<sup>5</sup>. Unter den mutmaßlichen – z. T. noch „minderjährigen“ – Hauptverantwortlichen finden sich tatsächlich einige Schneider, aber auch

Vertreter anderer handwerklicher Berufe sowie Berufssoldaten. Letzterer Berufsgruppe gehörte Lucas Dantas an, der als Anführer der Bewegung gilt. Im Kontext dieser von freien oder freigelassenen *pardos* (Mulatten) angeführten Bewegung scheinen die Sklaven v. a. als Statisten oder potentiell Kanonenfutter fungiert zu haben. Welche Ziele verfolgte die Gruppe um Dantas? Nach den Worten des Soldaten Romão Pinheiro hatte der Anführer diese wie folgt formuliert:

„[Der Aufstand] soll eine demokratische Regierung einsetzen, in welcher Weiße, Mulatten und Schwarze gleichberechtigt und ohne Unterschied der Hautfarbe vertreten sein sollen: das ganze Volk wird in drei Klassen eingeteilt werden, eine für die Regierungsgeschäfte, eine andere für den Waffendienst und eine weitere für die Kultur“<sup>6</sup>,

womit die produktiven Tätigkeiten gemeint waren. Das Hauptanliegen der Verschwörer war also die Aufhebung der Rassendiskriminierung und die Schaffung einer Republik. Auch der minderjährige Sklave Jozé Félix schreibt Lucas Dantas Worte zu, die das eben Gesagte zu bestätigen scheinen:

„[Wir haben uns erhoben, soll Dantas ausgeführt haben,] um nach unserem Belieben atmen zu können, denn wir leben in der Knechtschaft. Nur weil wir Mulatten sind, verweigert man uns den Zugang zu allem. Im republikanischen Ordnungssystem hingegen herrscht die Gleichheit aller.“<sup>7</sup>

Manoel Faustino, ein freier Minderjähriger, erwähnt noch ein besonderes Anliegen der Mulatten: die Abschaffung der katholischen Religion<sup>8</sup>. Wir befinden uns hier offensichtlich im ideologischen Fahrwasser der Französischen Revolution; in zahlreichen Aussagen werden Frankreich, seine Revolution und die Gestalt Napoleons mit großem Respekt genannt. Kaum die Rede ist hingegen von der Abschaffung der Sklaverei, obwohl diese im revolutionären Frankreich bereits dekretiert worden war (2 pluviöse an II, 1794). Die Tatsache, daß dieses zentrale Anliegen der Sklaven von den Ideologen der *Alfaiate*-Bewegung nicht oder jedenfalls nicht nachdrücklich unterstützt wird, weist auf eine Kluft zwischen den Verschwörern und den mit ihnen möglicherweise oder angeblich verbündeten Sklaven hin. Eine Aussage von Vicente Gêge, einem in Afrika geborenen Sklaven der Gêge-Gruppe aus Dahomey, wirft ein Licht auf die Beziehungen zwischen den „Schneidern“ und den Sklaven. In

5 Die hier verwendete Dokumentation findet sich in: Autos de Devassa do Levantamento e Sedição Intentados na Bahia em 1798, in: Anais do Arquivo Público da Bahia, vol. XXXV, 1959.

6 Ebenda, 53.

7 Ebenda, 57.

8 Ebenda, 14.

Anspielung auf einen der Anführer, João de Deus, versichert Vicente, dieser habe „öffentlich gesagt, er hasse die Schwarzen“<sup>9</sup>. Schwarze waren zu jener Zeit meist Sklaven (während die Mulatten je nachdem Sklaven, Freigelassene oder freie Menschen waren). Insofern João de Deus die Schwarzen haßte, war er sicher auch nicht empfänglich für die Freiheitsbestrebungen der (schwarzen) Sklaven. Die von den Ideologen des Aufstands gepredigten Werte wie „Freiheit“ und „Glück“ bezogen sich in Wirklichkeit auf die Anliegen der von ihnen vertretenen Mulatten (Soldaten und Handwerker); Anliegen, die durch ihre Zugehörigkeit zu subalternen Berufsgruppen und die Erfahrung der Rassendiskriminierung geprägt waren. Der Soldat Luís Gonzaga das Virgens, einer der Anführer, soll – nach den Aussagen eines Sklaven – seinen gesellschaftskritischen Mißmut wie folgt formuliert haben: „Ich bin zu Tode deprimiert angesichts der Knechtschaft, in der ich lebe und die mich dazu zwingt, mich Zugführern und kleinen Kadetten zu unterwerfen“<sup>10</sup>. Für diese Verschwörer – „kleinbürgerliche“ Revolutionäre – und die von ihnen vertretenen untergeordneten Gesellschaftsgruppen war eben nicht die Sklaverei das Problem, sondern die fehlenden sozialen Aufstiegsmöglichkeiten und das mangelnde „symbolische Kapital“.

Doch warum ließen sich nicht wenige (städtische) Sklaven zur Teilnahme an einem Vorhaben überreden, dessen Erfolg ihnen anscheinend kaum zugute gekommen wäre? Die Denkweise der verhörten Sklaven offenbart sich in erster Linie in ihrem Schweigen. Die revolutionäre Propaganda der „Schneider“, gespickt mit Hinweisen auf Demokratie, Gleichheit, Napoleon oder die Notwendigkeit einer kontinentalen Revolution, scheint sie wenig beeindruckt zu haben. Überhaupt kein Verständnis bewiesen sie für die antiklerikale Haltung der Verschwörer; in einer Stadt, in der die katholischen Bruder- und Schwesternschaften (*irmandades*) seit langem einen der wenigen Zufluchtsorte für die schwarze Bevölkerung darstellten, kann dies kaum verwundern. Das Einzige, was die Sklaven wirklich interessierte, war ihre Befreiung. Mehrere Sklaven zitierten in ihren Aussagen die Argumente, mit welchen die Anführer der Bewegung sie zur Teilnahme zu überreden suchten. Man versprach ihnen oft ihre Freilassung; hin und wieder gaukelte man ihnen auch die generelle Abschaffung der Sklaverei vor. Ignácio Pires, ein beruflich nicht spezialisierter Sklave, behauptet beispielsweise, daß Manoel Faustino ihm versichert hätte, die neue, auf Gleichheit beruhende Regierung würde die Sklaverei abschaffen<sup>11</sup>. Ignácio scheint sich dennoch geweigert zu haben, an der Bewegung teilzunehmen<sup>12</sup>. Weshalb wohl? Die vermutlich plausibelste Ant-

---

9 Ebenda, 230.

10 Ebenda, 58.

11 Ebenda, 195.

12 Ebenda, 195.

wort auf diese Frage ist, daß er trotz seinem Drang nach Freiheit den Verschwörern nicht traute und ihren Beteuerungen keinen Glauben schenkte. Wahrscheinlich nicht zu Unrecht, denn in den Gesprächen zwischen den Anführern der Bewegung, deren Tenor wir ziemlich genau kennen, wird die Frage der Sklaverei niemals angeschnitten. Die französischen *maitres à penser* der Verschwörer, ungeachtet der von ihnen selbst proklamierten Gleichheit aller Menschen und der Abschaffung der Sklaverei, waren übrigens gerade damit beschäftigt, den Aufstand der haitianischen Sklaven im Blut zu ersticken. Die Sklaven hatten also allen Grund, dem Sirengesang der ehrgeizigen Mestizen nicht auf den Leim zu gehen. Besaßen die Sklaven aber ein eigenes, möglicherweise auf ethnische Identität gegründetes Projekt? Es fällt schwer sich darüber zu äußern, da die Richter ihnen keine in diese Richtung tendierenden Fragen stellten. Wir wissen aber, daß die Mehrheit der verhörten Sklaven städtische Mulatten waren und daß schon ihre Eltern meist in Brasilien zur Welt gekommen waren. Es ist daher anzunehmen, daß sie mehrheitlich kaum in einer starken afrikanischen Tradition aufgewachsen waren. Nur zwei Afrikaner melden sich in den konsultierten Quellen zu Wort; der eine ist nicht sonderlich gesprächig, der andere unterstreicht lediglich seine sehr losen Beziehungen zu den Verschwörern. Alles deutet darauf hin, daß die bereits weitgehend „verstädterten“ und „entafrikanisierten“ Sklaven kaum in der Lage waren, eine Alternative zum Aufstand der „Schneider“ zu entwickeln.

