

UNIDADE - IFCH	
Nº CHAMADA 301.451 960729 M668	
V. _____	EX. _____
TOMBO BC/ 733199	
PROC. 129/08	
C <input type="checkbox"/>	D <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO R\$ 31,87	
DATA 05/08/08	
N.º CPD _____	
BIB ID 415000	

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

O NASCIMENTO DA CULTURA AFRO-AMERICANA

Uma perspectiva antropológica

200816093



Rio de Janeiro
Impresso no Brasil

UNICAMP
Biblioteca - IFCH

1992, ISBN 0-8070-0917-2

Publicado originalmente em Boston-EUA, pela Beacon Press,
título original: *The birth of African-American Culture: an anthropological perspective*
1ª edição em língua portuguesa em 2003,
pela Pallas Editora e Distribuidora Ltda e Universidade Candido Mendes, Brasil.

Pallas Editora

Editor:

Cristina Fernandes Warth

Coordenação Editorial:

Heloisa Brown

Revisão Tipográfica:

Marcos Roque

Beth Cobra

Editoração Eletrônica:

Walter Pinto

Capa:

Pedro Gaia

Universidade Candido Mendes
Centro de Estudos Afro-Brasileiros

Diretora:

Rosana Heringer

Coordenação do Projeto:

Márcia Lima

Tradução:

Vera Ribeiro

Revisão da Tradução:

Fernando R. Ribeiro

Apoio:
Fundação Ford

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados à
Pallas Editora e Distribuidora Ltda. e à Universidade Candido Mendes.
É vetada a reprodução, por qualquer meio mecânico, eletrônico, xerográfico, etc.
sem a permissão prévia por escrito das editoras, de parte ou da totalidade do
conteúdo deste impresso.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE.
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

M627n

Mintz, Sidney Wilfred, 1922-

O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica / Sidney W. Mintz e Richard Price / tradução Vera Ribeiro – Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.

128p.

Tradução de: *The birth of African-American Culture: an anthropological perspective*

Inclui bibliografia

Pallas – ISBN 85-347-0347-7

1. Price, Richard, 1941-. II. Universidade Candido Mendes. III. Título.

03-0090

CDD 305.8960729
CDU 316.343.26(729)



Universidade Candido Mendes
Centro de Estudos Afro-Brasileiros
Praça Pio X, nº 7 / 7º andar – Centro
20040-020 – Rio de Janeiro – RJ
Tel.: (0XX21) 2516-2916 – Fax: (0XX21) 2516-3072
afro@candidomendes.edu.br

Pallas Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Frederico de Albuquerque, 56 – Higienópolis
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ
Tel./fax.: (0XX21) 2270-0186
E-mail: pallas@alternex.com.br
Home page: www.pallaseditora.com.br



SUMÁRIO

PREFÁCIO / 7

AGRADECIMENTOS / 17

INTRODUÇÃO / 19

1. O MODELO DO ENCONTRO / 25

2. CONTATO E FLUXO SOCIOCULTURAIS NAS SOCIEDADES
ESCRAVOCRATAS / 43

3. O SETOR ESCRAVO / 59

4. PRIMÓRDIOS DAS SOCIEDADES E CULTURAS
AFRO-AMERICANAS / 65

5. O QUE FOI MANTIDO E SOBREVIVEU / 77

6. PARENTESCO E PAPÉIS SEXUAIS / 87

7. CONCLUSÃO / 111

BIBLIOGRAFIA / 115

PREFÁCIO

O texto que se segue foi redigido em 1972-1973, imediatamente após a luta pelos direitos civis e a rápida criação de currículos de Estudos Afro-americanos e Negros nas universidades dos Estados Unidos, como parte da verdadeira explosão de interesse geral (e de publicações) na esfera da História Negra.¹ Ele pretendeu ser uma profissão de fé e um manual. Estávamos inquietos com algumas polarizações que vinham despontando nos estudos afro-americanos. As preocupações ideológicas pareciam em vias de distorcer a busca erudita que fora cartografada por pioneiros como W. E. B. DuBois e Carter G. Woodson, nos Estados Unidos; Fernando Ortiz, em Cuba; Nina Rodrigues e Arthur Ramos, no Brasil; e Jean Price-Mars, no Haiti; e levada adiante pela geração de Melville J. Herskovits, E. Franklin Frazier, Zora Neale Hurston, Gonzalo Aguirre Beltrán, Roger Bastide, Romulo Lachatañeré e outros. Assim, concentramo-nos nas estratégias ou abordagens do estudo do passado afro-americano, em vez de apresentar os resultados atualizados desses estudos, na esperança de incentivar historiadores e outros pesquisadores que estivessem ingressando nesse campo a empregarem modelos conceituais que ficassem plenamente à altura da complexidade de seu tema.

Nossa tese pretendia basear-se nas percepções de Herskovits e seus pares. Mas foi recebida, em algumas áreas, pelo que foi — para

1. Para uma excelente resenha bibliográfica desse período, ver Peter H. Wood, "I did the best I could for my day": The study of early Black history during the Second Reconstruction, 1960 to 1976", *William & Mary Quarterly* 35 (1978), pp. 185-225. Para uma resenha de trabalhos posteriores sobre a escravidão, ver Joseph C. Miller, *Slavery: A Worldwide Bibliography, 1900-1982* (White Plains, NY, Kraus International, 1985), e os suplementos permanentes de Miller, Larissa V. Brown, James V. Skolnik e David F. Appleby, publicados no periódico *Slavery and Abolition*.

nós — uma hostilidade surpreendente, acompanhada pela acusação de que negava a existência de uma herança africana nas Américas. Muitas dessas reações pareceram originar-se em um desejo de polarizar os estudos afro-americanistas em uma posição puramente “pró” ou “contra”, com respeito à preservação de formas culturais africanas. Por exemplo, Mervyn Alleyne chamou-nos de “teóricos da criação”, acusando-nos de uma atenção exagerada para com a criatividade cultural dos africanos escravizados no Novo Mundo; no entanto, seu próprio livro chega a conclusões próximas das nossas.² Daniel Crowley criticou duramente o livro de Sally e Richard Price, *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest* [Artes afro-americanas da floresta tropical do Suriname], que desenvolve a abordagem conceitual em um contexto histórico específico, e o acusou de “exagerar extravagantemente uma boa argumentação”.³ Joey Dillard considerou os autores como “não [estando] completamente do lado dos anjos” e tendo argumentos “controvertidos, se não decididamente heréticos”.⁴

Embora esse discurso teológico seja menos comum hoje em dia, a disputa continua. Joseph Holloway, depois de afirmar que a eficácia do livro “é atribuível a seu arcabouço teórico, sua metodologia aplicada e sua análise dos africanismos do Novo Mundo”, conclui que “sua limitação está na incapacidade de examinar a aculturação e os resíduos africanos fora do Caribe”.⁵ Uma recente controvérsia entre o folclorista Charles Joyner e o historiador C. Vann Woodward sugere que a linha de combate ainda é traçada mais ou menos no mesmo lugar. Em um verbete da *Encyclopedia of Southern Culture*, Joyner afirmou, com espírito semelhante ao nosso:

2. Mervyn C. Alleyne, *Roots of Jamaican Culture* (Londres, Pluto Press, 1988), pp. 4-5, 17-23 e *passim*.

3. Daniel J. Crowley, resenha de S. e R. Price, *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*, in *African Arts* 16 (1981), pp. 27, 80-81.

4. J. L. Dillard, *Black Names* (Haia, Mouton, 1976), p. 10-11.

5. Joseph E. Holloway, “The origins of African-American culture”, in Joseph E. Holloway (org.), *Africanisms in American Culture* (Bloomington, Indiana University Press, 1990), p. xi. Uma vez que o subtítulo original do livro era *A Caribbean Perspective*, as críticas ao nosso foco na geografia parecem-nos mal orientadas.

O processo de mudança lingüística fornece um modelo para explicar outros aspectos da transformação da cultura africana em afro-americana. O que se poderia chamar de “crioulização da cultura negra”⁶ envolve os princípios “gramaticais” inconscientes da cultura, a “estrutura profunda” que gera padrões culturais específicos. Tais princípios gramaticais sobreviveram à rota negreira da travessia do Atlântico⁷ e regeram a adaptação seletiva de elementos das culturas africana e européia. Arrebanhados ao lado de outros com quem partilhavam a situação comum de servidão e um certo grau de superposição cultural, os africanos escravizados foram obrigados a criar uma nova língua, uma nova religião e, a rigor, uma nova cultura.

Foi a esta última frase, em particular, muito próxima de um trecho de nosso próprio livro, que Woodward, com típica “condescendência fidalga”,⁸ objetou no *The New York Review of Books*.⁹

Por mais inocentes que sejam, as suposições a respeito do que parece e não parece (ou tem ou não tem jeito de ser) culturalmente “africano” continuam a atormentar os estudos afro-americanos, às vezes com um toque bastante bizarro. Há uma foto particularmente evocadora do próprio Herskovits, que aparece em

6. O termo “creolization” não tem tradução usual em português. Significa algo parecido historicamente à nossa mestiçagem e miscigenação como conceito de pensamento social brasileiro. (Nota do revisor técnico)

7. O termo “Middle Passage” (lit. Rota do Meio) não tem tradução convencional em português. Em todo o livro essa expressão será traduzida por rota negreira de travessia do Atlântico. (N.R.T.)

8. A expressão condescendência fidalga é uma tradução possível do termo “gentlemanly forbearance” e se refere de forma irônica a uma tolerância esnobe de um gentleman, que devido ao seu alto status social pode se dar ao luxo de tolerar “inferiores”. (N.R.T.)

9. Charles Joyner, “Creolization”, in Charles Reagan Wilson e William Ferris (orgs.), *Encyclopedia of Southern Culture* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1989), pp. 147-149; C. Vann Woodward, “The narcissistic South”, *New York Review of Books* (26 de outubro de 1989), pp. 13, 14, 16-17; Charles Joyner, “Speaking Southern”, *New York Review of Books* (15 de fevereiro de 1989), pp. 52-53; C. Vann Woodward, *idem*.

um livro sobre a história da antropologia com a legenda: "Melville Herskovits segurando um artefato religioso da África Ocidental na Northwestern University, c. 1935 (Cortesia dos Northwestern University Archives)." A rigor, no entanto, o objeto sagrado que Herskovits segura (assim como o banco, o abano, os utensílios de madeira na mesa à sua frente e o tamborete bem acima de sua cabeça) não foram feitos na África Ocidental, mas por quilombolas saramacanos (*Saramaka Maroons*) do Suriname (onde ele os havia coletado com Frances Herskovits em 1928 e 1929), mais de dois séculos depois de os ancestrais dos saramacanos terem sido transportados à força de sua terra natal, nas regiões ocidental e central da África. Herskovits, que passou boa parte da vida procurando sondar as relações culturais entre a África e as Américas, provavelmente aprovaria que este esclarecimento sobre o Velho Mundo e o Novo Mundo fosse registrado aqui.¹⁰

Não obstante, nas duas últimas décadas, a importância de enfocar o *processo* no desenvolvimento das culturas afro-americanas, de examinar os diferentes tipos de mesclas e misturas, foi aos poucos reconhecida e admitida, como se pode ver em livros tão diversos quanto *Black Culture and Black Consciousness*, de Lawrence Levine; *The Signifying Monkey*, de Henry Louis Gates; *Africa's Ogun*, de Sandra Barnes; ou os ensaios de Holloway em *Africanisms in American Culture*.¹¹ Até alguns dos estudiosos cujos métodos havíamos criticado mais cabalmente, no ensaio original, hoje incorporam em seu trabalho uma flexibilidade conceitual maior. Por exemplo, Robert Farris Thompson agora escreve mais sobre a "cultura *callaloo*"

10. A fotografia e a legenda aparecem em Walter Jackson, "Melville Herskovits and the search for Afro-American culture", in George W. Stocking, Jr. (org.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality* (Madison, University of Wisconsin Press, 1986), p. 96.

11. Lawrence W. Levine, *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom* (Nova York, Oxford University Press, 1977); Henry Louis Gates, Jr., *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism* (Nova York, Oxford University Press, 1988); Sandra T. Barnes (org.), *Africa's Ogun: Old World and New* (Bloomington, Indiana University Press, 1989).

(uma metáfora culinária do Caribe sobre a mistura) do que sobre os resíduos africanos puros nas Américas.¹² Um de seus alunos, David Brown, iniciou sua dissertação de doutorado escrevendo sobre a religião afro-cubana:

As escolhas criativas dos líderes conscientes de si e de seus dedicados seguidores possibilitaram o surgimento, o crescimento e a resiliência das religiões afro-cubanas em Cuba e nos Estados Unidos, a despeito dos persistentes esforços oficiais de cooptá-las, controlá-las e destruí-las. As religiões afro-cubanas de hoje devem sua existência não a "remanescentes" passivos, mas a uma história de vitórias em batalhas arduamente vencidas, nas quais sua capacidade de recuperação deveu-se tanto às transformações inovadoras forjadas nas terras do Novo Mundo quanto à manutenção ou à preservação de tradições africanas "puras".¹³

Mirabile dictu.

O epitome dessa mudança geral é a obra do historiador caribenho Edward Kamau Brathwaite, que acrescentou o seguinte trecho à edição de 1981 de um livro originalmente publicado dez anos antes:

É por isso que, para os habitantes das Índias Ocidentais que estão à procura de sua identidade, o estudo do período escravagista, e particularmente da cultura popular dos escravos, é muito importante. É durante esse período que podemos ver como o africano, importado da área de sua "grande tradição", procurou estabelecer-se em um novo

12. "Diversas histórias da arte, e não uma, florescem hoje em nosso planeta. A coisa crioula a fazer é misturá-las. Foi-se a idéia de um cânone único. Que venha o *callaloo*." Robert Farris Thompson, "Recapturing heaven's glamour: Afro-Caribbean festivalizing arts", in John W. Nunley e Judith Bettelheim (orgs.), *Caribbean Festival Arts* (Seattle, University of Washington Press, 1988), pp. 17-29.

13. David H. Brown, *Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York*, tese de doutorado, Yale University, 1989.

ambiente, usando os instrumentos disponíveis e as lembranças de sua herança tradicional para deslanchar algo novo, algo caribenho, mas, ainda assim, algo reconhecidamente africano (...). A tese deste estudo é (...) que é na natureza da cultura popular do ex-escravo africano, que persiste até hoje na vida do "povo" contemporâneo, que podemos discernir que a "rota do Atlântico" não foi, como se presume popularmente, [uma simples] experiência destrutiva traumática que separou os negros da África, rompendo seu sentimento de história e de tradição, mas uma via ou um canal entre essa tradição e o que se vem desenvolvendo no novo solo, no Caribe.¹⁴

Por insistência de colegas e alunos, optamos por reeditar nosso ensaio original basicamente sem modificações. Atualizamos um punhado de referências, sobretudo a nossa própria obra; em alguns casos, modificamos a terminologia, para ficar em dia com as normas atuais (por exemplo, "negro da mata" transformou-se em "quilombola do Suriname", e "afro-americano" converteu-se em "africano-americano"¹⁵, quando se refere a pessoas de ascendência africana nas Américas); e fizemos diversas pequenas alterações estilísticas. Se reescrevêssemos aquele ensaio — ou se escrevêssemos hoje um texto paralelo —, não há dúvida de que sua forma de argumentação, assim como os exemplos evocados, seriam diferentes; o caráter provisório do ensaio e seu recurso freqüente ao subjuntivo seriam substituídos por uma confiança mais segura, e um grande número de avanços expressivos na antropologia, na história e na lingüística seriam incorporados. Ambos, no entanto, continuamos a crer na mensagem programática central do ensaio. Visto que o texto em si guarda uma certa integridade histórica e como cada um de nós levou

14. Edward Kamau Brathwaite, *Folk Culture of the Slaves in Jamaica*, ed. rev. (Londres, New Beacon Books, 1981), pp. 6-7;

15. Nota dos Editores. Apesar dos autores terem modificado a terminologia de afro-americano para africano-americano, indicando uma mudança de percepção do movimento negro dos Estados Unidos, adotaremos aqui o termo afro-americano.

consideravelmente adiante alguns aspectos particulares de sua tese em obras posteriores, optamos por deixá-lo ficar como estava.

Nosso prefácio original, eliminado nesta nova edição, começava por uma epígrafe extraída de Herskovits:

Desconcertantemente, são os que sustentam opiniões extremadas a respeito dos negros que pressentem a oportunidade de reforçar suas teses específicas, fazendo referência ao fato de se haverem preservado africanismos no Novo Mundo. À esquerda, o ponto de vista adotado concebe os negros dos Estados Unidos como uma "nação" subjugada, cuja verdadeira liberdade e cidadania plena talvez só possam ser alcançadas depois que a criação de uma República Negra autônoma, no sul, houver permitido a realização do talento intrínseco desse povo. Que melhor base teórica se poderia encontrar para esse projeto do que o material que parece mostrar que os negros norte-americanos, por baixo da pele, não são mais do que africanos cujas tendências raciais reprimidas, uma vez libertas, lhes fornecerão o impulso necessário para realizar seu destino? Ao mesmo tempo, os que se situam na extrema direita, insistindo na segregação social e econômica do negro norte-americano, também corroboram sua postura considerando os africanismos preservados na vida negra norte-americana. Não é essa uma prova, dizem eles, da incapacidade de o negro assimilar a cultura branca em grau viável e, sendo assim, não devem os negros ser incentivados a desenvolver seus dotes "raciais" peculiares — sempre, bem entendido, dentro dos limites do "lugar" dos negros?¹⁶

16. Melville J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley* (Nova York, Knopf, 1937), pp. 303-304.

Essas palavras, escritas há mais de meio século, ainda são uma poderosa advertência.

Concluimos aquele prefácio com algumas idéias correlatas próprias, idéias estas que continuamos a endossar e que aqui queremos repetir:

Uma vez que este ensaio versa sobre a evolução de formas sociais e culturais entre os afro-americanos, em condições sociais que eram e são fundamentalmente racistas e desiguais, tudo o que aqui abordamos pode ser visto como tendo um claro coeficiente político. Em tese, pode-se analisar a organização doméstica dos camponeses jamaicanos, ou as técnicas de entalhamento dos quilombolas saramacanos, ou a festa de São Tiago Apóstolo em Loiza, Porto Rico, sem necessidade de ter em mente, a todo momento, a importância política do que se descobre. Em tese. Na prática, assim como a pesquisa antropológica em geral vai-se tornando mais significativa a cada dia que passa, em suas implicações humanas e políticas, também a pesquisa antropológica que toca nas experiências e percepções cotidianas dos africanos-americanos deve tornar-se, inevitavelmente, parte integrante do clima ideológico da vida contemporânea. Nessas circunstâncias, é vital que antropólogos como nós exponham com a máxima clareza possível o que estão tentando fazer.

Neste ensaio, pleiteamos “maior sutileza analítica e mais pesquisas sociohistóricas” e expomos algumas idéias para ilustrar por que as consideramos necessidades primordiais, neste momento, no campo da antropologia afro-americana. Nas palavras de um de nossos críticos mais sinceros, amáveis e valiosos, entretanto, “a necessidade da interpretação sutil não deve ser usada para minimizar a opressão e a exploração flagrantes”. Concordamos enfaticamente. É tam-

bém uma profunda convicção nossa que a natureza da opressão, apesar de óbvia em suas formas mais conhecidas, envolve igualmente sutilezas, uma das quais é sua maneira de dividir e confundir os estudiosos honestos, perpetuando a desconfiança e o medo. O teste de nossas idéias e descobertas, como sugerimos na conclusão, “deve competir mais às tarefas da pesquisa histórica e antropológica séria, e muito menos a seu caráter persuasivo nos planos lógico, ideológico ou sentimental (...). A verdade inescapável no estudo da Afro-América é a humanidade dos oprimidos e a desumanidade dos sistemas que os oprimiram”. Que essa opressão não terminou, de maneira alguma, deve ficar tão claro para todos quanto é para nós.

AGRADECIMENTOS

A primeira versão deste livro teve a forma de um ensaio, apresentado no Schouler Lecture Symposium sobre “As sociedades crioulas das Américas e da África”, realizado na primavera de 1973. O professor Jack P. Greene e seus colegas do Departamento de História da Universidade Johns Hopkins ofereceram-nos a oportunidade de participar desse simpósio.

Roger Abrahams, Roy S. Bryce-Laporte, Stanley Engerman, Jerome Handler, Franklin Knight, Barbara Kopytoff, Linda Marks, Sally Price, Raymond T. Smith, John Szwed e o falecido William Willis tiveram a generosidade de nos oferecer críticas úteis aos manuscritos iniciais.

O trabalho de Price foi respaldado, em parte, por uma verba fornecida pela Comissão Conjunta sobre Estudos Latino-Americanos, do Conselho de Pesquisas em Ciências Sociais e do Conselho Norte-Americano de Sociedades Eruditas. O trabalho de Mintz foi concluído durante seu período de residência no Instituto de Estudos Avançados, em Princeton.

Na preparação deste texto, os autores receberam o auxílio inestimável de Margaret Collignon e da equipe editorial da Beacon Press. Também desejamos agradecer a Andrew Roy pela compilação do índice remissivo.

INTRODUÇÃO

Este ensaio oferece uma abordagem antropológica geral do estudo da história da cultura afro-americana. Nele discutimos a instalação inicial dos africanos no Novo Mundo, em contraste com a das populações européias, e comparamos essa instalação, vista como uma espécie de “linha basal”, com as formas que as comunidades africano-americanas viriam a adquirir posteriormente.

Nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes. As condições dessa transposição, bem como as características do meio humano e material que a acolhe, restringem, inevitavelmente, a variedade e a força das transposições eficazes. No processo de povoamento do Novo Mundo, é quase desnecessário dizer que europeus e africanos tiveram uma participação altamente diferenciada. Embora, à primeira vista, talvez pareça que a continuidade e o vigor dos materiais culturais transpostos tiveram um peso muito maior a favor dos europeus do que dos africanos, afirmamos que uma abordagem mais sofisticada do teor desses materiais de transposição não respaldaria essa conclusão simplista. As vantagens da liberdade, das quais desfrutavam os europeus, não tinham como garantir um sucesso maior na transmissão cultural, ainda que a liberdade tenha facilitado em muito a manutenção de certas formas culturais. Apesar disso, cremos que o caráter das transposições e suas transformações posteriores podem, em certos momentos, afirmar uma continuidade maior no caso da Afro-América do que no da Euro-América, considerando-se as situações extremas e os contextos hostis em que se deram essas transposições.

Existem algumas diferenças óbvias entre as maneiras como africanos e europeus participaram do povoamento do Novo Mundo. O povoamento europeu, em sua maior parte, foi feito por grupos de colonos que representavam tradições culturais nacionais específicas — inglesas, holandesas, francesas etc. Admite-se que, muitas vezes, esses grupos eram originários de determinadas províncias ou regiões, o que conferia um caráter provinciano particular à sua instalação. Assim, em muitos casos, pode-se demonstrar que a Normandia ou a Guyenne [Aquitânia], e não a França, deram um caráter singular a esta ou aquela nova colônia. Os africanos escravizados, contudo, foram retirados de partes diferentes do continente africano, de numerosos grupos lingüísticos e étnicos e de diferentes sociedades das várias regiões. Alguns estudiosos afirmaram — cremos que por boas razões — que eles compartilhavam um certo número de entendimentos e pressupostos culturais subjacentes, à medida que suas sociedades aparentavam-se umas com as outras, tanto historicamente quanto em virtude do contato intenso. Outras unidades e continuidades, de natureza mais específica, também foram identificadas, e discutiremos algumas delas. Não cremos, porém, que se possa dizer que os africanos escravizados e transportados para o Novo Mundo compartilhavam uma *cultura*, no sentido em que é possível afirmar que o faziam os colonos europeus de uma dada colônia. As diferenças da escala de organização e do *grau* de homogeneidade regional também devem ser analisadas, ao se traçar essa distinção. Embora nossa tese aqui seja provisória, dispomo-nos a enunciá-la, reconhecendo os riscos pertinentes. Um contraste primordial, portanto, que elaboraremos e restringiremos mais adiante, dá-se entre a cultura relativamente homogênea dos europeus, no povoamento inicial de qualquer colônia do Novo Mundo, e as heranças culturais relativamente variadas dos africanos nesse mesmo contexto.

Um segundo grande contraste, também óbvio, mas essencial, diz respeito ao *status* dos imigrantes no contexto do Novo Mundo. Nem todos os africanos que a ele chegaram entre 1492 e a década de 1860

eram escravos, e nem todos os europeus que chegaram ao Novo Mundo no mesmo período eram livres. Entretanto, a maioria dos europeus veio na condição de homens e mulheres livres, ou então conquistou essa liberdade, ao passo que a maioria dos africanos chegou na condição de cativos escravizados e seus descendentes permaneceram como escravos, em alguns casos por muitas gerações sucessivas. Dito de maneira um pouco diferente, a colonização do Novo Mundo, dentro dos moldes institucionais, foi uma empreitada européia; a escravidão foi um recurso primordial para garantir a mão-de-obra necessária para consolidar essa colonização. Essas diferenças de *status* e poder significaram que muitos problemas de continuidade ou reordenação cultural, os quais eram superficialmente semelhantes, assumiram sentidos muito diversificados. A princípio, por exemplo, em muitas colônias do Novo Mundo, tanto os grupos europeus quanto os africanos eram predominantemente masculinos. Mas a diferença essencial é que os colonos europeus podiam exercer uma influência significativa na imigração de mulheres, *tanto* da Europa *quanto* da própria África, além de estarem aptos a exercer um controle considerável sobre a maneira como *tanto* as européias *quanto* as africanas eram socialmente distribuídas. Assim, a escassez crônica de mulheres afetou o desenvolvimento da sociedade colonial de maneiras um tanto diferentes para os homens livres e os escravos, assim como para os nascidos no exterior e os nativos do Novo Mundo, fossem estes escravos ou libertos.

Dado que os colonos europeus geralmente detinham o monopólio do poder policial e do poder militar, poder-se-ia inferir que eles é que conseguiram fundar novas instituições nos moldes de seu caráter original — isto é, europeu. Embora não consideremos justificada essa inferência, sem uma boa quantidade de ressalvas, e embora acreditemos (como já foi insinuado) que a fidelidade a tradições mais antigas talvez tenha sido mais fácil, em algumas ocasiões, para os negros escravizados do que para os brancos livres, é verdade que os sistemas legais, os sistemas econômicos, os sistemas de ensino,

as instituições religiosas e muitas outras coisas puderam ser estabelecidas e desenvolvidas pelos europeus através de meios que não estavam ao alcance dos escravos.

Nesse contexto, dois pontos merecem ser mencionados. Antes de mais nada, muitos dos servos de alguns novos povoamentos (como no caso de Barbados e Martinica no início do século XVII) eram europeus, ou, como também ocorreu em Barbados, ameríndios.¹ No caso dos servos europeus contratados, é claro, eles e seus patrões compartilhavam boa parte de um passado comum, em termos da língua e de certas crenças e valores, com o que, até certo ponto, reduziam o abismo do *status* entre os que detinham e os que não detinham o poder. Entretanto, quando os senhores eram europeus e seus trabalhadores eram africanos, as diferenças de *status* e poder eram reforçadas não somente pelas diferenças físicas, mas também — sobretudo a princípio — pelas diferenças culturais. Em segundo lugar, a maior diversidade que imputamos aos imigrantes africanos não significava, necessariamente, que as culturas dos detentores do poder pudessem inevitavelmente sobreviver de maneira mais intacta que as dos africanos escravizados que eles controlavam. Mas as duas situações implicavam diferenças muito substanciais no modo como as novas formas culturais poderiam desenvolver-se no contexto do Novo Mundo.

O povoamento, crescimento e consolidação das colônias européias, cada vez mais servidas por africanos escravizados e transportados, resultaram na criação de sociedades profundamente divididas, em termos da cultura, dos tipos físicos percebidos, do poder e do *status*. Em geral, tais sociedades consistiam em pequenas minorias de europeus e seus descendentes, exercendo o poder sobre grandes majorias de africanos e descendentes *destes*. Não estamos implicando, com essa afirmação,

1. A. P. Newton, *The European Nations in the West Indies, 1493-1688* (Londres, A. & C. Black, 1933); V. T. Harlow, *A History of Barbados, 1625-1685* (Oxford, Oxford University Press, 1926); Gabriel Debien, "Les engagés pour les Antilles (1634-1715)", *Revue d'Histoire des Colonies* 38 (1951), pp. 7-277; Jerome S. Handler, "The Amerindian slave population of Barbados in the seventeenth and early eighteenth centuries", *Caribbean Studies* 8(4) (1969), pp. 38-64.

um modelo de separação total entre os setores livre e escravo (ou euro-americano e afro-americano). Na verdade, a interpenetração desses setores levanta uma das questões mais interessantes e enigmáticas a serem ponderadas no exame do crescimento e do caráter das chamadas "sociedades crioulas".² Mas o ideal institucional dos senhores europeus era uma sociedade colonial em que tal interpenetração não ocorresse, já que a fusão ou qualquer tipo de cruzamento de fronteiras poderiam acabar desgastando os princípios coercitivos em que se assentava toda a empreitada colonial. Embora isso raramente fosse verbalizado com detalhes explícitos, é claro que os colonos europeus tinham a esperança de que as populações escravizadas se "aculturassem" numa completa aceitação do *status* de escravos — e, certamente, muitos deles acreditavam que os métodos adequados, a disciplina inflexível e um tempo suficiente acarretariam esse resultado.

