

e s t u d o s

# AFRO ASIATICOS

ISSN 0101.546X | ANO 24 | MAIO.AGOSTO | 2002

02

| ESPERANÇAS DE BOAVENTURAS: CONSTRUÇÕES DA ÁFRICA  
E AFRICANISMOS NA BAHIA (1887-1910) | AÇÃO AFIRMATIVA  
E A REDISSCUSSÃO DO MITO DA DEMOCRACIA RACIAL NO  
BRASIL | SELVAGENS, EXÓTICOS, DEMONÍACOS. IDÉIAS E  
IMAGENS SOBRE UMA GENTE DE COR PRETA | CASAR OU  
NÃO, EIS A QUESTÃO. OS CASAIS E AS MÃES SOLTEIRAS  
ESGRAVAS NO LITORAL SUL-FLUMINENSE (1830-1881) |  
SERTANEJOS E PESSOAS REPUBLICANAS LIVRES DE COR EM  
CASTRO E GUARATUBA (1801-1835) | RELIGIÕES AFRO-  
BRASILEIRAS DO RIO GRANDE DO SUL: PASSADO E PRESENTE |  
MESTIÇAGEM ARQUEOLÓGICA |



UCAM  
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

*Estudos Afro-Asiáticos*  
Revista do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEEA  
Universidade Candido Mendes

**Diretor**  
Candido Mendes

**Editor**  
Livio Sansone

**Coordenação Editorial**  
Márcia Lima

**Assistência Editorial**  
Beth Cobra

**Conselho de Redação**  
Ângela Figueiredo, Eduardo Silva,  
Livio Sansone, Márcia Lima,  
Marcos Chor Maio

**Secretária**  
Rosana Giordana M. Carvalho  
**Editores Eletrônica**  
Textos & Formas Ltda.

**Conselho Editorial**

Alejandro Frigerio, Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Belucci, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Edward Telles, Fernando Rosa Ribeiro, George Reid Andrews, Giralda Seyfert, Jefferson Bacelar, Jocélio Telles dos Santos, José Jorge de Carvalho, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Luiz Cláudio Barcelos, Marcelo Bitencourt, Nelson do Valle Silva, Olívia Maria Gomes da Cunha, Peter Fry, Peter Wade, Ramon Grosfoguel, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira, e Yvonne Maggie.

**Conselho Consultivo**

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clóvis Moura, Collin Darch, Eduardo J. Barros, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Júlio Braga, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Rita Laura Segato, Octávio Ianni, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo.

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Solicita-se permuta/We ask for exchange

Correspondência/Address

Centro de Estudos Afro-Asiáticos-SBI

Praça Pio X, 7 – 7º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel: (21) 2516-2916 – Fax: (21) 2516-3072

Web: [www.candidomendes.br/ceaa](http://www.candidomendes.br/ceaa)

E-mail: [afro@candidomendes.edu.br](mailto:afro@candidomendes.edu.br)

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



## Sumário

Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia (1887-1910) Wlamyra Ribeiro de Albuquerque. ....	215
Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil Joaze Bernardino . . . . .	247
Selvagens, Exóticos, Demoníacos. Idéias e Imagens sobre uma Gente de Cor Preta Gislene Aparecida dos Santos . . . . .	275
Casar ou Não, Eis a Questão. Os Casais e as Mães Solteiras Escravas no Litoral Sul-Fluminense, 1830-1881 Márcia Cristina de Vasconcellos . . . . .	291
Sertanejos e Pessoas Republicanas Livres de Cor em Castro e Guaratuba (1801-1835) Carlos A. M. Lima. . . . .	317
Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente Ari Oro. . . . .	345
Mestiçagem Arqueológica Igor José de Renó Machado. . . . .	385
Resenhas Hebe Maria Mattos . . . . .	409
Paulo Gilroy, <i>O Atlântico Negro — Modernidade e Dupla Consciência</i> . Osmundo de Araújo Pinho . . . . .	415
Corações e Mentes do Movimento Negro Brasileiro	

*Estudos Afro-Asiáticos* tem o apoio da  
Pallas Editora e Distribuidora Ltda.  
Editora: Cristina Fernandes Warth  
Coordenação Editorial: Heloisa Brown  
Capa: Luciana Justinian  
Rua Frederico de Albuquerque, 56  
21050-840 - Rio de Janeiro - RJ  
Telefax: 3884-5225  
E-mail: [pallas@alternex.com.br](mailto:pallas@alternex.com.br)  
Homepage: [www.pallaseditora.com.br](http://www.pallaseditora.com.br)

Os resumos de inglês e francês foram feitos, respectivamente, por Vanessa Campagnac e Antonio Carioca.

## Colaboram neste número:

**Ari Oro** é antropólogo, professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pesquisador do CNPq. E-mail: arioro@uol.com.br

**Carlos A. M. Lima** é doutor em História Social pelo IFCS/UFRJ e professor adjunto do Departamento de História da UFPR. E-mail: carlima@matrix.com.br

**Gislene Aparecida dos Santos** é doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo. Atualmente realiza pesquisa de pós-doutorado no King's College of London, University of London. Professora de Filosofia da Educação na Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho – UNESP, organizou os livros *Universidade, Formação, Cidadania* (Cortez, 2001); *Estudos sobre Ética* (Editora Casa do Psicólogo, no prelo). Seu último livro foi *A Invenção do Ser Negro: Um Percurso das Idéias que Naturalizaram a Inferioridade dos Negros* (Pallas/EDUC/Fapesp, 2002). E-mail: gislene@stetnet.com.br

**Hebe Maria Mattos** é professora de História do Brasil na Universidade Federal Fluminense. E-mail: hebecastro@alternex.com.br

**Igor José de Renó Machado** é professor da Universidade Federal de Itajubá (MG), doutorando em Ciências Sociais pelo IFCH da Unicamp e pesquisador do Centro de Estudos de Migrações Internacionais – CEMI. E-mail: igor@unicamp.br

**Joaze Bernardino** é mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília – UnB e professor de Sociologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás – DCS/UFG. E-mail: joaze@fchf.ufg.br

**Márcia Cristina de Vasconcellos** é mestre em História pela Universidade Federal Fluminense – UFF e doutoranda em História Econômica pela Universidade de São Paulo – USP. E-mail: marciavas@ufu.br

**Osmundo de Araújo Pinho** é doutorando em Ciências Sociais da Unicamp e Pesquisador no CEMI-Unicamp e no Centro de Estudos Afro-Brasileiros-UCAM. E-mail: opinho@candidomendes.edu.br

**Wlamira Ribeiro de Albuquerque** é doutoranda em História Social da Cultura na Unicamp e professora da Universidade Estadual de Feira de Santana (BA). E-mail: myra@uol.com.br

# Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia (1887-1910)

Wlamyra Ribeiro de Albuquerque

---

## Resumo

Este texto trata das construções em torno da África postas em circulação na cidade da Bahia, nos últimos anos do século XIX e primeiros do XX. Tendo como principal foco de análise os desfiles de dois clubes carnavalescos fundados por afrodescendentes — Pândegos d'África e Embaixada Africana — a intenção é discutir as referências que vieram a compor diversas imagens da África na Bahia da época. As recriações sobre a África e os africanos foram importantes para a delimitação de lugares sócio-raciais, e aqui são analisadas como exercícios políticos de construção de identidades pela própria comunidade afrodescendente no pós-Abolição.