### Salvador da Bahia 1835: der Aufstand der Malês

Auf ganz andere Hintergründe verweist der Aufstand der schwarzafrikanischen Moslems, der die Stadt Salvador da Bahia gut drei Jahrzehnte später (1835) erschütterte. Schon die große Zahl der involvierten Aufständischen, aber auch ihre gut durchdachten Organisationsstrukturen setzen unbestreitbar die Existenz einer mächtigen Vereinigung voraus. Was war dies für eine Vereinigung? Wir müssen zunächst daran erinnern, daß Bahia im Laufe der drei Jahrzehnte, welche den Aufstand der *Malês* von dem der Schneider trennen, von Sklaven aus Nigeria – insbesondere *Nagôs* (Yoruba) – regelrecht überflutet wurde. In den Aussagen<sup>13</sup> einiger anscheinend nicht an der Erhebung beteiligter Schwarzen finden sich Bemerkungen, aus denen die Natur der erwähnten Organisation unmittelbar hervorgeht. João Ezaquiel, ein freier Schwarzer,

13 Nach der Niederschlagung der Erhebung wurden in jedem Viertel der Stadt nicht nur zahlreiche wirkliche oder mutmaßliche Aufständische, sondern auch weiße Zeugen einem oder mehreren Verhören unterzogen. Der bekannte brasilianische Historiker João Reis präsentiert in seinem Aufsatz „Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia“ (in: João José Reis, *Escravidão & invenção da liberdade*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, 87-140) die wichtigsten Quellen und Untersuchungen zu dieser Erhebung.

Mitglied der in diesem Aufstand dominierenden Ethnie, weist darauf hin, daß letztere *maleis* [sic<sup>14</sup>], also Moslems seien. Ihm zufolge „behaupten sie *Patres* zu sein und essen keinen Speck“<sup>15</sup>. Manoel, einer der mutmaßlichen Anführer, wird regelmäßig mit dem Titel *padre* (Pater) bedacht<sup>16</sup>. Offensichtlich war Manoel ein islamischer Priester. Solche Andeutungen lassen auf die vornehmlich religiöse Identität der Gruppe der Aufständischen schließen. Auch wenn mit Sicherheit nicht alle von ihnen „*Patres*“ waren, so wird doch ihre Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe von vielen Zeugen bestätigt. Das Gesamtbild der besonderen Eigenschaften, die den *Malês* von Augenzeugen der Erhebung zugeschrieben werden, kann wie folgt skizziert werden.

Die *Malês* waren schrift- und lesekundige Männer, die auch andern die Kunst des Lesens und des Schreibens beibrachten. Folgen wir der Aussage der Maria Clara da Costa Pinto, realisierten die mutmaßlichen Anführer Aprígio und Belchior

„Inschriften [...] mit Hilfe völlig fremdartiger Buchstaben und Zeichen, wobei sie auch weitere Personen ihrer Nation am gleichen Ort versammelten [...], um ihnen mit Hilfe von in Tinte getränkten Federhaltern, die sie in Flacons bei sich trugen, lesen und schreiben beizubringen [...]; sie unterwiesen sie auch in Gebeten in ihrer Sprache“<sup>17</sup>.

Diese Schrift, die von einigen Zeugen als Hebräisch bezeichnet wird<sup>18</sup>, war selbstverständlich Arabisch, und der erwähnte Schreibunterricht fand offenbar im Rahmen der Koranlehre statt. Um sich gegenseitig identifizieren zu können, trugen die *Malês* eine bestimmte Art von Mütze und ein weißes Hemd<sup>19</sup>. Dem bereits erwähnten Anführer Aprígio wird vorgeworfen, derartige Kleidungsstücke gefertigt zu haben<sup>20</sup>. Zudem war jeder der Anführer Besitzer einer Holztafel, die in arabischer Schrift seinen Namen trug<sup>21</sup>. Einige unter ihnen, mit Sicherheit besonders hochstehende Persönlichkeiten, scheinen zusätzlich noch Kapuzen getragen zu haben, die „rundum mit Schriftzeichen übersät“ waren<sup>22</sup>. Es wäre jedoch nicht richtig, in den *Malês* einfach orthodoxe Muslime zu sehen. Es finden sich nämlich bei ihnen „mit Glöckchen verzierte Kleidungsstücke und kleine Kästchen voller sich bewegender Insekten“

14 Die lokale Aussprache von *malês* ist *maleis*.

15 *Anais do arquivo do Estado da Bahia*, vol. 50, 1992, 49.

16 Devassa do Levante de Escravos Ocorrido em Salvador em 1835, in: *Anais do arquivo do Estado da Bahia*, vol. 40, 20.

17 Ebenda, 108.

18 Ebenda, 53, 54.

19 Ebenda, 40.

20 Ebenda, 100, 105.

21 Ebenda, 16, 20.

22 Ebenda, 16.

(Felizarda Rozada Neves<sup>23</sup>). Solche Gegenstände scheinen auf ein eher „afrikanisches“ Brauchtum zu verweisen. Afrikanisch war auch die von ihnen benutzte Sprache: oftmals waren ihnen die offiziellen, portugiesischen Namen der Kameraden fremd, über die sie verhört wurden<sup>25</sup>. Eine der Angeklagten, Joaquina Roza de Santa Anna, trug ein Bild der Heiligen Anna bei sich<sup>26</sup>: Hinweis auf die Existenz katholischer Riten unter den *Malês*. Auch wenn ihre religiöse Identität sich vom Islam ableitet, so ist sie gleichzeitig geprägt von ihrer afrikanischen Vergangenheit und ihrer vom Katholizismus beherrschten Gegenwart.

Welche waren nun die Ziele dieses Aufstandes? Mehrere Zeugen – allerdings keine Yoruba, sondern Hausa – behaupten, daß die Aufständischen einfach die Weißen töten wollten<sup>27</sup>. Mag dies nun zutreffen oder nicht, so gilt doch als gesichert, daß sie sich der Stadt Salvador bemächtigen wollten. Handelte es sich hier um eine Bewegung von schwarzen Sklaven, die die Abschaffung der Sklaverei anstrebte? Diese Frage kann so nicht bejaht werden. Die Mehrheit der mutmaßlichen Aufständischen war afrikanischer Herkunft, aber unter ihnen befanden sich nicht wenige Freie oder Freigelassene (Männer wie Frauen). Es ist daher anzunehmen, daß die Bekräftigung einer ethnischen und religiösen Identität in dieser Bewegung wesentlich schwerer wog als das Problem der Sklaverei. In welchem Maße ließ übrigens die ethnisch-religiöse Ausgangsbasis dieser Bewegung die Teilnahme von Sklaven zu, die sich nicht zum Islam bekannten bzw. andern als den bereits erwähnten afrikanischen Ethnien (Yoruba, Hausa) angehörten? Befragt zu seiner Teilnahme an der Bewegung, erklärt der Sklave Mongo, daß er als *Cabinda* (südlich des Kongoflusses in einer heute angolischen Exklave angesiedelte kongosprachige Ethnie) keinerlei Beziehungen zu den *Nagô* (Yoruba) unterhielt und deshalb auch von nichts wußte<sup>28</sup>. Der Verweis auf eine sich von derjenigen der Anführer unterscheidende ethnische Zugehörigkeit genügte offenbar den Richtern als Unschuldsbeweis. Vermutlich aus denselben Gründen unterstreichen andere Angeklagte die Abscheu, die ihnen die *Nagôs* einflößten. Carlos, ein zur Ethnie der *Jabu* gehörender Sklave, behauptet, daß „die *Nagôs*, die lesen können und am Aufstand beteiligt waren, sich nicht einmal die Hand schütteln ließen und diejenigen nicht gut behandelten, die keine *Nagôs* waren und sie abfällig *gaverés* nennen.“<sup>29</sup>

23 Ebenda, 51.

25 Ebenda, 37.

26 Ebenda, 18.

27 Ebenda, 22, 30.

28 Anais..., vol. 50, 169.

29 Devassa, 33. *Gaverés* ist möglicherweise eine Variante von port. *cafres* (arabisch *káfir*): „Ungläubige“.

Das enorme Gewicht der islamisierten *Nagô* innerhalb der schwarzen bzw. afrikanischen Bevölkerung in Bahia gibt dem Aufstand der *Malês* den Anschein einer allgemeinen Erhebung der städtischen Plebs. Trotz der massiven Beteiligung von Sklaven und freien Schwarzen scheinen die aufständischen *Malês* jedoch kaum versucht zu haben, die allgemeinen Interessen der in Bahia angesiedelten Sklaven bzw. Schwarzen ernsthaft wahrzunehmen. Die stark zentrierte ethnisch-religiöse Komponente ihrer Bewegung läßt darauf schließen, daß es ihnen letztlich vor allem darum ging, sowohl der weißen Oberschicht als auch ihren schwarzen Leidensgenossen die Macht und den Hegemonieanspruch ihrer Organisation vorzuführen.