Dai se depreende que a criação de instituições européias não visou a facilitar a assimilação dos escravos num *status* civil semelhante ao dos europeus, mas a atender às necessidades dos próprios colonos europeus. Embora a obrigação de "civilizar" os escravos fosse comumente percebida como real — e até, vez por outra, como um requisito moral —, era realmente raro uma potência colonial presumir que isso pudesse ser feito através de instituições capazes de atender, simultaneamente, aos africanos escravizados e aos europeus livres. Ocorreram exceções importantes, mas a regra era outra.

A separação imposta entre os setores europeu livre e africano escravizado levou, quase que desde o início, à criação de sistemas sociais marcados por diferentes patamares de *status*, diferentes códigos de conduta e diferentes representações simbólicas em cada setor. O surgimento de setores intermediários de escravos forros entre os homens livres europeus e os escravos africanos parece ter sido inevitável; ele constitui uma das áreas problemáticas mais críticas no estudo his-

2. "Creoles societies" são as sociedades do Novo Mundo, principalmente no Caribe (onde o termo é usado) nas quais contato e mistura de escravos, ex-escravos, índios e europeus.

tórico das sociedades afro-americanas.

Idealmente, não haveria nenhuma superposição entre libertos e escravos, nem tampouco entre o *status* mais baixo dos homens livres e o *status* mais elevado dos escravos libertos. Dizemos “idealmente” porque, na prática, esse ideal nunca foi atingido por nenhuma sociedade colonial. Contudo, visto que nosso interesse se voltará, numa certa medida, para os modos particulares como a escravocracia idealizada fracassou — para as contradições reais e implícitas dessa concepção —, procuraremos manter o ideal e o real separados na exposição de nossas teses.

CAPÍTULO I O MODELO DO ENCONTRO

As discussões sobre a origem e o crescimento das sociedades afro-americanas no Novo Mundo têm costumado envolver um modelo, implícito ou explícito, dos modos como ocorreram os encontros entre africanos e europeus e das conseqüências deles. Em geral, esse modelo postula a existência de duas “culturas”, uma africana e uma européia, postas em contato no Novo Mundo por colonos brancos e escravos negros. Tal modelo, por sua enganosa simplicidade, exige então que o investigador faça uma escolha entre duas “explicações” claras, mas questionáveis, do lado africano da equação. Para pensar numa cultura “africana” que teria entrado em contato com uma cultura européia, os estudiosos são obrigados (1) a postular a existência de uma “herança” cultural generalizada da África ocidental, levada para uma dada colônia por africanos de origens diversas; ou (2) a afirmar que o grosso dos africanos da referida colônia proveio de uma “tribo” ou grupo cultural particular. Pretendemos sugerir que, numa ou noutra versão, esse modelo precisa ser consideravelmente repensado. O conceito de algum tipo de herança comum da África ocidental requer maior apri-
 moramento, a nosso ver, ainda que isso aumente inevitavelmente as dificuldades que ele cria para o afro-americanista de mentalidade histórica. Do mesmo modo, investigaremos a base factual para se atribuir uma relativa homogeneidade étnica aos africanos introduzidos em qualquer colônia do Novo Mundo.

Já sugerimos um contraste fundamental entre os europeus e os africanos que chegavam a uma dada colônia, afirmando que os primeiros eram relativamente homogêneos em termos culturais, enquan-

ENCONTRO
2003 110-2
2003 110-2
AFRICANA
AFRICANA

to os últimos provinham de culturas e sociedades diversas e falavam línguas diferentes, amiúde reciprocamente ininteligíveis. Os colonos europeus de determinados povoamentos — a Jamaica inglesa, a São Domingos francesa, a Cuba espanhola etc. — comumente vinham da mesma pátria nacional, ainda que sua origem regional e seu *status* social freqüentemente variassem. Além disso, nas colônias em que se encontravam europeus de vários países diferentes, era comum eles manterem entre si uma separação étnica.¹ Em contraste, era incomum que grupos de africanos de culturas específicas pudessem viajar juntos ou se instalar juntos no Novo Mundo, em número substancial. Essa é uma das razões porque achamos impossível dizer que os africanos levados para qualquer colônia específica do Novo Mundo tenham tido uma única cultura coletiva a transportar. Se definirmos “cultura” como um corpo de crenças e valores socialmente adquiridos e padronizados, que servem de guias de e para a conduta num grupo organizado (numa “sociedade”), o termo não poderá ser aplicado, sem uma certa distorção, aos múltiplos dons das massas de indivíduos escravizados, separados de seus respectivos contextos políticos e nacionais, que eram transportados em carregamentos mais ou menos heterogêneos para o Novo Mundo.²

Muitas vezes se assinalou que as culturas e sociedades da área escravocrata da África eram (e são), em muitos aspectos, *semelhantes* e/ou relacionadas umas com as outras, em virtude de origens que eram comuns, em última instância e em muitos casos, ou de séculos ou até milênios de contato intermitente, porém amiúde intenso, e de influência recíproca. Diz-se que elas formavam, sob certos aspectos, uma “área cultural”, quando contrastada com outras partes do continente afri-

1. H. Hoetink, *The Two Variants in Caribbean Race Relations* (Londres, Oxford University Press, 1967), pp. 111 ss.

2. A homogeneidade ou heterogeneidade cultural relativa dos povos africanos em sua pátria ancestral, comparada à dos europeus, não está em questão aqui. O que queremos frisar é que os africanos escravizados costumavam ser escolhidos ao acaso (ou, em algumas situações, até deliberadamente heterogeneizados) pela escravização, pelo transporte e pela aclimação, de modo a tornar sua experiência inicial do Novo Mundo muito diferente da dos europeus.

cano. O falecido Melville J. Herskovits foi o mais célebre proponente do modelo que estamos discutindo, e podemos tomar sua formulação como exemplar. Embora a concepção herskovitsiana da unidade cultural da África ocidental não fosse altamente sistemática, a maior parte dos elementos comuns em cujos termos ele a descrevia era de um único tipo — formas sociais e culturais francas ou explícitas, como a “patrilocalidade”, a “agricultura de enxada”, a “posse comum da terra” e assim por diante.³ O conhecimento crescente da complexidade cultural do oeste africano sugere que muitos desses “elementos”, “traços” ou “complexos” culturais, pretensamente difundidos ou universais na África ocidental, não eram, de modo algum, tão disseminados quanto supunha Herskovits. De fato, parece lícito dizer que muitos africanistas se inclinariam mais a enfatizar a variação intercultural, nesse nível de forma cultural, e a afirmar que a herança generalizada do tipo postulado por Herskovits para os afro-americanos provavelmente não existe.⁴ No entanto, cremos que o que nossa crítica questiona é menos a *unidade* da África ocidental (e central) como área cultural ampla do que os *níveis* em que seria preciso buscar a confirmação dessa unidade postulada.

Uma herança cultural africana, largamente compartilhada pelas pessoas importadas por uma nova colônia, terá que ser definida em termos menos concretos, concentrando-se mais nos valores e

3. Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past* (1941; reedição, Boston, Beacon Press, 1990), pp. 81-85.

4. Ver, por exemplo, P. C. Lloyd, *Africa in Social Change* (Baltimore, Penguin, 1972), pp. 25-27; e T. O. Ranger, “Recent developments in the study of African religious and cultural history and their relevance for the historiography of the Diaspora”, *Ufahamu* 4(2) (1973), pp. 17-34. M. G. Smith oferece uma das afirmações mais extremadas dessa postura: “[O]s tipos de ambigüidade que se escondem no conceito unitário de uma herança africana são realmente grandes (...) [Ele] pressupõe uma uniformidade e singularidade das culturas africanas que a etnografia não corrobora (...). [Existem] marcantes dessemelhanças culturais nas regiões da África ocidental de onde descendeu o grosso dos negros do Caribe. Mesmo quando se exclui a influência do islamismo nessa área restam diferenças de cultura suficientemente importantes para que a referência a um padrão cultural, ou a definição dele como característico da região, seja altamente suspeita.” M. G. Smith, “The African heritage in the Caribbean”, in V. Rubin (org.), *Caribbean Studies: A Symposium* (Seattle, University of Washington Press, 1957), pp. 36, 39-40.

menos nas formas socioculturais, e até tentando identificar princípios “gramaticais” inconscientes que pudessem estar subjacentes à resposta comportamental e fossem capazes de moldá-la. Para começar, pleitearíamos um exame do que Foster chamou de “orientações cognitivas”,⁵ por um lado, como pressupostos básicos sobre as relações sociais (que valores motivavam os indivíduos, como lidar com os outros nas situações sociais, e ainda as questões do estilo interpessoal), e, por outro, os pressupostos e expectativas básicos sobre o modo de funcionamento fenomenológico do mundo (por exemplo, as crenças referentes à causalidade e o modo como as causas particulares são reveladas). Diríamos que certas orientações comuns para a realidade talvez tendessem a concentrar a atenção de indivíduos de culturas africanas ocidentais e centrais em tipos semelhantes de eventos, muito embora as maneiras de lidar com esses eventos pudessem afigurar-se muito diversificadas em termos formais. Por exemplo, os iorubanos “deificam” seus gêmeos, envolvendo a vida e morte deles num ritual complexo,⁶ enquanto seus vizinhos ibos destroem sumariamente os gêmeos no nascimento.⁷ Mas ambos os povos parecem reagir a um mesmo conjunto de princípios subjacentes, muito difundidos, que dizem respeito à significação sobrenatural dos nascimentos incomuns.

Similarmente, o estudo comparativo das atitudes e expectativas das pessoas com referência à mudança sociocultural (por exemplo, as orientações para a “agregatividade” em relação aos elementos estrangeiros, ou as expectativas quanto ao grau de dinamismo interno de sua própria cultura) pode revelar coerências subjacentes interessantes. Em termos mais gerais, é provável que, em relação a quase qualquer aspecto da cultura, seja possível identificar princípios abstratos dissemi-

5. George M. Foster, “Peasant society and the image of limited good”, *American Anthropologist* 67 (1967), p. 293.

6. Robert F. Thompson, *Black Gods and Kings*, Occasional Papers of the Museum and Laboratories of Ethnic Arts and Technology (Los Angeles, University of California, 1971), cap. 13, pp. 1-5.

7. Victor C. Uchendu, *The Igbo of Southeast Nigeria* (Nova York, Holt, Rinehart and Winston, 1965), p. 58.

nados pela região. Por exemplo, embora a “feitiçaria” pudesse figurar com destaque na vida social de um grupo e estar ausente da de seu vizinho, os dois povos poderiam continuar a ratificar o princípio africano largamente difundido de que o conflito social era capaz de produzir doença ou infortúnio (por meio de mecanismos que os ocidentais classificam de “sobrenaturais”, e dos quais a feitiçaria é apenas uma variação). Estamos cientes de que, em muitos aspectos da vida, os princípios subjacentes revelam-se difíceis de desvendar. Todavia, os estudiosos começaram a tentar seriamente definir as semelhanças percebidas no estilo musical, nas artes gráficas, nos hábitos motores etc. dos africanos (e afro-americanos).⁸

Com base nessas pesquisas, parece sensato presumir que, sendo reais as semelhanças percebidas, deveriam existir princípios subjacentes (que, muitas vezes, seriam inconscientes) passíveis de identificação, descrição e confirmação. Ao considerar as continuidades culturais afro-americanas, talvez seja bom que os elementos mais formais frisados por Herskovits tenham exercido menos influência nas instituições nascentes dos africanos recém-escravizados e transplantados do que fizeram seus pressupostos fundamentais comuns sobre as relações sociais ou o funcionamento do universo.

Pelo menos em tese, o próprio Herskovits aprovava essa abordagem. Vez por outra, sugeria explicitamente uma analogia entre as “similaridades da gramática da língua em toda a região da África ocidental (...) [e] o que se poderia denominar de gramática da cultura”.⁹ Noutro

8. Ver, por exemplo, Alan Lomax, “The homogeneity of African-Afro-American musical style”, in N. Whitten e J. Szwed (orgs.), *Afro-American Anthropology* (Nova York, Free Press, 1970), pp. 181-201; Alan P. Merriam, “African music”, in William R. Bascom e Melville J. Herskovits (orgs.), *Continuity and Change in African Cultures* (Chicago, University of Chicago Press, 1959), pp. 49-86; J. H. Kwabena Nketia, “African music”, in E. P. Skinner (org.), *Peoples and Cultures of Africa* (Garden City, Natural History Press, 1973), pp. 580-599; Robert F. Armstrong, *The Affecting Presence* (Urbana, University of Illinois Press, 1971); Robert F. Thompson, “An aesthetic of the cool: West African dance”, *African Forum* 2(2) (1966), pp. 85-102; e Roger D. Abrahams, “The shaping of folklore traditions in the British West Indies”, *Journal of Inter-American Studies* 9 (1967), pp. 456-480.

9. Herskovits, *Myth of the Negro Past*, ob. cit., p. 81.

texto, discutindo as estratégias afro-americanas de pesquisa, ele observou que “boa parte dos comportamentos socialmente sancionados situa-se num plano psicológico que fica *abaixo do nível da consciência*”, e, sendo assim, sugeriu que se prestasse mais atenção ao estudo dos “hábitos motores”, dos “padrões estéticos”, dos “sistemas de valores” e assim por diante.¹⁰ Do mesmo modo, escrevendo programaticamente, Simpson mostrou-se ciente de que, “na situação aculturadora, (...) muitas vezes os princípios filosóficos e as atitudes psicológicas são mais persistentes e tenazes [do que as formas culturais], porque [podem] existir abaixo do nível da consciência”.¹¹ No entanto, apesar desses pronunciamentos, nem Herskovits nem seus discípulos conseguiram ir muito além do nível das formas manifestas ou das crenças explícitas, quando de fato tentaram enumerar as características compartilhadas pelos povos da África.

Comentando a situação do Novo Mundo, Dalby escreveu:

*É evidente que os norte-americanos negros foram impedidos de manter, na América do Norte, o grande número de instituições culturais e costumes tradicionais africanos que sobreviveram no Caribe e na América do Sul. É menos patente para os observadores de fora, entretanto, que os norte-americanos negros conseguiram preservar um alto grau de seu “caráter” africano no nível muito mais profundo e mais fundamental das relações interpessoais e do comportamento expressivo.*¹²

Vemo-nos, pois, diante da consciência crescente da necessidade de definir e descrever esses aspectos de nível mais profundo da heran-

10. Melville J. Herskovits, “Some psychological implications of Afroamerican studies”, in Sol Tax (org.), *Acculturation in the Americas* (Chicago, University of Chicago Press, 1952), pp. 153 (grifo do autor), 153-155.

11. George E. Simpson, “Afro-American religions and religious behavior”, *Caribbean Studies* 12(2) (1972), p. 12.

12. David Dalby, “The African element in American English”, in R. Kochman (org.), *Rappin’ and Stylin’ Out: Communication in Urban Black America* (Urbana, University of Illinois Press, 1972), pp. 173.

ça africana, mesmo que continuemos ainda muito distantes desse objetivo. O recente trabalho etnográfico realizado na África traz a promessa de uma eventual compreensão dos tipos de princípios em que tal modelo terá que se alicerçar, embora precisemos exercer grande cautela ao projetar no tempo, retroativamente, as descobertas atuais.

Uma dificuldade óbvia de nossa proposta é que os antropólogos têm dedicado relativamente pouca atenção a questões como as orientações cognitivas ou o estilo interpessoal e, quando o fazem, raramente o fazem bem feito. Mas acreditamos que essa negligência tenha menos a ver com a importância que tais conceitos devem ter na descrição cultural (etnografia) do que com a pobreza de nossos instrumentos conceituais. Nossa falta do conhecimento íntimo de uma sociedade que se faz necessário para descrever os conceitos de determinismo ou de estética de um povo, por exemplo, contrasta nitidamente com nossa capacidade de analisar um tema mais convencional do ponto de vista antropológico, como seus padrões de moradia. Portanto, se tem havido uma tendência a definir as semelhanças entre as culturas e sociedades da África ocidental em termos de elementos menos abstratos, cremos que isso tem ocorrido muito em virtude da natureza dos interesses antropológicos tradicionais.

Não nos propomos discorrer sobre a história intelectual da antropologia norte-americana, mas talvez seja lícito assinalar que Herskovits, o ilustre antropólogo pioneiro da Afro-América nos Estados Unidos, era formado em antropologia histórica norte-americana. Essa escola depositava uma ênfase maciça — e justificável — no resgate do passado, particularmente entre os povos indígenas norte-americanos. Esse tipo de erudição subscrevia entusiasticamente o desenvolvimento de técnicas de classificação de aspectos culturais, bem como a descrição geográfica das semelhanças e diferenças entre “áreas culturais”.¹³ Os primeiros estudos dos povos indígenas da América do Nor-

13. Ver, por exemplo, Alfred L. Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology 38 (Berkeley, University of California, 1939).

te, por exemplo, prestaram muita atenção às técnicas de obtenção de alimento e aos alimentos principais, e dividiram o continente em regiões alimentares e ambientais. Os estudos iniciais de Herskovits sobre a África dedicaram-se a definir e descrever suas “áreas culturais”, em particular a chamada “área leste-africana do gado”.¹⁴ Em trabalhos posteriores, ele prestou uma atenção criteriosa à utilidade de classificar a cultura em termos de elementos, complexos, áreas etc.¹⁵ Tampouco é nossa intenção desconhecer a importância dessas pesquisas, ou afirmar que estudiosos como Herskovits e Kroeber não tinham consciência das limitações de sua metodologia. Mas parece-nos que era inevitável que esse trabalho levasse a uma visão meio mecanicista da cultura e retirasse a ênfase dos processos de mudança e diversificação. O próprio Herskovits discutiu esses processos muitas vezes, de maneira geral, e foi uma das figuras de ponta no desenvolvimento de uma teoria da aculturação destinada a esclarecer a natureza da mudança.¹⁶ Mas a tendência classificatória reafirmou-se repetidamente em seus textos programáticos,¹⁷ e a tarefa de combinar uma teoria da mudança com um sistema de classificação cultural da Afro-América ainda está por ser executada.

Como quer que se opte por definir uma “herança” africana generalizada, compartilhada pelos escravos transportados para qualquer colônia do Novo Mundo, já indicamos nossas reservas quanto a tratá-la como “uma cultura”. Concebemos a cultura como intimamente ligada às formas institucionais que a articulam. Em contraste, a idéia de uma herança africana comum só ganha sentido num contexto comparativo, quando se pergunta que traços, se é que existiram, os vários

14. Melville J. Herskovits, “A preliminary consideration of the culture areas of Africa”, *American Anthropologist* 26 (1924), pp. 50-63.

15. Ver, por exemplo, Melville J. Herskovits, *Man and His Works* (Nova York, Knopf, 1948).

16. Melville J. Herskovits, *Acculturation: The Study of Culture Contact* (Nova York, J. J. Augustin, 1938); Herskovits, “Introduction”, in Tax (org.), *Acculturation in the Americas*, ob. cit., pp. 48-63; Robert Redfield, Ralph Linton e Melville J. Herskovits, “Memorandum for the study of acculturation”, *American Anthropologist* 38 (1936), pp. 149-152.

17. Ver, por exemplo, Melville J. Herskovits, “Problem, method and theory in Afroamerican studies”, *Afroamérica* 1 (1945), pp. 5-24.

sistemas culturais da África ocidental e central podem ter tido em comum. De uma perspectiva transatlântica, os princípios, pressupostos e modos de compreensão culturais de nível profundo, compartilhados pelos africanos de qualquer colônia do Novo Mundo — em geral, um aglomerado etnicamente heterogêneo de indivíduos —, teriam sido um recurso limitado, apesar de crucial. É que eles podem ter servido de catalisadores nos processos pelos quais os indivíduos de diversas sociedades forjaram novas instituições, e podem ter fornecido alguns arcabouços dentro dos quais foi possível desenvolver novas formas. Entretanto, mais adiante, argumentaremos que, a despeito da provável importância desses princípios generalizados, os africanos de qualquer colônia do Novo Mundo só se transformaram de fato numa *comunidade* e começaram a compartilhar uma *cultura* na medida e na velocidade que eles mesmos as criaram.

Já sugerimos que existe uma segunda maneira abreviada de lidar com a heterogeneidade étnica dos africanos, dentro do mesmo modelo bipartido do contato cultural. Ela postula uma ligação entre determinado povo africano e determinada colônia ou sociedade do Novo Mundo, afirmando que o grosso do teor africano da cultura em questão no Novo Mundo seria atribuível a essa sociedade africana específica: o Suriname ou a Jamaica aos achantis, o Haiti aos daomeanos, e assim por diante. Não raro, contudo, as ligações históricas são simplesmente inferidas a partir de um pequeno número de semelhanças formais, e os dados do léxico, por exemplo, desempenham um grande papel na “comprovação” das supostas relações. Os perigos de comparar as culturas da Jamaica contemporânea e dos achantis contemporâneos devem ser bastante óbvios; também o são as dificuldades de comparar o que se sabe sobre a cultura dos escravos na Jamaica colonial com o que se pode resgatar, historicamente, a respeito dos povos achantis do século XVIII.

Parece evidente que tais estudos comparativos já não podem desconhecer a necessidade de demonstrar a ligação histórica (no sentido em que os historiadores e os etnólogos de orientação histórica empre-

gariam esse termo). Certamente, a presença de um certo dado comportamental entre os jamaicanos e ganenses contemporâneos não pode ser tomada como prova de tal ligação. Nesse aspecto, não surpreende que os estudos recentes que começam pela proveniência e demografia dos escravos (e não pelas ligações históricas inferidas a partir de semelhanças culturais) tendam a sugerir que os escravos transportados para qualquer colônia em exame eram mais heterogêneos, em termos étnicos, do que se acreditava anteriormente. No Haiti, por exemplo, existem hoje indicações quantitativas de que os escravos vindos da região central da África podem, na verdade, ter superado o número dos provenientes do Daomé.¹⁸ Em *The Atlantic Slave Trade: A Census*, apoiando-se maciçamente em Debien, Curtin concluiu que quase metade do total de escravos importados para São Domingos no século XVIII veio de Angola, e que apenas percentagens muito menores vieram de outras regiões.¹⁹ Girod, também apoiando-se em Debien, chegou às seguintes conclusões: no período de 1756 a 1767, um terço dos escravos comercializados com São Domingos compunha-se de “congos”, um quarto, de “aradas”, um quinto, de “bambaras e senegaleses”, e um sexto, de “nagôs e ibos”. Entre 1780 e 1792, prosseguiu Girod, um sexto era de “congos”, enquanto outra sexta parte compunha-se de escravos da Costa dos Escravos, da Nigéria e do Daomé.²⁰ Fouchard questionou da seguinte maneira a tendência a estabelecer uma ligação retrospectiva com o Daomé a partir de uma análise do vodu:

18. Ver Dieudonné Rinchon, *Le trafic négrier* (Bruxelas, Atlas, 1938); Gabriel Debien, “Les origines des esclaves des Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 23, série B, nos. 3-4 (1961), p. 363-387; *idem*, “Les origines des esclaves des Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 27, série B, nos. 3-4 (1965), p. 755-799; *idem*, “Les origines des esclaves aux Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 24, série B, nos. 3-4 (1967), p. 536-558; M. Delafosse e G. Debien, “Les origines des esclaves aux Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 27, série B, nos. 1-2 (1965), p. 319-369; J. Houdaille, “Les origines des esclaves des Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 26, série B, nos. 3-4 (1964), p. 601-675; e J. Houdaille, R. Massio e G. Debien, “Les origines des esclaves des Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 25, série B, nos. 3-4 (1963), p. 215-265.

19. Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census* (Madison, University of Wisconsin Press, 1969).

20. François Girod, *De la société créole: Saint-Domingue au 18^e siècle* (Paris, Hachette, 1972), p. 123.

Trata-se de uma hipótese atraente, mas que não se sustenta. Ela é contraditada, entre outras coisas, pelos detalhes, pois os inventários das colônias agrícolas atestam, por um lado, a predominância numérica de congoleses entre os escravos fugidos, e, por outro, não fornecem nenhuma prova, no povoamento de São Domingos — em qualquer período —, de importações substanciais de daomeanos, e sim de aradas em geral, ficando longe de se restringir ao Daomé, que, aliás, era muito hostil ao comércio negroiro.²¹

No Suriname, similarmente, as pesquisas das duas últimas décadas revelaram que houve muito mais heterogeneidade étnica e um equilíbrio étnico muito diferente do que se havia presumido até então. Era costumeiro, nos estudos sobre a herança africana no Suriname, enfatizar a proveniência da Costa da Guiné (sobretudo da Costa do Ouro), quase excluindo a região de língua banta. Nossos dados quantitativos, no entanto, sugerem que os escravos provenientes de Luanda/Angola predominaram sobre os que vinham da Costa do Ouro em quase todos os períodos do tráfico negroiro. No caso do Suriname, assim como no do Haiti, essas descobertas limitam certas crenças históricas há muito acalentadas, que se baseavam, em grande parte, em inferências calcadas nas semelhanças culturais percebidas.²²

21. Jean Fouchard, *Les marrons de la liberté* (Paris, Éditions de l'École, 1972), pp. 183-189.

22. Para maiores detalhes, ver Richard Price, “KiKoongo and Saramaccan: A Reappraisal”, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 131 (1975), pp. 461-478; *idem*, *The Guiana Maroons: A Historical and Bibliographical Introduction* (Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press, 1976). Não pretendemos afirmar que os números absolutos tenham sido o único ou, necessariamente, o mais importante determinante das formas particulares que teria o desenvolvimento cultural nessas situações. Na verdade, nossa afirmação tem mais o sentido inverso: afora pesquisas muito mais cuidadosas sobre a composição exata dos grupos de migrantes em determinados locais e em determinadas épocas, precisamos examinar com extremo rigor o que quer que esteja disponível a respeito dos contextos sociais específicos em que podiam ocorrer a inovação e a perpetuação culturais. Reconhecemos — como deixaremos claro mais adiante — que até indivíduos isolados poderiam fazer uma contribuição desproporcionalmente grande para a evolução de formas específicas.

Gostaríamos de assinalar um último problema do modelo que postula uma única cultura africana como fonte de uma dada tradição do Novo Mundo. O conceito holista de cultura que está implícito nele tem o efeito de mascarar os processos implicados nas continuidades e descontinuidades entre a África e as Américas. Presumir que, de algum modo, os escravos de uma dada colônia estavam culturalmente comprometidos com tal ou qual via de desenvolvimento esquiva-se à indagação empírica sobre o que realmente aconteceu, além de mascarar a questão teórica central de como as culturas se modificam. Por exemplo, atribuir a forma dos ritos de iniciação do vodou ao Daomé²³ talvez seja justificável, num nível provisório. Entretanto, num outro nível, mais interessante, continuamos a enfrentar a questão de quais dos elementos do ritual foram fielmente transmitidos, quais se perderam, quais foram modificados e por quais processos, de tal sorte que o rito haitiano atual pode ser entendido pelo que é: uma inovação verdadeiramente haitiana, construída de maneiras particulares e em circunstâncias particulares por determinados africanos escravizados, e perpetuada por gerações sucessivas — sem dúvida, com uma forma sempre mutável — durante mais de dois séculos.

A tendência a presumir uma homogeneidade cultural inicial entre os escravos de uma dada colônia persiste, no entanto. Eis alguns exemplos. G. Hall escreve: “O africano ocidental trouxe consigo idéias complexas sobre a propriedade. No Daomé, *que exerceu sua maior influência cultural em São Domingos*, tudo, em tese, pertencia ao rei” (grifo nosso).²⁴ Hurbon vai mais longe:

Mas a África ainda é tão evidente na América, que poderíamos falar na existência de três Américas: uma branca, uma índia e, por fim, a América negra. Na América do Norte, por exemplo, no arquipélago de Gullah e na

23. Angelina Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanse godsdiensten en culten* (Roermond, J. J. Romen en Zonen, 1970), p. 142.

24. Gwendolyn M. Hall, *Social Control in Slave Plantation Societies* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1971), p. 66.

*Virgínia, pode-se constatar a predominância das culturas fanti-achantis; em Nova Orleans, da cultura daomeana e banta; na América Central, da cultura iorubana; no Haiti e no norte do Brasil, da cultura daomeana (fon); na Jamaica e nas ilhas Barbadianas [sic] e de Sta. Lúcia, a dos kromontis da Costa do Ouro; e nas Guianas Francesa e Holandesa, a dos fanti-achantis.*²⁵

Os mapas que traçam pretensas linhas de influência cultural de determinadas regiões africanas em determinadas colônias do Novo Mundo ainda são populares entre os afro-americanistas,²⁶ embora pareça cada vez mais claro que eles envolvem supersimplificações arriscadas.