**Palavras-chave:** Bahia, África, carnaval, identidades, negro.

## Abstract

### *Hopes of Blessedness: African Constructions and Africanisms in Bahia (1887-1910)*

This article is about African issues exposed in Bahia during the last years of the 19<sup>th</sup> century and the first of the 20<sup>th</sup>. Mainly analyzing parades of two carnival clubs founded by African descendents – The Pândegos d'África and The Embaixada Africana – the intention here is to discuss references which helped forming different images of Africa and Bahia at that time. The re-creations about Africa and Africans were important to delimit social-racial places and here they are analyzed as political exercises of identity construction done by the African descendants community itself during the period immediately after the abolition.

**Keywords:** Bahia, Africa, carnival, identity, Negroes.

## Résumé

### *Espoirs de Bonnesaventures: Constructions d'Afrique et Africanisme à Bahia (1887-1910)*

Cet article fait une analyse des constructions autour de l'Afrique qui ont parcouru la ville de Bahia, entre la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et les premiers années du XX<sup>ème</sup>. Nous voulons y débater des références qui ont pu donner lieu à différentes images d'Afrique dans l'État de Bahia de cette époque-là; notre analyse a comme thème central les défilés de carnaval préparés par deux clubs fondés par des descendants d'Africains: *Folies d'Afrique* et *Embassade Africaine*. Les récréations de l'Afrique et les Africains ont été importants pour la délimitation de sites socioraciaux qui, dans cet article, sont analysés en tant qu'exercices politiques de constructions d'identités, dans la période post-Abolitioniste, par la communauté des descendants d'Africains elle-même.

**Mots-clés :** Bahia, Afrique, carnaval, identités, Noirs.

"Eu, Esperança de São Boaventura, achando-me em meu perfeito juízo resolvi de minha livre vontade fazer o meu testamento pela seguinte forma. Declaro que sou natural da Costa D'África não sabendo minha idade e filiação por que fui uma das victimas de horrível crime que se chama escravidão e por muitos annos envergonhou este Brazil."

**E**m 1906, passados quase vinte anos do fim da escravidão, Esperança interpretou a imprecisão acerca da sua procedência como parte de uma tragédia brasileira. Foi sabendo-se estrangeira no Brasil, cativa em Santo Amaro e sem informações sobre a sua filiação na genérica Costa d'África, que ela conheceu e compôs imagens do seu lugar de origem. Lembranças do cativo e Áfricas recriadas delineavam, como num caleidoscópio, a avaliação que a africana chamada Esperança, e mais ainda, da Boaventura, fez de sua condição social.<sup>1</sup>

Bem, a tragédia da escravidão não impossibilitou os africanos de conhecerem ou adotarem signos de pertencimento que, se não eram tão precisos em termos geográficos, garantiam vínculos mais firmes com a África e com os seus, dispersos nos dois lados do Atlântico. Francisca Sallé lançou mão de dois importantes recursos identitários em 1879. Disse ser natural da Costa d'África e ex-escrava do inglês Nicre, de quem comprou sua alforria. Usando o mesmo artifício de mencionar procedência e/ou o antigo proprietário, Constança Teixeira distribuiu os seus bens entre africanos de nação "gallinha".<sup>2</sup> Francisca e Constança não estavam inaugurando nenhuma novidade ao reconhecerem a si mesmas e aos outros a partir destas referências, entretanto se pensarmos que estavam tratando das três últimas décadas do século XIX, quando havia cessado o grande tráfico e a escravidão definhava a olhos vistos, vale analisar os sentidos de denominar-se jeje, galinha, nagô e, mesmo africano.

Os africanos formavam um grupo cada vez mais reduzido em Salvador naquela época. Nas contas de Nina Rodrigues, em 1896 eles eram cerca de dois mil. Via-se “verdadeira extinção a passo rápido da colônia africana”, disse ele (Rodrigues, 1988:100; Baccelar, 2001). Entretanto, a condição de estrangeiros estava longe da extinção. Estes estrangeiros sabiam bem que o fato de terem nascido na África, mesmo tendo sido trazidos ainda bem pequenos, fazia muita diferença dentro da intrincada malha de hierarquias sociais na qual assentava-se a sociedade pós-escravista. Benvenuto da Fonseca Galvão estava ciente desta condição ao esclarecer em seu testamento que possuía duas casas registradas em nome dos seus filhos “em razão da proibição das leis provinciais que se opunha aos africanos adquirirem bens de raiz”.<sup>3</sup> Africano era um adjetivo que realçava a condição de ex-cativo em um país que inventou engenhosas maneiras de conceder alforrias e distinguir socialmente os libertos africanos e seus descendentes a partir da cor da pele, da procedência, das conquistas pessoais e posições de prestígio.<sup>4</sup>

O debate historiográfico sobre as continuidades possíveis e rompimentos gestados pelos africanos nas Américas tem sido pontuado por um vocabulário que inclui conceitos como criouliização, africanização, transnacionalismo e diáspora negra. Os termos/conceitos em circulação revelam não apenas um intenso debate em torno dos caminhos metodológicos e teóricos, como também sugere que interrogações sejam postas em antigas certezas: a idéia de que na Bahia preservou-se uma legítima cultura africana é uma delas. Foi esta certeza que moveu importantes estudiosos como Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Ruth Landes e Arthur Ramos, dentre outros, a investigar e registrar o que lhes parecesse genuinamente africano, essencialmente autêntico: os africanismos.

O empenho deles, indiscutivelmente, foi fundamental para o que conhecemos hoje da trajetória negra brasileira. Mas, é preciso pôr interrogações, transformar em problemas as conclusões que fundamentaram (e, de certo modo, ainda fundamentam) as abordagens sobre os desdobramentos da escravidão na Bahia. A intenção de capturar reminiscências, influências e sobrevivências patrocinou estudos de um amplo repertório das manifestações e crenças da população negra, mas pouco contribuiu para pensarmos as dinâmicas que marcaram os lugares sociais da África, dos africanos e seus descendentes nos últimos anos do século XIX.

Sem dúvida, tão plural quanto as Áfricas que aportaram na Bahia eram aquelas inventadas no cotidiano de escravos, libertos e

livres. Recriações que ganhavam nitidez no modo como foram infinitamente refeitas as distinções étnico/raciais, as formas de enfrentamento das relações escravistas, os vínculos de afetividade, as crenças religiosas, mas também num extenso leque de contos, mitos e celebrações públicas moldado por inventivas memórias da África.

O propósito deste texto é discutir as versões da África apresentadas nos desfiles carnavalescos dos primeiros anos do pós-Abolição na Bahia. Tais performances eram textos legíveis e legitimados por aqueles que estavam nas margens, e analisá-los é uma tentativa de abordar, a partir de tal ótica, o desmonte da sociedade escravista na Bahia e os arranjos culturais e políticos dos afrodescendentes em construção no período. Tenho como ponto de partida a idéia de que memórias da África então construídas e confrontadas foram relevantes nas reelaborações identitárias e redefinição de arranjos socioculturais no mundo de livres e libertos. A proposta é de nos deixarmos guiar pela indignação de Esperança da Boaventura com as conseqüências do exílio forçoso dos africanos no Brasil, assim como pelo seu auto-reconhecimento enquanto alguém que fazia parte de uma comunidade dispersa em muitos territórios geográficos e simbólicos.