### Rio Atibaia (Provinz São Paulo) 1832: Aufruhr in den Zuckerrohrplantagen

Zu Beginn des Jahres 1832 hatten die Sklaven von fünfzehn am Ufer des Flusses Atibaia (oder Ativaia) gelegenen Zuckerrohrplantagen anscheinend zum zweiten Mal versucht, einen Aufstand oder eine „Revolution“ zu entfesseln. Der Prozeß gegen die Anführer der gescheiterten Sklavenerhebung fand in Vila São Carlos (Distrikt Itu, Provinz São Paulo) statt<sup>30</sup>. Die „Verschwörung“ wurde am 3. Februar 1832 von einem Plantagenbesitzer, dem *Sargento-Mor* (Oberwachtmeister) António Francisco de Andrade, denunziert. Noch am selben Tag wurden er sowie dessen Brüder José Franco und Teodoro Francisco als Zeugen der Anklage vom Friedensrichter José da Cunha Paes Leme empfangen. Wie so oft war der Richter selbst auch Sklavenbesitzer<sup>31</sup>. Der Zimmermann Manoel José do Amaral, ein *pardo* (Mulatte), sagte noch am gleichen Tage aus. Vom 11. Februar bis zum 23. Februar 1832 wurden – in einigen Fällen mehrfach – 34 Sklaven und 16 Freie verhört. Es wird deutlich, daß die Anklage von António Francisco de Andrade von vornherein als „definitive“ Version der Geschehnisse betrachtet wurde; sie bildete daher auch die Grundlage der gesamten gerichtlichen Untersuchung. In den späteren Aussagen von Schwarzen und Weißen erscheinen zwar viele noch unbekannt Details, aber keine wirklich neuen „Fakten“. Zwischen dem 16. und dem 23. Februar wurde eine allegorische Zeichnung (oder Malerei) eines Sklaven entdeckt, in der die Krönung eines Schwarzen durch zwei Weiße dargestellt wird<sup>32</sup>.

30 Eine Transkription der entsprechenden Gerichtsakten findet sich in Suely Robles Reis de Queiroz, *Uma insurreição de escravos em Campinas*, in: *Revista de História* (São Paulo), ano XXV, volume XLIX, 1974, 193-233.

31 Ebenda, 199.

32 Ebenda, 220 und 226.

Die Transkription der Verhöre – besonders im Fall des Sklaven Diogo *Rebolo*<sup>33</sup> – legt nahe, daß der Richter nicht davor zurückschreckte, von ihm benötigte „Informationen“ durch Folter zu erhalten. Mehrere fast identische Zeugenaussagen von Weißen scheinen andererseits nur dazu zu dienen, bestimmte Anklagepunkte zu untermauern, wie etwa die angebliche Absprache zwischen dem „Meister“ Joaquim *Ferreiro* (Schmied) und Francisco *Crioulo* (Kreole, d. h. in Brasilien geborener Schwarzer); diese beiden Sklaven waren offensichtlich besonders gut über den Stand der Sklavereidebatte in Brasilien informiert (Zeugenaussagen von António Januário Pinto Ferraz, Salvador Nunes de Brito, Daniel da Silveira Cintra, Vicente José de Arruda und António Sutério)<sup>34</sup>. Obwohl man angesichts solcher Praktiken sicher nicht von einem „sauberen“ Prozeß sprechen kann, erlaubt die Fülle von mehr oder weniger unerwarteten Details, ein relativ präzises Bild des Vorhabens und der politischen Vorstellungen der Sklaven zu zeichnen.

In seiner Anzeige sagt Andrade aus, er habe von einer nächtlichen Versammlung gehört, die die Sklaven am Samstag, dem 28. Januar 1832 im Engenho (Zuckerrohrplantage) von D. Anna Franca, seiner Nachbarin, abgehalten hätten. Er habe daraufhin „über Versprechungen an die einen und Strafandrohungen an andere“<sup>35</sup> eine informelle Untersuchung unter seinen eigenen Sklaven und denen seines Bruders Teodoro Francisco eingeleitet. Die wichtigsten Punkte, die sich aus den natürlich nicht über jeden Zweifel erhabenen Nachforschungen Andrades ergeben, sind folgende<sup>36</sup>. Die aufständischen Sklaven, *Congos* und *Monjolos*<sup>37</sup> in der Mehrzahl, hatten als Anführer João Barbeiro aus São Paulo gewählt, einen freien, aber in Afrika geborenen Schwarzen<sup>38</sup>. Dieser João Barbeiro, versichert Andrade, „war gefangen und in die Stadt São Paulo überführt worden, weil er der Anführer des zu Weihnach-

33 Ebenda, 208. Als „Nachnamen“ der Sklaven erscheinen je nachdem die Familiennamen ihrer Besitzer, die Bezeichnung des von ihnen ausgeübten Berufs oder – bei Sklaven afrikanischer Herkunft – der Name der ihnen zugeschriebenen ethnischen Herkunft. Solche Namen beziehen sich allerdings oft nicht wirklich auf ihre ethnische Zugehörigkeit, sondern auf den afrikanischen Hafen, in dem sie nach Amerika eingeschifft worden waren. *Rebolo* scheint eine Variante von *Libolo* zu sein, Name einer südlich der Quisama gelegenen früheren angolischen Provinz.

34 Ebenda, 228-230.

35 Ebenda, 197.

36 Ebenda, 196-198.

37 Die *Kongo* sind ein grosses Bantu-Volk, daß heute in der Republik Kongo, in der Demokratischen Republik Kongo und im Norden Angolas angesiedelt ist. Die *Monjolo* sind laut António de Oliveira de Cadornega (*História geral das guerras angolanas, 1680*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1972, vol. III, 193) « eine Nation von Heiden im Kongo-Reich ».

38 Nach den Aussagen von José *Cabinda* (Ibid., S. 206), Sklave des Anzeigenden, war João Barbeiro Verwandter eines Francisco *Monjolo* und deshalb vermutlich auch *Monjolo*.

ten gescheiterten Aufstandes gewesen war<sup>39</sup>. Zum Zeitpunkt des Prozesses war Barbeiro flüchtig; wir erfahren jedoch nicht, wann und wie er seinen Kerkermeistern entkam<sup>40</sup>. Laut António Francisco de Andrade hatten die Sklaven einen *Club* gebildet, „Hauptleute“ in jeder Plantage bestimmt und auch einen „Kassierer“ ernannt, Diogo [*Rebolo*], der die Beiträge – in Geld, Tüchern usw. – der Mitglieder einzusammeln hatte. Ein Viehtreiber, der Sklave Marcelino [*Cabinda*], war damit beauftragt, die Kommunikation zwischen João Barbeiro und Miguel [*Monjolo*], dem „Befehlshaber der Sklaven des Atibaia-Ufers“<sup>41</sup>, zu gewährleisten. Die Aufständischen verfügten, behauptet Andrade, über einige Waffen, vor allem Speere und einige wenige Feuerwaffen; sie hielten nächtliche Versammlungen in irgendeiner *Fazenda* (Plantage) ab, wohin sie sich auf Reittieren ihrer Herren oder der Plantagenaufseher begaben. Interessanterweise wird die Vereinigung der Sklaven vom *Sargento-Mor* – später auch von José Leonardo Pereira, einem weißen Zeugen – als *Club* bezeichnet<sup>42</sup>. Die Verwendung dieses aus der Geschichte der Französischen Revolution gut bekannten Wortes legt nahe, daß Andrade die lokale Sklavenbewegung in der jakobinischen Tradition verorten wollte. Inwieweit kann hier aber tatsächlich von einer „jakobinisch“ (oder wenigsten „liberal“) orientierten Bewegung gesprochen werden?