Sugerimos que grande parte do problema do modelo tradicional da história da cultura afro-americana primitiva reside em sua visão da cultura como uma espécie de todo indiferenciado. Considerando-se o contexto social das primeiras colônias do Novo Mundo, os encontros de africanos de vinte ou mais sociedades diferentes uns com os outros e com seus dominadores europeus não podem ser interpretados em termos de dois (ou até de muitos) “corpos” (diferentes) de crenças e valores, cada um deles coerente, funcional e intacto. Os africanos que chegaram ao Novo Mundo não compuseram *grupos* logo de saída. Na verdade, na maioria dos casos, talvez fosse até mais exato vê-los como *multidões*, aliás multidões muito heterogêneas. Sem diminuir a importância provável de um núcleo de valores comuns e da ocorrência de situações em que alguns escravos de origem comum podem, efetivamente, haver-se agregado, a verdade é que estas não foram, a princípio, *comunidades* de pessoas, e só puderam transformar-se em comunidades através de processos de mudança cultural. O que os escravos compartilhavam no começo, inegavelmente, era sua escravização; todo — ou quase todo — o resto teve que ser *criado por*

25. Laënnec Hurbon, *Dieu dans le vaudou haitien* (Paris, Payot, 1972), p. 73.

26. Ver, por exemplo, Roger Bastide, *Les Amériques noires* (Paris, Payot, 1967), pp. 17-19; Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanse godsdiensten*, ob. cit., p. 68.

eles. Para que as comunidades de escravos ganhassem forma, tiveram que ser criados padrões normativos de conduta, e tais padrões só podiam ser criados com base em determinadas formas de interação social.

Embora imensas quantidades de conhecimento, informações e crenças devam ter sido transportadas na mente dos escravos, estes não puderam transpor o complemento humano de suas instituições tradicionais para o Novo Mundo. Membros de grupos étnicos de *status* diferente, sim, mas sistemas de *status* diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas o corpo sacerdotal e os templos, não. Príncipes e princesas, sim, mas cortes e monarquias, não. Em suma, o pessoal responsável pela perpetuação ordeira das instituições específicas das sociedades africanas não se transferiu intacto (em nenhum caso que tenha chegado ao nosso conhecimento) para o novo meio. (Repetimos que o mesmo problema também foi enfrentado, embora em grau diferente na maioria dos casos, pelos imigrantes europeus.) Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições — instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha.

É ao delinear a diferença entre essas instituições e os materiais culturais de origem africana que se torna relevante a distinção entre o que é “social” e o que é “cultural”. Já faz alguns anos que a importância dessa distinção para o estudo da história da cultura afro-americana tem sido esporadicamente salientada em nível programático. Herskovits, por exemplo, observou que, nos estudos sobre a aculturação, “é sempre preciso ter em mente que os próprios portadores [da cultura] são os elementos cruciais”. M. G. Smith discute mais plenamente o fato de “a estrutura social estar encarnada no processo cultural (...) [e] vice-versa”, acrescentando que “o estudo da herança africana [no Novo Mundo], em termos puramente culturais, não é adequadamente concebido e não pode, por si só, revelar os processos e condições da aculturação. Assim, se o objetivo desse estudo for a aculturação, e não

a simples identificação de elementos como africanos ou seja lá o que for, deveremos estudar, igual e simultaneamente, as condições sociais pertinentes”. Não cremos, entretanto, que um número suficiente de pesquisadores tenha-se beneficiado plenamente dessas constatações em seus estudos substantivos.²⁷

Poderíamos ilustrar com um exemplo a diferença entre esses termos. Os africanos importados pelo Novo Mundo vieram de grupos que falavam muitas línguas diferentes e não dispunham de nenhuma língua isolada comum para empregar uns com os outros. É possível que alguns ou muitos deles fossem bilíngües ou até trilingües, e alguns decerto encontraram no novo ambiente outros com quem podiam conversar numa língua conhecida. Todavia, podemos presumir em confiança que os primeiros aglomerados de escravos, em determinadas empreitadas do Novo Mundo, em geral não constituíram comunidades de fala. Muitas vezes, as línguas em que escravos e senhores se comunicavam eram pídgins ou jargões comerciais, isto é, línguas com gramáticas e léxicos reduzidos, usadas em atividades especializadas (como o comércio) que envolviam grupos sem uma língua em comum. Não existe consenso quanto à idéia de essas línguas terem sido criadas no Novo Mundo ou terem-se baseado, em última instância, em pídgins falados na África ocidental.²⁸ Não obstante, fica claro que a primeira linguagem de comunicação entre senhores e escravos deve ter sido um jargão especializado desse tipo. Comumente, essa mesma língua ter-se-ia transformado na que os escravos falavam entre si no mesmo ambiente, quer alguns deles houvessem ou não falado esse mesmo pígin, ou um outro diferente, na África, e quer este tivesse ou não sido aprendido antes ou durante a escravatura.

27. Herskovits, *Myth of the Negro Past*, ob. cit., pp. 86-87; M. G. Smith, “African heritage”, ob. cit., p. 35.

28. Ver Mervyn C. Alleyne, “Acculturation and the cultural matrix of creolization”, in Dell Hymes (org.), *Pidginization and Creolization of Languages* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971), pp. 169-186; David DeCamp, “Introduction: The study of pidgin and creole languages”, in Hymes, *Pidginization*, op. cit., p. 13-39; Sidney W. Mintz, “The socio-historical background of pidginization and creolization”. In Hymes, *Pidginization*, op. cit., pp. 153-168.

Pouco depois de os povoamentos de escravos começarem a crescer no Novo Mundo, as diversas línguas africanas faladas por seus habitantes, na falta de uma comunidade de fala contínua, devem ter começado a cair em desuso (exceto em contextos ritualísticos especiais) e a ser suplantadas por um *pidgin*. As crianças nascidas de mães escravas aprenderiam o *pidgin* falado pelos pais como sua primeira língua, ou língua natal, e, nesse processo, o *pidgin* teria uma expansão léxica, para atender às novas funções expressivas de uma linguagem que já não era estritamente especializada. Nesse estágio, quando a língua se transforma no idioma natal de um grupo de falantes, ela deixa de ser um “*pidgin*” e passa a ser um “*crioulo*”. A distinção que empregamos aqui baseia-se num critério sociológico, e não lingüístico, embora também seja possível utilizar critérios lingüísticos para esclarecer essa diferença.

Julgamos importante enfatizar essa distinção entre as dimensões “sociais” (ou sociorrelacionais) e “culturais” de uma língua. É verdade que estas são, simplesmente, maneiras diferentes de examinar um mesmo fenômeno. Mas essas perspectivas diferentes põem em discussão problemas diferentes. O conteúdo e a estrutura de uma língua crioula, sua sintaxe, fonologia, léxico e morfologia, bem como a história de seus vários aspectos, constituem o objeto de um conjunto de indagações de pesquisa. As maneiras como a língua é usada, por quem e em que circunstâncias, levantam um conjunto bem diferente de indagações. Não supomos, em absoluto, que todos os problemas ligados ao estudo de uma língua desse tipo possam ser claramente agrupados numa rubrica “cultural” ou “sociorrelacional”. Mas a não utilização dessas perspectivas diferentes pode ocultar diversas questões, que só se prestam à análise quando a distinção é levada em conta. Queremos saber não apenas como uma dada linguagem, na condição de língua, assumiu uma forma sistemática e distintiva, em termos de seu caráter lingüístico, mas também por que processos sociais ela se padronizou, foi ensinada a escravos recém-importados, pôde ser enriquecida por

novas experiências, investida de novos sentidos simbólicos e ligada a diferenças de *status*. Na verdade, sugeriríamos que o primeiro conjunto de indagações não pode, a rigor, ser inteiramente resolvido sem referência ao segundo, porque a língua como tal não assume sua forma característica sem referência a aspectos sociológicos, tais como o número de falantes envolvidos, o contexto em que ocorre (ou não ocorre) a comunicação, as finalidades a que serve essa comunicação e coisas similares.²⁹ Tratar a cultura como um rol de traços, objetos ou palavras é perder de vista a maneira como as relações sociais são conduzidas através dela — e portanto, é ignorar a maneira mais importante pela qual ela pode modificar ou ser modificada.

29. Dell Hymes, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1974); William Labov, *Sociolinguistic Patterns* (Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1972).

CAPÍTULO 2

CONTATO E FLUXO SOCIOCULTURAIS NAS SOCIEDADES ESCRAVOCRATAS

A distinção entre as perspectivas cultural e social remete-nos de volta às dificuldades criadas por uma visão excessivamente holística da cultura. Enfatizamos até que ponto acreditamos que os escravos se confrontaram com a necessidade de criar novas instituições para atender a seus objetivos cotidianos. Definimos “instituição” como qualquer interação social regular ou ordeira que adquira um caráter normativo e, por conseguinte, possa ser empregada para atender a necessidades reiteradas. Dentro dessa definição ampla, uma dada forma de casamento, um dado culto religioso, um dado padrão de estabelecimento de amizades, uma dada relação econômica que seja normativa e recorrente, todos esses seriam exemplos de instituições. Deve ficar claro que, assim definidas, as instituições que sustentam e articulam uma sociedade diferem imensamente em sua extensão e natureza. Na sociedade norte-americana contemporânea, por exemplo, podemos descrever com certa justiça a família nuclear monogâmica e o sistema bancário nacional como “instituições”. O que essas instituições têm em comum, a nosso ver, expressa-se de maneira rudimentar em nossa definição. Mas o que as torna vastamente diferentes tem a ver com questões de escala ou alcance, entre outras coisas.

No contexto especial dos primeiros tempos da escravidão do Novo Mundo, apenas alguns tipos de instituições puderam ser desenvolvidos pelos escravos: aquelas cujo âmbito se restringia ao grupo escravizado, ou aquelas que serviam como vários tipos de vínculos ou pontes entre os escravos e os homens livres. Para nossos fins, podemos conceber as

instituições criadas pelos escravos como tendo assumido a forma de uma série de círculos concêntricos — uma imagem que, a rigor, não é particularmente oportuna — que só incidiam na sociedade dos homens livres em pontos específicos e de modos específicos.

Creemos que o monopólio do poder exercido pelos europeus nas colônias escravagistas teve uma forte influência nas maneiras como foram mantidas as continuidades culturais e sociais da África, bem como nas maneiras pelas quais foi possível a ocorrência de inovações. Mas devemos também enfatizar os problemas enfrentados pelas classes senhoriais no controle dos escravos e na consecução dos objetivos a que se destinavam as economias das colônias agrícolas de base escrava. Tratava-se de problemas de muitos tipos, originários da competição entre diferentes colônias de uma mesma nação pelos mercados e privilégios da metrópole, da necessidade recorrente de capital para expandir ou manter as operações da *plantation*, da “escassez” crônica de mão-de-obra escrava e das lutas entre as classes metropolitanas e coloniais. Não podemos discorrer sobre essa ampla variedade de problemas e, a rigor, tentar fazê-lo nos desviaria de nosso objetivo. Também devemos deixar de lado qualquer consideração séria da escravidão nos contextos urbanos, que acreditamos suscitar todo um conjunto de problemas um pouco diferentes.

Alguns dos problemas enfrentados pelo sistema colonial, entretanto, foram experimentados em nível muito local — nas colônias agrícolas, em particular — e podem ser vistos como brotando de contradições centrais no próprio sistema das *plantations*.¹ Tais problemas decididamente nos interessam, porque têm muito a ver com os modos como os novos sistemas sociais e culturais se estabeleceram e cresceram nas colônias, e também com as oportunidades que tiveram os escravos para arquitetar e manter seus estilos de vida.

1. Roy S. Bryce-Laporte, “The slave plantation: background to present conditions of urban blacks”, in P. Orleans e W. R. Ellis (orgs.), *Race, Change and Urban Society*, Urban Affairs Annual Reviews 5 (Beverly Hills, Sage Publications, 1971), pp. 265-266.

Dentre elas, a contradição central surgiu na interação das maiorias escravas afro-americanas com as minorias livres euro-americanas de cada colônia. Os escravos eram legalmente definidos como bens; entretanto, sendo humanos, eram solicitados a agir de maneiras sencientes, articuladas e humanas: os escravos não eram animais, ainda que as barbaridades praticadas contra eles fossem desumanas.² Por parte dos senhores, a aceitação — amiúde não questionada — de seu direito de tratar os escravos como se estes não fossem humanos racionalizava o sistema de controle. Na prática, porém, é muito claro que os senhores reconheciam estar lidando com semelhantes humanos, ainda que não se dispusessem a admiti-lo. Os animais não conseguem aprender a falar uma nova língua, a empregar ferramentas e máquinas na produção do açúcar, a dirigir equipes de companheiros na execução de tarefas, a cuidar dos enfermos, preparar jantares sofisticados, compor danças e poemas — ou, já que estamos no assunto, a se tornarem peritos em ridicularizar com impunidade as asneiras daqueles que os destratavam. Os animais tampouco organizam formas de resistência, envenenam seus opressores, lideram revoluções ou cometem suicídio para escapar de suas agonias. Uma literatura produzida ao longo de séculos, em uma dúzia de línguas européias, atesta por toda parte o reconhecimento implícito da humanidade dos escravos por parte dos senhores, mesmo nos casos em que os autores parecem mais inclinados a provar o inverso.³

2. Douglas Hall escreveu:

“A referência econômica era um aspecto inseparável da relação humana completa. Assim, o problema essencial e irresponível da escravidão nas *plantations* era que, embora os escravos fossem contados como bens de capital, eles eram pessoas, e seus senhores viam-se dilacerados pelo conflito entre essas duas visões diferentes de sua propriedade. Ao contrário do engenho de açúcar e até [*sic*] do cavalo, pelo qual o dono podia sentir um certo apego sentimental e que, obviamente, poderia retribuir essa afeição, o escravo também tinha um *status* social e a capacidade de se organizar e se sustentar, se fosse permitida essa oportunidade.”

Douglas Hall, “Slaves and slavery in the British West Indies”, *Social and Economic Studies* 11(4) (1962), p. 309.

3. Ver Edward Long, *The History of Jamaica* (Londres, T. Lowndes, 1774); Sidney W. Mintz, “Currency problems in eighteenth-century Jamaica and Gresham’s Law”, in R. Manners (org.), *Patterns and Processes in Culture* (Chicago, Aldine, 1964), pp. 248-265; *idem*, *Caribbean Transformations* (1974, 2ª ed., Nova York, Columbia University Press, 1989).

Essa é a contradição central da escravatura no Novo Mundo, e parece ter sido patente em infindáveis encontros entre os escravizados e os livres. Sem levar criteriosamente em conta essa contradição, não podemos analisar a contento as maneiras como as novas culturas e sociedades foram ganhando forma no regime escravagista, nem o fato realmente óbvio de que a escravidão, como instituição social básica da Afro-América, tanto influenciou os homens livres quanto os não livres. Quando ela é levada em conta, entretanto, as formas sociais que ligaram os escravos entre si e que foram desenvolvidas para regular os encontros entre pessoas livres e escravizadas são imbuídas de um sentido inteiramente diverso. A concepção de uma sociedade dividida em dois setores hermeticamente fechados passa a poder ser vista pelo que realmente é: o ideal nunca alcançado dos senhores. E a concepção dos escravos como autômatos irrefletidos, simultaneamente treinados para negar sua própria humanidade e continuamente solicitados a reagir de maneiras humanas às exigências que o sistema lhes fazia, fica denunciada em todo o seu caráter mítico.⁴

A variedade e a natureza dos encontros entre os escravos e os cidadãos livres eram múltiplas. Simplesmente para que o trabalho fosse executado, era preciso dar aos escravos responsabilidades diferentes, como artesãos, “feitores”, criadores de animais, vigias etc. Um sistema surpreendentemente complexo de diferenciação interna, baseada no sexo, idade, inteligência, experiência, força de vontade, talento e confiabilidade, tipificava todas as *plantations*. Os escravos cuidavam de seus próprios doentes, cultivavam terras inferiores das fazendas para produzir seu próprio estoque de alimentos, pescavam e caçavam iguarias para a mesa dos senhores e a deles mesmos, construíam suas casas e faziam os móveis e utensílios nelas utilizados. Eram não apenas a “mão-de-obra pesada” que mantinha cultivados os canaviais, mas também os fabricantes de barris e de rodas, os carpinteiros e mecânicos, os

4. Ver Roy S. Bryce-Laporte, “Slaves as inmates, slaves as men: a sociological discussion of Elkins’ thesis”, in A. Lane (org.), *The Debate on Slavery* (Urbana, University of Illinois Press, 1971), pp. 269-292.

cozinheiros e cocheiros das colônias. Muitas dessas tarefas podiam ser executadas apenas com um mínimo de contato com os senhores europeus, mas outras exigiam uma interação social freqüente, às vezes reiterada ou até ininterrupta com os detentores do poder. A principal via de contato, portanto, foi criada pela comunicação e pela delegação do comando. Embora o poder se originasse no topo do sistema, ele não podia ser empregado sem levar em conta a natureza da *reação*. É preciso termos cuidado ao discutir esse aspecto do problema. Ao longo do tempo, é claro, e de um caso para outro, o caráter dessas reações foi variável. É impossível fazermos mais do que assinalar aqui a complexidade dessa questão e frisar que nossas afirmações provisórias precisavam ser aperfeiçoadas, confirmadas ou refutadas por pesquisas particularizadas. É fundamental para nossa visão a idéia de que o sistema em si, por se enraizar na desigualdade hereditária, produzia conflitos como um traço integrante da continuação do controle, qualquer que fosse a natureza da adaptação ou da conciliação entre escravos e senhores.

A reação vinha dos escravos e era modificada pela incompreensão autêntica, pela ignorância fingida, pela doença real e pela fuga do trabalho a pretexto de doenças, ou por várias formas de resistência ativa e passiva. Parece perfeitamente provável que, por toda parte, ela implicasse um dar e tomar, e que os senhores (assim como os escravos) estivessem cientes disso. Com efeito, o monopólio do poder pelos senhores era restringido não somente por sua necessidade de atingir certos resultados, em termos da produção e do lucro, mas também pelo claro conhecimento que os escravos tinham da *dependência* dos senhores em relação a eles. Essa dependência era profundamente afetada, é claro, pela capacidade (e presteza) dos senhores para torturar e matar, separar parentes à força, privar os indivíduos de vários bens e serviços necessários e, acima de tudo, empregar ameaças e a técnica dos “exemplos” para impor obediência. Mas essas realidades não nos devem cegar para a necessidade absoluta que tinham os proprietários, supervisores, contadores e guarda-livros de atingir e manter certos

níveis mínimos de desempenho. O açoite talvez tenha sido a principal técnica para esse fim, mas pode não ter sido — e nunca foi — a única dessas técnicas.

Tampouco o desempenho cotidiano da mão-de-obra técnica e agrícola era o único objetivo das *plantations*. Muitas tarefas adicionais passaram, “naturalmente”, a ser da responsabilidade convencional dos escravos, desde cuidar dos bebês das famílias senhoriais até preparar sua comida. Essas tarefas extras puseram escravos individuais em contato mais regular e íntimo com o grupo dos homens livres; mais uma vez, tratou-se de relações em que o poder dos cidadãos livres sobre os escravizados foi complicado pela dependência dos detentores do poder. Na verdade, a economia das fazendas era célebre pelo grau dessa dependência, pela multiplicidade de ocupações servis, pelo emprego excessivo do trabalho escravo e pela indolência e desamparo da classe senhorial. Qualquer leitura cuidadosa da história de uma colônia clássica de *plantations* — como a Jamaica, São Domingos ou o Suriname no século XVIII — revela que os escravos deviam saber muito mais sobre os assuntos íntimos cotidianos dos senhores do que estes tinham conhecimento dos que diziam respeito aos escravos. As relações entre os membros das famílias senhoriais eram constantemente monitoradas por toda sorte de escravos domésticos, e muitas crianças brancas das *plantations* devem ter passado uma parte muito maior de seus anos de formação na companhia de suas amas negras do que na das mães.

Mas um terceiro tipo de contato eram as relações sexuais entre indivíduos livres e escravizados. Como seria de se esperar, tais relações costumavam envolver escravas e homens livres. O inverso também ocorria, no entanto, e um estudo criterioso dos registros judiciais de quase todas as colônias escravagistas revelaria, provavelmente, alguns casos de relações entre mulheres livres e homens escravizados. Van Lier, por exemplo, baseando-se em documentos do Suriname, escreveu:

Em 1711 foram registrados dois casos de contato sexual entre um negro e uma branca, o que levou o governa-

dor Johan de Hoyer a promulgar um edito, estipulando que a mulher branca solteira que mantivesse relações sexuais com um negro ficaria sujeita ao açoitamento e à expulsão da colônia, enquanto a branca casada seria ainda marcada a ferro. Os negros passaram a ficar sujeitos à pena de morte por esse crime.

A causa imediata da introdução dessa legislação foi o pedido de divórcio de um homem chamado Barend Roelofs, que declarou “que sua esposa, Maria Keijser, tendo [tido] intimidade carnal com um negro e engravidado dele, dera à luz uma menina mulata alguns meses antes”. Durante o julgamento desse processo, entrou igualmente em discussão o caso de Judith de Castre, que também tivera um filho de um negro, mas depois se havia casado com um certo Jean Milton. A Hof [corte] resolveu notificar essa Judith de Castre de que nem ela nem sua mãe, nem qualquer outra pessoa, fosse quem fosse, jamais poderia levar ou mandar levar seu filho mulato a Paramaribo [a capital], sob pena de uma punição arbitrária.⁵

Para os colonos, era crucial negar que tais relações pudessem ocorrer. É interessante, ao especularmos sobre a frequência dessas uniões ilícitas, notar que os dois casos acima relatados implicaram a gravidez e o nascimento de filhos. É improvável que, em outras circunstâncias, eles houvessem jamais vindo a público.⁶

5. R. A. J. Van Lier, *Frontier Society: A Social Analysis of the History of Surinam*, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, trad. ser. 14 (Haia, Martinus Nijhoff, 1971), pp. 76-77.

6. Um caso comparável é relatado na Barbados do início do século XIX: “Certa vez, eu estava zombando de um barbadiano [crioulo branco] por sua situação (certamente de ocorrência muito rara), que, na época, era muito comentada na ilha, a saber, um caso de amor secreto que fora detectado entre uma jovem senhorita e um dos escravos de seu pai, um negro africano recém-importado.” J. A. Waller, *A Voyage to the West Indies* (Londres, Sir Richard Phillips & Company, 1820), pp. 96-97. Exemplos jamaicanos similares são citados em Orlando Patterson, “Slavery and slave revolts: A sociohistorical analysis of the First Maroon War, 1655-1740”, *Social and Economic Studies* 19 (1970), pp. 322; e Edward Kamau Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820* (Oxford, Clarendon Press, 1971), pp. 188-191.

Embora muitos relacionamentos que envolviam o sexo entre indivíduos livres e escravos fossem de exploração e, não raro, de uma crueldade indizível, outros eram marcados pela ternura e afeição e, em alguns casos, mantidos pelos participantes durante a vida inteira. O contato sexual entre pessoas livres e escravos levanta uma das questões mais difíceis e complexas com que pode deparar o estudioso da história afro-americana. Por um lado, tais contatos podiam constituir a mais grave ameaça de todas — excetuada a revolução — ao ideal das colônias. Eles eram perigosos para o sistema, não só por transporem, de maneira potencialmente comprometedora, o abismo entre os setores escravo e livre, mas também por resultarem em filhos cuja situação era cronicamente ambígua, ainda que eles fossem escravos em termos legais. Por outro lado, a paternidade e a realidade afetiva das relações humanas entre escravos e senhores, em muitos casos, complicavam profundamente as maneiras como se estreitava o abismo entre poderosos e sem poder. Muitas vezes, o pai europeu ou crioulo de filhos nascidos de escravas protegiam essas crianças, muito embora não as reconhecessem (ou não pudessem reconhecê-las legalmente). Num período relativamente curto, a classe dos *affranchi* [alforriados] de São Domingos, por exemplo, que era predominantemente composta de filhos de senhores franceses com escravas, tornou-se econômica e politicamente forte na colônia.⁷ Embora o quadro tenha sido bem diferente, em suas conseqüências últimas, numa colônia como a Jamaica, também ali a mesma ponte sexual sobre o abismo entre escravos e cidadãos livres constituiu um grande ponto de contato entre os dois principais setores da sociedade.

O comércio era outra área de contato importante. É um pouco difícil concebê-lo como uma base essencial de contato numa sociedade em que a maioria da população era escrava, não possuía terras e era

7. Sidney W. Mintz, "Groups, group boundaries, and the perception of race", *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971), pp. 437-443.

quase toda desprovida de poder. Mas a verdade é que, numa colônia após outra, os escravos foram obrigados a cultivar terras para produzir parte de sua própria subsistência (ou tiveram permissão para fazê-lo). Repetidamente, eles se tornaram produtores de uma parcela substancial do total de alimentos consumidos pela colônia, inclusive por suas classes livres. Jamaica e São Domingos fornecem-nos, mais uma vez, uma profusão de detalhes; a participação dos escravos nessas duas colônias foi responsável pelo crescimento de mercados ou feiras livres grandes e importantes nos vilarejos e cidades. Além disso, esse crescimento também implicou a conquista do poder de compra individual pelos próprios escravos, bem como a ampliação de suas preferências de consumo. Numerosos grupos comerciais cresceram nos grandes centros de todas as colônias escravagistas, dependendo do comércio dos escravos e atendendo a essa clientela.

É fácil ampliar essa lista das oportunidades de contato: o papel dos escravos como músicos nos bailes e festivais dos europeus; como fornecedores de artigos especiais para o deleite das famílias senhoriais (como peixes e carne de caça); e seu papel como damas de companhia, acompanhantes, cicerones e camareiros.⁸ O importante, contudo, é que muitas vezes os escravos se viam desempenhando um papel essencialmente educativo junto àqueles que, no sistema como tal, detinham poder sobre eles. Que a classe senhorial tanto funcionava como mestra — e intimidadora — dos escravos quanto como reguladora de sua conduta sempre foi aceito como um dado banal, e

8. Até a religião e a medicina dos escravos parecem haver desempenhado um papel importante na vida dos brancos em algumas colônias. Escrevendo sobre o Suriname, Van Lier observou: "Evidencia-se pelo *Essai Historique* [1788] que, em casos de doença, era comum os europeus consultarem os médicos-feiticeiros [*sic*] dos negros. Também são mencionados vários casos de europeus que exerceram pressão sobre os escravos convertidos [cristãos] que antes haviam gozado de certa fama como especialistas nessa área, para que eles voltassem a suas práticas anteriores." Van Lier, *Frontier Society*, ob. cit., pp. 83-84. Henock Trouillot refere-se aos papéis de paramédicos desempenhados pelos escravos em São Domingos e cita a preferência de Descourtilz por curandeiros negros, em detrimento de "certos charlatões insensíveis que o mar às vezes vomita nas praias de nossas colônias". Henock Trouillot, "La condition des travailleurs à Saint-Domingue", *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie* 34 (1969), pp. 79-81.

sem dúvida costumava ser verdade. Mas o papel que tinham os desprovidos de poder, afetando e até controlando partes importantes da vida dos senhores, também era típico das colônias escravagistas e não tem recebido atenção suficiente.

Estamos construindo um quadro esquemático de sociedades profundamente divididas pelo *status* — e, em consonância com isso, pelo tipo físico e muitas outras coisas —, mas complicadas pela interação contínua dos membros de ambos os grupos, em muitos níveis e de muitas maneiras diferentes. Podemos ver esse esquema, primeiramente, como consistindo no alinhamento das posições sociais e seus papéis concomitantes: a divisão das tarefas e responsabilidades, dos direitos e deveres, em termos do poder e da autoridade. Mas também devemos considerá-lo em termos das maneiras como o conteúdo cultural — os estilos de comportamento e de fala, as crenças e valores, a etiqueta, a culinária e o restante da essência da conduta cotidiana — foi moldado, transmitido e perpetuado. Essa mudança de foco permite-nos ver que os pontos de contato entre pessoas de *status* diferente, ou de inserção grupal diferente, não determinava de maneira automática a direção do fluxo do material cultural conforme o *status* dos participantes, mas de acordo com outras variáveis. Por certo, o *status* do filho do senhor perante sua babá escrava afetava sua aprendizagem de um estilo de comando ao lidar com os escravos. Mas sua fala, suas preferências culinárias, suas imagens, suas primeiras idéias sobre os homens e mulheres e muitas outras coisas, naquilo que um dia se tornaria característico dele como indivíduo, seriam aprendidos com alguém de *status* muito inferior ao seu, mas que, noutros aspectos, exerceria grande controle sobre ele. Embora este exemplo possa parecer extremado, ele só o é por empregarmos a imagem de uma criança e um adulto. Não temos razão para supor que a situação tenha sido diferente nas outras áreas de contato entre escravos e homens livres, dada essa ressalva. Embora optemos por não levar adiante aqui esta parte da argumentação, qualquer reflexão sobre a música, a cozinha, o folclore, a dança ou a fala do sul dos Estados Unidos deve deixar claro que isso é tudo menos um

exemplo perfeito de europeus que tenham “americanizado” com sucesso seus escravos, pelo simples fato de deterem o monopólio do poder sobre eles.