## 1. Embaixada Africana: Quando um Rei Etíope Veio à Bahia

“É devido à macacada que todos vós me ledes, vereis este anno negros e diabos, diabos e negros, negros diabos, diabos negros, pois que todos os clubes vêm do inferno ou da África.”

Era o que dizia um grupo de “foliões bem vestidos” na madrugada de terça-feira no carnaval de 1900.<sup>5</sup> Pelo menos em relação a muitos clubes da época, parte desta conclusão tinha algum cabimento. Em 1908, o clube Diabos em Folia parecia se incluir na categoria de “diabos negros” ao anunciar que era formado por “12 africanos originários da Guiné”.<sup>6</sup> O número de clubes, troças e máscaras que faziam alguma menção à África no carnaval era muito maior do que os de arlequins e pierrôs.<sup>7</sup> Os Congos da África, Nagôs em Folia, Chegados da África, Filhos D’África, Lembranças da África, Guerreiros da África... eram as atrações mais comuns na festa de momo entre 1895 e 1910. “Fantasiar-se de africano” era o jeito mais divertido de a população de cor participar da festa.<sup>8</sup>

Certamente, quando eles assim se definiam na festa exibiam uma forma de pertencimento diferenciada daquela explicitada por

Esperança da Boaventura em seu testamento. Ela, ao se reconhecer africana, marcava o seu lugar de expatriada e vítima da escravidão com o peso da proximidade da morte; já eles enfatizavam e subvertiam o lugar de marginalidade que lhes cabia na sociedade do período, ao passo que atualizavam os vínculos que os mantinham como comunidade.

As Áfricas imaginadas, que ganhavam forma na cena carnavalesca, suscitavam interpretações e reações diferenciadas. De modo generalizado, os batuques e as máscaras avulsas eram os principais alvos de críticas por parte da imprensa, e mais ostensivamente coibidos pela polícia. A imprensa e a polícia, em certa medida, viam com bons olhos os grupos de afrodescendentes “fantasiados” de africanos; já em relação às troças e batuques a perambular pelas ruas sem qualquer disfarce, sem nenhuma fantasia, não havia tolerância, ainda que clubes e batucadas fossem igualmente identificados às cerimônias da religião afro-brasileira que se ouvia por toda cidade, as mal faladas algazarras da gente de cor. Para a polícia, era a possibilidade de controle que fazia a diferença.

A justificativa da imprensa para a proibição aos batuques era a inadequação deles à estética carnavalesca, mas o que ficava à mostra era o medo dos ajuntamentos de negros a tocar pandeiros, beber e circular livremente pela cidade. Já não havia senhores a lançar mão de sanções e castigos e a polícia, sempre sob suspeição, estava longe de ser eficiente na demarcação de limites.<sup>10</sup> Os batuques, tidos como perigosos, difíceis de serem controlados, eram africanismos — como costumava qualificar a imprensa — a pôr em risco a ordem e o sossego.<sup>10</sup> Peter Fry, analisando as distinções entre os grandes clubes e os batuques, concluiu que os primeiros eram os “negros de alma branca”, já os outros “parecem simbolizar o negro que está mais preocupado com os valores brancos da classe dominante, ou para os quais esses valores não fazem sentido” (Fry, 1998:25). Já Kim Butler distinguiu o clube que utilizava “o carnaval para promover a acomodação racial nos mesmos moldes que os clubes brancos” — Embaixada Africana, do que o utilizava para “contestar contra a perseguição às suas tradições religiosas” — Pândegos da África. Na sua conclusão, ambos os clubes foram alternativas de integração social, que tinham na cultura a sua expressão (Butler, 1998:184).

Prefiro apostar aqui noutra perspectiva de análise da participação destes clubes na farra momesca. Proponho que não capturemos a presença deles na rua apenas a partir da lógica do seu ajuste — ou não — ao modelo carnavalesco de inspiração francesa. Desta

forma, movo a minha curiosidade da assimilação/resistência para as mensagens cifradas que, oportunamente, eram traduzidas no interior da própria comunidade afrodescendente. É por esse viés que procuro pensar como o passado africano estava compondo a experiência dos que herdaram estigmas e desafios escravistas na condição de liberdade.

É inegável que a assimilação subversiva do carnaval que estes clubes empreenderam foi um empecilho aos devaneios racistas em circulação na época e, portanto, representaram uma barreira aos esquemas hierárquicos herdados da escravidão. Contudo, o foco na polarização entre os que embranqueciam e os que se mantinham retintos, além de supor uma funcional articulação cultural negra contra ou a favor das idealizações brancas, deixa de lado o que me parece mais interessante: os ajustes e tensões internas nos quais a população de cor estava envolvida naqueles dias de incerteza. Ainda que eles parecessem adaptados aos olhos das “elites”, uma inevitável inquietação se corporizava nas atualizações da África. É dela que quero tratar.

No mais, não se pode dizer que os grandes clubes de temáticas africanas, Embaixada Africana e Pândegos d'África, desfrutassem de unanimidade. Os periódicos oscilavam entre criticá-los, ressaltando a importância de extinguir-se toda expressão de “africanismos”, ou elogiá-los pela integração “civilizada” aos festejos de momo. Entretanto, era incontestável a popularidade destes clubes. Eles atraíam o grande público ao recém-criado carnaval do fim do século XIX, na sua cruzada contra o entrudo. Ironicamente era o carnaval afro-baiano que garantia o sucesso do carnaval afrancesado.

Quando o *Correio de Notícias* comentou os preparativos para o carnaval de 1897 deteve-se num longo e “espírituoso” manifesto enviado pela Embaixada Africana. O texto, segundo o jornal, era uma nota de “pândega e verdadeira troça carnavalesca”, pois a embaixada reclamava o ressarcimento dos “prejuízos para o reino da Zululândia [território da África do Sul] na ocasião do levantamento dos malês”. A Embaixada dizia-se representante de uma patriótica colônia africana, e justificava seu manifesto com o argumento de “não haver razão de justiça” para o açoitamento de africanos em praça pública por ocasião da revolta dos malês. Para exigir do governo local uma astronômica indenização em jardas de algodão riscado, a Embaixada organizaria um préstito tendo com arautos dois feiticeiros a prevenir contra o micróbio da febre amarela, seguidos de uma banda de música formada pela “colônia africana da cidade”

vestida à moda algeriana e abissínia. A cavalaria seria composta por guerreiros reais cafrer-zulos. O embaixador Manikus, acompanhado dos seus secretários Chaca e Muzilla, conclamava toda colônia a acompanhar a comitiva ao som de marimbas e instrumentos de sopro trazidos do centro da África pelo maestro Abédé.<sup>11</sup>