Es fällt zunächst auf, daß keiner der befragten Sklaven die Existenz eines *Clubs* erwähnt. Es ist hingegen offenkundig, daß einige der verhörten Sklaven ein ziemlich genaues Wissen um die Hauptlinien der brasilianischen Politik hatten, was auf ihre „Politisierung“ schließen läßt. Francisco *Crioulo* erinnert sich, zu einem seiner Mitverschwörern, *Tio* (Onkel) Joaquim *Ferreiro*, gesagt zu haben, daß es nur gerecht sei, den Sklaven die Freiheit zu geben, jetzt wo „die Neger [er meint die Afrikaner] nicht mehr nach Brasilien kommen“<sup>43</sup>; er bezog sich hier offensichtlich auf das 1830 von den Engländern erzwungene Verbot des atlantischen Sklavenhandels. Ein anderer Sklave, der Viehtreiber Marcelino, hatte sagen hören, daß in Rio de Janeiro die Sklaven schon befreit worden seien<sup>44</sup>. Auch wenn es sich in diesem Falle um ein falsches Gerücht handelt, ist es doch wahr, daß die Abschaffung der Sklaverei schon damals auf der Agenda der politischen Debatte in Brasilien stand<sup>45</sup>. Einem weißen

39 Uma insurreição (Anm. 30), 197. Offensichtlich hatten die Sklaven geplant, sich zu einem der großen Feste ihrer Herren zu erheben. Der Anzeige zufolge scheiterte ein erster Versuch zu Weihnachten 1831.

40 Ebenda, 200.

41 Ebenda.

42 Ebenda, 223.

43 Ebenda, 215.

44 Ebenda, 220.

45 Eine Debatte, die in jenen Jahren insbesondere von João Severiano Maciel da Costa und José Bonifácio angeheizt wurde. Ihre Memoranden finden sich in João Severiano Maciel

Zeugen, Manoel da Rocha Ribeiro, soll der Sklave Joaquim *Ferreiro* gesagt haben, „alle Weißen seien [jetzt] Freie, und warum sollten die Schwarzen es nicht auch werden?“<sup>46</sup>. Joaquim spielte hier zweifellos auf die Emanzipation Brasiliens (1822) an, also auf einen Prozeß, der die weißen Kreolen von der portugiesischen Herrschaft befreit hatte, aber keineswegs auf die Befreiung der Sklaven abzielte. In seinem Verhör sagt der gleiche Joaquim aus, daß

„er von einem weißen Jüngling mit Namen José Valentim de Mello kontaktiert worden sei, der ihm gesagt habe, das Vorhaben [eines Sklavenaufstandes] sei auch in São Paulo in Absprache mit den hiesigen Sklaven geplant“<sup>47</sup>.

Joaquims Aussage nach wäre also ein Weißer – Sohn eines Hauptmanns – der Ideologe und/oder Koordinator der Bewegung gewesen. Francisco *Crioulo*, Sklave von Antônio Sutério, wiederholt diese Geschichte bei seinem zweiten Verhör<sup>48</sup>. Der Richter scheint allerdings diese „weiße Spur“ nicht ernst genommen zu haben, entweder weil er sie für nicht glaubwürdig hielt oder weil Mello, Sohn eines Hauptmanns, ein schwieriger Gegner gewesen wäre. Ein weißer Zeuge, Salvador Nunes de Brito, erklärt in diesem Zusammenhang, er habe sagen gehört, daß José Bento [da Silva], ein anderer Weißer, intensive Beziehungen und Freundschaft mit den Negeren pflegte, mit denen er sich über das bekannte Thema des Aufstandes unterhalten und dabei bemerkt habe, sie sollten den Aufstand ihrer Freiheit zuliebe machen, denn es dürfe jetzt keine Sklaverei mehr geben; dies alles wisse er, weil er es von José de Campos Soiza gehört habe<sup>49</sup>. Auch wenn solche Aussagen nicht unbedingt für bare Münze genommen werden sollten, legen sie doch die Existenz eines gewissen Austauschs zwischen liberalen Weißen und aufständischen Sklaven nahe und bieten eine mögliche Erklärung für den vielleicht nur oberflächlichen „Jakobinismus“ der Sklaven.

Die Gerichtsakten weisen darauf hin, daß die Motivation der Sklaven sich nicht auf politische Betrachtungen nationaler oder internationaler Art beschränkte und daß die von ihnen zum Zweck ihrer Befreiung verwendeten Mittel nicht immer auf eine „liberale“ Inspiration zurück geführt werden können. Die Untersuchung enthüllt nämlich die parallele Existenz einer andern Logik, die sich auf afrikanische Traditionen und auf die erlebte Erfahrung der Sklaverei abstützt. In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß mindestens 75 Prozent der verhörten Sklaven Afrikaner waren,

---

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

46 Uma insurreição (Anm. 30), 227.

47 Ebenda, 210.

48 Ebenda, 217.

49 Ebenda, 226.

überwiegend aus Zentralafrika (*Congo, Cabinda, Monjolo*). Manoel Rodrigues da Silva, ein aus Santo Amaro stammender weißer Zeuge, erzählt – nicht ohne einen gewissen literarischen Charme – von zwei Gesprächen zwischen Sklaven, die er angeblich Gelegenheit hatte zu hören.<sup>50</sup> Beim ersten Gespräch („der Zeuge befand sich in seinem Haus und die Tür war verschlossen“) saßen der Mestre Joaquim *Ferreiro* und Francisco [*Crioulo*], ein „Neger von [Antônio] Sutério“, „auf zwei Baumstämmen“ vor seinem Haus und sagten, daß „alles ohne Fehl für den Sonntag bereit sei“, wobei sie sich auf das Geld, die Waffen und auf die sonntägliche Unachtsamkeit ihrer Herren bezogen. Bereit für was genau?

Das zweite von Manoel Rodrigues belauschte Gespräch scheint eine Antwort auf diese Frage zu bieten: „Am Donnerstag vergangener Woche, es mag sieben Uhr abends gewesen sein, vernahm er auf der Straße in der Nähe seines Hauses den Hufschlag eines beschlagenen Pferdes, und als er zu erfahren suchte, wer das sei, erkannte er, daß es ein Neger war“. Gleich darauf hatte er den Reiter sagen gehört, „man müsse zum Quilombo oder Colomba gehen, der Zeuge wisse aber nicht, ob das irgendeine Fazenda oder ein Quilombo von Schwarzen im Busch sei“. Seit dem 17. Jahrhundert war die Gründung von *Quilombos* eine verbreitete Praxis unter den brasilianischen Sklaven. Nicht nur der aus dem Kimbundo oder dem Ovimbundu stammende Name dieser Fluchtsiedlungen, sondern auch ihre v. a. aus der Geschichte Angolas bekannte Realität als militärisch, politisch und wirtschaftlich autonome Gemeinschaften deuten klar auf ihre zentralafrikanische Herkunft hin<sup>51</sup>. Vielleicht könnten die Worte von Manoel Rodrigues auch als Produkt europäischer Fantasievorstellungen abgetan werden; dies trifft aber sicher nicht zu für die Aussagen eines der inhaftierten Sklaven, Marcelino *Tropeiro* [Viehtreiber]; er war jener Sklave, der damit beauftragt war, seinen Genossen die Befehle des Anführers João Barbeiro aus São Paulo zu überbringen. Vor dem Richter erwähnt Marcelino ein „Waldstück, wo er sich niederlassen wollte“ und wo er „die Sklavengemeinschaften der Plantagen“ zusammenführen wollte, „um gegen die Weißen Krieg zu führen“<sup>52</sup>. Es scheint also offensichtlich, daß die Gründung eines Quilombo Teil des Vorhabens der Sklaven war.

Auch andere Aussagen von Sklaven bestätigen die grundlegend „afrikanische“ Ausrichtung des geplanten Aufstandes. Verschiedene der Verhörten geben zu, daß das Ziel der Erhebung darin bestand, alle Weißen zu töten und, in den Worten von José *de nasção*, „Krieg gegen die Weißen zu führen, wie es bei ihm zuhause [in Afrika] die einen gegen die anderen tun“<sup>53</sup>. Wie aber

50 Ebenda, 222-223

51 Siehe: M. Lienhard, *Le discours des esclaves* (Anm. 1), Kapitel II.

52 *Uma insurreição* (Anm. 30), 220.