Agora podemos especificar alguns dos pontos nodais mais óbvios de contato e de fluxo, reconhecendo que nossa lista é apenas uma sugestão. Para esse fim, evitamos a tendência a categorizar a cultura em termos de grandes “tópicos” (econômicos, políticos, tecnológicos, folclóricos etc.), que introduzem uma certa rigidez no assunto, e preferimos, em vez disso, pensá-la em termos das relações interpessoais que faziam a mediação dos materiais culturais. Uma relação óbvia dava-se entre os homens livres e suas amantes. Um aspecto importante dessas relações seria a institucionalização das atitudes sexuais entre escravos e cidadãos livres, no tocante à sexualidade do grupo oposto. Uma segunda relação — ou conjunto de relações — dava-se entre os escravos que faziam o trabalho doméstico e aqueles a quem eles serviam: governantas, cozinheiras, camareiros e os membros da família que residiam na chamada “casa grande” das fazendas. De importância comparável seriam as relações de trabalho entre os dirigentes europeus e os “feitores”, técnicos e capatazes que haviam entre os escravos. É provável que todas essas interações fossem de longa duração e marcadas por pelo menos um certo reconhecimento da interdependência. Para citar apenas um exemplo, os alimentos preparados pelas cozinheiras das famílias envolveriam, necessariamente, um certo intercâmbio das preferências, moldadas por tradições ancestrais e pela disponibilidade dos gêneros alimentícios. Assim como seria um erro presumir que as preferências alimentares dos escravos eram automaticamente predeterminadas pelo prestígio e poder dos senhores, seria igualmente errôneo supor que apenas as preferências européias determinaram a culinária que, no correr do tempo, tornou-se convencional, seleta e “crioula”. Os relatos joviais de *Lady Nugent*, simultaneamente marcados pelo racismo ridículo de uma dama oitocentista de Nova Jersey, casada com um governador da Jamaica, e por intermináveis afirmações de seu próprio

humanitarismo, fornecem muitos exemplos do grau em que a sociedade da classe senhorial jamaicana era impregnada pela cultura de seus escravos, mesmo que isso nem sempre fosse reconhecido. A culinária é apenas um dos aspectos da vida em que isso fica patentemente claro.⁹

Muitos outros exemplos da narrativa de *Lady Nugent* reforçam nossa visão do fluxo das informações e atitudes. Por exemplo, ela descreve uma menina escrava que “sabia rezar perfeitamente o Padre Nosso, mas era incapaz de dizer como o havia aprendido, posto que o pai e a mãe são negros lavradores¹⁰ e nenhum dos dois sabe rezar”. Mais adiante, ela escreve: “É extraordinário observar o efeito imediato do clima e do estilo de vida deste país na mente e nas maneiras dos europeus, particularmente os de extração inferior. Nas camadas superiores, eles se tornam indolentes e inativos, negligentes com tudo o que não seja comer, beber e se regalar, e ficam quase inteiramente dominados por suas favoritas mulatas. Nas camadas inferiores dá-se a mesma coisa, com o acréscimo da presunção e da tirania.” E, por último: “O linguajar crioulo não se restringe aos negros. Muitas das senhoras não educadas na Inglaterra falam uma espécie de inglês rudimentar, com um arrastar indolente das palavras que é muito cansativo, se não repugnante. Eu estava perto de uma senhora, certa noite, junto a uma janela, e, para puxar conversa, comentei que o tempo estava muito mais fresco do que de hábito, ao que ela retrucou: ‘Sim, senhora, tá muuuito fresquinho meeesmo!’”¹¹ Diversas autoridades têm discorrido sobre várias dessas questões, dentre elas, com extrema eloquência, Edward Kamau Brathwaite.¹²

9. *Lady Maria Nugent, Lady Nugent's Journal*, org. de Frank Cundall (1839; Londres, Institute of Jamaica, 1939), pp. 92, 95, 121, 127 e *passim*.

10. Negros lavradores é tradução do termo “negro field”. Termo histórico específico para se referir ao negro que faz o trabalho mais duro nas *plantations*. (Nota do revisor técnico)

11. *Idem*, pp. 93, 131, 132. Lamentavelmente, é impossível preservar na tradução a grafia e o linguajar usados por *Lady Nugent* para registrar esse dito da mulher com quem conversava. O original diz: “Yes, ma’am, him rail-ly too fra-ish!” (N. da T.)

12. Brathwaite, *Development of Creole Society*, ob. cit., pp. 300-305.

Temos afirmado que as chamadas culturas crioulas das colônias agrícolas começaram a ser forjadas durante as primeiras interações de europeus com africanos e de africanos de origens diferentes, em condições em que os parâmetros externos de variação foram ditados pelas circunstâncias ambientais e ecológicas típicas das colônias subtropicais, pelos objetivos globais do sistema das *plantations* e pelo monopólio do poder detido pelas classes senhoriais européias. Mas enfatizamos, igualmente, nossa visão de que os processos de formação cultural não foram unilaterais — uma imposição de formas européias a receptores africanos passivos — nem homogêneos. Julgamos, antes, que uma interpretação adequada desses processos deve começar por um exame criterioso do que se conhece sobre os pontos de contato entre pessoas escravizadas e livres, e sobre os tipos de instituições (domésticas, econômicas, religiosas e políticas) desenvolvidas por cada grupo para favorecer seus interesses. Neste capítulo do ensaio, enfatizamos as interações entre indivíduos provenientes de cada grupo, os tipos de material que podem ter fluído dos representantes de um grupo para os de outro e os pontos convencionais de contato, ou “nós”, que surgiram e se cristalizaram no sistema social existente. Talvez uma última questão mereça ser mencionada.

É lugar-comum nas ciências sociais que, em qualquer sistema social, a interação humana assume seu caráter ordeiro a partir das expectativas formais implicadas no desempenho dos papéis ligados a qualquer *status* particular. Numa sociedade escravagista, é claro, uma distinção central provém das diferenças jurídicas entre as pessoas livres e os escravos. Mas essas diferenças são reduzidas, ampliadas e moduladas de maneiras diversas, de acordo com as posições sociais específicas dentro de cada setor e de acordo com as interações específicas entre o indivíduo livre e o escravo. Em outras palavras, o sistema de *status* não expressa nem controla plenamente a gama de interações específicas possíveis dos indivíduos. Esse aspecto óbvio, mas crucial da realidade social expressa-se em qualquer instituição que examinemos, pelo menos em dois traços significativamente diferentes. Primeiro, exis-

tem os casos de “transgressões” percebidas que, reconhecidamente, criam perturbação à medida que se tornam públicas: o adultério, a crueldade com as crianças, o descumprimento de acordos verbais, os vários tipos de “insubordinação” etc. Em segundo lugar, entretanto, existe o reconhecimento, implícita (ou até explicitamente) admitido, da gama de variações que é típica de determinados contextos de interação, simbolizada por um vocabulário de admiração ou reprovação, como quando se empregam termos como “esnobe”, “atrevida”, “tremendamente polida” e “autodegradante” para descrever uma situação efetiva de contato.

Creemos que essa formulação deve ter sido tão válida com respeito à interação nas sociedades escravagistas quanto o é na vida social em geral. Entretanto, a interação deve ter sido complicada pela diferença fundamental de *status* entre os detentores do poder e aqueles a quem eles controlavam, mas de quem, ainda assim, eram profundamente dependentes. É de se esperar que um sistema desse tipo seja mais rígido do que outro em que não haja essa cisão explícita e central entre dois setores. Mas isso não significaria, necessariamente, uma gama mais estreita de variações comportamentais, e sim uma atenção mais acentuada para com as regras formais — o código — geradas por um sistema que foi concebido para o controle inflexível de um grupo por outro. Quer leiamos o relato de um observador setecentista da Jamaica, quer um romance de Faulkner, a ênfase na *forma*, em contraste com o detalhe do conteúdo, é inequívoca. Essa ênfase expressa o que temos em mente ao falar do cuidado necessário para o desempenho eficiente de papéis nos sistemas que são profundamente clivados por um único critério primordial de *status*.

Nas sociedades escravagistas do Novo Mundo, as normas claramente padronizadas de interação de brancos (livres) com negros (escravos) devem ter estado entre os primeiros tipos de formas sociais a se institucionalizar. É provável que tais normas tenham-se consolidado de maneira exagerada, em virtude da proteção que ofereciam contra

as violações explícitas, e também considerando os riscos que estariam implicados na situação de um membro de qualquer dos dois grupos revelar a membros do outro grupo seu reconhecimento da humanidade e da individualidade deles. Lady Nugent fornece-nos mais um exemplo convincente:

Tão logo terminou a cerimônia, abri o baile com um negro idoso. Cada cavalheiro escolheu um par, de acordo com a condição social, a idade ou o trabalho, e todos dançamos. Entretanto, não me apercebi do quanto havia chocado as senhoritas Murphy com isso, pois fiz exatamente o que teria feito num aniversário na sala dos criados na Inglaterra. Elas me disseram, posteriormente, que estiveram prestes a desfalecer e mal puderam conter-se, para não derramar uma torrente de lágrimas diante daquela visão tão inusitada e extraordinária, porque, neste país e em meio aos escravos, era preciso manter um respeito muito mais distante! Talvez tenham razão. Não tive nenhuma intenção de ofender, e todas aquelas pobres criaturas pareciam tão encantadas e tão satisfeitas, que seria difícil eu me arrepender. Não obstante, lamentei muito haver ferido a susceptibilidade das jovens, particularmente, além disso, por elas parecerem considerar perigoso esse exemplo, já que, segundo disseram, dar excessiva importância aos negros ou colocá-los todos em pé de igualdade com os brancos poderia produzir uma grave mudança na conduta deles, e até gerar uma rebelião na Ilha.¹³

O que procuramos enfatizar neste capítulo, enfim, é que a presença desse código comportamental criteriosamente definido não significa, enfaticamente, que todos esses exemplos de interação tenham

13. Nugent, *Journal*, ob. cit., p. 204.

sido desprovidos de humanidade ou de variação individual — a rigor, muito pelo contrário.¹⁴

14. Nesta discussão, não fizemos nenhuma tentativa de tocar na importante controvérsia que cerca a obra de Frank Tannenbaum, Stanley Elkins e outros, embora acreditemos que o material que cobrimos seja relevante. Ver Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen* (Nova York, Knopf, 1947); Stanley Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (Chicago, University of Chicago Press, 1959); Ann Lane (org.), *The Debate on Slavery: Stanley Elkins and His Critics* (Urbana, University of Illinois Press, 1971). A nosso ver, nada do complexo de relações entre senhores e escravos presta-se a fórmulas simples, que exijam que “os escravos” sejam vistos como incessantemente resistentes, de um lado, ou como psicologicamente destruídos, de outro. Apesar da enorme utilidade dos contrastes em larga escala — e reconhecemos que boa parte do trabalho aqui incorporado é precisamente desse tipo —, o que se necessita é da pesquisa histórica criteriosa e específica de determinados casos, em determinados períodos. Ver Sidney W. Mintz, resenha de S. Elkins, *Slavery*, ob. cit., in *American Anthropologist* 63 (1961), pp. 579-587; *idem*, “Slavery and the slaves”, *Caribbean Studies* 8(4) (1969), pp. 65-70; *ibidem*, “Toward an Afro-American history”, *Cahiers d'Histoire Mondiale* 13 (1971), pp. 317-332; *ibidem*, *Caribbean Transformations*; Richard Price (org.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (1973; 2ª ed., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979); *idem*, *The Guiana Maroons*, ob. cit.

CAPÍTULO 3 O SETOR ESCRAVO

Para a maioria das relações sociais de que os escravos participavam, a sociedade das pessoas livres era tangencial ou periférica, pois, sob muitos aspectos, a vida dos escravos permaneceu desvinculada dos interesses dos senhores. Esta talvez se afigure uma afirmação paradoxal ou contraditória, em vista da discussão precedente. Mas devemos traçar com cuidado nossas distinções entre os grupos escravo e livre. Que eles costumavam estar aprisionados numa interdependência íntima é, a nosso ver, incontestável. Mas vimos procurando frisar a incompreensão, muitas vezes impressionante, da verdadeira natureza dessa interdependência por parte dos senhores, bem como sua inconsciência do grau em que sua vida e suas atitudes eram moldadas pela economia escravagista e pelos comportamentos dos próprios escravos. Não temos tanta certeza — na verdade, duvidamos muito — de que os escravos fossem similarmente incapazes de compreender. Seja como for, grande parte da interação dos membros desses dois setores deve ter ocorrido de acordo com expectativas transformadas em convenções, que ocultavam tanto quanto revelavam sobre cada grupo. No tocante ao estilo de vida dos escravos, desconfiamos que, em muitas áreas, o controle dos senhores era o que mais importava, por impor limites externos a uma adaptação inovadora.

James Phillippo contou uma história de um escravo jamaicano que foi apanhado furtando açúcar e negou repetidamente tê-lo feito, insistindo que apenas o havia “tirado”: “Se dono do açúcar é sinhô e dono de mim é sinhô, dá tudo na mesma, daí mim dizê pra sinhô que não é ladrão; mim só tira!” Mas, então, que é que você chama de

roubar?" — "Quando mim entra na casa e no quintal do irmão e tira coisa dele, aí mim ladrão, sinhô."¹ Mais impressionante ainda é a história que Phillippo conta sobre a mãe escrava que bateu no filho por ele ter dito a um capataz para onde havia corrido um escravo fugido: — "Da próxima vez que *buckra*² te preguntá pra que lado negro correu, tu diz a ele: mim num sabe, sinhô." Como disse Phillippo, com certa exasperação: "Aliás, no linguajar dos negros, a verdade era designada como 'contar mentiras ao *buckra*'.³ E outros materiais narrativos documentam profusamente as maneiras como os setores escravo e livre eram, ao mesmo tempo, profundamente entrelaçados, mas claramente separados.

Assim, diríamos que as instituições criadas pelos escravos para lidar com o que constituía, ao mesmo tempo, os aspectos mais comuns e mais importantes da vida assumiram sua forma característica *dentro* dos parâmetros do monopólio de poder dos senhores, mas *separados* das instituições senhoriais.⁴ Temos em mente, por exemplo, a maneira como os escravos remendavam suas roupas, mobiliavam as casas, preparavam as refeições, enamoravam-se, faziam a corte, casavam-se, criavam e socializavam os filhos, cultuavam suas divindades, organizavam suas "peças teatrais" e outras formas de recreação e sepultavam

1. James M. Phillippo, *Jamaica: Its Past and Present State* (Londres, John Snow, 1843), p. 252. Os trechos reproduzidos procuram captar, na tradução, a linguagem rudimentar do original: "As sugar belongs to massa, and myself belongs to massa, it all de same ting — dat make me tell massa me don't tief; me only take it!" "When me broke into broder house and ground, and take away him ting, den me tief, massa." E ainda: "Next time buckra ax you which side neger run, you tell him me no know, massa." (N. da T.)

2. *Buckra*, termo derivado de *mbakara* (das línguas nigerianas ibíbio e efíque, significando "o que cerca ou governa"), era um vocábulo predominantemente usado pelos negros do sudeste norte-americano para designar o homem branco ou o patrão. (N. da T.)

3. James M. Phillippo, *Jamaica: Its Past and Present States* (Londres, John Snow, 1843, p. 251).

4. Este é, reconhecidamente, um modo simplista de resumir uma realidade muito complexa. Por exemplo, não tentamos analisar a diferenciação interna dos grupos de escravos segundo as linhas de *status* impostas, até certo ponto, pelo regime das *plantations*: as distinções entre escravos "prediais" (de lavoura), escravos domésticos, feitores e capatazes, artesãos etc., que desempenharam um papel importante na organização da vida escrava. Claramente, em virtude do *status*, da ocupação ou de outros dados diferenciais, muitos escravos ficavam mais ou menos distanciados do contato com os senhores e com a cultura européia transposta para o Novo Mundo. Mas a tentativa de tratar adequadamente essas diferenças num ensaio destas dimensões complicaria excessivamente a apresentação.

seus mortos. Se nossas afirmações a esse respeito forem interpretadas de maneira demasiadamente literal, é claro, será fácil provar que estamos errados; em tese, os senhores eram capazes de determinar de que modo se organizariam todas essas atividades, dado o seu poder e o exercício deste. Mas temos muitas demonstrações de como os senhores passaram a aceitar a padronização das instituições dos escravos como parte da realidade cotidiana, uma realidade a que também eles tinham que se adaptar.⁵ Não é particularmente sofisticado afirmar que a escravidão implicou tanto senhores quanto escravos em condutas padronizadas. A essa assertiva acrescentaríamos apenas que as instituições dos escravos e a vida destes precisam ser analisadas à luz desse fato, tanto quanto possível.

As instituições nodais ou nucleares em torno das quais os escravos ordenaram sua vida devem ter-se voltado para certos problemas fundamentais, como o estabelecimento de amizades, o desenvolvimento de grupos de parentesco, a constituição de unidades domésticas, o aperfeiçoamento de soluções para as crises da vida (a padronização social para lidar com o nascimento, a doença e a morte), a formação de grupos religiosos e a solução dos problemas da servidão (através da dissimulação, do fingir-se doente etc.). Enfrentamos aqui o problema de saber como esses aglomerados heterogêneos de homens e mulheres puderam compor para si uma ordem social, dentro das margens de manobra definidas pelo monopólio de poder senhorial. Na tentativa de fazer nossa ênfase recair nos problemas sociorelacionais enfrentados

5. É provável que não exista ilustração mais convincente da aceitação que os senhores tinham de sua dependência dos escravos, mesmo em aspectos bem distintos do trabalho nas plantações, do que o desenvolvimento da agricultura de subsistência e sua comercialização pelos escravos, bem como os direitos costumeiros destes últimos, que passaram a ser reconhecidos pelos fazendeiros. Dois dos sistemas escravagistas mais severos da história, na Jamaica e em São Domingos, tiveram prósperos sistemas de agricultura de subsistência e feiras livres, em boa parte dirigidas por escravos. Sidney W. Mintz, "The Jamaican internal marketing pattern", *Social and Economic Studies* 4 (1955), pp. 95-103; Sidney W. Mintz e Douglas Hall, "The origins of the Jamaican internal marketing system", in Sidney W. Mintz (org.), *Papers in Caribbean Anthropology* (New Haven, Yale University Publications in Anthropology 57, 1960); Mintz, "Les rôles économiques"; *idem*, *Caribbean marketplaces*.

pelos escravos, não tencionamos ignorar ou desenfatar os materiais culturais que impregnariam suas instituições nascentes. Mas a melhor maneira de ver esses materiais culturais, propomos, é como um aspecto do crescimento das instituições, das pessoas envolvidas e dos tipos de coerência que elas devem ter passado a proporcionar à comunidade escrava como um todo.

O desenvolvimento de instituições padronizadas para todo o contingente escravo de uma colônia agrícola dava coerência à comunidade escrava, porém uma coerência inevitavelmente complicada pelas divisões ou diferenças esperáveis. Os nascimentos e mortes, os problemas ligados ao amor e ao ódio, a introdução de novos lotes de escravos em comunidades já em funcionamento, a venda de membros e a fragmentação forçada de famílias ou grupos de conterrâneos, estas e muitas outras influências deviam afetar o tipo e o grau de coesão atingíveis por uma comunidade escrava. Havendo as instituições eficazes dos escravos passado a funcionar num aglomerado misto, esse aglomerado, por sua vez, começava a se transformar numa comunidade. A partir daí, os aspectos da vida que mais geravam desavença ou perturbação podiam começar a ser postos em prática contra uma estrutura existente de padrões comportamentais, como acontece em qualquer sistema social.

As instituições surgidas em qualquer população escrava nos primeiros tempos da escravidão do Novo Mundo podem ser vistas como uma espécie de arcabouço em que era possível empregar, padronizar e transformar materiais culturais em novas tradições. Assim, quer tenhamos em mente o modo como os escravos se apaixonavam e criavam grupos familiares, quer o modo como se reuniam em grupos regulares para praticar o culto religioso, o conteúdo desses comportamentos pode ser visto como um aspecto das relações sociais. Essa visão coloca sob um prisma muito diferente, a nosso ver, qualquer reflexão sobre os "africanismos". Não mais parece suficiente afirmar que o culto dos gêmeos no Haiti, a adoração de Xangô em Trinidad

ou na Bahia, ou o uso de oráculos no Suriname são simples exemplos de uma transposição da África, ou mesmo de continuidades culturais étnicas específicas. Nossa tarefa deve, antes, consistir em delinear os processos pelos quais o material cultural que foi preservado pôde contribuir para a criação de instituições a que os escravos se dedicaram, a fim de introduzir coerência, sentido e um certo grau de autonomia em sua condição.

CAPÍTULO 4

PRIMÓRDIOS DAS SOCIEDADES E CULTURAS AFRO-AMERICANAS

Para que pudesse começar a criar instituições viáveis, qualquer aglomerado de escravos das *plantations* teria primeiro que lidar com os traumas da captura, da escravização e do transporte. Assim, os primórdios do que mais tarde viria a formar as “culturas afro-americanas” devem datar das primeiríssimas interações dos homens e mulheres recém-escravizados no próprio continente africano. Eles eram acorrentados uns aos outros em comboios, amontoados nos calabouços úmidos das feitorias, espremidos entre os conveses de navios fétidos, freqüentemente separados de seus grupos de parentesco ou suas tribos, ou até de falantes da mesma língua, entregues à perplexidade acerca de seu presente e seu futuro, despojados de todas as prerrogativas de *status* ou classe social (pelo menos no que concernia aos senhores) e homogeneizados por um sistema desumanizante, que os via como seres sem rosto e essencialmente intercambiáveis. No entanto, sabemos que, mesmo nessas circunstâncias completamente abjetas, essas pessoas não eram simples vítimas passivas. Nesse contexto, pensamos menos nos muitos atos individuais de heroísmo e resistência ocorridos durante esse período do que em alguns esforços simples, mas significativos, de *cooperação*, que, vistos em retrospectiva, podem ser tomados como os verdadeiros primórdios da cultura e da sociedade africano-americanas.

Vários fragmentos de provas sugerem que alguns dos primeiros laços sociais a se desenvolverem nos comboios, nas feitorias e, em especial, durante a longa travessia da rota negreira de travessia do Atlântico foram de natureza diádica (entre duas pessoas). Em parte,

talvez, por causa da política geral de manter homens e mulheres separados, tais laços costumavam estabelecer-se entre pessoas do mesmo sexo. O vínculo criado entre companheiros de viagem — aqueles que partilhavam a travessia no mesmo navio negreiro — é o exemplo mais marcante. Em áreas amplamente dispersas da Afro-América, a relação do “parceiro de bordo” tornou-se um princípio fundamental da organização social e, durante décadas ou até séculos, continuou a moldar as relações sociais correntes.

Na Jamaica, por exemplo, sabemos que o termo “*shipmate*” [parceiro ou companheiro de bordo] era, “na visão deles [os escravos], sinônimo de ‘irmão’ ou ‘irmã’”.¹ Era “a palavra e o laço de solidariedade afetuosa que os africanos mais prezavam”, e “tão fortes eram os laços entre os parceiros de bordo que, na visão de um observador, a relação sexual entre eles era considerada incestuosa”.² Sabemos também que esse vínculo podia estender-se para além dos próprios companheiros de viagem originais e sofrer uma interpenetração com os vínculos biológicos de parentesco; dizia-se que os parceiros de bordo “cuidavam dos filhos uns dos outros como se fossem seus” e que “era costumeiro as crianças chamarem de ‘tio’ e ‘tia’ os companheiros de viagem de seus pais”.³

No Suriname, para citar um exemplo diferente, o termo equivalente, “*sippi*”, foi usado, a princípio, entre pessoas que de fato haviam compartilhado a experiência do transporte num mesmo navio; mais tarde, começou a ser empregado entre escravos pertencentes a uma mesma *plantation*, conservando a idéia essencial de companheiros de infortúnio que compartilham um vínculo especial.⁴ Hoje em dia, no

1. J. Stewart, *A View of the Past and Present State of the Island of Jamaica* (Edimburgo, Oliver and Boyd, 1823), p. 250.

2. J. Kelly, *Voyage to Jamaica and Narrative of 17 years Residence in that Island* (1838), citado em Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery* (Londres, MacGibbon & Kee, 1967), p. 150.

3. *Idem*; ver também Orlando Patterson, *Die the Long Day* (Nova York, John Morrow, 1972), pp. 163-164.

4. Jan Voorhoeve e Ursy M. Lichtveld, *Creole Drum: An Anthology of Creole Literature from Surinam* (New Haven, Yale University Press, 1975), p. 55.

interior do Suriname, entre os saramacanos, “*sippi*” (agora transformado em “*sibi*”) continua a designar uma relação diádica não biológica especial, de conteúdo simbólico muito semelhante; quando duas pessoas se descobrem vítimas de um infortúnio paralelo (por exemplo, duas mulheres abandonadas pelos maridos mais ou menos na mesma época), elas podem, a partir daí, tratar uma à outra por “*sibi*” e adotar uma relação especial já preceituada.

Outros exemplos da relação do “parceiro de bordo” na Afro-América podem ser citados — desde o “malungo” brasileiro⁵ e do “malongue” de Trinidad⁶ até o “máti” do Suriname⁷ e o “batiment” haitiano.⁸ Mas já dissemos o suficiente para respaldar as afirmações que se seguem. Não é de admirar que os laços diádicos entre pessoas do mesmo sexo tenham ganhado vulto no contexto primitivo da escravização e do transporte afro-americanos (dado que tais vínculos parecem desenvolver-se com frequência quando indivíduos reunidos ao acaso são jogados num contexto institucional despersonalizado — como os campos de treinamento militar e os presídios). O que talvez seja inusitado nesse caso é o grau em que esses laços iniciais puderam evoluir para princípios básicos, os quais, provavelmente, ajudaram a moldar as instituições dessas sociedades e, em muitas áreas, até hoje parecem preservar seu conteúdo simbólico inicial. Cremos que o desenvolvimento desses vínculos sociais, antes mesmo de os africanos pisarem no Novo Mundo, já anunciava o nascimento de novas sociedades, baseadas em novos tipos de princípios.

Nossa argumentação prossegue, aqui, à luz de nossas discussões anteriores acerca do conceito de uma “herança” africana ge-

5. Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil* (Paris, Presses Universitaires de France, 1961), pp. 118-119.

6. Donald Wood, *Trinidad in Transition* (Londres, Oxford University Press, 1968), p. 238.

7. Richard Price, *Saramaka Social Structure: Analysis of a Maroon Society in Surinam*, Caribbean Monograph Series, n° 12 (Rio Piedras: Institute of Caribbean Studies, 1975), p. 165; Melville J. Herskovits e Frances S. Herskovits, *Suriname Folk-lore*, Columbia University Contributions to Anthropology 27 (Nova York, Columbia University Press, 1936), pp. 32-35.

8. M. L. E. Moreau de Saint-Méry, *Description ... de la partie française de l'île de Saint-Domingue* (1797; Paris, Larose, 1958), pp. 58.

neralizada e da distinção entre as perspectivas cultural e sociorrelacional na pesquisa afro-americanista. Assim como o desenvolvimento de novos vínculos sociais marcou a experiência inicial de escravização, novos *sistemas culturais* também começaram a ganhar forma. Pretendemos especular sobre alguns dos processos que devem ter estado implicados nos primórdios das religiões afro-americanas, baseando-nos em nosso entendimento de que, tanto na religião quanto em muitos outros subsistemas culturais da África ocidental e central, a aparente diversidade de forma combina com alguns princípios básicos amplamente compartilhados. Como em nossa discussão anterior, procuraremos conceituar esses princípios sem referência a manifestações observáveis específicas. Assim, por exemplo, a maioria das religiões da África ocidental e central parece ter tido em comum certos pressupostos fundamentais sobre a natureza da causalidade e a capacidade de a adivinhação revelar causas específicas, bem como sobre o papel ativo dos mortos na vida dos vivos, a receptividade das divindades (em sua maioria) às ações humanas, a estreita relação entre o conflito social e a doença ou a desgraça, e muitos outros.⁹ Além disso, o saber ritualístico dessas sociedades tendia a se especializar e a ser “de propriedade” de indivíduos ou grupos de culto, sendo transmitido ao longo das linhagens genealógicas ou através da iniciação nos grupos de culto. Visto que uma parte tão

9. Victor Turner foi mais longe nesse contexto, fazendo generalizações sobre os símbolos nos rituais africanos: “(...) do ponto de vista comparativo, existem semelhanças notáveis entre os símbolos usados nos rituais em toda a África subsaariana, apesar das diferenças de sofisticação cosmológica. As mesmas idéias, analogias e modos de associação subjazem à formação e à manipulação dos símbolos, desde o rio Senegal até o cabo da Boa Esperança. Os mesmos pressupostos sobre as forças prevalecem em reinos e em bandos de nômades. Quer essas montagens de símbolos semelhantes representem unidades de ordens complexas, quer os restos de ordens antes vigentes, os símbolos continuam extraordinariamente viáveis e os temas que eles representam e encarnam são tenazmente arraigados.