O manifesto da Embaixada Africana foi muito espirituoso por tratar com ambígua jocosidade um episódio que tanto havia inquietado a sociedade brasileira em 1835 (Reis, 1986). Tornando risível o que já havia sido trágico, dava-se por encerrado o temor às rebeliões dos africanos. Por outro lado, o fato de a revolta de 1835 ter sido tematizada só reafirmava a sua importância na memória social de uma época na qual a comunidade malé ainda contava com adeptos empenhados em guardar e manter segredos litúrgicos, como um africano que em seu testamento identificou-se da seguinte forma: “Eu, Antonio dos Santos Lima, como mulsumano (*sic*) que sou e em qual religião, nasci criei-me e conservo-me esperando morrer deliberei fazer meu testamento... Sou natural de Lagos, Costa D’África” e, solteiro “segundo as leis do Brasil”. Ainda declarava: “é do meu gosto que após a morte o meu corpo fosse envolvido de acordo com meu rito”. O seu enterro deveria ser revestido de toda modéstia como foi sua vida, mas cabia ao seu testamenteiro e sobrinho cumprir o que estava registrado em testamento e “mais ainda o que lhe recomendei em segredo”.<sup>12</sup>

Nas suas pesquisas Nina Rodrigues avaliou que nos fins do século XIX “pelo menos um bom terço dos velhos africanos sobreviventes na Bahia é muçulmi ou malé, e mantém o culto perfeitamente organizado”. Não era difícil, segundo ele, encontrar sacerdotes haussás e nagôs muçulmanos residindo e exercendo a sua fé no Pelourinho, Taboão e Carmo com reservas, ainda numa atitude de protesto ou medo às punições impostas em 1835. Ao entrevistar um nagô, então principal autoridade do culto na Bahia, Nina Rodrigues avaliou que havia nele um medo do “ridículo, do desprezo ou mesmo das violências da população crioula, que os confunde com os negros do candomblé ou feiticeiros” (Rodrigues, 1988:61).<sup>13</sup> Tal temor não era tão infundado se lembrarmos da comitiva idealizada pela Embaixada Africana para reivindicar a indenização pelos mortos na revolta dos malês: havia dois feiticeiros de Bungueira como arautos e caberia a um “poderoso desmancha feitiço” fechar o préstito. Parece que as reservas do culto, e mesmo o fortalecimento do candomblé enquanto a “autêntica” religião negra concorriam para um certo desprestígio do Islã. O próprio Nina Rodrigues concluiu que

[...] o maometismo não fez prosélitos entre os negros crioulos e mestiços. Se ainda não desapareceu de todo, circunscrito como está aos últimos africanos, o islamismo na Bahia se extinguirá com eles. É que o islamismo como o cristianismo são credos impostos aos negros, hoje ainda muito superiores à capacidade religiosa deles [...] (Rodrigues, 1988:60-1)

Nina lamentava a extinção de uma herança africana decorrente de um alto grau de desenvolvimento civilizatório. A revolta dos malês foi para ele uma insurreição religiosa e não “um brutal levante de senzalas, uma simples insubordinação de escravos, mas um empreendimento de homens de certo valor. Admirável a coragem, a nobre lealdade com que se portaram os mais influentes” (Rodrigues, 1988:57). A admiração dele pelos africanos adeptos do islamismo fica evidente, e mais adiante, discutirei esta predileção. Por ora, vale notar que se não havia entre os negros baianos “capacidade” para compreender os ensinamentos do Islã, por certo havia aqueles a avaliar ser a revolta um episódio capaz de mobilizar festivamente adeptos de outros cultos.

A Embaixada Africana começou a aparecer na imprensa em 1895, sempre referida pela sua habilidade para atrair uma compacta massa popular, atenta, seduzida pela exibição de instrumentos e danças africanas. O tom de pilhéria dos embaixadores enchia as páginas dos jornais locais, sempre elogiosos da sua criatividade. No manifesto de 1897, enfatizou-se que “para provar que o papelório não é privilégio desta terra das palmeiras, um possante animal carregará o arquivo africano, onde virão todos os documentos concernentes à missão que tem a cumprir a embaixada na Bahia”. Se a oralidade estruturou política e culturalmente as sociedades africanas, a informação sobre o “papelório” que teria atravessado o Atlântico poderia ser um reforço do absurdo, do carnavalesco daquela comitiva. Por outro lado, a inabilidade da polícia para decifrar a escrita árabe em 1835 — “os papéis malês” —, ainda era motivo de zombaria em 1897. Afinal, achincalhar a burocracia, o “papelório”, dos poderes públicos parecia render alguma diversão.

Depois de uma grande expectativa propalada pelos jornais em torno do desfile daquele ano, o destaque da Embaixada Africana não foi o levante malê. A África então trazida à cena carnavalesca tinha como personagem principal uma caricatura do rei etíope Menelik. Referido em um panfleto distribuído pelo clube como o “vitorioso negus dos negus”, Menelik regularmente ocupava as páginas dos jornais locais. *O Correio de Notícias* de março de 1900 publicou uma longa matéria ironizando o governo dele. O periódico o apresentava com um déspota africano excêntrico, que pla-

nejava visitar Paris. Tomando como informante o alemão Cleveland Moffet, o jornal tecia comentários divertidos sobre os meios pelos quais Menelik exercia o poder na África. Contou-se que fazia parte da sua rotina rondas diárias com a intenção de flagrar a população em qualquer pequeno delito, e que a cada domingo promovia-se um farto jantar real ao ar livre, no qual todos os generais do governo, proibidos de olharem para o soberano enquanto ele comia, se posicionavam na mesa de modo a garantir que o rei também não fosse visto pela platéia popular.<sup>14</sup> O exótico, risível, bizarro era assim associado à imagem do poderoso soberano africano que no desfile de 1897 ressuscitava com honras festivas os mortos na revolta de 1835. Fazendo jus à caricatura imponente e negra de Menelik no carnaval de 1897, o “seu trono era bem alto e ao abojo de um grande chapéu de sol”.<sup>15</sup>

Não era bem esta imagem que os italianos derrotados em Adwa, território da Abysínia, em 1896, tinham do rei Menelik II (note que é apenas um ano antes do desfile da Embaixada Africana com a sua representação). Na opinião de Harold G. Marcus, Menelik se firmou como o principal obstáculo aos propósitos imperialistas europeus na África, e ao mesmo tempo investiu na expansão das fronteiras do seu próprio império com muita habilidade diplomática e perspicácia, tendo governado a Etiópia até 1913 (Marcus, 1975:2).

A vitória etíope sobre os italianos não foi apenas bélica, já que admitir a derrota para homens de “raça inferior” significava pôr em risco sólidas convicções imperialistas e raciais então mediadoras das relações entre os “ocidentais” e o resto do mundo. Buscando preservá-las, os europeus passaram a descrever os etíopes como brancos, atribuindo a eles qualidades e características dos grandes impérios do ocidente. Na literatura européia, Menelik podia ser representado como um herói romântico ou um grande estadista, como na comparação de Skinner entre Menelick e Bismarck, para ele, dois brilhantes estadistas de igual inteligência (*ibidem*: 215).