53 Ebenda, 212.

führte man Krieg in Zentralafrika? In allen vormodernen Gesellschaften war das Kriegführen üblicherweise von verschiedenen religiösen und magischen Praktiken begleitet. Zur Zeit ihrer großen atlantischen (und weltweiten) Expansion wandten auch die Portugiesen – und die Spanier – immer noch derartige Praktiken an; so riefen sie vor jeder Schlacht Santiago (Jakobus), den iberischen Kriegsgott an. Die Bedeutung der *Feitiçaria* („Zauberei“) für die Aufständischen vom Atibaia-Fluß offenbart sich in den Aussagen vieler vom Richter verhörten Schwarzen und auch in denen einiger Weißer. Mehrere Sklaven verkauften aus bestimmten Wurzeln hergestellte Wundermittel (*meizinhas*), um sich zu schützen<sup>54</sup>. In den Worten von Joaquim Congo dienten sie dazu, „die Weißen zu bändigen (*amançar*) und die Schwarzen gegen das Blei [Kugeln] und die Waffen der Weißen zu schützen, genauer gesagt gegen das Blei, die Dolche und die städtischen Wachpatrouillen, damit sie [die Schwarzen], ohne sich selbst zu gefährden, die Weißen umbringen und sich befreien konnten“<sup>55</sup>. Noch heute führen die geistigen Nachfahren der aus dem Kongo stammenden kubanischen Sklaven eine rituelle Handlung durch, die darin besteht, die „Weißen zu fesseln“ (*nkanga mundele*), um zu verhindern, daß diese den Ablauf ihrer Rituale stören<sup>56</sup>:

*Va nkangando lo mundele*  
 Ich binde die Weißen fest  
*Yanguilé (yandilé)*  
*Con licencia Sambianpungo*  
 Mit Erlaubnis von Nzámbi-a-mpúngu  
*Yanguilé (yandilé)*  
*Va nkangando to lo que estorba*  
 Ich binde alles fest, was stört  
*Va quitando vista mala*  
 Ich wende den bösen Blick ab  
*Embele sucio não me corta*  
 Sein Messer verletzt mich nicht  
*Espina larga não me hinca*  
 Lange Dornen stechen mich nicht  
*Cabo ronda não me ronda*  
 Der Patrouillenchef patrouilliert nicht um mich herum  
*Va si me ronda não me wiri*  
 Und wenn er patrouilliert, sieht er mich nicht

54 Dieses Thema wurde zuerst von einem der beiden Brüder von António Francisco de Andrade, José Franco, angesprochen (Uma insurreição [Anm. 30] 202).

55 Ebenda, 213-214.

56 Gebet der afro-kubanischen Religion *Palo Monte*, aufgenommen durch den Autor dieser Arbeit in einem *munanzo* (Haus) des religiösen „Clans“ *Kalunga munanzambe* und transkribiert unter Mithilfe von R. S. (Havanna, August 1993). Die afrikanischen Wörter dieses Textes verweisen klar auf das Kikongo, die Sprache der *Kongo*.

*Yo nkanga yo nkanga mundele*: „Ich binde die Weißen fest“. Diese Formel scheint in der Kongo-Kultur Tradition zu haben. Um 1660, im Krieg gegen die Portugiesen, kündigte der König des Kongos an, er werde „diese Weißen festbinden“<sup>57</sup>. Auch in der haitianischen Revolution wurde der Spruch *nkanga mundele* gehört.

Was die „geheimen Versammlungen“ der aufständischen Sklaven betrifft, weist Marcelino *Tropeiro* darauf hin, daß die Anführer sie als „Zauberei deklarieren, um ihre Absichten zu verbergen,“<sup>59</sup>. (Der Viehtreiber war *Cabinda*<sup>60</sup> oder *Monjolo*<sup>61</sup>, stand also den *Kongo* sehr nahe.) Eine sehr interessante Bemerkung, denn sie beweist nicht nur, daß die verbotene und verfolgte afrikanische „Zauberei“ in den Sklavenhütten nach wie vor ausgeübt wurde, sondern suggeriert auch, daß es zu jenem Zeitpunkt für einen Sklaven weniger gefährlich war, einer verbotenen Religion nachzuleben als sich mit andern „politisch“ zu engagieren. Die Aussagen von Marcelino legen aber auch nahe, daß die „politische“ Praxis rituelle Handlungen afrikanischer Herkunft nicht nur nicht ausschloß, sondern wahrscheinlich auch voraussetzte. In diesem Zusammenhang soll nicht verschwiegen werden, daß Marcelino, Bote von João Barbeiro, nicht nur Schreiben des „Anführers des Aufstandes“ transportierte, sondern auch – nach den Aussagen mehrerer anonymer Sklaven – „einen Behälter aus Horn“<sup>62</sup>. Viehhörner haben noch heute wichtige Funktionen in zentralafrikanischen und afro-amerikanischen Religionen; im kubanischen *Palo Monte* sind die sogenannten *vititi menso* Instrumente, die zur Wahrsage benutzt werden. Marcelino behauptet zwar in seinem Verhör, daß er „nicht gewußt habe, was in dem Horn sei“<sup>63</sup>; das bloße Erscheinen dieses Gegenstands ist jedoch ein Indiz mehr für die Existenz einer religiösen Komponente afrikanischer Tradition in der oberflächlich „jakobinischen“ Bewegung der Sklaven vom Rio Atibaia.

Die religiösen Konnotationen des durch die Aufständischen vom Atibaia-Fluß angekündigten Krieges werden bestätigt durch die Titel, die die Sklaven einigen ihrer Anführer zuschreiben. Der „Kassierer“ Diogo wird von Marcelino *Cabinda*, unserem berühmten Viehtreiber, als „Vater“ (*pai*) bezeichnet<sup>64</sup>; Bento *Cassuada* spricht von ihm als einem „Meister“ (*mestre*)<sup>65</sup>. Joaquim

57 Cadornega, Vol. II, 209.

59 Uma insurreição (Anm. 30), 209.

60 Ebenda, 209.

61 Ebenda, 199.

62 Ebenda, 208.

63 Ebenda, 209.

64 Ebenda.

65 Ebenda, 218.

*Ferreiro*, den man auf Grund seiner Aussagen für einen „Jakobiner“ halten könnte, wird von Francisco *Crioulo* „Onkel“ (*tio*) genannt<sup>66</sup>. In den Bewegungen lateinamerikanischer Sklaven scheinen die politisch-religiösen Führer oft derartige Titel getragen zu haben<sup>67</sup>.

Die Art und Weise, wie Sklaven von revolutionären Anführern rekrutiert wurden, wird oft mit „Verführung“ umschrieben; besonders Diogo *Rebolo* scheint ein großer – wahrscheinlich charismatischer – „Verführer“ von Sklaven gewesen zu sein (Zeugenaussage von Miguel *Monjolo*<sup>68</sup>). Dieser Begriff erinnert an die von portugiesischen Chronisten des 17. Jahrhunderts in Angola auf Schritt und Tritt erwähnte *Milonga* – eine auf die (ideologische) „Verführung“ des Gesprächspartners abzielende Redeweise, die offenbar von den Anführern des afrikanischen Widerstands gegen die Portugiesen meisterhaft beherrscht wurde<sup>69</sup>.

Eine politisch-religiöse Hierarchie in den Sklavenquartieren, die Durchführung religiöser Rituale, die Verwendung magischer Instrumente, das „Festbinden der Weißen“, die Absicht, ein Quilombo zu bilden: all diese „Details“ scheinen die Hypothese zu favorisieren, daß die Aufstandsbewegung der Sklaven vom Rio Atibaia, trotz einiger „jakobinischer“ Ingredienzien, sich weitgehend auf politisch-religiöse Praktiken und Anschauungen afrikanischer Herkunft stützte.

Es fehlt noch ein kurzer Kommentar zu dem allegorischen Bild, das in den letzten Tagen des Prozesses entdeckt wurde. Es handelte sich um ein „Papiergemälde, das einen Sklaven auf einem Thron zeigte sowie zwei Weiße, einen auf jeder Seite, die den Schwarzen krönen“ (Zeuge Manoel da Rocha, Sklaveneigentümer<sup>70</sup>). Dieses Bild befand sich im Besitz von Joaquim *Congo*<sup>71</sup>, Sklave auf der Fazenda von Francisco Borges da Costa, die anscheinend nicht in den Aufstandsversuch verwickelt war. Joaquim behauptet seinerseits, das Bild von Manoel *Rebolo* gekauft zu haben, einem Sklaven des Hauptmanns Silvério Gurgel do Amaral Coitinho. Laut Manoel da Rocha habe „ein Neger von Francisco Borges“ (vermutlich eben unser Joaquim *Congo*) „[dieses Bild] einem seiner Sklaven gegeben“.<sup>72</sup> Hauptmann Silvério Gurgel, zu dieser Angelegenheit befragt, sagt aus, daß er tatsächlich „einen Sklaven habe, der ein halber Maler sei“, und daß man schon herausbekommen würde, ob es eine

66 Ebenda, 215.

67 Siehe: M. Lienhard, *O Mar e o Mato. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador de Bahia 1998; ders., *Le discours des esclaves (Anm. 1)*, Paris 2001, jeweils Kapitel III.