Queremos enfatizar que nossa tentativa de levantar laboriosamente os princípios e orientações comuns aos sistemas religiosos da África ocidental e central não pretende ignorar o fato óbvio de que, em muitos aspectos, essas religiões diferiam e diferem umas das outras; na verdade, tais diferenças são vistas por nós como uma parte essencial do modelo que estamos construindo”. Victor W. Turner, “Symbols in African ritual”, *Science* 179 (1973), p. 1.105.

expressiva da religião da África ocidental e central servia de meio de orientação (ou, pelo menos, concentrava-se em acontecimentos específicos, desde as doenças até as coroações), era considerável a parcela de conhecimento ritualístico substantivo nas mãos dos especialistas. Sugeriríamos, ainda, que essa orientação instrumental dos ritos incentivava a experimentação com novas técnicas e práticas de povos vizinhos, assim como a adoção delas; suspeitamos que a maioria das religiões da África ocidental e central era relativamente permeável às influências estrangeiras e tendia a ser “agregativa”, e não “excludente”, em sua orientação para as outras culturas.

Esses aspectos gerais talvez nos ajudem a imaginar um pouco da situação cultural inicial de um aglomerado de africanos recém-escravizados. Provavelmente, podemos datar os primórdios de qualquer nova religião afro-americana do momento em que uma pessoa necessitada recebeu ajuda ritualística de outra que pertencia a um grupo cultural diferente. Depois de tais pessoas “trocarem” dessa maneira a assistência ritualística, já existiria uma microcomunidade com uma religião nascente, a qual, num sentido muito real, lhe seria própria. Podemos imaginar, por exemplo, uma situação em que uma das primeiras escravas de uma dada fazenda, numa nova colônia, desse à luz filhos gêmeos (ou enlouquecesse, cometesse suicídio, ou tivesse qualquer de diversas experiências que exigissem *algum* tipo de atenção ritualística altamente especializada, em quase qualquer sociedade da África ocidental ou central). Todos perceberiam com clareza a necessidade de fazer *alguma coisa*, mas nossa hipotética mãe de gêmeos não teria nenhum conhecimento especializado, como tampouco o teria nenhuma pessoa com antecedentes étnicos iguais aos seus nessa fazenda. Entretanto, uma outra mulher, parenta de uma que teria sido sacerdotisa de um culto de gêmeos em outro grupo, se encarregaria da situação, praticando os ritos da melhor maneira que conseguisse deles se recordar. Por força dessa experiência, tal mulher se tornaria a especialista local em partos de gêmeos. Cuidan-

do ritualisticamente dos pais deles, praticando os ritos especiais necessários, caso eles adoecessem ou morressem, e assim por diante, ela acabaria por transmitir seu saber especializado (que bem poderia ser uma seleção e elaboração bastante radical do que tivesse sido o culto de sua parenta) a outros escravos, os quais, a partir de então, levariam adiante, no correr do tempo, esse saber e os tipos de *status* e papéis ligados a ele.

Esse exercício especulativo exige que assinalemos a provável receptividade de tais situações à introdução de novos materiais culturais, bem como a maneira pela qual as novas formulações ritualísticas se ligam a uma estrutura institucional, sob a forma do pessoal especializado. Mesmo durante um breve período de tempo, as trocas de informações ritualísticas entre aqueles que partilhavam de certos pressupostos subjacentes devem ter feito uma contribuição importante para a formação de subsistemas culturais integrados. A heterogeneidade cultural inicial dos escravos teve, sem dúvida, o efeito de obrigá-los, logo de saída, a deslocar seu compromisso cultural e social primário do Velho Mundo para o Novo, num processo que, muitas vezes, seus senhores europeus levaram séculos para realizar.¹⁰ A reorientação cultural bastante radical que deve ter tipificado a adap-

10. De modo algum se deve pensar que com isso pretendamos dizer que a ruptura com o passado africano foi irrevogável ou permanente. Noutros pontos deste ensaio, esforçamo-nos por apontar continuidades imensamente importantes e de muitos tipos com as civilizações ancestrais, e devemos acrescentar que a história da Afro-América é marcada por renovações dessa identificação, em muitas ocasiões e sob várias formas: sentimentais, políticas, literárias etc. Nossa ênfase aqui recai, antes, na disjunção criada pelos processos de escravização e “heterogeneização” que tipificaram o transporte e a situação inicial no Novo Mundo. Como sugeriu Ralph Ellison, eloquentemente: “Pois, do modo como vejo as coisas, desde a época de sua introdução nas colônias, os negros, com a implacabilidade dos que não dispõem de investimentos bem elaborados nos estilos culturais, pegaram o que puderam da música européia, transformando-a no que, uma vez mesclado com as tendências culturais herdadas da África, viria a expressar seu próprio sentimento de vida — e rejeitando o resto. Talvez esta seja apenas outra maneira de dizer que, qualquer que fosse o grau de injustiça e desigualdade suportado pelos escravos, a cultura norte-americana, antes mesmo da fundação oficial da nação, foi pluralista; e foi a origem do africano em culturas em que a arte era sumamente atuante que lhe deu uma vantagem na formação da música e da dança desta nação”.

Ralph Ellison, *Shadow and Act* (Nova York, New American Library, 1966), p. 248.

tação dos africanos escravizados ao Novo Mundo foi, certamente, mais extrema do que a experimentada pelos colonos europeus — com suas instituições mais intactas, seus contatos permanentes com a terra natal e seus grupos familiares mais coesos. Mesmo nas situações especiais em que alguns membros de determinado grupo étnico ou lingüístico puderam manter-se em estreito contato, essa orientação deve ter sido um foco secundário de compromisso, enquanto a nova cultura afro-americana e seus laços sociais concomitantes constituiu o foco primário. Todos os escravos devem ter-se descoberto aceitando, ainda que por necessidade, inúmeras práticas culturais “estrangeiras”, o que terá implicado uma reformulação gradativa de seus próprios modos tradicionais de fazer muitas coisas. Para muitos indivíduos, o compromisso com um novo mundo social e cultural e o engajamento nele devem ter assumido precedência, com muita rapidez, sobre o que não tardaria a se transformar, predominantemente, em saudade da terra natal. Lembramos a nós mesmos e a nossos leitores que, de modo geral, as pessoas não sentem saudade de uma “herança cultural” perdida, no sentido abstrato, mas das relações pessoais experimentadas no convívio imediato, desenvolvidas num contexto cultural e institucional específico e passíveis de ser destruídas por um trauma qualquer, como a guerra ou a escravidão. Uma “cultura”, nesses termos, fica intimamente ligada aos contextos sociais em que são vivenciados e percebidos os laços afetivos. Com a destruição desses laços, a “bagagem cultural” de cada indivíduo sofre uma transformação fenomenológica, até que a criação de novas estruturas institucionais permita a refabricação do conteúdo, baseado no passado — e muito distante dele.

Vimos sugerindo que, provavelmente, as culturas e sociedades africano-americanas “maduras” e distintas se desenvolveram mais depressa do que se costuma presumir. O estabelecimento primitivo de laços como os dos “parceiros de bordo”, ou de complexos ritualísticos, como os denominamos, pretende ser um exemplo arbi-

trário (embora central) de processos muito mais gerais. Mesmo no campo das artes, para escolher um exemplo menos provável, seria possível demonstrar que os novos subsistemas culturais foram elaborados através da interação de escravos que ainda não tinham pisado nas Américas. Não só o bater dos tambores, a dança e o canto eram estimulados como “exercício” em muitos navios negreiros,¹¹ como Stedman nos informa que, terminado o pesadelo da rota negreira de travessia do Atlântico, na costa do Suriname, “todos os escravos são levados para o convés (...) e seu cabelo é raspado em diferentes imagens de estrelas, meias-luas etc., o que eles geralmente fazem uns com os outros (sem dispor de lâminas), com a ajuda de uma garrafa quebrada e sem sabão”.¹² É difícil imaginar um exemplo mais impressionante de vitalidade cultural irreprimível do que essa imagem dos escravos decorando o cabelo uns dos outros, em meio a uma das experiências mais desumanizantes de toda a história.

Comprovar nossas assertivas de que culturas africano-americanas plenamente formadas desenvolveram-se nos primeiros anos de povoamento de muitas colônias do Novo Mundo envolve dificuldades autênticas. Estas provêm da escassez geral de materiais descritivos sobre a vida dos escravos durante o período inicial, bem como da falta de pesquisas a respeito desse problema. Entretanto, em pelo menos uma colônia — o Suriname —, alguns eventos históricos fortuitos nos permitem assinalar no tempo o desenvolvimento de vários grandes subsistemas culturais, e conseguimos encontrar respaldo para nossa tese mais genérica.

A língua fornece um exemplo pertinente. Nos primeiros vinte anos de povoamento, quase todos os fazendeiros ingleses que haviam fundado a colônia do Suriname partiram para outras regiões do Caribe,

levando consigo seus escravos. Durante os vários anos em que os escravos de propriedade dos holandeses, recém-importados, superpuseram-se aos escravos dos ingleses, que logo partiriam, a língua desenvolvida por estes últimos escravos deve ter sido transmitida aos recém-chegados. Essa, pelo menos, é nossa conclusão, uma vez que, desde essa época, trezentos anos atrás, uma língua crioula de base inglesa (chamada sranan, inglês dos negros, surinamês ou taki-taki) tornou-se a língua nacional do Suriname. Pode-se dizer em confiança que essa língua, uma nova criação afro-americana, foi “firmemente estabelecida” durante as primeiras duas décadas da colônia.¹³

A rapidez com que se desenvolveu no Suriname um sistema religioso afro-americano complexo, integrado e único, em época muito precoce, é não menos surpreendente. Nossas provas, também neste caso, são indiretas, mas muito sugestivas. Quando os ancestrais dos quilombolas saramacanos fugiram das fazendas dos rios Pará e Baixo Suriname, para fundar uma sociedade independente nas profundezas da mata (durante o século XVII e o início do século XVIII), devem ter levado consigo um sistema religioso já plenamente moldado nas *plantations*. Existem hoje semelhanças notáveis entre os sistemas religiosos dos saramacanos e dos “crioulos” da região do Pará, semelhanças estas que vão desde inúmeros complexos específicos de crenças e ritos, como os que cercam a matança das antas, até princípios de base ampla, como os que relacionam grupos corporativos com seus deuses ancestrais; essas semelhanças não podem ser adequadamente explicadas com base nos contatos posteriores.¹⁴ Além disso, atualmente — agora que existe liberdade de movimento para os saramacanos que se deslocam para o litoral —, é comum um determinado grupo dessas pessoas visitar, praticar o culto e trocar infor-

11. Daniel P. Mannix e Malcolm Cowley, *Black Cargoes: A History of the Atlantic Slave Trade* (Nova York, Viking, 1965), p. 114.

12. Capitão John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam*, editado por Richard Price e Sally Price (1790; Baltimore e Londres, Johns Hopkins University Press, 1988), p. 174.

13. Jan Voorhoeve, “Church creole and pagan cult languages”, in Hymes (org.), *Pidginization*, ob. cit., p. 307; ver também Jan Voorhoeve e Ursy M. Lichtveld, *Creole Drum: An Anthology of Creole Literature from Surinam* (New Haven, Yale University Press, 1975).

14. Price, *The Guiana Maroons*, ob. cit.; Charles Wooding, *Winti: een Afro-amerikaanse godsdienst in Suriname* (Meppel, Krips Repro., 1972).

mações ritualísticas especializadas com os “crioulos” que descendem, precisamente, de escravos que viveram nas mesmas *plantations* de que fugiram os ancestrais desse grupo particular de saramacanos, há mais de dois séculos e meio.

Assim, podemos afirmar com certa confiança que, durante as primeiras décadas da presença africana no Suriname, desenvolveu-se o núcleo de uma nova língua e uma nova religião; ao que parece, os séculos subseqüentes de novas importações maciças da África tiveram pouco mais do que o efeito de levar a elaborações secundárias. Sugeriríamos, a título provisório, ser possível que situações semelhantes tenham ocorrido em muitas outras partes da Afro-América e também em relação a outros subsistemas culturais. Handler e Frisbie, por exemplo, parecem defender uma tese similar ao discorrerem sobre a música entre os escravos de Barbados.¹⁵

Entretanto, não pretendemos implicar que, em algumas situações especiais, os africanos que chegaram depois não tenham conseguido exercer uma influência considerável nas instituições afro-americanas locais (ver adiante). Os dados sobre o Suriname simplesmente nos sugerem, mais do que isso, a necessidade de pesquisas bem mais detalhadas sobre esses problemas. Quando pudermos mapear o crescimento dos sistemas sociais e culturais afro-americanos numa perspectiva temporal bastante precisa, estaremos aptos, por exemplo, a considerar a relação entre a proveniência da massa dos africanos e as formas culturais desenvolvidas numa dada colônia em determinada época, e teremos dado um grande passo rumo à compreensão de como de fato se forjaram as culturas afro-americanas.

Já enfatizamos alguns modos pelos quais os estágios iniciais da história afro-americana fomentaram o rápido desenvolvimento de culturas locais dos escravos. Mas cremos que esse contexto singular

15. Jerome S. Handler e Charlotte J. Frisbie, “Aspects of slave life in Barbados: music and its cultural context”, *Caribbean Studies* 11 (4) (1972), pp. 5-40.

também imprimiu nessas culturas a marca de alguns aspectos gerais que exerceram forte influência em seu desenvolvimento posterior, e que continuam a lhes conferir, hoje em dia, grande parte de sua forma característica. Nossa especulação é a seguinte: enquanto o maior choque da escravização foi, provavelmente, o medo da violência física e da própria morte, o concomitante psicológico desse trauma foi o ataque implacável sofrido pela identidade pessoal dos escravos, sua perda de prestígio e posição social e o fato de eles serem tratados como cifras anônimas. No entanto, por uma ironia peculiar, esse que foi o mais degradante de todos os aspectos da escravidão parece ter surtido o efeito de incentivar os escravos a cultivarem, justamente, uma apreciação maior pelas características mais pessoais e mais humanas que diferenciam um indivíduo do outro, o que talvez constituísse as principais qualidades de que os senhores não podiam privá-los. Desde cedo, portanto, os escravos aperfeiçoaram as maneiras pelas quais podiam ser indivíduos — um senso de humor particular, uma certa habilidade ou tipo de conhecimento, até um modo característico de andar ou falar, ou ainda algum detalhe do vestuário, como a aba do chapéu ou o uso da bengala.

Ao mesmo tempo, como vimos, a heterogeneidade cultural inicial dos escravos produziu entre eles uma receptividade geral às idéias e costumes de outras tradições culturais, uma tolerância especial (dentro do contexto da África ocidental) às diferenças culturais. Diríamos que essa aceitação das diferenças culturais combinou-se com a pressão exercida sobre o estilo pessoal, produzindo nas primeiras culturas afro-americanas um dinamismo fundamental, uma expectativa de mudança cultural como aspecto integrante desses sistemas. Dentro dos limites estreitos criados pela situação de escravidão, os afro-americanos aprenderam a valorizar a inovação e a criatividade individual; sempre havia espaço para a moda e os modismos; a “novidade” (dentro de certos limites estéticos, é claro) tornou-se algo a ser celebrado, copiado e aprimorado, e cada inovação estilística trazida pelos africanos recém-importados po-

dia ser prontamente assimilada. Desde o começo, portanto, o compromisso dos afro-americanos com uma nova cultura, em determinado lugar, incluiu a expectativa de um dinamismo contínuo, de mudança, elaboração e criatividade.¹⁶

16. Algumas crenças e ritos sempre serviram de foco do conservadorismo, de insígnia de fidelidade ao passado africano. Mas, até para os adeptos do que Bastide chamou de "*religions en conserve*" (africanas) (*Les Amériques noires*, ob. cit., pp. 133-155), tais como a *santería* cubana e o candomblé baiano, a vida prosseguiu em meio ao presente dinâmico e predominantemente afro-americano. Se parecemos desenfaturar o passado africano para frisar a natureza móvel da Afro-América, é, em parte, porque a ênfase usual parece ter sido a inversa. Além disso, reconhecemos que muitos aspectos da capacidade adaptativa afro-americana podem, eles próprios, ser de origem africana, num sentido importante. Ver Herskovits, *Myth of the Negro Past*, ob. cit., pp. 141-142. Nosso propósito é desvendar com um pouco mais de precisão os processos de mudança, e não optar por esta ou aquela "explicação" das raízes da Afro-América.

CAPÍTULO 5

O QUE FOI MANTIDO E SOBREVIVEU

Se de fato as culturas afro-americanas tiveram em comum esse dinamismo intrínseco, e se, como pretendemos argumentar, seus sistemas sociais foram sumamente receptivos a condições sociais mutáveis, devemos manter uma atitude de ceticismo perante as afirmações de que muitas formas sociais ou culturais contemporâneas representam continuidades diretas das pátrias africanas. Nas últimas décadas, a pesquisa histórica reduziu o número de exemplos convincentes de continuidades formais, porém sugeriu novos níveis de continuidade — níveis que poderão vir a nos dizer muito mais sobre o desenvolvimento efetivo das culturas afro-americanas. Os estudiosos da herança afro-americana têm assistido a uma passagem gradativa da análise de elementos culturais isolados, predominantemente vistos de fora, para a análise de sistemas ou padrões em seu contexto social. Os estudiosos das línguas crioulas, por exemplo, têm cada vez mais situado os aspectos singulares dessas línguas no nível sintático (ou do discurso), e não simplesmente no nível léxico, e foram propostos argumentos análogos com respeito a coisas tão diversificadas quanto as formas artísticas e onomásticas.¹

Essas mudanças de perspectiva são bem ilustradas pela história dos estudos sobre os entalhes dos quilombolas do Suriname. Tradicionalmente, os estudiosos consideravam que essa era a forma prototípica

1. Ver, por exemplo, Richard Price e Sally Price, "*Kammbá: the ethnohistory of an Afro-American art*", *Antropologica* 32 (1972), pp. 3-27; *idem*, "Saramaka onomastics: an Afro-American naming system", *Ethnology* 11 (1972), pp. 341-367; Sally Price e Richard Price, *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest* (Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1980).

da “arte africana nas Américas”;² um historiador da arte, discutindo essa manifestação artística entre os saramacanos, observou que os “arabescos do trabalho ornamental vazado (...), as faixas planas de lados iguais e (...) os tachões de latão para aumentar a curvilinearidade” lembram impressionantemente o trabalho setecentista dos acãs.³ No entanto, as recentes pesquisas etno-históricas de campo trazem uma forte sugestão de que essa forma artística distintiva foi criada nas Guianas e é, basicamente, uma criação do século XIX. Tais pesquisas também demonstraram que muitas das semelhanças formais mais marcantes com a arte da África ocidental são inovações recentíssimas.⁴ Em termos mais gerais, as pesquisas nos impõem uma reorientação de nosso foco, passando da tentativa de explicar as semelhanças de forma, consideradas isoladamente, para a comparação de idéias estéticas gerais — dos princípios “gramaticais” implícitos que geram essas formas. As semelhanças formais entre a arte dos quilombolas e a de alguns povos da África ocidental, que são muito reais, não constituem, portanto, um mero indício do que foi mantido e sobreviveu estático, mas são produtos de um desenvolvimento e inovação independentes, dentro de conjuntos historicamente correlatos e superpostos de idéias estéticas gerais. Os entalhes dos quilombolas, assim como seus sistemas de denominação, cicatrização e outros sistemas estéticos, parecem ser altamente criativos, portanto, e mais “africanos” em termos de normas ou princípios culturais profundos do que de continuidades formais: em resumo, são um subsistema sumamente adaptativo, receptivo aos meios sociais mutáveis dos artistas e críticos que continuam a levá-lo adiante.

2. Philip J. C. Dark, *Bush Negro Art: An African Art in the Americas* (Londres, Tiranti, 1954); J. L. Volders, *Bouwkunst in Suriname: Driehonderd jaren nationale architectuur* (Hilversum, G. van Saane, 1966).

3. Robert F. Thompson, “From Africa”, *Yale Alumni Magazine* 34 (1970), p. 18.

4. Jean Hurault, *Africains de Guyane: La vie matérielle et l'art des noirs réfugiés de Guyane* (Haia, Mouton, 1970); Richard Price, “Saramaka woodcarving: the development of an Afro-american art”, *Man* 5 (1970), pp. 363-378; idem, “The Guiana maroons: changing perspectives in ‘Bush Negro’ studies”, *Caribbean Studies* 11 (4) (1972), pp. 82-105; Price e Price, *Afro-American Arts*, ob. cit.

Temos em mente que, tanto na arte quanto em muitas outras áreas, as relações entre os artistas individuais e os grupos tendem a ser complexas e sutis. Até que ponto a arte é produzida e modificada num contexto de liberdade de expressão, assim como até que ponto o grupo e o criador individual são unidos por valores conservadores, constituem dados a ser separadamente especificados em cada sociedade e, muitas vezes, em cada veículo ou gênero artísticos. Podemos presumir que a expressão artística da África ocidental tenha variado, em certa medida, de uma sociedade para outra, ao passo que a oportunidade de criatividade ou inovação individual terá variado, provavelmente, conforme a função social da forma de arte em questão. Presumivelmente, o mesmo se deu com a arte afro-americana. Dadas as circunstâncias sociais de seus primórdios, contudo, preferimos supor que um alto grau de liberdade na variação se possa ter institucionalizado logo de início em muitas formas de arte. Para compreender da melhor maneira possível como evoluíram essas formas nas sociedades afro-americanas, será necessário aprendermos tudo o que for possível sobre essas situações iniciais e conduzirmos nosso estudo da arte e de outras manifestações culturais afro-americanas em seus contextos sociais,⁵ e não puramente como esboços de formas mutáveis ou conservadoras.

As pesquisas históricas recentes sobre a Afro-América também nos ensinaram alguns dos perigos da extrapolação retroativa para a África no campo das formas *sociais*. Basta, apenas, mencionarmos um exemplo óbvio, extraído de nosso próprio trabalho. Os homens saramacanos, cada um dos quais costuma ter hoje duas esposas, revelam-se, mediante uma investigação criteriosa, muito mais “polígamos” (ou de “aparência africana”, diríamos, usando os termos de Herskovits) na atualidade do que foram seus antepassados de dois séculos atrás, em virtude da mudança das instituições na sociedade mais ampla, com padrões recém-surgidos de trabalho assalariado e com a distorção das razões de sexo locais criada

5. Ver, por exemplo, John F. Szwed, “Afro-American musical adaptations”, in N. Whitten e J. Szwed (orgs.), *Afro-American Anthropology* (Nova York, Free Press, 1970), pp. 219-228; Sally Price, *Cowives and Calabashes* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984).

por esses padrões.⁶ Parece provável que os sistemas de relações sociais sejam, em geral, ainda mais altamente receptivos à mudança das condições ambientais do que os sistemas culturais. Tal como no campo cultural, todavia, sugeriríamos que investigar abaixo da superfície das formas sociais, a fim de chegar aos sistemas de valores e às orientações cognitivas que lhes são subjacentes e concomitantes, pode revelar outro tipo de continuidades a longo prazo.

Ao pleitearmos pesquisas mais sutis e profundas, não pretendemos negar a existência do que foi mantido e sobreviveu na Afro-América, nem que a investigação cuidadosa das razões específicas de sua persistência continua nos ajudará a compreender melhor os anos formativos da história afro-americana. Podemos citar dois breves exemplos. A “provação” máxima, que equivale à suprema corte da Saramaca atual, encontra-se nas mãos de um pequeno grupo de culto numa única aldeia; suas técnicas, que incluem enfiar uma pena medicinalmente tratada na língua do acusado, a fim de determinar sua culpa ou inocência, parecem remontar diretamente ao reino setecentista de Benim.⁷ Nesse caso, parece provável que um conjunto específico de conhecimentos ritualísticos tenha sido levado para o Suriname, durante os primeiros anos da escravatura, por um único especialista, e que essa tradição (que é atestada na Saramaca do século XVIII⁸) tenha sido perpetuada exatamente da mesma maneira descrita em nosso ritual hipotético do “nascimento de gêmeos”. Em contraste, a adivinhação com o caixão — a interrogação do espírito do morto (na qual os movimentos dos carregadores do cadáver são “controlados” pelo espírito, ansioso por revelar a causa da morte) — fornece um tipo diferente de exem-

6. Richard Price, “Saramaka emigration and marriage: a case study of social change”, *Southwestern Journal of Anthropology* 26 (1970), pp. 157-189; *idem*, *Saramaka Social Structure*, *ob. cit.*

7. Gerhard Lindblom, *Afrikanische Relikte und Indianische Entlehnungen in der Kultur der Busch-Neger Surinams* (Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1924), pp. 92-93; John Barbot, “A description of the coasts of North and South-Guinea”, in Awnsham Churchill (org.), *A Collection of Voyages and Travels* 5 (Londres, 1732), pp. 373.

8. C. L. Schumann, “Saramaccanisch Deutsches Wörter-Buch”, in Hugo Schuchardt (org.), *Die Sprache der Saramakkaneger in Surinam*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam 14 (1914), pp. 46-116, subverbete *kangra*.

plo. Tratava-se de uma prática muito difundida na África ocidental e central, como parte dos ritos fúnebres, e tornamos a encontrá-la em áreas amplamente separadas da Afro-América colonial, desde a Jamaica até Dominica e o Suriname.⁹ Ao contrário da provação saramacana, que implica um corpo de conhecimentos altamente especializados de uma determinada sociedade, o qual, não obstante, cumpriu uma função reconhecida como crucial em muitas sociedades da África ocidental e central, é provável que a adivinhação com cadáveres fosse conhecida da maioria dos primeiros escravos transportados. Vê-se que essas duas continuidades particulares, mesmo examinadas desta maneira sumária, podem ilustrar processos um pouco diferentes no desenvolvimento das culturas afro-americanas. É quase certo que a consideração criteriosa de outras dessas continuidades históricas reais nos ajude a compreender algumas das escolhas ao alcance dos primeiros afro-americanos, bem como o rumo posterior que suas culturas tomaram.

Queremos examinar, de maneira igualmente sucinta, outros dois casos de continuidade, em parte para enfatizar a relação entre a continuidade da cultura e a continuidade dos corpos de pessoal especializado, em parte para ampliar a gama de casos dessas continuidades e expor a complexidade envolvida em seu estudo. Após a abolição¹⁰ nas Índias Ocidentais Britânicas (1834-1838), africanos libertos foram importados por diversas colônias britânicas, inclusive Trinidad, na esperança de expandir o povoamento agrícola e de fornecer mão-de-obra adicional aos fazendeiros. Num período de vinte anos (1841-1861), Trinidad recebeu 6.581 africanos *livres*,¹¹ entre 1834 e 1867, a ilha

9. Charles Leslie, *A New History of Jamaica* (Londres, J. Hodges, 1740), pp. 308-309; Thomas Atwood, *The History of the Island of Dominica* (Londres, J. Johnson, 1791), pp. 268-269; F. Stachelin, *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert* (Herrnhut, Vereins für Brüdergeschichte in Kommission der Unitätsbuchhandlung in Gnadau, 1913-1919, 3(2), p. 55.

10. *Emancipation* é o termo histórico usado nas colônias inglesas e holandesas que na língua portuguesa será traduzido como “abolição”. (N. da T.)

11. Wood, *Trinidad*, *ob. cit.*, p. 80.

recebeu um total de 8.854 africanos *libertos*, retirados por cruzadores britânicos de navios negreiros destinados a Cuba ou ao Brasil.¹² Um grande número de diferentes grupos culturais africanos foi representado por essas migrações, dentre eles membros dos povos ibo, temne, uolofe, ioruba, achanti, peúl e mandinga.¹³

Numa exposição tantalizantemente curta, mas intrigante, Carr descreveu uma comunidade “rada” (daomeana) fora de Port of Spain, fundada por um certo Robert Antoine (Aboyevi Zāhwenu) uns quinze anos depois de sua chegada a Trinidad. Antoine comprou uma pequena propriedade em 1868, onde se instalou com sua companheira e seu filho.¹⁴ Por ocasião de sua morte, em 1899, sua casa e o complexo de construções que a cercava haviam se transformado num centro para daomeanos migrantes, muitos dos quais tinham se instalado anteriormente nas imediações. “Nas ocasiões cerimoniais daqueles primeiros tempos, dizem que as aglomerações eram tão grandes no complexo, que mal havia espaço para acomodar as pessoas.”¹⁵

Antoine iniciou e manteve nesse conjunto de construções uma parcela substancial do calendário cerimonial daomeano. É significativo que, dentre os que haviam emigrado na mesma época para Trinidad, havia um hubonō, ou sumo sacerdote formado, e dois vodunsis (iniciados no culto) do sexo masculino, e todos esses três homens perpetuaram ativamente as cerimônias tradicionais. Talvez seja de igual interesse observar que os deuses celebrados por esse grupo têm, frequentemente, nomes de santos, típicos de grupos religiosos afro-america-

12. K. O. Laurence, *Immigration into the West Indies in the 19th Century* (Londres, Caribbean Universities Press, 1971), p. 14.