Confrontando os europeus, o rei assegurou o domínio sobre o seu território e ameaçou as certezas de superioridade branca e européia, mas nada podia fazer em relação às manipulações de sua imagem. Como diria Mary Louise Pratt, tratava-se de um empreendimento de anticonquista, na medida em que os europeus naturalizavam as diferenças e estabeleciam semelhanças culturais a partir de seus objetivos expansionistas, elaborando e divulgando convenientes representações do outro flagrado pelas lentes de viajan-

tes, literatos, diplomatas e jornalistas (Pratt, 1999).<sup>16</sup> Vale aqui lembrar do alemão que, passando-se por isento observador, deu a conhecer aos leitores do *Correio de Notícias* as suas impressões sobre Menelik como um ridículo déspota. A ambigüidade que pairava acerca de Menelick fica ainda mais realçada se atentarmos para a existência de um jornal mensal, “noticioso, literário e crítico dedicado aos homens de cor” que tinha seu nome como título. No primeiro número esclareceu-se a homenagem do seguinte modo:

Fundou-se então este jornal o qual buscou adquirir um nome que, não deveria, mas era, esquecido dos homens de cor, é esse nome o de Menelick II, o grande rei da raça preta [...].<sup>17</sup>

O *Menelik* foi fundado em São Paulo, no ano de 1915, portanto, dois anos depois da morte do soberano etíope e em meio à atmosfera de denúncias e reivindicações da imprensa negra na capital paulista. Sem dúvida, um contexto bem distinto da sociedade baiana do final do XIX, constatação que não esvazia a importância de pensarmos sobre os paralelismos e distinções destas apropriações da figura de Menelik. Por enquanto, três questões: qual o lugar da representação de Menelik veiculada pela imprensa baiana? A partir de quais referências ele era trazido às ruas pela Embaixada Africana? Quais as possibilidades de leitura da África suscitadas pela representação do poderoso rei etíope?

Edison Carneiro informou que a Embaixada Africana teria sido fundada por Marcos Carpinteiro, um axogún — aquele encarregado do sacrifício ritual dos animais a serem ofertados aos deuses afro-brasileiros — um importante cargo hierárquico, de um terreiro de candomblé situado no Engenho Velho (Carneiro, 1974:122). Como vários autores já ressaltaram, os vínculos entre terreiros de candomblé e agremiações carnavalescas da população de cor sempre foram muito fortes (Félix & Nery, 1993). Aqui a importância destes vínculos está no trânsito de concepções e perspectivas traçadas dentro da comunidade afrodescendente depois de extinta a escravidão. Naquela conjuntura, mais do que espaços de preservação de tradições, os terreiros de candomblé foram territórios de criação e redefinição de símbolos, a partir de uma seleção de informação sobre a África e os africanos no Brasil.<sup>18</sup> Longe de preservarem-se sobrevivências, nas casas de cultos adequavam-se/selecionavam-se referências. Sendo axogún e carnavalesco, Marcos Carpinteiro, possivelmente, contribuiu para a exibição desta África fragmentada e inclusiva na qual cabia da revolta dos malês ao rei Menelik. Tratava-se de uma África traçada a partir da experiência

dos africanos no cativoiro, mas que a transcendia carnavalescamente e na qual passado e presente se confundiam na extravagância dos reinos e lealdade da “colônia africana”.

Na busca por mais informações sobre os integrantes da Embaixada Africana recorri aos seus testamentos e inventários. Deste modo localizei Saturnino Gomes, conselheiro em 1902, um ano de intensa campanha contra a participação dos clubes “africanos”. Uma concorrida disputa entre um sobrinho e dois filhos ilegítimos pela herança deste próspero comerciante de materiais de construção me permitiu conhecer um pouco da sua condição social. Sendo proprietário de uma casa denominada “O 23”, provavelmente uma homenagem às lutas pela independência na Bahia, Saturnino Gomes ocupava, desde os últimos anos do século XIX, um terreno na avenida mais importante da cidade: a Sete de Setembro. As suas propriedades estavam todas localizadas nos distritos centrais de São Pedro e Vitória.

Nas primeiras décadas do século XX, época de agitadas reformas urbanas, o comerciante conseguiu acumular muitos bens. Entre eles, um piano alemão avaliado em três contos de réis, além de certos luxos como uma vitrola, 64 discos, uma mobília de sala com 23 peças e uma “novíssima” máquina de escrever. Preocupado em não ser prejudicado na partilha dos bens e manter a casa comercial em funcionamento, o sobrinho de Saturnino Gomes fez questão de inserir no inventário uma minuciosa lista de contas a serem pagas. Segundo a prestação de contas do sobrinho/inventariante o comerciante fizera grandes negócios no Rio de Janeiro, contraindo débitos que ainda não tinham sido liquidados devido às vultosas somas envolvidas. A idas e voltas para a capital federal podem ter contribuído para o empenho do comerciante na farra momesca, visto que naquela cidade os investimentos no carnaval já não eram desprezíveis.<sup>9</sup>

Também compunha a diretoria outros nada afortunados, a exemplo de Esterico da Conceição, artista, registrado no inventário dos seus parcos bens como pardo, e Quintiliano Macário, também pardo e artista, que além de funcionário público era proprietário de uma rocinha com casa de morada às margens do rio Camurujipe, no Candeal Pequeno. Ambos eram moradores do distrito de Brotas. Este englobava áreas mais distantes do centro comercial da cidade, local de antigos engenhos, e ainda era ocupado por pequenas roças e sítios para a criação de porcos e aves. Ainda que os poucos e derradeiros africanos estivessem dispersos por toda a cidade nos últimos anos do século XIX, o distrito de Brotas reunia

uma boa parte deles. Gente com Cornélio de Pedroso, proprietário de um pequeno sítio num lugar chamado Pomar e vizinho de vários outros africanos.<sup>20</sup>

A recorrente e imprecisa categoria de artista não ajuda muito a descobrir do que eles se ocupavam especificamente. Podiam ser artistas os pedreiros, marceneiros, sapateiros, ferreiros, e tanto outros artífices. É provável que eles fossem os encarregados de conceber e construir os carros alegóricos. É comum encontrarmos homens de cor nestas funções na documentação do período. Em geral estavam instalados em pequenas tendas e oficinas espalhadas pelas ruas centrais da cidade, ou reunidos nos cantos de trabalhadores ainda existentes (Reis, 1993; 2000). Assim organizados, a viabilidade do ofício estava garantida, pois facilitava o contato com quem precisasse de seus serviços.

João José Reis considera a possibilidade de os cantos refletirem, no fim do XIX, a configuração de “uma identidade nagô na Bahia de então, a qual se manifestava através de rituais religiosos, inclusive, talvez de rituais feitos nos âmbitos dos cantos” (Reis, 2000:223). Não é possível afirmar que os componentes da Embaixada integrassem algum dos cantos, mas também não é absurdo imaginar que eles circulassem nestes espaços buscando quem se interessasse por seus préstimos. Construam-se, assim, zonas de circulação das imagens da África — terreiros, cantos, distritos periféricos — que exibidas no carnaval ganhavam formas, polifonias e sentidos. Era nestas zonas que a “colônia africana” na Bahia era alegoricamente constituída.

No carnaval de 1898, o clube enviou à redação do *Correio de Notícias* um telegrama assinado por Manikus, informando a chegada de um vapor com a Embaixada e convocando a “colônia africana” para receber aos “seus ilustres representantes no caes de São João”.<sup>21</sup> O telegrama seguia informando que, para reiterar o “apreço” dos africanos da cidade aos seus patrícios recém-chegados, “mandaram fabricar na França um lindo carro de madrepérola para transportá-los”. A piada devia ser óbvia: recepcionar um soberano africano com sofisticação francesa. Produtos e costumes franceses eram as grandes aspirações das elites locais e cujo contraponto às pretensões de afrancesamento estava justamente nos indesejáveis “africanismos” tão evidentes na capital baiana. E, como ficou célebre nos discursos dos viajantes, era no cais onde se podia ver estivadores, vendedoras com seus balaios e bandejas, carregadores de toda espécie de carga, moleques em pequenas compras... gente de cor a exhibir trajes, vocabulário e comportamentos nada

“civilizados”.<sup>22</sup> Assim, carnavalizava-se a África pondo-a em contraste com as idealizações culturais construídas a partir das sociedades européias, especialmente a francesa. Mais do que isso: a França e os baianos afrancesados.