68 *Uma insurreição (Anm. 30)*, 207.

69 Siehe Anm. 67.

70 *Uma insurreição (Anm. 30)*, 226.

71 Ebenda, 220-221.

72 Ebenda, 226.

Arbeit von diesem sei. All diese Bemerkungen legen nicht nur die Existenz einer „Sklavenmalerei“ nahe, sondern auch die eines Markts für solche Produkte. Leider erfahren wir nicht, ob das Bild des von zwei Weißen gekrönten Schwarzen in direktem Zusammenhang mit dem Projekt des Sklavenaufstandes stand, ob es beispielsweise der politischen Propaganda diene. Es liefert uns aber immerhin den Beweis für die Existenz einer „schwarzen Utopie“ unter den Sklaven der Region. Es bietet sich an, dieses Bild mit den seit dem 19. Jahrhundert beschriebenen und in Brasilien manchenorts im Rahmen katholischer Festlichkeiten auch heute noch durchgeführten Krönungsriten afrikanischer Könige (*congados, congadas, reisados*) in Verbindung zu bringen<sup>73</sup>. Im Gegensatz zu diesen Ritualkrönungen, in denen Schwarze von Schwarzen gekrönt werden und folglich keiner Umkehrung der Machtverhältnisse das Wort geredet wird, zeigt das Bild vom Rio Atibaia die Utopie einer „verkehrten“ Welt, in der die Weißen von den Schwarzen beherrscht werden. Wir erkennen in ihm also gerade jene umstürzlerische Energie, die auch der Sklavenbewegung vom Atibaia-Fluß eigen war.

#### Vale do Paraíba (Rio de Janeiro) 1838: Der Aufstand des Manoel Congo

Die vierte und letzte Aufstandsbewegung brasilianischer Sklaven, die ich hier im Hinblick auf den „Diskurs“ ihrer Anführer und ihrer Mitläufer kommentieren möchte, brach im November 1838 – wenige Jahre nach der eben besprochenen – in einer Kaffeeplantagenregion im Paraíba-Tal, im Innern der Provinz Rio de Janeiro aus. Die ganze Belegschaft einer Fazenda – gut hundert Sklaven und Sklavinnen – erhob sich und entfloh mit Waffen, Werkzeugen und Nahrungsmitteln; sie hatte offenbar die Absicht, sich in einem nahe gelegenen Quilombo in den bewaldeten Hügeln von Santa Catarina niederzulassen. Ein ganzes Kontingent von Sklaven – Frauen und Männer – hatte sich offensichtlich entschlossen, sich für immer der Autorität ihrer Herren zu entziehen: die Geschichte ist denkbar einfach. Es ist zu unterstreichen, daß der Erfolg des Vorhabens der Sklaven – die Bildung eines größeren Unruheherds unweit der boomenden Kaffeeproduktionszone – unmittelbar die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung in der Region bedroht hätte. In welchem Maße offenbarten nun die Sklaven vor Gericht die Gründe, die sie zu einer so schwerwiegenden Entscheidung getrieben hatten? Wie lautete ihre Argumentation? Läßt sich in ihren Äußerungen ein autonomer, „afrikanischer“ oder auch nur „sklavenspezifischer“ Diskurs erkennen? Trotz der Dürftigkeit der

73 Siehe dazu das monumentale Werk von Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edmilson de Almeida Pereira, *Negras raízes mineiras: os Arturos*, Juiz de Fora, Ministério da Cultura/EDUFJF, 1988.

transkribierten Aussagen können diese Fragen – unter der Voraussetzung einer aufmerksamen Lektüre der vorliegenden Quelle<sup>75</sup> – wenigstens ansatzweise beantwortet werden.

Manoel Congo und seine „Komplizen“ nahmen während des ganzen Gerichtsverfahrens eine defensive Haltung ein, die darin bestand, nur die unleugbaren Tatsachen zuzugeben und nach Möglichkeit alles zu verschweigen, was ihre Situation verschlimmert hätte. Sie gestanden also, denn dies war kein Geheimnis, daß sie in den Wald geflüchtet waren und Waffen und Werkzeuge mit sich genommen hatten. Der Richter: Schlugen sie einen Weg in den Urwald? Die Angeklagten bejahten dies, machten dazu aber keine weiteren Angaben. Der Richter: Wer waren ihre Anführer? Während der ganzen Verhöre, die dem Todesurteil gegen Manoel Congo (28/1/1839) vorangingen, beschränkten sich die entlaufenen Sklaven darauf, Namen von nicht anwesenden Personen zu nennen; also von Leuten, die entweder umgekommen oder untergetaucht waren. Der Richter: Wie kam es dazu, daß sie ihren Anführern folgten? Einige Angeklagte erklärten, daß sie „verschleppt“ worden seien, andere, etwas nuancierter, daß sie von den Anführern „gelockt“ oder „verführt“ worden seien.

Auch die verhörten Frauen nahmen eine defensive Haltung ein, doch sträubten sie sich weniger dagegen, auch anwesende Sklaven zu verraten. Was sie zu verteidigen suchten, war anscheinend weniger das Überleben der entlaufenen Sklavengemeinschaft, als vielmehr ihre eigene Gruppe. Sie behaupteten oder gaben wenigstens zu verstehen, die Männer hätten sie gegen ihren Willen zum Quilombo mitgenommen. Die wenig solidarische Haltung der Frauen in diesem Verfahren läßt zunächst unterschiedliche oder sogar gegensätzliche Interessen von Frauen und Männern vermuten. Schaut man sich die Gruppe der Männer und diejenige der Frauen genauer an, so fällt allerdings auf, daß sie sich nicht nur in geschlechtlicher Hinsicht unterschieden: verschieden waren nicht nur die ethnische Herkunft ihrer Mitglieder und die von ihnen vertretenen Berufe, sondern auch – ein zweifellos ausschlaggebender Faktor – die Art ihrer Beziehungen zum Herrenhaus. Unter den insgesamt 16

---

75 Die Gerichtsakten finden sich im Anhang des von João Luiz Duboc Pinaud et al. herausgegebenen Buchs *Insurreição negra e justiça. Paty do Alferes, 1838*, Rio, Expressão e Cultura-Ordem dos Advogados do Brasil, 1987. Sie gliedern sich in zwei Teile. Der erste, „Homicídio“, bezieht sich auf einen ersten Prozess, in welchem ein angebliches Tötungsdelikt von Manoel Congo untersucht wird. Der zweite Teil, „Insurreição“, präsentiert die Verhöre des zweiten Prozesses, der dem Aufstand selbst gewidmet ist. Die mitgelieferten Daten geben Aufschluss über die Chronologie der Verhöre; sie gestatten auch, die zitierten oder erwähnten Aussagen in den Gerichtsakten zu lokalisieren.