13. Wood, *Trinidad*, op. cit., pp. 240-241.

14. O termo em inglês é “common-law wife” e se refere a esposa pelo direito consuetudinário, isto é, não pelo direito formal. A distinção não existe em colônias ibéricas e é típica do colonialismo britânico. Nas colônias inglesas alguém podia se casar e não meramente se amasiar pelo direito consuetudinário (*common law*), isto é, de acordo com os usos e costumes prevalecentes em determinado grupo (e não de acordo com o direito europeu). Direitos diferentes podiam assim prevalecer para negros e brancos, no caso do casamento, mesmo depois da abolição.

15. Andrew Carr, “A Rada community in Trinidad”, *Caribbean Quarterly* 3(1) (s/d [1953]), p. 40.

nos de outros países católicos, como o Brasil, Cuba e o Haiti. Carr perguntou a seus informantes como os deuses africanos haviam adquirido nomes cristãos e recebeu a resposta de que eles “sempre” os tinham tido. A idéia de que tais nomes ter-se-iam ligados às divindades africanas depois do contato com missionários na África foi rejeitada pelo membro mais velho do complexo de construções que Carr entrevistou. Assim, não temos informações sobre como ou quando esses nomes foram realmente adquiridos.

Não é nossa intenção examinar, pormenorizadamente, neste ensaio, as correspondências e divergências entre as expressões religiosas desse grupo e as que eram típicas do Daomé no século XIX. Mas devemos assinalar que esse caso tanto revela uma continuidade substancial — na distribuição das cerimônias no calendário, nos nomes dos deuses, nos papéis sacerdotais, no sacrifício, na possessão etc. — quanto uma modificação substancial, quer pelo sincretismo (por exemplo, a associação de nomes de santos, que acreditamos haver ocorrido na própria Trinidad), quer em termos da sociologia do novo contexto. Não surgiu nenhum *vodunsi do sexo masculino* desde a morte de Alokasu e Kunu, que haviam acompanhado Antoine na vinda da África. A cerimônia dos mortos, Kututo, que é realizada em novembro, está hoje ligada a uma missa católica para as almas do Purgatório. Cinco divindades, que antes possuíam migrantes africanos nativos, não ressurgiram desde a morte desses homens. Alguns santuários desapareceram. Até em pequenos detalhes a mudança se revela. O santuário de *Sakpata*, que ainda se mantém no complexo arquitetônico, tinha antes, em seu topo, uma eufórbia, supostamente de acordo com a tradição africana. Mas, alguns anos atrás, a visão de uma criança foi prejudicada pela seiva leitosa da planta, e esta foi substituída por uma dracena.

Mesmo sem um exame comparativo rigoroso, deve estar claro que o sistema religioso sociocultural da terra natal não sobreviveu, intacto e inalterado, no novo contexto — e, é claro, seria realmente extraordinário

que houvesse sobrevivido. Mais significativo, sem dúvida, é o fato de que Antoine pôde contar com os serviços de três especialistas religiosos formados, ao dar início ao calendário cerimonial, um século atrás. Embora não possamos aquilatar a importância do desaparecimento dos *vodunsis* do sexo masculino, cremos ser defensável presumir que ele tenha afetado as formas e funções do calendário cerimonial de hoje.

Podemos extrair um último exemplo da bibliografia sobre a religião afro-cubana. Embora, em muitos aspectos, ele difira do que foi descrito acima, tem em comum com o caso de Trinidad a relativa recenticidade da implantação de um costume africano no ambiente do Novo Mundo. O tráfico negreiro para Cuba terminou por volta de 1865, embora pareça certo que outros escravos foram importados durante os vários anos imediatamente seguintes a essa data. Curtin fez uma estimativa de que doze mil escravos teriam sido importados em 1865, mas chamou esse cálculo de “palpite” e sugeriu haver escolhido um número relativamente alto por supor que o tráfico teria continuado por um breve período, a partir de então.¹⁶ O material referente à origem étnica dos escravos cubanos nos últimos estágios do tráfico negreiro não é satisfatório; o tráfico era ilegal e não existem manifestos dos navios negreiros, tampouco outras informações do tipo das que dispomos, digamos, em relação a São Domingos, num período anterior. Apesar disso, é certo que se importou um número substancial de iorubas, o que é sugerido pelo material religioso e lingüístico afro-cubano. Depois de realizarem pesquisas de campo entre os iorubas de Ifé, na Nigéria, e os lucúmis de Matanzas, em Cuba, Bascom e Montero de Bascom conseguiram documentar certos tipos de continuidades nas práticas divinatórias, inclusive as 256 permutações resultantes do lançamento de um colar divinatório de dezesseis unidades e duas partes. Embora tenham ocorrido mudanças importantes nos materiais empregados, na terminologia explicativa e na pronúncia dos termos, “Os nomes e a ordem das figuras duplas (...) coincidem exatamente com os registrados

16. Curtin, *Atlantic Slave Trade*, op. cit., pp. 40, 43.

por Epega, Aderoju, Frobenius, Monteil e Dennett com respeito aos iorubas, por Bertho e Maupoil com relação ao Daomé e por Spieth no tocante aos eves”.¹⁷ Os dados afro-cubanos são particularmente convincentes, porque os diversos elementos das práticas divinatórias são claramente separáveis, mas ocorrem na Nigéria e em Cuba numa relação tão íntima, que não se pode questionar seriamente essa difusão da África para o Novo Mundo.

Esses dois casos revelam continuidade e mudança. O exemplo afro-cubano deixa claro que uma parcela relativamente complexa da cultura pode ser levada, substancialmente intacta, de um local para outro. Embora ocorram e sejam bastante óbvias algumas substituições do material (por exemplo, rodela de coco em vez de sementes de cola), bastava aos adivinhos migrantes terem ao seu redor pessoas da mesma sociedade, ou de uma sociedade correlata em que essa adivinhação fosse praticada, para poderem usar suas habilidades. As práticas divinatórias afro-cubanas, todavia, exibem continuidades com mais de uma cultura da África ocidental e sugerem que outros grupos, além dos iorubas, contribuíram para as formas assumidas pelo material mais antigo no contexto cubano. O caso de Trinidad não demonstra nenhuma mescla evidente de formas africanas originais, embora tenha havido mudanças consideráveis no novo contexto ao longo do tempo. O caso cubano sugere que os materiais africanos difundidos de além-mar originaram-se em pessoas que eram membros de grupos diferentes, ainda que seja possível demonstrar continuidades muito sólidas com a prática do passado.

Dois aspectos óbvios desses casos são dignos de nota. Primeiro, ambas as emigrações em questão, comparadas a algumas outras, ocorreram em data bastante recente. Segundo, num dos casos os migrantes eram negros livres ou forros, enquanto, no outro, a escravidão havia

17. William R. Bascom, “Two forms of Afro-Cuban divination”, in Sol Tax (org.), *Acculturation in the Americas* (Chicago, University of Chicago Press, 1952), pp. 172-173; ver também Montero de Bascom, “Influencias africanas en la cultura cubana”, *Ciencias Sociales* 5 (1954), pp. 98-102.

terminado apenas cerca de 25 anos depois da última migração. Nesses dois aspectos, os exemplos de Trinidad e de Cuba diferem substancialmente da maioria dos outros exemplos de continuidades africanas. De modo geral, pode-se afirmar que a força das continuidades e sua relativa falta de modificação relacionam-se, provavelmente, com a recenticidade da migração e com a presença (em Trinidad) ou a proximidade (em Cuba) da liberdade. Estas assertivas não explicam os muitos outros casos de tais continuidades, muitas vezes preservadas enfrentando uma grande opressão e uma desordem imposta, tampouco podemos discorrer adequadamente neste ensaio sobre toda a questão do comércio ilegal de escravos, que deve ter influenciado todo o panorama das continuidades no Novo Mundo. *Grosso modo*, entretanto, as continuidades formais diretas da África constituem mais a exceção do que a regra em qualquer cultura afro-americana, mesmo nas do tipo da dos saramacanos, que foram das mais isoladas.¹⁸

18. Uma bibliografia ampla, mas de qualidade desigual, versa sobre os remanescentes e resíduos africanos no Novo Mundo. As obras pioneiras incluem Herskovits, *Myth of the Negro Past*, e alguns ensaios seletos do mesmo autor, que remontam a 1930; ver Melville J. Herskovits, *The New World Negro* (Bloomington, Indiana University Press, 1966); e Arthur Ramos, *Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1943). *Les Amériques noires*, de Bastide, está traduzido para o inglês como *African Civilisations in the New World* (Nova York, Harper and Row, 1971). Encontra-se um debate proveitoso sobre os remanescentes e resíduos em V. Rubin (org.), *Caribbean Studies: A Symposium* (Seattle, University of Washington Press, 1957), livro em que M. G. Smith troca idéias com George E. Simpson e Peter B. Hammond (pp. 34-53).

CAPÍTULO 6 PARENTESCO E PAPÉIS SEXUAIS

Vimos sugerindo que um sólido embasamento no que se conhece sobre o passado dos povos afro-americanos pode favorecer nossa compreensão de seu presente, assim como o estudo do presente fornece indícios que podem ser levados de maneira fecunda para a pesquisa documental. Faz-se necessária uma ênfase adicional nos costumes do passado, certamente não à exclusão da etnografia, mas como um corolário essencial, particularmente no caso das culturas afro-americanas. Dadas as tensas situações iniciais em que se encontravam os africanos escravizados, cremos que uma estratégia promissora — embora de modo algum a única — para mapear a ascensão das culturas afro-americanas consistiria em nos concentrarmos nos primórdios, de onde é possível trabalharmos em direção ao presente, em vez de fazermos simples extrapolações retrospectivas com base nas semelhanças percebidas com as culturas do Velho Mundo.

Se nos obrigarmos a considerar, em toda a sua complexidade, a situação inicial dos africanos em qualquer colônia do Novo Mundo, é provável que poucas das explicações “históricas”, oferecidas pelos estudiosos sobre as formas culturais ou sociais afro-americanas de hoje, se revelem plenamente satisfatórias. Na exploração das escolhas que as pessoas efetivamente enfrentaram durante os anos de formação dessas culturas, deve-se levar em conta uma ampla gama de variáveis, desde a composição étnica das massas de escravos, ou das condições sociais específicas e sumamente diferenciadas de uma determinada colônia num dado momento, até a distribuição geográfica de crenças e práticas particulares na África. Em termos de nossos conhecimentos atuais,

parece razoável esperar que qualquer subsistema de uma cultura afro-americana — quer de música, de fala ou de religião — seja altamente sincretista em termos de suas diversas origens africanas, bem como em termos das contribuições provenientes das fontes européias (e, com frequência, de outras); e devemos esperar que ele possua também um dinamismo interno e uma acentuada capacidade de adaptação a condições sociais mutáveis. Isso implica que a tarefa de reconstituir a história de qualquer desses sistemas ou complexos institucionais é imensamente desafiadora, mas repleta de armadilhas.

Com tudo isso em mente, gostaríamos, não obstante, de traçar um esboço parcial dessa empreitada. Talvez seja útil dar vida a algumas de nossas generalidades programáticas e até, quem sabe, apontar algumas linhas promissoras de investigação futura.

Durante muitos anos, a controvérsia acerca das teorias e métodos apropriados para utilização no estudo da história da cultura afro-americana centrou-se na “família negra”, e é provável que grande parte desse debate seja conhecida do leitor. Assim, talvez seja útil nos concentrarmos nesse complexo institucional específico, a fim de destacar os conceitos capazes de distinguir nossa abordagem geral das conceituações mais tradicionais.

Melville J. Herskovits e E. Franklin Frazier foram os principais protagonistas do “debate” contínuo sobre a família negra, ambos recorrendo à história no esforço de explicar as formas sociais atuais, porém com idéias muito diferentes sobre a natureza da experiência histórica afro-americana.¹ Herskovits, que tendia a tratar a estrutura social como um aspecto da “cultura”, enfatizou a origem africana última das formas familiares do Novo Mundo. Ao discutir o Haiti, por exemplo, ele afirmou que “a instituição do casamento plural (...) é obviamente africana”; nas formas de casamento de Trinidad, Herskovits

1. Ver, por exemplo, E. Franklin Frazier, “The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method”, *American Sociological Review* 7 (1942), pp. 465-478; e Melville J. Herskovits, “The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method”, *American Sociological Review* 8 (1943), pp. 394-402.

viu “uma tradução [reinterpretação], em termos do padrão monogâmico do casamento europeu, de formas básicas da África ocidental, que funcionam dentro de uma estrutura polígina”.² Seria possível citar numerosas afirmações similares.

Frazier, em contraste, via o passado afro-americano, em termos de sua importância para a compreensão das instituições contemporâneas, como havendo começado apenas com o processo de escravização e transporte dos negros. Numa de suas declarações mais vigorosas sobre essa questão, ele escreveu que, “provavelmente, em nenhuma época anterior da história um povo foi tão despojado de sua herança social quanto foram os negros trazidos para a América”; e defendeu a tese de que as imagens do passado afro eram meras “Lembranças Esquecidas”.³ Para Frazier, os afro-americanos eram norte-americanos frustrados e culturalmente privados; e outro sociólogo, aplicando as idéias de Frazier ao escravo jamaicano, concluiu que suas “idéias, suas atitudes, sua moral e suas maneiras eram mais ou menos as de seus senhores”.⁴ Quer nos Estados Unidos, quer na Jamaica, se as instituições dos afro-americanos não eram idênticas às da corrente principal norte-americana, isso se devia, segundo essa visão, unicamente a uma longa e terrível história de opressão.⁵

Embora este esboço diminuto das posições de Herskovits e Frazier talvez exagere o contraste entre essas concepções dos afro-americanos, nem por isso o contraste é menos real. Numa das visões, os afro-americanos eram, essencialmente, africanos cujo compromisso com seu

2. Herskovits, *Life in a Haitian Valley* (1937; Nova York, Doubleday Anchor, 1971), p. 260; Melville J. Herskovits e Frances S. Herskovits, *Trinidad Village* (Nova York, Knopf, 1947), p. 293.

3. E. Franklin Frazier, *The Negro Family in the United States* (Chicago, University of Chicago Press, 1939), p. 20; *idem*, cap. 1.

4. T. S. Simey, *Welfare and Planning in the West Indies* (Oxford, Clarendon Press, 1946), p. 49.

5. Não podemos examinar aqui os aspectos ideológicos dessa controvérsia, passados ou presentes. Mas convém notar que, enquanto a perspectiva “pró-africanista”, em certa época, correu o risco de implicar que os afro-americanos eram intrinsecamente diferentes e, portanto, inassimiláveis, o mesmo argumento pode ter conotações bem diferentes hoje em dia. Frazier e Herskovits tinham plena consciência dessas implicações, e é de se supor que se divertissem ironicamente com o curso do debate em sua forma mais recente.

passado ancestral os tornava culturalmente diferentes dos outros norte-americanos; na outra visão, eles eram meros norte-americanos que não se haviam conseguido aculturar plenamente, em decorrência de sua opressão. É claro que essa controvérsia está longe de haver morrido e que continua a haver muita discussão em torno de os afro-americanos terem uma cultura diferente ou culturas diferentes, ou serem simples vítimas da privação. Mas a natureza polêmica desses argumentos, bem como seu ranço fortemente político, levou muitos caribeanistas a rejeitar prontamente as considerações históricas, ao analisarem as instituições familiares. Uma dessas autoridades afirma que “as teorias históricas, culturais, estruturais e psicológicas, muito cuidadosamente elaboradas para ‘explicar’ o peculiar sistema familiar caribenho, são valiosas, primordialmente, como elementos da história do pensamento social”.⁶ Embora pudéssemos tentar explicar o que levou esses antropólogos a uma postura aistórica, não é esse o nosso objetivo aqui. Antes, na discussão que se segue, mais uma vez tencionamos defender a necessidade muito real de pesquisas históricas para a compreensão da família, ou, a rigor, de qualquer outra instituição afro-americana.

Um de nossos postulados principais tem sido que nem o contexto social nem as tradições culturais, por si mesmos, são capazes de explicar uma forma institucional afro-americana,⁷ e que o desenvolvimento das instituições deve ser visto em seu pleno contexto histórico. Em termos da família, nos vem à mente um grande número de ilustrações simples. Numa aldeia de pescadores da Martinica, por exemplo, os contrastes atuais das formas familiares (por exemplo, as frequências diferenciadas das famílias chefiadas por mulheres ou da estabilidade conjugal) têm uma relação direta com experiências históricas diversas. Os moradores de um dos extremos da aldeia descendem de pessoas que abandonaram

6. Keith F. Otterbein, “Caribbean family organization: a comparative analysis”, *American Anthropologist* 67 (1965), p. 66; Michael G. Smith, *West Indian Family Structure* (Seattle, University of Washington Press, 1962), p. 218.

7. Sidney W. Mintz, “Foreword”, in Whitten e Szew, *Afro-American Anthropology*, ob. cit., pp. 1-16; *idem*, “Creating culture in the Americas”, *Columbia University Forum* 13 (1970), pp. 4-11.

a vida das *plantations* há apenas quatro gerações, e o complexo institucional relativamente “frouxo” (bem como seus valores associados) relacionado com “a família” nas *plantations* continua a influenciá-los até hoje. Em contraste, os habitantes do outro extremo da aldeia têm uma longa herança como pescadores independentes do lugar, a qual remonta a épocas anteriores à abolição, e suas formas familiares mais estáveis podem estar diretamente relacionadas com esse fato.⁸ Esta argumentação, é claro, não se restringe aos afro-americanos.⁹ Para explicar as formas familiares dos trabalhadores rurais vindos das Índias Orientais na Guiana, por exemplo, dificilmente se poderia trabalhar sem levar em conta as tradições culturais e as condições sociais. Como assinalou um estudioso dessas populações, suas famílias, de modo geral, são muito menos “matricêntricas” do que se poderia esperar, dada a sua situação socioeconômica (e guardando em mente os padrões afro-americanos locais), porém o são muito mais do que se poderia prever com base em suas atitudes ou valores. Jayawardena mostrou que as variações da forma familiar entre as aldeias locais das Índias Orientais só podem ser plenamente entendidas em se examinando as maneiras peculiares pelas quais as pessoas investiram seus recursos culturais na tarefa de se adaptarem a novos e variados meios sociais.¹⁰

Um dos problemas de muitos estudos tradicionais sobre a família negra — e isso se aplica tanto aos de Herskovits quanto aos de Frazier — foi a tendência a reificar o próprio conceito de “família”. Embora os antropólogos, pagando um preço considerável, tenham finalmente aprendido que não é bem assim, muitos historiadores talvez ainda não estejam cômicos das implicações dessa reificação. Por exemplo, na Afro-América, a unidade “familiar” não precisa, de modo

8. Richard Price, “Studies of Caribbean family organization: problems and prospects”, *Dédalo* 14 (1971), pp. 23-59.

9. Sidney W. Mintz, “Cañamelar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat”, in J. H. Steward (org.) *et al.*, *The People of Puerto Rico* (Urbana, University of Illinois Press, 1956), pp. 375-377.

10. Chandra Jayawardena, “Family organization in plantations in British Guiana”, *International Journal of Comparative Sociology* 3 (1962), pp. 63-64.

algun, corresponder à “família”, como quer que esta seja definida. É comum, por exemplo, que grupos domésticos (aqueles que juntam seus recursos econômicos, dividem a responsabilidade pela socialização dos filhos etc.) abarquem várias famílias, que a composição da família seja determinada por outros fatores que não o parentesco, e assim por diante. Ao estudar as instituições familiares, portanto, convém traçar várias distinções entre as idéias e práticas relacionadas com o parentesco, as relacionadas com a união sexual ou o casamento, as relacionadas com a residência e o lar, e as relacionadas com a distribuição das responsabilidades domésticas.¹¹ O desenvolvimento do parentesco e dos papéis sexuais entre os afro-americanos será usado para ilustrar a necessidade de tais distinções, e também para apontar as complexidades implícitas na análise do crescimento de qualquer instituição afro-americana.

Começemos, mais uma vez, por um aglomerado hipotético de africanos recém-escravizados numa nova *plantation* das Américas. O que poderia, afinal, ter constituído um conjunto de idéias largamente compartilhadas e trazidas da África no campo do parentesco? Em caráter experimental e provisório, sugeriríamos que pode ter havido algumas idéias e pressupostos fundamentais sobre o parentesco que eram muito difundidos na África ocidental e central. Dentre eles, poderíamos destacar a importância cabal do parentesco na estruturação das relações interpessoais e na definição do lugar de um dado indivíduo na sociedade; a ênfase na descendência unilinear e a importância, para cada indivíduo, das linhagens de parentes vivos e mortos daí resultantes, estendendo-se no tempo para trás e para frente; ou, num nível mais abstrato, o uso da terra como recurso para definir o tempo e a ascendência, sendo os ancestrais venerados *localmente* e sendo a his-

11. Meyer Fortes, “Introduction”, in Jack Goody (org.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge Papers in Social Anthropology nº 1 (Cambridge, Cambridge University Press, 1958), pp. 1-14; Nancie L. Solien, “Household and family in the Caribbean”, *Social and Economic Studies* 9 (1960), pp. 101-106; Sidney Greenfield, “Socio-economic factors and family form”, *Social and Economic Studies* 10 (1961), pp. 72-85; Raymond T. Smith, “The nuclear family in Afro-American kinship”, *Journal of Comparative Family Studies* 1 (1970), pp. 55-70.

tória e a genealogia particularizadas em pedaços de solo específicos. O agregado de escravos recém-chegados, ainda que eles tivessem sido arrancados de suas próprias redes de parentesco locais, teria continuado a ver o parentesco como a linguagem normal das relações sociais. Diante da ausência de parentes verdadeiros, mesmo assim eles modelaram seus novos laços sociais nos do parentesco, muitas vezes tomando emprestados os termos de parentesco de seus senhores para rotular as relações com seus contemporâneos e com pessoas mais velhas — “mano”, “tio”, “titia”, “vovó” etc. Contudo, para que essas primeiras tentativas de investir as relações sociais do simbolismo do parentesco se transformassem em redes de parentesco baseadas na consanguinidade, o requisito primário e essencial era a estabilidade do grupo no tempo e no espaço, ou, pelo menos, uma estabilidade suficiente para permitir a socialização da prole no interior desse mesmo grupo. É nesse ponto que as diferenças sumamente reais entre as *plantations* e os sistemas de *plantations* seriam relevantes.

Estamos supondo, convém lembrar, que, nas situações de contato inicial entre os escravos e seus proprietários no Novo Mundo, os primeiros tiveram que desenvolver seus estilos de vida diante de restrições terríveis e, em geral, inescapáveis. A construção de instituições deve ter envolvido a consciência contínua da desigualdade de oportunidades, do poder opressivo dos senhores e da necessidade de gerar formas sociais que fossem adaptativas, mesmo nessas condições imensamente difíceis. Ao expor esta argumentação, não pretendemos minimizar a importância dos antecedentes africanos dos escravos, nem tampouco implicar que estes pouco sabiam ou pouco recordavam de suas heranças. Mas cremos ser razoável supor que a maneira precisa como se podia recorrer a esse passado para gerar novas instituições dependeria, em parte, das circunstâncias específicas em que se encontrassem os escravos no Novo Mundo — do grau em que o regime escravagista controlasse, proibisse ou interferisse na recriação de soluções institucionais, da estabilidade proporcionada a determinado grupo de escravos em seu novo contexto, e assim por diante. Embora fosse

elegante e conveniente presumir que essas variáveis poderiam ser ordenadas de acordo com os objetivos e valores do grupo senhorial das diferentes colônias (por exemplo, fazendeiros espanhóis *versus* fazendeiros ingleses, ou Jamaica *versus* Cuba), não adotamos essa modalidade de análise no presente trabalho.¹²

Poderíamos, no entanto, citar um caso em que há provas de que os trabalhadores das *plantations* conseguiram uma estabilidade considerável nos primórdios dos tempos coloniais — a região do Pará, no Suriname. Ali, como noutras regiões do Suriname durante os primeiros cem anos de história da colônia, era política dos fazendeiros não desfazer as famílias dos escravos, vendendo seus membros a senhores diferentes, e parece ter havido um cuidado especial para evitar a separação entre mães e filhos.¹³ No correr de várias gerações, nessa região, desenvolveram-se importantes grupos de parentesco, cada qual com fortes ligações com determinada localidade. Tratava-se de grupos de ascendência não unilinear, compostos de *todos* os descendentes (bilateralmente levantados) de uma dada pessoa que tivesse vindo da Áfri-

12. Creemos que, assim como os valores, atitudes e crenças dos escravos — em suma, suas “orientações cognitivas” — desempenharam um papel crucial em sua maneira de lidar com o impacto da escravidão e com o sistema das *plantations*, também as orientações cognitivas das diferentes classes senhoriais foram um fator crucial nas formas de resistência e construção institucional que ocorreram. Muitas formulações proveitosas e interessantes podem ser tentadas com base nisso, contrastando a elaboração das instituições dos escravos nas diferentes colônias e em diferentes períodos. Mas suspeitamos que, até hoje, a maioria dessas formulações tem-se baseado na falta de informações históricas mais detalhadas, e não no caráter persuasivo dos dados. As generalizações sobre a sociedade escrava na Jamaica, digamos, ou em São Domingos, ignoram, necessariamente, a considerabilíssima variabilidade sociológica que deve ter caracterizado qualquer dessas colônias, assim como a variação institucional entre os escravos, que provavelmente acompanhou essa complexidade. Quer tenhamos em mente o folclore, as regras matrimoniais, as técnicas de resistência ou qualquer outra coisa, nossas generalizações sobre “o que os escravos faziam” ou “como pensavam os escravos” estão, obviamente, sujeitas a severas restrições. Somente um número muito maior de pesquisas históricas sumamente criteriosas nos permitirá, algum dia, lidar com esses problemas com a sensibilidade que eles exigem.

13. É desnecessário dizer que essa política não se baseava meramente em considerações humanitárias, e sim, como ficamos sabendo por declarações contemporâneas explícitas, nas percepções que tinham os fazendeiros de seus próprios interesses econômicos. No fim do século XVIII, quando as condições econômicas eram diferentes e as fazendas começaram a trocar rapidamente de mãos, era comum as famílias serem separadas, e os fazendeiros continuavam a justificar seus atos com base em seus interesses econômicos. Van Lier, *Frontier Society*, ob. cit., pp. 154-155.

ca. Após diversas gerações, portanto, qualquer indivíduo pertenceria a vários desses grupos de parentesco.

Diríamos que esses grupos, baseados na descendência cognática, e não na unilinear, desenvolveram-se numa situação social em que havia pouca ou nenhuma “tarefa” a ser executada pelos grupos corporativos *além das* relacionadas com os ritos dos ancestrais.¹⁴ A nosso ver, esses grupos, que se desenvolveram durante as primeiras gerações do povoamento, nasceram da interação social e dos interesses ritualísticos comuns dos descendentes de cada um dos escravos africanos originais. Esse foco no ritual, por sua vez, relacionou-se com idéias largamente compartilhadas sobre a importância do parentesco na estruturação das relações sociais e sobre o papel central dos ancestrais na vida efetiva da comunidade. Como seria desejável a existência do maior número possível de descendentes para praticar esses ritos, e como a superposição dos grupos não traria nenhum problema, não se deve ter cogitado de aplicar normas restritivas à participação grupal. (Lembremos ao leitor que o sistema baseado na descendência cognática consegue maximizar o número de pessoas pertencentes a cada grupo, em contraste com o sistema baseado em princípios unilineares — patrilinearidade ou matrilinearidade —, o qual, por definição, restringe a inclusão de membros a apenas *alguns* dos descendentes do ancestral focal.¹⁵) Com o correr do tempo, esses grupos de parentesco do Pará, originalmente concentrados unicamente nos ritos voltados para seus ancestrais coletivos (que eram sepultados no local), parecem ha-

14. Ver Ward H. Goodenough, *Description and Comparison in Cultural Anthropology* (Chicago, Aldine, 1970), p. 52.

15. Idem, p. 53. Reconhecemos, é claro, que os grupos não unilineares podem restringir a participação dos membros, servindo-se de outros critérios que não o sexo. Entretanto, o que pretendemos dizer aqui é que, numa situação marcada por uma escassez percebida de descendentes de qualquer ancestral específico, tais restrições seriam improváveis e, no caso do Pará, não ocorreram. Poderíamos mencionar, de passagem, que um sistema dessa natureza teria, através dos ritos dos ancestrais, ritualizado publicamente *todos* os laços consanguíneos de um indivíduo durante um período de vários anos, e que, ao fazê-lo, serviria para frisar ao máximo as oportunidades ou opções sociais disponíveis para o indivíduo através de seus parentes (de um modo que um sistema de descendência mais restritivo provavelmente não faria).

ver assumido, pouco a pouco, uma função mais ampla, desempenhando um papel importante na definição das linhas de autoridade e cooperação e na regulação das relações sociais mais gerais.