Em novas configurações geográficas, a África mitificada de Menelick fazia fronteira com muitos lugares nas ruas da Bahia. O clube Expedição ao Transvaal foi considerado, em 1900, um dos mais freqüentados e animados. O tema: a guerra dos bôers, que aconteceu na África do Sul entre 1899 e 1902. Foi em Transvaal onde se concentrou a população bôer ou afrikâner, e também onde se descobriu, em 1886, valiosas jazidas de ouro. Na avaliação do historiador Godfrey N. Uzoigwe, aquela foi a última grande empreitada inglesa em território africano, encerrada com a assinatura do Tratado de Vereeniging que, de certo modo, só reiterava a sua supremacia na África do Sul (Uzoigwe, 1985:43-67). A Expedição distribuiu um manifesto de S. M. O Poder, ironizando a investida inglesa:

Eloquência é o canhão, a bala é o verbo.

[...]

Os papa-bifes da África, em nome de uma fantasmagoria, a que denominam liberdade não cessam de abater e dizimar as levas de Johns [...] Diante desta afirmação aflitiva vendo começar a enfraquecer o hercúleo pulso da invicta Albion, decide pôr-me à frente da Grande Expedição ao Transvaal que ahí vedes. Nesta expedição não notareis distinção de povos. Reuni elementos de pontos os mais variados. Todos são admitidos em minhas fileiras: Hindus, Beduínos, Zulus, selvagens, bárbaros e civilizados. E ainda irei buscar gente a todas as terras, a todas as partes, a todos os cantos no Mississipe, no Peru, na Arábia.<sup>23</sup>

Nesta espécie de manifesto pacifista, os carnavalescos mostraram-se bem informados acerca das disputas políticas na África do Sul, e divulgavam uma leitura da farra carnavalesca enquanto momento de convivência entre diferentes. Convivência, na verdade, nada pacífica, principalmente nos primeiros anos do século XX, quando a polícia assume cada vez mais o papel de regulador das formas de ocupação do espaço da rua. Em 1906, por exemplo, foram proibidos pelo chefe da segurança pública, João Santos, “as africanizações pelos grupos representando usos e costumes da Costa d’África”.<sup>24</sup> Recurso, em parte, malsucedido se observarmos que naquele mesmo ano e nos seguintes a Abyssínia de Menelik continuou a ser tema de grupos como *a Tribu dos Inocentes*, a declarar em seu panfleto que levaria para o carnaval não os “tistanados naturais”, mas “os temidos gênios que imperam na África, rica e cobiçada pela força de sua magia, fazendo pasmo às demais partes

da orbe que presentemente tremem entregues, como vós, às loucuras imponderáveis desta festa sem par”.<sup>25</sup> Era a vitória de Menelick que continuava a ser re-significada deste outro lado do Atlântico. As guerras que envolviam a partilha da África eram rapidamente noticiadas aqui. Não me parece coincidência que os conflitos nos quais a vitória dos europeus foi mais difícil — no caso dos bôers — ou impossível — na questão etíope —, os que mais frequentemente fossem ritualizados nas ruas da cidade. Mas, a proibição do chefe de segurança foi eficiente se notarmos que o clube Filhos da África conseguiu licença do delegado Madureira de Pinho para participar do carnaval, com a condição de obedecer à postura.<sup>26</sup> Resta imaginar como os Filhos da África saíram às ruas sem africanizar-se. Talvez, dentro da lógica racista policial, houvesse africanismos mais aceitáveis do que aqueles de que o clube se utilizou.

Podemos agora pensar sobre a admiração de Nina Rodrigues à Embaixada Africana. Para ele havia ali “a idéia dominante dos negros mais inteligentes, ou melhor adaptados, a celebração de uma sobrevivência, de uma tradição” (Rodrigues, 1988:180). Ao contrário dos jornalistas da época, empenhados em acabar com os temíveis batuques, o estudioso das práticas africanas na Bahia estava mais atento às variações da África trazidas às ruas. Cabe lembrar da sua admiração pelos malês para entender o seu ponto de vista. Mergulhado em suas idéias racialistas, Nina Rodrigues via na mítica África apresentada pela Embaixada Africana uma redenção da barbárie. Como os europeus surpreendidos com o poderio dos etíopes, ele reconhecia a superioridade de certos povos africanos, e concluiu ser preciso distinguir

[...] entre os verdadeiros negros e os povos camitas que, *mais ou menos pretos*, são todavia um simples ramo da raça branca e cuja alta capacidade de civilização se atestava excelentemente na antiga cultura do Egipto, da Abissínia [Etiópia] e etc. (Rodrigues, 1988:269, ênfases minhas).

A *performance* da Embaixada Africana constituiu-se mesmo num texto polifônico. Se havia, por parte da grande imprensa, tentativas de ridicularizar Menelik, Nina Rodrigues a lia como o reconhecimento do valor de certos africanos, pertencentes a um ramo secundário da raça branca. Não há como duvidar de que a propaganda pró-embranquecimento de Menelick também cruzou o Atlântico e aportou nas aspirações racialistas de Nina Rodrigues, ainda que os propósitos do médico maranhense fossem diferentes daquelas dos viajantes ingleses. Na sua opinião, clubes como os Pândegos d' África expressavam uma imagem inadequada das so-

ciudades africanas, já a Embaixada Africana tinha o seu “motivo e personagens tomados aos povos cultos da África, egípcios, abissínicos, etc.” É hora de abordar porque os Pândegos d'África era o principal contraponto à África baiana desejada por Nina Rodrigues.

## 2. Pândegos d'África: A África “Inculca” dos Nagôs

O *Correio de Notícias*, comentando o carnaval de 1897, assinalou que o clube Pândegos d'África havia atraído às ruas “o povo e especialmente os africanos; mas *africanos de lei* acompanhavam-nos entre festa”.<sup>27</sup> *A Bahia* o definiu como um grupo perfeitamente caracterizado, a soar instrumentos prediletos e canções africanas.<sup>28</sup> A ênfase na africanidade do clube e do público para Manoel Querino, em 1897, se explicava pelos elementos “mouros”, os instrumentos da charanga que seriam os mesmos utilizados no “feitichismo” e, principalmente, pelo acompanhamento “das africanas [que] tomadas de verdadeiro entusiasmo, cantavam, dançavam e tocavam durante todo o trajeto, numa alegria indescritível” (Querino, 1988:62-3).

Os comentários de Nina Rodrigues sobre o Pândegos d'África tiveram como objeto o desfile do clube em 1899, do qual constava três carros alegóricos: o primeiro com o rei Labossi, à margem do Zambeze, em companhia de seus ministros — Auá, Oman e Abató; o segundo, com dois figurões influentes da corte — Barborim e Rodá; o último representando a cabana do feiticeiro Pai Ojô e sua mulher com o caboré do feitiço, a dar sorte a tudo e a todos. Além dos carros ainda havia a charanga africana que “vinha a pé com seus instrumentos estridentes e impossíveis”.