(oder 17<sup>76</sup>) gefangenen Sklaven und Sklavinnen, zählen wir fünf Kreol/innen und elf (zwölf) Afrikaner/innen aus verschiedenen Gegenden der bantusprachigen Südhälfte Afrikas. Vier der fünf Kreol/innen sind aber Frauen: die Gruppe der Männer war demnach nahezu ausnahmslos afrikanischer Herkunft, während in der Gruppe der Frauen drei Afrikanerinnen vier Kreolinnen gegenüber standen. Unter den Männern finden sich mehrere Handwerker (zwei Schmiede, ein Zimmermann und ein Kupferschmied), ein Fuhrmann und ein Schweinehirt. Die anderen drei waren der landwirtschaftlichen Produktionstätigkeit zugewiesen. Bei den Frauen läßt sich eine anscheinend auf ihre Herkunft gestützte Arbeitsteilung feststellen: drei der vier Kreolinnen – aber nur eine der Afrikanerinnen – waren im Haushalt tätig (eine war Schneiderin, eine andere Krankenschwester und die dritte zuständig für die Röstung des Maniokmehls); die im Haushalt tätige Afrikanerin war Waschfrau. Auf dem Feld arbeiteten die zwei restlichen Afrikanerinnen und die vierte Kreolin. Der Interessenkonflikt zwischen der Gruppe der Männer und jener der Frauen ist also nicht allein durch die unterschiedliche geschlechtliche Zugehörigkeit zu erklären. Aufgrund ihrer ethnisch-kulturellen Verwandtschaft und ihrer handwerklichen Fertigkeiten waren die Männer insgesamt gut gerüstet, um sich auf das Leben in einer Fluchtgemeinschaft im Urwald einzulassen. Die Gruppe der Frauen, ausgesprochen heterogen im Hinblick auf ihre Herkunft und die Stellung der einzelnen Sklavinnen innerhalb der Fazenda, war hingegen kaum in der Lage, sich geschlossen für das Vorhaben der Männer zu begeistern. Insbesondere die im Herrenhaus tätigen Kreolinnen dürften aufgrund ihrer Abhängigkeit von der Familie ihrer Herren nicht unbedingt große Lust verspürt haben, sich mit der Idee einer Flucht nach vorn auseinander zu setzen. Dazu kommt, aber darüber ist aus den Gerichtsakten nichts zu erfahren, daß sicher mehrere – wenn nicht alle – Frauen Kinder zu betreuen hatten. Dies sind wahrscheinlich einige der Gründe, welche die im Vergleich zu derjenigen der Männer wesentlich kooperativere Haltung der Frauen gegenüber dem Richter erklären.

Aufgrund welcher Art von Vorstellungen hatten die Sklaven versucht, ihr Heil im Urwald oder im Busch zu suchen? Die beiden Hauptbelastungszeugen, der Portugiese Pereira Lima und der Brasilianer Chagas, sprechen bereits zu Beginn der Verhandlungen von der Existenz eines „Königs“ (*Manoel Congo*) und einer „Königin“ (*Mariana Crioula*) unter den entlaufenen Sklaven (14/11/1838, „*Insurreição*“). Im Rahmen katholischer *irmandades* (Bruder- bzw. Schwesternschaften) wurden zwar in Brasilien Sklav/innen zu „Köni-

76 Der Sklave Epifânio nahm nur vorübergehend an den Gerichtsverhandlungen teil. Aus den Akten ist nicht ersichtlich weshalb. Verstarb er oder gelang es ihm, sich den Behörden durch Flucht zu entziehen?

gen“ bzw. „Königinnen“ gekrönt; es ist jedoch unwahrscheinlich, daß Sklavenerhebungen auf solchen nicht wirklich autonomen Strukturen aufbauten. Die Anspielung auf „Könige“ und „Königinnen“ als Anführer von Sklavenrevolten ist in Wirklichkeit ein „weißer“ Gemeinplatz. Eine der gefangenen Frauen, Josefa *Angola* (14/11/1838, „Insurreição“), scheint jedoch die Behauptungen der Weißen zu bekräftigen. Sie spricht vom „König“ Manoel *Congo*, unterläßt es allerdings – weibliche Solidarität verpflichtet – die „Königin“ Mariana *Crioula* zu nennen. Berücksichtigt man die sehr zweifelhafte Art und Weise, wie die Aussagen der Sklaven transkribiert wurden, ist es aber auch möglich, daß Josefa *Angola* das Wort „König“ gar nicht in den Mund nahm. Eine andere Sklavin, Emília *Congo* (14/11/1838, „Insurreição“), schreibt Manoel *Congo* nämlich auch einen hierarchischen Titel zu, aber einen andern: *pai* („Vater“). In der gleichen Reihe von Verhören bezeichnet Belarmino *Cabinda*, einer der entlaufenen Sklaven (14/11/1838 „Insurreição“), einen toten oder abwesenden Gefährten – Paolo – ebenfalls als *pai*. Neun Tage später bezieht sich Epifânio *Muçambique* (23/11/1838, „Insurreição“) auf den – ebenfalls nicht vor Gericht erscheinenden – „*pai* Ignacio *Rebolo*“. In der Sprache der entlaufenen Sklaven scheint der Titel *pai* nicht an den von den Belastungszeugen verwendeten Gemeinplatz „König“ / „Königin“ gekoppelt zu sein. *Pai* dürfte in Wirklichkeit die portugiesische Übersetzung eines politisch-religiösen Titels sein, *tate*, den wir auch aus einer andern Sklavenrevolte im Paraíba-Tal kennen<sup>77</sup>; *tate* selbst ist eine phonetische Variante von *tâta*, „Vater“, Titel der Priester sowohl im Kongo als auch in Angola. In den Gemeinschaften der letztlich aus dieser afrikanischen Region stammenden afrokubanischen Religion *Palo Monte* heißen die Priester übrigens bis heute *tata nganga* oder *tata nkisi*<sup>78</sup>. In den kubanischen *Palenques*, die der *Ranchedador* (Sklavenjäger) Francisco Estévez am Ende der 1830er Jahre – also genau zur Zeit der hier kommentierten Ereignisse – in den bewaldeten und steinigten Hügeln von Vuelta Abajo besuchte, fanden sich Gegenstände, die die Existenz ähnlicher politisch-religiöser Strukturen nahe legen<sup>79</sup>. In den von ihren Bewohnern bereits verlassen Hütten traf Estévez in der Tat oft auf jene Bündel – *macutos* – die von den *tata* für ihre magischen Praktiken verwendet wurden: stumme Zeugen des Fortbestehens oder der Neuerfindung einer politisch-

77 Rogério de Oliveira Ribas, *Tates-corongos: insurreição e resistência negra no início da modernização do estado escravista brasileiro*, in Martin Lienhard (Hrsg.), *Culturas margindas y procesos de modernización en América Latina*, Genève, Société Suisse des Américanistes, 1995/1996, Bulletin no. 59-60, 31-35.

78 *Ngàngà* war im Kongo der Titel der „Heiler“ oder Priester der *nkisi*, d. h. der (bildlich darstellbaren) Kräfte der Natur. Im *Palo Monte* werden heute diese Kräfte nicht selten immer noch *nkisi*, oft aber auch – aufgrund einer semantischen Verschiebung von der handelnden Person zum Gegenstand ihrer Handlung – *nganga* genannt.

79 Cirilo Villaverde, *Diario del ranchedador* [ca. 1880], La Habana 1982.

religiösen Ritualität afrikanischen Ursprungs. Aus all diesen Beobachtungen können wir schließen, daß die Anführer der entlaufenen Sklaven des Paraíba keine „Könige“, sondern vielmehr politisch-religiöse Autoritäten nach afrikanischer Tradition darstellten.

Vom Richter über ihre Motivationen zur Flucht befragt, wichen die Angeklagten der Beantwortung dieser zentralen Frage zunächst aus. Am 28. Januar 1839 („Homicídio“) verhängte der Richter in Vassouras schließlich das Todesurteil über Manoel *Congo*. Drei Tage später spricht der Verurteilte selbst zum ersten Mal über das wirkliche Ziel der Flucht: „es sei wahr“, gesteht er, „daß Epifânio gekommen war und alle Menschen gezählt habe, daß er sie anschließend beauftragt habe, Nahrung im Haus zu suchen, und daß er sie an einen Ort führen werde, wo sie niemals mehr ihre Herren zu Gesicht bekommen würden“ (31/1/1839, „Insurreição“). Angesichts seines unvermeidlichen Todes scheint sich Manoel *Congo* dazu durchgerungen zu haben, seine Wahrheit offen zu legen: die endgültige Flucht aus der Sklaverei. Wenig später bestätigt ein weiterer Angeklagter, Miguel *Crioulo*, die Aussage von Manoel *Congo*: „Auf die Frage, ob er Epifânio und Manoel *Congo* habe sagen hören, daß sie umkehren wollten oder sich vielmehr an einen ihrem Herrn unbekanntem Ort begeben wollten, antwortete er, daß sie niemals die Absicht gehabt hatten, zu ihren Herren zurückzukehren, und daß sie [die Anführer] sehr genau wußten, wohin sie sie führten“ (31/1/1839, „Insurreição“). In einem Versuch, all jene, die noch zu retten waren, vor weiterer Verfolgung zu schützen, suchte Miguel *Crioulo* die gesamte strafrechtliche Verantwortung auf Manoel *Congo* und Epifânio *Muçambique* abzuwälzen. Seine Worte legen nahe, daß alle Flüchtigen die Absichten ihrer Anführer kannten und mit Sicherheit auch teilten. In dieser letzten Phase der Verhandlung erklärt Manoel *Congo* auch die Bewandnis der in den Urwald hinein geschlagenen Wege: „sie blieben nicht stehen, denn sie wollten vorwärts kommen, außerdem verfügten sie stets über genügend Leute, die Wege in den Urwald schlugen.“ In diesen wenigen kurzen Sätzen, von denen die Monotonie der Verhöre unterbrochen wird, scheint sich das wirkliche Denken der entlaufenen Sklaven zu äußern. Alles in allem hatten sie die Absicht, in die Tiefen des Urwaldes vorzudringen. Der Weg in das Herz der Finsternis – an einen Ort, der für die Sklavenhalter unerreichbar war und den entlaufenen Sklaven gleichzeitig ihre völlige Autonomie garantieren würde – war für die aus dem bewaldeten Zentralafrika stammenden Sklaven sicher eine Art Rückkehr zur heiligen *mfinda* (Urwald im kosmologischen Sinne). Im Raum der *mfinda* wohnen die Geister der Ahnen und die in den *nkisi* („Fetische“) dargestellten Kräfte der Natur. In der *mfinda* finden die „Heiler“ auch die Kräuter und andern Pflanzen, die sie für ihre „Arbeiten“ benötigen. Der Urwald war anscheinend für viele afro-amerikanischen Sklaven einer der Orte, der es ihnen ermöglichte, sich in „Afrika“ zu wähen. Be-