Um contraste interessante é fornecido pelos quilombolas saramacanos, muitos de cujos ancestrais fugiram das fazendas da região do Pará nos primórdios dos tempos coloniais. Seus grupos sociais originais, compostos de escravos fugidos de uma mesma *plantation* (ou que se reuniram desde o início na floresta), amiúde passavam anos em relativo isolamento uns dos outros. Essas pequenas comunidades organizavam-se como bandos de guerreiros, lutando para criar um estilo de vida independente, enquanto enfrentavam tremendas desvantagens.¹⁶ A princípio, esses grupos suspeitavam uns dos outros e eram comumente hostis, além de terem um orgulho feroz das habilidades, conhecimentos e realizações de seu próprio grupo; além disso, é provável que tenham começado a deter a posse comum da terra quase desde o início. Quando esses grupos chegaram a regularizar as relações sociais uns com os outros (inclusive o casamento), portanto, cada um já tinha um sólido senso comunitário. Diríamos que foram esse sentimento inicial de coletividade e o desejo de perpetuá-lo que levaram os grupos saramacanos, em contraste com os escravos das fazendas do Pará, a adotar um princípio de descendência (no caso, a matrilinearidade)¹⁷ que restringia a participação do indivíduo a um único grupo. Todavia, uma vez que no Pará o princípio da descendência era sancionado por todo um complexo de ritos e crenças, os ancestrais coletivos enraizaram-se firmemente no solo e o tempo e o espaço fundiram-se, simbolicamente, no culto dos ancestrais.

16. Ver Price, *Maroon Societies*, ob. cit.; *idem*, *The Guiana Maroons*, ob. cit.; *ibidem*, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (Baltimore e Londres, Johns Hopkins University Press, 1983).

17. As razões de se haver escolhido a descendência uterina e não a agnática, neste caso, exigem uma explicação mais complexa. Ela implicou, segundo cremos, grande preponderância dos homens em relação às mulheres entre os escravos fugidos, assim como a provável prevalência do princípio uterino nas sociedades africanas de que provinham essas pessoas. Ver Richard Price, *Alabi's World* (Baltimore e Londres, Johns Hopkins University Press, 1990).

Nas *plantations* relativamente estáveis do Pará também se desenvolveu um forte senso comunitário, ainda que ele tenha surgido mais gradativamente do que no caso dos grupos saramacanos. O crescimento de laços cruzados de parentesco entre os escravos de cada fazenda certamente contribuiu para esse sentimento de solidariedade grupal.¹⁸ Cada *plantation* local desenvolveu um caráter distintivo, quase uma "microcultura" própria, como se evidencia até pelo fato de eles terem estilos ligeiramente diferentes de soar os tambores para invocar seus deuses; e havia rivalidades e rixas freqüentes entre seus respectivos lotes de escravos.¹⁹ Quando da abolição, os ex-escravos da região do Pará preferiram permanecer onde sempre tinham vivido e adquirir suas fazendas em regime comunal. Sugeriríamos que foi pelo fato de os grupos de parentesco não excludentes (cognáticos) dessas populações (1) não funcionarem eficientemente para deter em comum a posse da terra, e (2) já estarem tão fortemente institucionalizados que a mudança para um sistema unilinear semelhante ao dos saramacanos estava fora de cogitação, que se chegou a uma solução diferente. Nesse caso, as próprias comunidades das *plantations* tornaram-se empresas rurais, com os indivíduos adquirindo o direito ao uso da terra por suas ligações genealógicas com os ancestrais que tinham vivido ali. O parentesco conservou e ainda conserva seu papel central na organização social do Pará, sendo os princípios da descendência e da ancestralidade ricamente particularizados e alicerçados na terra. Mas, em termos de definir o mundo social do indivíduo, o parentesco é acompanhado por um conceito de comunidade cujas raízes estão firmemente plantadas no Novo Mundo e, mais especificamente, numa forma distintiva de escravatura de *plantation*.

Vimos que a história inicial dos quilombolas saramacanos e a dos escravos originais do Pará foram semelhantes, no sentido de ambas haverem assistido a uma considerável estabilidade da mão-de-obra es-

18. Van Lier, *Frontier Society*, ob. cit., pp. 159-160.

19. Wooding, *Winti*, ob. cit., pp. 259-260; Van Lier, *Frontier Society*, ob. cit., p. 160.

crava, ao longo do tempo, e a uma conseqüente proliferação dos laços genealógicos. Nos dois casos, o parentesco tornou-se uma grande força organizadora nas relações sociais, a descendência e a veneração dos ancestrais tornaram-se um aspecto central do sistema religioso e se desenvolveu uma sólida relação entre as idéias de ascendência e localidade. As maneiras como esses sistemas vieram a diferir, a nosso ver, podem ser atribuídas ao fato de que, a princípio, as pessoas de qualquer fazenda do Pará eram meros “aglomerados”, ao passo que as de Saramaca passaram a pensar em si mesmas, quase desde o começo, como membros de determinados grupos. Embora uma análise comparativa completa desses dois sistemas de parentesco, ao longo do tempo, obviamente exigisse muita documentação e discussão adicionais, cremos que os tipos de variáveis que destacamos teriam um lugar importante numa empreitada dessa ordem.

Gostaríamos de ter exemplos de outras áreas de *plantations* em que as circunstâncias houvessem favorecido uma relativa estabilidade da mão-de-obra, a fim de examinarmos a natureza do desenvolvimento de instituições de parentesco nesses meios. Um caso potencialmente revelador é o de Carriacou, no Sudeste do Caribe, onde a relativa estabilidade do pessoal escravo foi reforçada pelas dimensões minúsculas da ilha. Hoje em dia, lá encontramos o sistema mais plenamente articulado de descendência unilinear de toda a Afro-América (sem contar o dos quilombolas do Suriname), repleto de um complexo culto aos ancestrais e de linhagens patrilineares localizadas e em funcionamento.²⁰ Neste ponto, entretanto, nossa falta de conhecimentos detalhados sobre a história inicial dessa ilha, bem como nossa ignorância ainda maior do desenvolvimento das instituições de parentesco de seu povo,²¹ permitem pouco mais do que a suposição de que as variáveis que atuaram no Suriname também podem ter sido importantes ali.

20. Michael G. Smith, *Kinship and Community in Carriacou* (New Haven, Yale University Press, 1962).

21. *Idem*, pp. 309-310.

A relativa estabilidade e continuidade da força escrava nas fazendas do Suriname (e talvez de Carriacou) representa, sem dúvida, um dos extremos no espectro total da Afro-América nos seus primeiros tempos. Também temos certeza de que houve fazendas em que mães e filhos eram quase rotineiramente separados, em que os “casamentos” eram de curta duração, se tanto, e onde a mão-de-obra escrava vivia em constante estado de instabilidade e fluxo. Nesses casos (e São Domingos ou a Jamaica devem ter tido muitas dessas fazendas, em certos momentos de sua história), o desenvolvimento de laços genealógicos significativos deve ter sido severamente restringido.²² É de se imaginar que a célula matricentral, composta pela mãe e seus filhos,²³ freqüentemente constituísse os limites práticos da rede de parentesco de cada indivíduo. É provável que outras relações que não entre mãe e filhos e entre irmãos que cresciam juntos surgissem ao acaso; é bem possível que os laços duradouros de paternidade ou de extensão colateral (para primos, tios ou tias) tenham constituído a exceção, e não a regra. Por mais intensamente que os escravos *desejassem* usar a linguagem do parentesco para definir suas relações sociais, diante do tipo de instabilidade que postulamos aqui, eles teriam tido enorme dificuldade de estabelecer grupos significativos de parentes. Com o passar do tempo, a própria idéia de parentesco como força organizadora importante talvez tenha perdido parte de seu poder, vindo outros tipos de princípios (como os laços diádicos como o “mati”, de formação de pares) suplementar ou suplantando parcialmente os que se baseavam no parentesco. Sabemos que, mesmo na Jamaica do século XIX, os escravos ainda usavam termos de parentesco como formas de tratamento honoríficas: “Entre os negros, equivale quase a uma afronta dirigir-se a alguém pelo nome, sem lhe afixar algum termo de relacionamento como ‘vovó’, ‘tio’ ou ‘primo’. Meu negrinho da Cornuália, George, disse-me certo dia que o ‘Tio Sully quer falar com

22. Gabriel Debien, “La sucrerie Cottineau (1750-1777): Plantations et esclaves à Saint-Domingue”, Universidade de Dakar, Publicação da Seção de História, nº 3, *Notes d'Histoire Coloniale* 66 (1962).

23. Fortes, “Introduction”, in Jack Goody (org.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1958).

vosmecê'. 'Ora, e Sully é seu tio, George?' 'Não, sinhô; eu só chama ele assim por homenagem.'"²⁴

Não é nossa intenção minimizar a importância dos pequenos grupos "familiares" que amiúde conseguiram formar-se nesses sistemas. Apesar das dificuldades que esses escravos enfrentaram para criar e manter uniões estáveis, temos ampla comprovação de pequenos grupos de parentes (muitas vezes, simplesmente uma mulher, seus filhos e seu parceiro do momento) que eram unidades básicas de cooperação econômica.²⁵ Como assinalamos antes, a agricultura de subsistência²⁶ era freqüentemente incentivada pelos senhores, pois servia para reduzir os custos da *plantation*. Com o tempo, em algumas sociedades escravagistas, ela se institucionalizou o bastante para que os senhores aceitassem como costume os direitos de propriedade dos escravos sobre sua produção e, reconhecidamente num sentido diferente, seus direitos à terra que cultivavam. Um observador setecentista que escreveu sobre a Jamaica, por exemplo, indicou que os escravos podiam até "legar suas terras ou hortas aos companheiros de escravidão que julgassem apropriados", embora, é claro, a terra pertencesse à *plantation* e nunca se tornasse propriedade alodial dos escravos.²⁷

24. Matthew G. Lewis, *Journal of a West Indian Proprietor* (Londres, J. Murray, 1834), p. 258, citado em Patterson, *Sociology of Slavery*, ob. cit., pp. 169-170.

25. Patterson (*idem*, p. 163) cita a prova fornecida por um certo Henry Coor perante uma Comissão Seleta sobre o Comércio de Escravos (1790-1791): "Não era considerado nem um pouco desvantajoso, para uma propriedade, que os homens tivessem diversas esposas, desde uma até duas, três ou quatro, conforme ele dispusesse de bens para sustentá-las. O que pretendendo dizer com bens são mantimentos cultivados em seus pequenos lotes de terra (...)." Patterson assinala, muito sensatamente, que essas relações deviam ser recíprocas em certos aspectos, caso contrário, seria difícil explicar por que as mulheres se dispunham a mantê-las. As provas simplesmente não são suficientemente completas para que saibamos se as uniões polígamas eram mais comuns do que as monogâmicas, se os lotes para a agricultura de subsistência eram distribuídos de acordo com a natureza da união, se os arranjos domésticos eram correspondentemente variáveis e se as mulheres detinham — como acredita Patterson (*idem*, p. 169) — seus próprios lotes para plantio.

26. O termo em inglês "provision-plot agriculture" não se refere somente à agricultura de subsistência, mas também a pequenos pedaços de terra que os escravos ganhavam para cultivar nas horas vagas para a própria subsistência e para vender no mercado. (N. da T.)

27. Bryan Edwards, *The History, Civil and Commercial, of the British Colonies in the West Indies* (Londres, 1793), 2, p. 133.

Apesar da escassez de provas, alguns autores que escreveram sobre a Jamaica do século XVIII e início do século XIX descreveram *famílias* trabalhando nesses lotes de terra.²⁸ A comercialização do excedente pelos escravos, na Jamaica e em São Domingos, aparece cedo no registro histórico,²⁹ e fica claro que os lucros dessa iniciativa pertenciam aos próprios escravos, de acordo com os costumes aceitos.³⁰ Portanto, a despeito da prolongada e incontestável história de opressão dos escravos nessas sociedades, encontramos informações substanciais sobre suas oportunidades de se engajar por conta própria em atividades econômicas relativamente independentes, e pelo menos algumas informações sugestivas de que grupos de parentes exerciam essas atividades em caráter cooperativo. Beckford, por exemplo, escrevendo sobre a Jamaica, menciona como os escravos, ao trabalharem em suas terras, "deslocam-se com toda a família para o local de cultivo; as crianças de idades diferentes carregam cestos, que são enchidos proporcionalmente a sua força e sua idade. (...) Os bebês vão pendurados nas costas das mães e as incomodam pouquíssimo em suas caminhadas ou seu trabalho".³¹ Patterson chegou até a afirmar que "a mãe ganhava a mão-de-obra do filho ao trabalhar em seu lote de subsistência e, mais tarde, podia até controlar o lote adicional dado a seus filhos quando eles atingiam a idade adulta [grifo nosso; não conseguimos encontrar nenhuma prova de que esses lotes fossem concedidos a mulheres]".³² Ainda mais impressionante é a afirmação de Patterson de que "as mães escravas faziam tudo para manter seus filhos dentro de casa e para desestimular qualquer tentativa de eles

28. Stewart, *A View*, ob. cit., p. 267; R. R. Madden, *A Twelvemonth's Residence in the West Indies* (Londres, 1835), 1, pp. 136-137.

29. Long, *History of Jamaica*, ob. cit., 2, p. 486-487; Mintz e Hall, "The origins of the Jamaican internal marketing system", ob. cit.; Moreau de Saint-Méry, *Description ... de la partie française*, op. cit., 1, pp. 433-436; Justin Girod de Chantrans, *Voyage d'un Suisse en différentes colonies* (Neuchâtel, 1785), pp. 131-132.

30. Ver, por exemplo, Long, *History of Jamaica*, op. cit., 2, pp. 410-411; R. C. Dallas, *The History of the Maroons* (Londres, 1803), 1, p. cviii.

31. William Beckford, *A Descriptive Account of the Island of Jamaica* (Londres, 1790), 2, pp. 151-187.

32. Patterson, *Sociology of Slavery*, ob. cit., p. 169.

estabelecerem uniões permanentes do lado de fora, o que um autor do século XIX disse constituir a principal razão da falta de uniões estáveis entre os escravos".³³ Esses dados, portanto, corroboram nossa afirmação de que grupos muito pequenos de parentes, que constituíam uma base de cooperação econômica, conseguiram desenvolver-se até mesmo em alguns dos mais opressivos sistemas escravagistas.

Dada a natureza altamente restrita do parentesco nesses sistemas escravagistas, bem como as possibilidades limitadas de desenvolvimento de outros vínculos que não os existentes entre mães e filhos e entre irmãos, o resumo feito por Davenport sobre os aspectos principais de (cinco) sistemas modernos de parentesco no Caribe assume um significado especial. "Parecemos estar lidando com sistemas em que as relações lineares e entre irmãos são as únicas que importam. Em contraste com estas, as relações entre tios e sobrinhos e outras relações colaterais mais distantes são de importância secundária. Com isso se pretende dizer que a relação do sujeito com os avós, os pais e os irmãos são as únicas que têm definições precisas dos direitos, deveres e obrigações, independentemente de outras considerações."³⁴ A justaposição dos comentários de Davenport, referentes ao parentesco nas sociedades caribenhas contemporâneas, à nossas próprias observações sobre o período colonial é apenas sugestiva. No entanto, cremos que, havendo dados suficientes, seria bem possível levantar continuidades diretas entre o crescimento limitado das instituições de parentesco nas forças de trabalho móveis e mais intensamente industrializadas das *plantations*, digamos, no Caribe setecentista, e as formas atuais de organização social nessas mesmas regiões.

Ao fazer tal levantamento, contudo, é bem possível que nos surpreendêssemos com o grau em que as pessoas são capazes de manter vivos, mesmo em condições de extrema repressão, os tipos de idéias fundamentais sobre o parentesco que postulamos como difundidas na

33. *Idem.*

34. William Davenport, "Introduction", *Social and Economic Studies* 10(4) (1961), p. 382.

África ocidental e central. Depois da abolição na Jamaica, por exemplo, quando os indivíduos ganharam acesso à posse da terra, grandes grupos de parentesco, talvez construídos com base em modelos africanos em pelo menos alguns aspectos, começaram a tomar forma em algumas regiões da ilha. Compostos, em tese, por todos os descendentes do detentor original do título de posse (levantados bilateralmente), esses grupos de parentesco não unilineares e de surgimento tardio, que se centravam nas "terras da família", passaram a se assemelhar, em certos traços, aos da região do Pará, no Suriname, havendo uma associação ritualística entre os ancestrais e a terra em que eles estavam enterrados.³⁵ O Haiti assistiu a um fenômeno similar depois que os escravos adquiriram terras, no início do século XIX. Em algumas áreas, cresceram grupos de parentes patrilineares — unidades co-residenciais chamadas *lakou* — em torno de lotes de terra, cada um dos quais continha um santuário para os ancestrais e era habitado por divindades particulares associadas ao grupo.³⁶ Muitas coisas permanecem obscuras no tocante à natureza exata dos grupos de parentesco envolvidos nos casos haitiano e jamaicano. Mas a existência desses grupos sugere que as idéias — seja sobre o parentesco, seja sobre outros aspectos da vida — podem manter-se vivas mesmo em condições de severa repressão, e que a natureza dos sistemas específicos de parentesco afro-americanos — ou de outras instituições — não pode ser compreendida senão em termos de uma gama extremamente variável e complexa de situações sociais e econômicas.

Voltando nossa atenção para um aspecto mais especializado da vida familiar — o das expectativas de papéis entre os cônjuges —, mais uma vez nos deparamos com a necessidade de maior sutileza analítica e mais pesquisas sociohistóricas. Já assinalamos que um efeito

35. Edith Clarke, "Land tenure and the family in four communities in Jamaica", *Social and Economic Studies* 1(4) (1953), pp. 81-118; William Davenport, "The family system of Jamaica", *Social and Economic Studies* 10(4) (1961), pp. 420-454.

36. Rémy Bastien, "Haitian rural family organization", *Social and Economic Studies* 10(4) (1961), pp. 478-510.

fundamental da escravidão foi a destruição quase completa do *status* anterior que os indivíduos detinham nas sociedades ancestrais de que foram arrancados. Apesar de se observarem menções ocasionais a distinções anteriores de *status* no caso de certos escravos, por parte daqueles que os cercavam — a tão romanceada idéia do príncipe ou da princesa escravizados —, não é nada difícil perceber por que as distinções prévias da posição social tenderam a se tornar irrelevantes ou a ser totalmente transformadas no contexto das *plantations*. Entre essas distinções, contudo, as que eram feitas de acordo com o sexo e a idade merecem atenção especial neste caso, visto que essas dimensões biológicas, em relação às quais as diferenças podem ser aquilataadas, são universalmente empregadas na alocação do *status* e do papel. Na África, como noutros lugares, traçavam-se distinções entre masculino e feminino, bem como entre jovens e velhos, e boa parte da canalização das atividades da vida originava-se nessas ordenações sociológicas, baseadas em percepções socialmente aprendidas das diferenças biológicas. Não nos sentimos em condições de avaliar a variabilidade dos sistemas sociais africanos em termos de como eles lidavam com tais diferenças, mas gostaríamos de especular sobre os efeitos que a escravidão nas colônias agrícolas teria exercido na definição dos papéis sexuais.

Sugerimos anteriormente que, numa medida considerável, os escravos de uma dada *plantation* ou de outra empreitada colonial podiam criar suas próprias regras e tentar viver de acordo com elas — muitas vezes, sem interferência significativa dos senhores. Mas também já frisamos os efeitos limitantes dessa interferência, que era sempre uma possibilidade e, não raro, uma realidade. Em parte alguma o equilíbrio entre autonomia e submissão revelou-se de maneira mais tocante do que na qualidade da vida doméstica dos escravos, já que era no recôndito de suas cabanas e senzalas que eram vividos muitos dos aspectos mais íntimos dessa vida — a sexualidade, a reprodução, o nascimento, a socialização, a morte, o amor e o ódio. Reconhecemos

que o poder supremo dos senhores sobre os escravos — não apenas sobre sua vida, mas também sobre sua sexualidade e sobre o exercício dela — provavelmente condicionava todos os aspectos das relações entre homens e mulheres. Todavia, embora muitos autores tenham afirmado, com bons motivos, que a moral dos escravos podia ser referida, em última instância, à moral da classe senhorial, sugerimos, ainda uma vez, que o código dos senhores mais estipulava os limites do que determinava o conteúdo dessa moral. Do ponto de vista dos senhores, é claro, os escravos, teoricamente, não tinham poder uns sobre os outros, visto que, em última análise, todos tinham que responder a seus donos. Mas queremos adotar a postura de que essa característica geral não é particularmente útil para examinarmos as realidades cotidianas da vida dos escravos.

Orlando Patterson afirmou que “a escravidão aboliu qualquer distribuição social real entre homens e mulheres”.³⁷ Embora acreditemos que ele tem razão em enfatizar que o *locus* primordial do poder ficava com os fazendeiros, cremos também que os dados referentes à divisão sexual do trabalho desmentem essa generalização tão vasta. Como indicamos, em muitas das colônias em que a agricultura de subsistência se institucionalizou, os escravos tinham permissão para vender seus produtos na feira ou no mercado. A divisão do trabalho com respeito à comercialização antes da abolição não é bem documentada. Nos casos da Jamaica e de São Domingos, entretanto, não há descrições conhecidas de mulheres feirantes independentes. As descrições referem-se apenas a homens solteiros ou grupos familiares. Isso contrasta nitidamente com o que se conhece sobre a Jamaica pós-abolição e o Haiti pós-revolucionário, sociedades em que as mulheres despontaram como a maioria das comerciantes nas feiras. Esse fenômeno é ainda mais notável na medida em que hoje — e, presumivelmente, há muito tempo — as mulheres são as feirantes de muitas das sociedades da África ocidental (talvez da maioria delas). Aliás,

37. Patterson, *Sociology of Slavery*, ob. cit., p. 167.

às vezes afirma-se que a predominância de mulheres nos sistemas dos mercados internos antilhanos deve ser explicada com referência ao passado africano.³⁸

Portanto, os dados nos propõem um enigma: o de explicar o que talvez pareça um “retorno” ao passado africano, no que diz respeito à divisão sexual do trabalho, após longos períodos durante os quais as mulheres não parecem ter sido comerciantes independentes nessas sociedades. Embora não nos julguemos aptos a oferecer uma explicação satisfatória a esse respeito, gostaríamos de tecer alguns comentários que talvez apontem para uma melhor compreensão do problema. Quando da emancipação, os homens parecem haver assumido predominantemente a produção agrícola em todas essas áreas, apesar de tanto homens quanto mulheres haverem cultivado suas hortas de subsistência e trabalhado no campo durante a escravidão. Essa assunção masculina da agricultura talvez tenha representado uma adaptação às expectativas da sociedade europeia mais ampla a respeito dos papéis se-

38. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, ob. cit., p. 260; Herskovits e Herskovits, *Trinidad Village*, ob. cit., p. 292. Escrevendo num estilo sumamente pessoal, Edward Brathwaite assinalou: “Nos mercados de Port-au-Prince, vi moças que são feirantes iorubas ou daomeanas, exceto pela ausência de marcas tribais. Persistem as fitas na cabeça, persistem alguns dos penteados, e a organização dos mercados — de Kingston, Port of Spain, Castries, Port-au-Prince — faz deles cópias quase exatas dos mercados de Lagos, Acra, Abomé e Ibadan. As especializações nesses mercados são semelhantes, e também o é a segregação dos sexos. Mas precisaríamos de registros fotográficos e cinematográficos para ilustrar que os ritmos e os padrões sonoros das feiras das Índias ocidentais e da África ocidental também são semelhantes. Os dois grupos de mercados são dominados por mulheres, que se sentam, agacham-se e se socializam de modos similares; a cabeça é usada do mesmo modo, na África e no Caribe, para carregar cestos, bandejas e até pequenos objetos; os gestos são semelhantes; as maneiras de chamar a atenção, de discutir, barganhar, expressar prazer, raiva, flerte e ridicularização são todas parecidas. Até as cores das roupas, a escolha das estampas e a maneira como os vestidos são usados — caídos nos ombros e enfiados entre as coxas quando as mulheres se sentam — têm uma clara semelhança dos dois lados do Atlântico, embora ainda não se tenha conduzido, em termos acadêmicos, nenhum estudo comparativo desses e de outros traços essenciais”.

Edward Kamau Brathwaite, “Cultural diversity and integration in the Caribbean”, texto apresentado no Schouler Lecture Symposium, The Johns Hopkins University, 9-10 de abril de 1973 (s/d), pp. 38-39. Creemos que essas observações sensíveis sobre o comportamento nos mercados, concentradas no que Brathwaite chama de “a semelhança [transatlântica] do gosto estético e da reação estética” (*idem*), têm mais ou menos o mesmo espírito de nossa reivindicação anterior de que se dedique uma atenção etnográfica e uma análise histórica mais cuidadosas à estética e a outros

xuais, ou talvez mereça uma outra explicação.³⁹ A adaptação feminina à atividade de feirante, porém, levanta um problema mais intrigante, visto que só teria ocorrido, presumivelmente, se as expectativas existentes em relação aos papéis sexuais fossem compatíveis com o exercício de uma autonomia feminina considerável. Não se poderia esperar que a simples aquisição de mais terras pelos homens resultasse na dominação feminina do comércio, se essa dominação contrariasse as idéias que os homens faziam da dignidade ou prestígio masculinos. Os maridos tinham que estar dispostos a permitir que suas mulheres se dedicassem a atividades econômicas fora de casa e, em algumas situações, até desenvolvessem carreiras independentes como feirantes.⁴⁰

Lembramos aqui que a idéia de que a masculinidade do homem não tem por que ser diminuída pela independência econômica de sua mulher não foi uma parte normativa da herança cultural do Ocidente. Muitas interpretações da vida familiar, passadas e presentes, têm postulados implícitos acerca da relação entre homens e mulheres (maridos e esposas) que impedem a divisão da autoridade com base numa separação da atividade econômica. Até nos Estados Unidos, as mulheres que insistiam em administrar separadamente sua renda eram consideradas, até décadas recentes e na maioria dos círculos, imprópriamente alheias aos interesses da família.

Nesse contexto, parece claro que a independência e a autoridade

aspectos da realidade cultural, pouco estudados, um tanto abstratos, mas verdadeiramente centrais. Todavia, nossa discussão limitada do papel das feirantes, neste ensaio, não pretende lidar com as questões mais sutis levantadas pelos comentários de Brathwaite.

39. M. G. Smith, “African heritage”, ob. cit., pp. 42-43.

40. Sidney W. Mintz, “Les rôles économiques et la tradition culturelle”, in R. Bastide, *La femme de couleur en Amérique Latine* (Paris, Editions Anthropos, 1974), pp. 115-148; *idem*, “Economic role and cultural tradition”, in F. C. Steady (org.), *The Black Woman Cross-Culturally* (Boston, Schenkman, 1981), pp. 513-534; *ibidem*, “Caribbean marketplaces and Caribbean history”, *Radical History Review* 27 (1982), pp. 110-120. Os próprios Herskovits, escrevendo sobre Trinidad (*Trinidad Village*, ob. cit., p. 292), observaram que, “Na esfera do trabalho feminino, a faceta mais caracteristicamente africana não está em as mulheres venderem no mercado, mas em seus proventos lhes pertencerem” (grifo nosso).

exercidas por uma feirante haitiana ou jamaicana, com respeito a sua utilização de seu capital, têm, provavelmente, poucos paralelos no mundo ocidental, no qual comumente se presume que as prerrogativas individuais decorram da riqueza masculina individual, inserida numa estrutura de família nuclear economicamente indivisível. A geração de estruturas econômicas de risco, separadas e independentes, no seio de uma mesma família, pode ser considerada característica da África ocidental e das sociedades afro-caribenhas, em oposição às sociedades européias ou à norte-americana.⁴¹

Ainda não estamos aptos a discernir o significado do passado africano e da experiência da escravidão no fomento e manutenção dessas expectativas de papéis sexuais caracteristicamente caribenhas. Talvez se desejasse argumentar que, no regime escravagista, sendo os homens e mulheres tratados como propriedade, os homens jamaicanos e haitianos foram forçados a tolerar a autonomia feminina e, pouco a pouco, passaram a esperá-la, e que, além disso, quando da abolição, as jamaicanas e haitianas viram-se em condições de exercer mais plenamente essa autonomia, de maneiras notavelmente coerentes com as de suas irmãs da África ocidental. Entretanto, o caso dos quilombolas saramacanos do Suriname sugere, pelo menos, que essa explicação talvez seja insuficiente. Embora, sob muitos aspectos, as mulheres saramacanas sejam fortemente dependentes dos homens em termos econômicos, e o tenham sido por séculos, a *idéia* de que a virilidade ou o *status* do homem não estão ligados à dependência (ou não dependência) de sua mulher é tão forte nessa região quanto noutros pontos do Caribe. Uma vez que os ancestrais originais dos saramacanos no Novo Mundo passaram relativamente pouco tempo como escravos, é lícito o nosso ceticismo em relação à hipótese de que suas idéi-

41. A visão da família nuclear como um átomo econômico indivisível (hoje mais batida do que nunca), portanto, é em si uma opinião, e não um evangelho. Não obstante, cremos que tem acompanhado repetidamente as "análises" da família negra, como uma espécie de lastro intelectual. Sidney W. Mintz, "Men, women, and trade", *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971), pp. 247-269.

as sobre os papéis sexuais tenham sido produto da experiência nas *plantations*. Portanto, se tais idéias vigoram em Saramaca, tal como na Jamaica e no Haiti, apesar das diferentes divisões do trabalho dessas sociedades e a despeito de os saramacanos terem tido pouca experiência como escravos, surge ao menos a possibilidade de que estejam implicados nisso alguns conceitos fundamentais da África ocidental e central a respeito dos comportamentos masculinos e femininos adequados. Na verdade, é claro, não sabemos o bastante sobre as sociedades seiscentistas e setecentistas dessas regiões da África para fazer generalizações a esse respeito. Mais uma vez, defrontamo-nos com um nível bastante sutil de expectativas culturais, semelhantes às "orientações cognitivas", sobre as quais nós, pelo menos, dispomos de poucos dados definitivos. Entretanto, poderíamos contemplar, como uma hipótese muito provisória, a idéia de que certas noções africanas sobre a relativa separação dos papéis masculinos e femininos foram reforçadas pela experiência nas colônias agrícolas, produzindo o que parecem ser padrões afro-americanos característicos.