Sob o olhar de Nina Rodrigues, o desfile dos Pândegos d'África transformou-se num “candomblé colossal”, pela “compacta multidão de negros e mestiços cantando cantigas africanas, sapateando as suas danças e vitoriando os seus ídolos ou santos que lhes eram mostrados do carro do feitiço”. Uma “vingança dos negros feitichistas”, alvo de tenazes investidas policiais no período, a impor com instrumentos e “canções da terra natal” o culto jeje-iorubano na celebração carnavalesca. Uma exibição da “África inculca que veio escravizada para o Brasil” (Rodrigues, 1988:180). Quero lembrar que o médico maranhense publicou, entre 1896 e 1897, uma série de artigos sobre “as práticas mágicas” dos negros

baianos, que compuseram, em 1900, o livro *O Animismo Feitichista* (Rodrigues, 1935).

Em suas avaliações sobre o carnaval, Nina Rodrigues não perdeu a oportunidade de mais uma vez ressaltar a predominância sudanesa na Bahia, ao afirmar que foi a África dos iorubanos, jejês e minas que sobreviveu entre a população crioula. Teriam sido eles, e não os angolas, que tomaram da África banto os motivos e idéias dos clubes carnavalescos. No desfile dos Pândegos, a informação mais precisa foi o rio Zambeze, uma importante entrada para o interior da África oriental no período das investidas colonialistas. Infelizmente, ainda não encontrei notícias sobre o rei Labossi, mas é possível que ele tenha sido um personagem ficcional, útil na encenação de um reino africano, cujo rei cercado de ministros, referendado pelo poder de um feiticeiro, detinha o poder de modo soberano. Era esta África tão mítica quanto visível numa cidade onde os batuques perturbavam o sono e os planos das elites.

Nas informações de Edison Carneiro, o Pândegos d' África foi fundado por Bibiano Cupim, o vice-presidente do conselho diretório do clube em 1900 (Carneiro, 1947: 123). Bibiano Cupim tinha um vasto currículo: foi açougueiro, banqueiro de jogo bicho, carpinteiro (como o axúgum que fundou a Embaixada Africana), prior da ordem terceira do Rosário e membro da Sociedade Protetora dos Desvalidos (Butler, 1998:139). Tendo se declarado mestre de obras em 1933, ele herdou de sua família certo patrimônio. Foram três casas à rua Luís Gama, no distrito de Sant'Anna, e outras duas no distrito de Santo Antônio, sendo uma na Rua da Matança no Barbalho, onde deveria funcionar o seu açougue e o já rentável negócio do jogo de bicho.<sup>29</sup> Com trânsito por tantos ambientes, Bibiano Cupim se me parece um personagem importante na cena político-cultural da época. Estendendo a sua influência por tantos espaços e ao mesmo tempo constituindo o seu lugar social a partir deles, ele sintetizava algumas formas de inserção e leituras do mundo de um homem de cor no pós-Abolição. Da banca de bicho à ordem terceira do Rosário muitas compreensões acerca das mudanças provindas da Abolição e da República estavam sendo filtradas pela população de cor.

Também havia na diretoria do clube outros senhores de alguns bens. Um deles era o preto Silvério Antônio de Carvalho, artista e dono de duas casas, seis casinhas e um terreno a Rua Nova do Queimado, em Santo Antônio.<sup>30</sup> O outro, Juvenal Luiz Souto, era proprietário de uma casa térrea a Rua do Alvo, em Nazaré, um sobrado no distrito de Sant'Anna, onde guardava uma mobília aus-

tríaca e um piano alemão, e um terreno na Estrada das Boiadas. Este mestre em carpintaria tinha sob suas ordens vários trabalhadores manuais executando obras em diversos prédios públicos, como delegacias de polícia e o Superior Tribunal de Justiça. A sua situação assemelhava-se à de um empreiteiro ou mesmo capitão de canto. Juvenal Souto também ocupou uma vaga na Escola de Aprendizes Artífices, onde pode ter conhecido Manoel Querino que, em 1900, presidia os Pândegos d' África.<sup>31</sup> Este, sem dúvida, foi um dos mais importantes integrantes do clube.

Manoel Querino era um personagem curioso na Bahia da época. Nascido mulato em Santo Amaro, foi tutelado por um professor, ocupou um cargo público de menor importância na Secretaria de Agricultura e fundou o liceu de artes e ofícios. Envolvido nas grandes questões de seu tempo, foi abolicionista e republicano, usando de uma ironia que não isentou de críticas hábitos "requintados" da época.<sup>32</sup> A Manoel Querino comumente é atribuída a pecha de imprevidente nas palavras e atitudes; um colecionador de desafetos (Querino, 1988:2). Mas, sobre ele também já foi dito que "muita coisa que havia passado despercebida ao próprio Nina Rodrigues não escapou ao olhar investigador do modesto professor negro, que nos desvãos ignorados do candomblé do Gantois ou diretamente em sua residência no Matatu Grande, se rodeava de velhos africanos, pais e mães de santo" (*ibidem*:14). Em *O Colono Negro como Fator de Civilização Brasileira* ele afirma que o escravo africano era trabalhador, econômico e previdente, qualidades que os descendentes nem sempre conservavam (*ibidem*:35). A sua admiração pelos africanos é transparente em todos os seus textos.

Do mesmo modo que Bibiano Cupim, Manoel Querino também fez parte da Sociedade Protetora dos Desvalidos, uma associação fundada em 1832 pelo africano livre e ganhador Manoel Victor Serra. Inicialmente denominada Irmandade de Nossa Senhora da Sociedade Amparo dos Desvalidos previa, entre as suas finalidades, associar "homens de cor preta" e contribuir para a compra da alforria dos que ainda fossem cativos. Para o antropólogo Julio Braga, a sociedade era uma importante agência de prestígio e auxílio mútuo, principalmente logo após a Abolição, quando o número de recém-ingressos ultrapassou o de antigos sócios. Manoel Querino teve alguns problemas na instituição. Uma vez demitido do quadro de sócios, entre 1892 e 1894 ele tentou ser readmitido, só o tendo conseguido depois de muitos acordos com os membros do conselho (Braga, 1987). A fama de colecionador de

desafetos parecia ter sentido, já que a exclusão de sócios era um expediente muito incomum.

Manoel Querino e Bibiano Cupim também foram associados do Centro Operário. Portanto, a presença de ambos à frente dos Pândegos d'África de modo algum era acidental. Ainda em 1900, na mesma nota distribuída aos jornais informando sobre o resultado da eleição para dirigentes do clube, eles diziam que esperavam não serem taboqueados no carnaval seguinte.<sup>33</sup> Taboquear, lograr, enganar era esta a queixa, a que a atitude dos dirigentes foi a de tornar pública o seu desagravo com os logros cometidos. Infelizmente, os Pândegos d'África não tornaram público o modo pelo qual foram enganados, mas é possível que os "africanos de lei", com seus "feitichismos", tivessem desagradado os que fossem mais críticos a tais exposições.