reits 1634 hatte der Sklave Francisco *Angola* in einem kolumbianischen Gerichtsverfahren zu verstehen gegeben, daß der Weg in den Urwald ein Weg nach „Afrika“ sei:

Juan *Angola*, Gefährte dieses Zeugen, sagte ihm, die Weißen hätten sie getäuscht und, auf die Sonne zeigend, hinzu gefügt, die Sonne käme aus Guinea [Afrika]: „Das ist der Weg, laßt uns dorthin gehen!“ Besagter Gefährte und der Zeuge wanderten im *monte* („Busch“) und verblieben dort einige Zeit, ohne daß er sagen könnte, wie lange wohl, es verging jedoch mindestens ein Mond, und anschließend, immer noch weiter gehend, erreichten sie den *Palenque* von El Limón<sup>80</sup>.

Im Urwald und außer Reichweite ihrer Herren waren die Flüchtigen keine Sklaven mehr; im Herzen der Finsternis, in Gestalt von Kriegern, konnten sie sich mit ihren afrikanischen Ahnen wieder vereinigen und neue Energien schöpfen. Die geringe Bereitschaft der Sklav/innen vom Paraíba, sich eingehend über die genauen Motivationen und die Ziele ihres Vordringens in den Urwald zu äußern, kann möglicherweise dadurch erklärt werden, daß sie ihren Widersachern ihre geheime religiöse Weltansicht nicht zu offenbaren wünschten.

### Zum Schluß

Die vorliegende Arbeit ist Teil eines größeren Vorhabens, dessen Ziel die Erforschung der „subjektiven Bedingungen“ von Erhebungen und andern Formen des Widerstands brasilianischer und karibischer Sklaven im letzten Jahrzehnt des 18. und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ist. Es geht dabei insbesondere darum, die solchen Bewegungen zugrundeliegenden – oder mit ihnen verknüpften – Vorstellungen politischer, kultureller und religiöser Natur im archäologischen Sinne frei zu legen. Die Schwierigkeiten dieses Unterfangens liegen vor allem in der Dürftigkeit der existierenden Quellen. Wenn überhaupt, so erhalten aufständische Sklaven das Wort meist nur in den Gerichtsakten, die nach dem Scheitern ihrer Flucht- oder Aufstandsvorhaben angefertigt werden. Da es dabei den Untersuchungsbehörden in erster Linie darum geht, die Schuldfrage zu klären (wer hat was angezettelt, wer sind seine Komplizen?), erhalten wir aus solchen Schriftstücken zwar einige Information über die ethnische, soziale und geschlechtliche Identität der Angeschuldigten sowie über den mutmaßlichen Verlauf der untersuchten Ereignisse, aber nur wenig über die tatsächlichen Motivationen, die Ziele und die allgemeinen Vorstellungen der aufständischen Sklaven selbst. Wollen wir diese rekonstruieren, müssen wir die oft sehr knappen und nicht unbedingt sorg-

80 Zitiert nach Adrian Kindlimann, Fluchtgemeinschaften Schwarzer Sklaven in Cartagena de Indias (1540–1714), Universität Zürich, 1994 (unveröffentlicht), 43.

fältig transkribierten Aussagen der Sklaven sowie das ihnen zugeschriebene Verhalten im Detail und insbesondere im Hinblick auf Widersprüche und „Ungereimtheiten“ jeder – auch sprachlicher – Art analysieren; gleichzeitig geht es darum, sie mit den Vorstellungen zu konfrontieren, die man von bestimmten Gruppen von Sklaven aufgrund ihrer ethnischen, sozialen und geschlechtlichen Identität und ihrer Geschichte im Rahmen der gegebenen Bedingungen erwarten kann. Besonders aufschlußreich ist dabei oft die komparative bzw. kontrastive Untersuchung verschiedener mehr oder weniger vergleichbarer Widerstandsbewegungen, einschließlich der nach deren Scheitern inszenierten Prozesse.

Jede der vier hier vorgestellten Aufstandsbewegungen stellt einen „Einzelfall“ dar. Es ist deshalb nicht weiter erstaunlich, daß der „Diskurs“ der involvierten Sklaven, soweit er überhaupt „hörbar“ wird, jeweils weitgehend ein anderer ist. Obwohl mehr oder weniger große Kontingente von Sklaven an den beiden urbanen Aufstandsversuchen von Salvador da Bahia (1798 und 1835) beteiligt waren, wurde ihren spezifischen Anliegen in den jeweiligen „Programmen“ kaum Rechnung getragen. Weder die Errichtung einer Republik nach französischem Muster (1798) noch die einer wie auch immer gearteten islamischen Herrschaft (1835) garantierten den Sklaven ihre Freilassung oder gar die Abschaffung der Sklaverei. Die Gerichtsakten von 1798 lassen eine beschränkte ideologische und praktische Autonomie der Sklavenbevölkerung vermuten; die weitgehend „entafrikanisierten“ städtischen Sklaven von 1798 mißtrauten dem „kleinbürgerlichen“ Republikanismus der farbigen – aber freien – Handwerker und Soldaten, scheinen jedoch nicht über ein wirkliches Alternativprojekt zu verfügen. Im Aufstand von 1835 standen ethnische und religiöse Grenzziehungen im Vordergrund; es hält schwer, in der einschlägigen Dokumentation spezifische Stimmen bzw. Diskurse von Sklaven auszumachen. Auf grundlegend andere Situationen verweisen die beiden in Zucker- bzw. Kaffeeplantagen ausgebrochenen Aufstandsbewegungen von 1832 (Rio Atibaia, Provinz São Paulo) bzw. 1838 (Rio Paraíba, Provinz Rio de Janeiro); in beiden Fällen ging es in der Tat um Vorhaben, die von Sklaven geplant und vorbereitet wurden – im ersten Falle anscheinend mit Unterstützung von „außen“. Obwohl die Gerichtsakten über den Aufstand von Manoel Congo (Rio Paraíba) im Hinblick auf die Vorstellungen und Ziele der aus verschiedenen Gegenden der bantusprachigen Südhälfte Afrikas stammenden Anführer beinahe stumm sind, läßt der mutmaßliche Verlauf der Ereignisse – u. a. die offensichtlich angestrebte Schaffung eines Quilombo im Innern des Urwalds – auf die Hegemonie einer im damaligen Kontext eher „konservativen“ Ideologie schließen: die der „Rückkehr nach ‚Afrika‘“. Auch die mehrheitlich in Afrika, im Mündungsgebiet des Kongo oder Zaire geborenen Skla-

ven vom Rio Atibaia stützten sich in ihrem Vorhaben weitgehend auf afrikanische Erfahrungen bzw. Traditionen; im Unterschied zu ihren am Paraíba angesiedelten Kollegen zeigten sie sich aber auch fähig und willens, diese mit andern Ingredienzien – insbesondere dem aus Europa eingeführten „Jakobinismus“ – zu verbinden. In diesem Sinne läßt sich ihre Ideologie mit derjenigen der haitianischen Revolutionäre des ausgehenden 18. Jahrhunderts vergleichen.