É nosso parecer que esse exemplo indica que as formulações do tipo "ou isto ou aquilo" talvez já não tenham um lugar significativo na pesquisa afro-americanista. Ao menos sugerimos que as analogias superficiais (por exemplo, o trabalho comercial feminino na África ocidental e no Caribe) não conseguirão revelar tanto quanto algumas continuidades definidas com menos precisão, porém mais cruciais (por exemplo, as atitudes masculinas e femininas perante a autonomia individual). Até certo ponto, é possível que a questão esteja nas diferenças entre os *status* masculino, feminino, de marido e de esposa e o *status* do indivíduo. Até que ponto o *status* do sujeito como indivíduo é comprometido pela ênfase européia nos *status* de marido e mulher? É evidente que não dispomos de respostas, mas cremos que essas questões estão intimamente ligadas ao surgimento dos sistemas particulares de *status* que tipificam as sociedades afro-americanas.

CAPÍTULO 7 CONCLUSÃO

Procuramos propor aqui uma abordagem para o estudo das sociedades e culturas afro-americanas que aprimora — em vez de descartar ou reprovar — as abordagens anteriores. Nossa tese central é simples: as continuidades entre o Velho e o Novo Mundo devem ser determinadas com base na compreensão das condições básicas em que ocorreram as migrações de africanos escravizados. Para sustentar esta tese, empregamos material documental e especulações, a fim de descrever tais condições e sugerir alguns dos processos locais que teriam atuado nos primeiros confrontos entre europeus e africanos.

Não estamos preparados para analisar esses processos, seja presumindo que as sociedades africanas que contribuíram com povos e heranças culturais para a construção da Afro-América fossem homogêneas, seja presumindo que qualquer colônia do Novo Mundo tenha sido primordialmente povoada por imigrantes de uma única sociedade africana. Tampouco nos contentamos em desconhecer a diferença entre as perspectivas sociorrelacionais e culturais na compreensão do que realmente aconteceu, pois entendemos que a proliferação de novas instituições sociais no regime escravagista foi a precondição e a base das continuidades na cultura. Nossa visão dos setores livre e escravo como profundamente separados um do outro, mas profundamente interdependentes, é crucial para nossa compreensão de como se deu essa construção institucional. Como afirmamos, algumas dessas instituições enraizaram-se nas relações entre os dois setores; outras, ainda mais importantes para nossa tese aqui exposta, desenvolveram-se basicamente no setor escravo, apesar de sempre sujeitas a limites de

variabilidade externos, impostos pela sociedade em geral. Assim, examinadas do ponto de vista da interação social cotidiana, as instituições dos escravos parecem realmente presumir, de certo modo, uma ordem concêntrica, que se estendia dos laços interpessoais imediatos entre duas pessoas, passando pelos laços domésticos e familiares de grupos maiores, até as instituições religiosas, econômicas e outras que uniam as comunidades escravas. As instituições que ligavam pessoas escravizadas e livres constituíam uma ordem ou dimensão diferente de ação social, já que os vínculos cruzavam, inevitavelmente, o abismo entre os dois setores. Mas, como procuramos enfatizar, essas não são ordens ou dimensões diferentes no sentido de terem sido totalmente separadas; tal separação era mais aparente do que real, pelo menos no que concernia à vida cotidiana.

As formas sociais e culturais afro-americanas foram forjadas nas fogueiras da escravidão, mas não podiam nem podem ser definidas em se as restringindo aos povos ou sociedades cujas origens físicas eram africanas, do mesmo modo que as formas sociais e culturais euro-americanas não podem ser limitadas àqueles cujas origens físicas eram européias. O eminente historiador do sul estadunidense, C. Vann Woodward, aproxima-se da verdade ao asseverar que, “no que concerne a sua cultura, todos os norte-americanos são parcialmente negros”.¹ Há quem prefira dizer “parcialmente africanos”, enquanto outros preferem “parcialmente pretos”, mas, seja como for, ficamos com Herskovits: “quer os negros tenham tomado empréstimos dos brancos, ou os brancos dos negros, em tal ou qual aspecto da cultura, é sempre conveniente lembrar que os empréstimos nunca foram obtidos sem a conseqüente mudança na coisa emprestada e, além disso, sem incorporar elementos originados nos novos hábitos que, tanto quanto qualquer outra coisa, deram à nova forma seu caráter distintivo.”² Como vimos procurando sugerir, “empréstimo” talvez não seja o que melhor

expressa a realidade: é possível que “criação” ou “remodelação” sejam mais exatos.

Poucas de nossas afirmações são vistas por nós como provadas ou certas. Na verdade, o teste de sua validade deve competir mais às tarefas da pesquisa histórica e antropológica séria e muito menos a seu caráter persuasivo nos planos lógico, ideológico ou sentimental. Aliás, desconfiamos que nossos argumentos podem se ver forçados a se colocar a serviço de concepções muito diferentes, mais ou menos como aconteceu com as posturas adotadas por nossos predecessores no estudo da Afro-América. A verdade inescapável no estudo da Afro-América é a humanidade dos oprimidos e a desumanidade dos sistemas que os oprimiram. Mas nem todos os sistemas escravagistas oprimiram igualmente todos os escravos, e nem todos os escravos lidaram da mesma maneira com sua opressão. Tentamos sugerir aqui algumas direções de pesquisa que poderão revelar-se fecundas no exame das sociedades afro-americanas contemporâneas pelos métodos etnográficos, e no exame da história dessas sociedades através do uso de documentos, registros históricos e recordações de pessoas vivas. Estamos interessados em respaldar nossa afirmação de que as pessoas das sociedades afro-americanas nas quais a opressão permeava tudo construíram seu estilo de vida, literalmente, para enfrentar suas necessidades cotidianas.

A postura teórica geral que adotamos neste ensaio é que o passado deve ser visto como a circunstância condicionadora do presente. Não cremos que o presente possa ser “compreendido” — no sentido de se explicarem as relações entre diferentes formas institucionais contemporâneas — sem referência ao passado. Acreditamos que essa é uma verdade, quer nosso interesse recaia sobre os povos europeus que conquistaram o mundo a que chamaram de “novo”, quer sobre os povos indígenas que eles destruíram e subjugarão junto com esse mundo, quer sobre os povos africanos — e, posteriormente, asiáticos — que eles arrastaram para lá. De um Novo Mundo se trata, por certo, pois aqueles que se tornaram seus povos o refizeram e, nesse processo, refizeram a si mesmos.

1. C. Vann Woodward, “Clio with soul”, *Journal of African History* 56 (1969), p. 17.

2. Herskovits, *Myth of the Negro Past*, ob. cit., p. 225.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, Roger D. (1967). "The shaping of folklore traditions in the British West Indies. *Journal of Inter-American Studies*, n° 9, pp. 456-80.
- ALLEYNE, Mervyn C. (1971). "Acculturation and the cultural matrix of creolization". In D. Heymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169-186.
- _____. (1988). *Roots of Jamaican Culture*. London, Pluto Press.
- ARMSTRONG, Robert P. (1971). *The Affecting Presence*. Urbana, University of Illinois Press.
- ATWOOD, Thomas. (1791). *The History of the Island of Dominica*. London, J. Johnson.
- BARBOT, John. (1732). "A description of the coast of North and South-Guinea". In A. Churchill (ed.), *A Collection of Voyages and Travels*. London, s/e, vol. 5.
- BARNES, Sandra T. (ed.). (1989). *Africa's Ogun: Old World and New*. Bloomington, Indiana University Press.
- BASCOM, William R. (1952). "Two forms of Afro-Cuban Divination". In S. Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*. Proceedings of the 29th International Congress of Americanists II. Chicago, University of Chicago Press, pp. 169-79.
- BASTIDE, Roger. (1961). *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris, Presses Universitaires de France.
- _____. (1967). *Les Amériques Noires*. Paris, Payot.
- _____. (1971). *African Civilisation in the New World*. New York, Harper and Row.
- BASTIEN, Rémy. (1961). "Haitian rural family organization". *Social and Economic Studies*, n° 10, pp. 478-510.

- BECKFORD, William. (1790). *A Descriptive Account of the Island of Jamaica*. London, T. and J. Egerton.
- BRATHWAITE, Edward Kamau. (1971). *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford, Clarendon Press.
- _____. (1981). *Folk Culture of the Slaves in Jamaica*. London, New Beacon Books.
- BROWN, David H. (1989). *Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York*. Ph.D. dissertation, Yale University.
- BRYCE-LAPORTE, Roy S. (1971). "The slave plantation: background to present conditions of urban blacks". In P. Orleans & W. R. Ellis (eds.), *Race, Change and Urban Society*. Urban Affairs Annual Reviews, n° 5. Beverly Hills, Sage, pp. 265-66.
- _____. (1971). "Slaves as inmates, slaves as men: a sociological discussion of Elkins' thesis". In A. Lane (ed.), *The Debate on Slavery*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 269-92.
- CARR, Andrew. (s/d [1953?]). "A Rada community in Trinidad". *Caribbean Quarterly*, n° 3, pp. 35-54.
- CLARKE, Edith. (1953). "Land tenure and the family in four communities in Jamaica". *Social and Economic Studies*, n° 1, pp. 81-118.
- CROWLEY, Daniel J. (1981). "Review of S. Price and R. Price, *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*". *African Arts*, n° 16.
- CURTIN, Philip. (1969). *The Atlantic Slave Trade. A Census*. Madison, University of Wisconsin Press.
- DALBY, David. (1972). "The African element in American English". In T. Kochman (ed.), *Rappin' and Stylin' Out: Communication on Urban Black America*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 170-86.
- DALLAS, Philip J. C. (1954). *Bush Negro Art: An African Art in the Americas*. London, Tiranti.
- DAVENPORT, William. (1961). "The family system of Jamaica". *Social and Economic Studies*, n° 10, pp. 420-54.

- _____. (1961). "Introduction". *Social and Economic Studies*, n° 10, pp. 378-85.
- DEBIEN, Gabriel. (1951). "Les engagés pour les Antilles (1634-1715)". *Revue d'Histoire des Colonies*, n° 38.
- _____. (1961). "Les origines des esclaves des Antilles". *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, vol. 23, série B, n°s 3-4, pp. 363-87.
- _____. (1962). "La sucrerie Cottineau (1750-1777): Plantations et esclaves à Saint-Domingue". *Notes d'Histoire Coloniale*, n° 66, Publication de la Section d'Histoire, n° 3, Université de Dakar.
- _____. (1965). "Les origines des esclaves des Antilles". *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, vol. 27, série B, n°s 3-4, pp. 755-99.
- _____. (1967). "Les origines des esclaves aux Antilles". *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, vol. 29, série B, n° 3-4, pp. 536-58.
- DeCAMP, David. (1971). "Introduction: the study of pidgin and creole languages". In D. Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 13-39.
- DELAFOSE, M. & DEBIEN, Gabriel. (1965). "Les origines des esclaves aux Antilles". *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, vol. 27, série B, n°s 1-2, pp. 319-69.
- DESCOURTILZ, Michel. (1833). *Flore Pittoresque et Médicale des Antilles*. Paris, Rousselon.
- DILLARD, J. L. (1976). *Black Names*. The Hague, Mouton.
- EDWARDS, Bryan. (1793). *The History, Civil and Commercial, of the British Colonies in the West Indies*. London, John Stockdale.
- ELKINS, Stanley. (1959). *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago, University of Chicago Press.
- ELLISON, Ralph. (1966). *Shadow and Act*. New York, New American Library.
- FORTES, Meyer. (1958). "Introduction". In J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge Papers in Social Anthropology, n° 1. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14.
- FOSTER, George. (1965). "Peasant society and the image of limited good". *American Anthropologist*, n° 67, pp. 293-315.

- FOUCHARD, Jean. (1972). *Les Marrons de la Liberté*. Paris, Éditions de l'École.
- FRAZIER, E. Franklin. (1939). *The Negro Family in the United States*. Chicago, University of Chicago Press.
- _____. (1942). "The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method". *American Sociological Review*, n° 7, pp. 465-78.
- GATES, Henry Louis, Jr. (1988). *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*. New York, Oxford University Press.
- GIROD, François. (1972). *De la Société Créole (Saint-Domingue au 18^e Siècle)*. Paris, Hachette.
- GIROD DE CHANTRANS, Justin. (1785). *Voyage d'un Suisse en différentes Colonies*. Neuchatel, Impr. de la Société Typographique.
- GOODENOUGH, Ward H. (1970). *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago, Aldine.
- GREENFIELD, Sidney. (1961). "Socio-economic factors and family form". *Social and Economic Studies*, n° 10, pp. 72-85.
- HALL, Douglas. (1962). "Slaves and slavery in the British West Indies". *Social and Economic Studies*, n° 11, pp. 305-318.
- HALL, Gwendolyn M. (1971). *Social Control in Slave Plantation Societies*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- HANDLER, Jerome S. (1969). "The Amerindian slave population of Barbados in the seventeenth and early eighteenth centuries". *Caribbean Studies*, n° 8, pp. 38-64.
- _____. & FRISBIE, Charlotte J. (1972). "Aspects of slave life in Barbados: music and its cultural context". *Caribbean Studies*, n° 11, pp. 5-40.
- HARLOW, V. T. (1926). *A History of Barbados, 1625-1685*. Oxford, Oxford University Press.
- HERSKOVITS, Melville J. (1924). "A preliminary consideration of the cultural areas of Africa". *American Anthropologist*, n° 26, pp. 50-63.
- _____. (1937). *Life in a Haitian Valley*. New York, Knopf.

- _____. (1938). *Acculturation: The Study of Culture Contact*. New York, J. J. Augustin.
- _____. (1943). "The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method". *American Sociological Review*, n° 8, pp. 394-402.
- _____. (1945). "Problem, method and theory in Afro-American studies". *Afroamérica*, n° 1, pp. 5-24.
- _____. (1948). *Man and His Works*. New York, Knopf.
- _____. (1952). "Introduction". In S. Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*. Proceedings of the 29th International Congress of Americanists II. Chicago, University of Chicago Press, pp. 48-63.
- _____. (1952). "Some psychological implications of Afro-American studies". In S. Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*. Proceedings of the 29th International Congress of Americanists II. Chicago, University of Chicago Press, pp. 152-60.
- _____. (1966). "Some economic aspects of the Afro-Bahian Candomblé". In F. S. Herskovits (ed.), *The New World Negro*. Bloomington, Indiana University Press.
- _____. (1990 [1941]). *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon Press.
- _____. & HERSKOVITS, Frances S. (1936). *Suriname Folk-lore*. *Columbia University Contributions to Anthropology*, n° 27. New York, Columbia University Press.
- _____. & HERSKOVITS, Frances S. (1947). *Trinidad Village*. New York, Knopf.
- HOETINK, Harry. (1967). *The Two Variants in Caribbean Race Relations*. London, Oxford University Press.
- HOLLOWAY, Joseph E. (1990). "The origins of African-American culture". In J. E. Holloway (ed.), *Africanisms in American Culture*. Bloomington, Indiana University Press, pp. ix-xxi.
- HOUDAILLE, J. (1964). "Les origines des esclaves des Antilles". *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, vol. 25, série B, n°s 3-4, pp. 601-75.

- _____, MASSIO, R. & DEBIEN, G. (1963). "Les origines des esclaves des Antilles". *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, vol. 25, série B, n°s 3-4, pp. 215-65.
- HURAULT, Jean. (1970). *Africains de Guyane: La vie matérielle et l'art des noirs refugies de Guyane*. The Hague, Mouton.
- HURBON, Laënnec. (1972). *Dieu dans le Vaudou Haitien*. Paris, Payot.
- HYMES, Dell. (1974). *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- JACKSON, Walter. (1986). "Melville Herskovits and the search for Afro-American Culture". In G. W. Stocking, Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*. Madison, University of Wisconsin Press, pp. 95-126.
- JAYAWARDENA, Chandra. (1962). "Family organization in plantations in British Guiana". *International Journal of Comparative Sociology*, n° 3, pp. 63-4.
- JOYNER, Charles. (1989). "Creolization". In C. R. Wilson & W. Ferris (eds.), *Enciclopedia of Southern Culture*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, pp. 147-49.
- _____. (1989). "Speaking Southern". *New York Review of Books*, February 15, pp. 52-3.
- KELLY, J. (1838). *Voyage to Jamaica and Narrative of 17 Years Residence in that Island*. Belfast, J. Wilson.
- KROEBER, Alfred L. (1939). *Cultural and Natural Areas of Native North America*. University of California Publications in American Archeology and Ethnology, n° 38. Berkeley, University of California Press.
- LABOV, William. (1972). *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- LANE, Ann (ed.). (1971). *The Debate on Slavery: Stanley Elkins and His Critics*. Urbana, University of Illinois Press.
- LAURENCE, K. O. (1971). *Immigration into the West Indies in the 19th Century*. London, Caribbean University Press.

- LESLIE, Charles. (1740). *A New History of Jamaica*. London, J. Hodges.
- LEVINE, Lawrence W. (1977). *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. New York, Oxford University Press.
- LEWIS, Matthew G. (1834). *Journal of a West Indian Proprietor, Kept during a Residence in Jamaica*. London, J. Murray.
- LINDBLOM, Gerhard. (1924). *Afrikanische Relikte und Indianische Entlehnungen in der Kultur der Busch-Neger Surinams*. Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- LLOYD, P. C. (1972). *Africa in Social Change*. Baltimore, Penguin.
- LOMAX, Alan. (1970). "The homogeneity of African-Afro-American musical style". In N. Whitten & J. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology*. New York, Free Press, pp. 181-201.
- LONG, Edward. (1774). *The History of Jamaica*. London, T. Lowndes.
- MADDEN, R. R. (1835). *A Twelvemonth's Residence in the West Indies*. London, James Cochrane.
- MANNIX, Daniel P. & COWLEY, Malcolm. (1965). *Black Cargoes: A History of the Atlantic Slave Trade*. New York, Viking.
- MERRIAM, Alan P. (1959). "African music". In W. R. Bascom & M. J. Herskovits (eds.), *Continuity and Change in African Cultures*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 49-86.
- MILLER, Joseph C. (1985). *Slavery: A Worldwide Bibliography, 1900-1982*. White Plains, NY, Kraus International.
- MINTZ, Sidney W. (1955). "The Jamaican internal market pattern". *Social and Economic Studies*, n° 4, pp. 95-103.
- _____. (1956). "Cañamelar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat". In J. H. Steward et alii (eds.), *The People of Puerto Rico*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 314-417.
- _____. (1961). "Review of S. Elkins, *Slavery*". *American Anthropologist*, n° 63, pp. 579-87.

- _____. (1964). "Currency problems in eighteenth-century Jamaica and Gresham's Law". In R. Manners (ed.), *Patterns and Processes in Culture*. Chicago, Aldine, pp. 248-65.
- _____. (1969). "Slavery and the slaves". *Caribbean Studies*, nº 8, pp. 65-70.
- _____. (1970). "Creating culture in the Americas". *Columbia University Forum*, nº 13, pp. 4-11.
- _____. (1970). "Foreword". In N. Whitten & J. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*. New York, Free Press.
- _____. (1971). "Groups, group boundaries, and the perception of race". *Comparative Studies in Society and History*, nº 13, pp. 247-69.
- _____. (1971). "The social-historical background of pidginization and creolization". In D. Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 153-68.
- _____. (1971). "Toward an Afro-American history". *Cahiers d'Histoire Mondiale*, nº 13, pp. 317-32.
- _____. (1974). "Les roles économiques et la tradition culturelle". In R. Bastide (ed.), *La Femme de Couleur en Amérique Latine*. Paris, Éditions Anthropos, pp. 115-48.
- _____. (1981). "Economic role and cultural tradition". In F. C. Steady (ed.), *The Black Woman Cross-Culturally*. Boston, Schenkman, pp. 513-34.
- _____. (1982). "Caribbean marketplaces and Caribbean history". *Radical History Review*, nº 27, pp. 110-20.
- _____. (1989). *Caribbean Transformations*. (2ª ed.). New York, Columbia University Press.
- _____. & HALL, Douglas. (1960). "The origins of the Jamaican internal marketing system". In S. W. Mintz (ed.), *Papers in Caribbean Anthropology*. Yale University Publications in Anthropology, nº 57.
- MONTERO DE BASCOM, Berta. (1954). "Influencias africanas em la cultura cubana". *Ciências Sociais*, nº 5, pp. 98-102.
- MOREAU de SAINT-MÉRY, M. L. E. (1958 [1797]). *Description... de la Partie Française de l'Isle Saint-Domingue*. Paris, Larose.

- NEWTON, A. P. (1933). *The European Nations in the West Indies, 1493-1688*. London, A. & C. Black.
- NKETIA, J. H. (1973). "African music". In E. P. Skinner (ed.), *Peoples and Cultures of Africa*. Garden City, Natural History Press, pp. 580-99.
- NUGENT, Lady Maria. (1939 [1839]). *Lady Nugent's Journal*. Editado por Frank Cundall. London, Institute of Jamaica.
- OTTERBEIN, Keith F. (1965). "Caribbean family organization: a comparative analysis". *American Anthropologist*, nº 67, pp. 66-79.
- PATTERSON, Orlando. (1967). *The Sociology of Slavery*. London, MacGibbon and Kee.
- _____. (1972). *Die the Long Day*. New York, John Morrow.
- PHILLIPPO, James M. (1843). *Its Past and Present State*. London, John Snow.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. (1970). *Afro-Amerikaanse godsdiensten en culten*. Roermond, J. J. Romen en Zonen.
- PRICE, Richard. (1970). "Saramaka emigration and marriage: a case study of social change". *Southwestern Journal of Anthropology*, nº 26, pp. 157-89.
- _____. (1970). "Saramaka woodcarving: the development of an Afro-American art". *Man*, nº 5, pp. 363-78.
- _____. (1971). "Studies of Caribbean family organization: problems and prospects". *Dédalo*, nº 14, pp. 23-59.
- _____. (1972). "The Guiana maroons: changing perspectives in 'Bush Negro' studies". *Caribbean Studies*, nº 11, pp. 82-105.
- _____. (ed.). (1979). *Maroons Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. (2ª ed.). Baltimore, Johns Hopkins University.
- _____. (1975). "Kikoongo and Saramaccan: a reappraisal". *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde*, nº 131, pp. 461-78.
- _____. (1975). *Saramaka Social Structure: Analysis of a Maroon Society in Surinam*. *Caribbean Monograph Series*, nº 12. Rio Piedras, Institute of Caribbean Studies.
- _____. (1976). *The Guiana Maroons: A Historical and Bibliographical Introduction*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press.

- _____. (1983). *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press.
- _____. (1990). *Alabi's World*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press.
- _____ & PRICE, Sally. (1972). "Kammbá: the ethnohistory of an Afro-American art". *Antropologica*, nº 32, pp. 3-27.
- _____. (1972). "Saramaka onomastics: an Afro-American naming system". *Ethnology*, nº 11, pp. 341-67.
- PRICE, Sally. (1984). *Co-Wives and Calabashes*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- _____ & PRICE, Richard. (1980). *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- RAMOS, Arthur. (1943). *Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- RANGER, T. O. (1973). "Recent developments in the study of African religious and cultural history and their relevance for the historiography of the Diaspora". *Ufahamu*, nº 4, pp. 17-34.
- REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph & HERSKOVITS, Melville J. (1936). "Memorandum for the study of acculturation". *American Anthropologist*, nº 38, pp. 149-52.
- RINCHON, Dieudonné. (1938). *Le Trafic Négrier*. Brussels, Atlas.
- RUBIN, V. (ed.). (1957). *Caribbean Studies: A Symposium*. Seattle, University of Washington Press.
- SCHUMANN, C. L. (1914). "Saramaccanisch Deutsches Wörter-Buch". In H. Schuchardt (ed.), *Die Sprache der Saramakkaneger in Surinam*. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen Amsterdam, nº 14, pp. 46-116.
- SIMEY, T. S. (1946). *Welfare and Planning in the West Indies*. Oxford, Clarendon Press.
- SIMPSON, George E. (1972). "Afro-American religions and religious behavior". *Caribbean Studies*, nº 12, pp. 5-30.

- _____ & HAMMOND, P. B. (1957). "Discussion". In V. Rubin (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*. Seattle, University of Washington Press, pp. 46-53.
- SMITH, Michael G. (1957). "The African heritage in the Caribbean". In V. Rubin (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*. Seattle, University of Washington Press, pp. 34-46.
- _____. (1962). *Kinship and Community in Carriacou*. New Haven, Yale University Press.
- _____. (1962). *West Indian Family Structure*. Seattle, University of Washington Press.
- SMITH, Raymond T. (1970). "The nuclear family in Afro-American kinship". *Journal of Comparative Family Studies*, nº 1, pp. 55-70.
- SOLIEN, Nancie L. (1960). "Household and family in the Caribbean". *Social and Economic Studies*, nº 9, pp. 101-106.
- STAEHELIN, F. (1913-1919). *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert*. Herrnhut, Vereins für Brüdergeschichte in Kommission der Uniätsbuchhandlung in Gnadau.
- STEDMAN, John Gabriel. (1988 [1790]). *Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes in Surinam*. Editado por Richard e Sally Price. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press.
- STEWART, J. (1893). *A View of the Past and Present State of the Island of Jamaica*. Edinburgh, Oliver and Boyd.
- SZWED, John F. (1970). "Afro-American musical adaptations". In N. Whitten & J. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology*. New York, Free Press, pp. 219-28.
- TANNENBAUM, Frank. (1947). *Slave and Citizen*. New York, Knopf.
- THOMPSON, Robert F. (1966). "An aesthetic of the cool: West African dance". *Africa Forum*, nº 2, pp. 85-102.
- _____. (1970). "From África". *Yale Alumni Magazine*, nº 34, pp. 16-21.
- _____. (1971). *Black Gods and Kings*. Occasional Papers of the Museum and Laboratories of Ethnic Arts and Technology. Los Angeles, University of California.

- _____. (1988). "Recapturing heaven's glamour: Afro-Caribbean festivalizing arts". In J. W. Nunley & J. Bettelheim (eds.), *Caribbean Festival Arts*. Seattle, Washington University Press, pp. 17-29.
- TROUILLOT, Henock. (1969). "La condition des travailleurs à Saint-Domingue". *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie*, n° 34, pp. 3-144.
- TURNER, Victor W. (1973). "Symbols in African ritual". *Science*, n° 179, pp. 1100-105.
- UCHENDU, Victor C. (1965). *The Igbo of Southeast Nigeria*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- VAN LIER, R. A. J. (1971). *Frontier Society: A Social Analysis of the History of Surinam*. Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde, trans. ser. 14. The Hague, Martinus Nijhoff.
- VOLDERS, J. L. (1966). *Bouwkunst in Suriname: Driehonderd jaren nationale architectuur*. Hilversum, G. van Saane.
- VOORHOEVE, Jan. (1971). "Church Creole and pagan cult languages". In D. Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. & LICHTVELD, Ursy M. (1975). *Creole Drum: An Anthology of Creole Literature from Surinam*. New Haven, Yale University Press.
- WALLER, J. A. (1820). *A Voyage to the West Indies*. London, Sir Richard Phillips and Company.
- WOOD, Donald. (1968). *Trinidad in Transition*. London, Oxford University Press.
- WOOD, Peter H. (1978). "'I did the best I could for my day': the study of early Black history during the Second Reconstruction, 1960 to 1976". *William & Mary Quarterly*, n° 35, pp. 185-225.
- WOODING, Charles. (1972). *Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname*. Meppel, Krips Repro.
- WOODWARD, C. Vann. (1969). "Clio with soul". *Journal of American History*, n° 61, pp. 5-20.

- _____. (1989). "The narcissistic South". *New York Review of Books*, 26 de outubro, pp. 13-14, 16-17.
- _____. (1990). "Rejoinder". *New York Review of Books*, 15 de fevereiro, p. 53.