Por certo, as relações entre os organizadores do carnaval e o clube nem sempre eram tão harmoniosas, haja vista as insistentes proibições a tudo que pudesse ser caracterizado como africanismo; mas, como costuma ser de praxe, eram restrições que sempre dependiam de imprecisas avaliações da polícia. As ordens do chefe de polícia Domingos Guimarães, em agosto de 1885, ilustram muito bem esta atitude. Ele recomendou aos subdelegados que não consentissem candomblés em seus distritos, pois estavam cassadas todas as licenças para tal divertimento. Misteriosamente, no dia seguinte expediu uma circular informando que o Rio Vermelho estava excluído da restrição.<sup>34</sup> O que o chefe de polícia nomeava por candomblé e os motivos da exceção ao distrito do Rio Vermelho não são conhecidos, mas o fato demonstra que as regras já eram como são: sempre ao sabor do ânimo das autoridades.

Artista e pesquisador de costumes dos africanos e seus descendentes, Manoel Querino ocupava um lugar na fronteira entre o intelectual e o "coleccionador de impressões", que, segundo a elite acadêmica, não utilizava os padrões de cientificidade em vigor. Mais tarde, a sua "ambígua" posição foi definida pelo termo "folclorista". Uma designação capaz de garantir respeitabilidade a alguém que, sendo "autodidata, trabalhando com independência metodológica, sem ligações diretas com as tradições da escola baiana, deixou-se resvalar em falhas e senões que, de certo modo, tiram de alguns dos seus trabalhos o exato sabor científico" como assinou Arthur Ramos ao prefaciá-lo, em 1938, *Costumes Africanos no Brasil* (Querino, 1988:18). Edison Carneiro disse que as supostas falhas e senões de Manoel Querino foram equívocos levados a sério pelo próprio Arthur Ramos.

Um desses equívocos relacionava-se ao comentário de Manoel Querino ao desfile dos Pândegos d'África de 1897. Ele viu ali "a reprodução exata" de uma festa com máscaras que acontecia em Lagos. Edison Carneiro foi contundente em sua crítica a Arthur Ramos por ter ele concluído, sob influência de Manoel Querino, que "os festejos cíclicos da Costa dos Escravos parecem ter sido a influência principal no carnaval negro na Bahia" (Carneiro, 1974:121). A forma como Carneiro expôs a sua crítica é muito interessante. Ele inocentou Querino: "um bom observador da vida dos negros na Bahia, mas alguém [que] não tinha boa informação acerca dos costumes originais da África", mas não poupou Ramos "que tendo qualificações de cientista", havia acreditado em tal paralelo (Carneiro, 1974:122). A imagem de mero colecionar de informações eximiu Manoel Querino da responsabilidade que cabia ao cientista Arthur Ramos.

Mas, deixando de lado o discurso científico da época, vale pensar aqui sobre a continuidade entre a tradição nagô e os Pândegos d'África que tanto irritou Edison Carneiro. A continuidade entre Lagos e Bahia, não só vista como pretendida por Manoel Querino, presidente do clube, deixa à mostra uma leitura da ascendência da Bahia na genérica, mas inclusiva, nação nagô. Era como ligação estrita entre a Bahia e a tradição nagô que ele enxergava o clube, do qual ele próprio talvez já fizesse parte.<sup>35</sup>

Como assinalou *A Bahia*, naquele ano de 1897, os Pândegos estavam "perfeitamente caracterizados", numa demonstração de que o empenho na "reprodução exata" da festa de Lagos teve algum sucesso. Tratava-se da representação de uma corte de negros fantasiados de nobres a reeditar crenças "africanas". Crítico, mas generoso, Nina Rodrigues ainda comentou que, "da parte dos diretores" do clube, podia haver "a intenção de reviver tradições" mas, "o seu sucesso popular está em constituírem eles verdadeiras festas africanas" (Rodrigues, 1988:100). Infelizmente não sei se entre os diretores já estava Manoel Querino, mas Bibiano Cupim certamente, sim. A posição de Nina Rodrigues ao reconhecer o esforço da diretoria, e lamentar o candomblé que eles publicamente promoviam, conta sobre os seus dilemas frente à herança africana na Bahia. A visibilidade desta descendência num disfarce tão revelador trazia à cena carnavalesca uma África mitificada, mas muito possível de ser encontrada nos desvãos do Gantois, por onde andava tanto Manoel Querino quanto Nina Rodrigues e Edison Carneiro, numa procura pelas sobrevivências da(s) África(s) na Bahia.

O que explica tanto as críticas quanto adesões ao desfile dos Pândegos.

J. Lorand Matory discutiu a construção da nação yoruba no Atlântico e, centra a sua abordagem nas casas “nagôs” de candomblé no Brasil. Numa crítica ao essencialismo cultural que orientou, e ainda tem orientado, as pesquisas sobre a religiosidade afro-brasileira, o autor identificou Nina Rodrigues e seus seguidores como articuladores da comprovação científica da africanidade do candomblé, e mais ainda da pureza racial e cultural dos nagôs. O autor informa que os terreiros de candomblé da Bahia foram ambientes propícios para a reificação da suposta superioridade e unidade cultural dos povos yorubas. Nas “tradicionais” casas de candomblé, informantes como Martiniano Bonfim não só traziam notícias de Lagos, mas também reiteravam a continuidade entre a Bahia e o povo yorubano.<sup>36</sup> Para J. Lorand Matory, a importância atribuída à preservação de uma cultura ancestral africana, construía aqui a nação dos nagôs, garantindo-lhes autenticidade. Neste sentido, a cultura lida como nagô na Bahia foi o resultado de uma construção transatlântica, em que a circulação entre Lagos e Bahia foi condição imprescindível (Matory, 1999).<sup>37</sup>

Extinto o tráfico, a África na Bahia não podia mais ser refeita através da chegada de contínuas levas de africanos. Mas, a sua recriação estava em curso em diversos territórios simbólicos nos quais um variado repertório de tradições estivesse disponível. Penso que o clube Nagôs em Folia, por exemplo, trazia para a rua uma interpretação sobre como se podia ser nagô na Bahia. Certamente uma interpretação filtrada por experiências da escravidão, histórias sobre o mundo africano e por “nacionalidades” em construção. Pequenos “afoxés” como Lordes Ideais, organizado pelo dogueiro e ogã do Bate Folha, José do Gudé, provavelmente trazia a público a África que se construía nos seus espaços de inserção (Carneiro, 1974:121-123). Conflitos, assimilações e intercâmbios culturais foram e, continuam sendo, infinitos dentro da comunidade afrodescendente. É por conta deste movimento que a presença dos Pândegos d'África e Embaixada Africana não me parece atitudes antagonicas, mas dialógicas.

Não há notícias sobre possíveis viagens de Manoel Querino a Lagos. É bem razoável que a semelhança por ele estabelecida tenha mesmo lhe ocorrido após relatos de africanos ou de comerciantes habituados a fazer a rota Bahia – Lagos. Aliás, esta foi a conclusão de Edison Carneiro. Afinal, coube aos comerciantes, primeiramente de escravos, e depois de dendê, fumo e produtos reli-

giosos fazer circular notícias e reinventar a África que se fazia em Lagos, um grande centro de negócios da Costa (Cunha, 1985). Nos últimos anos do século XIX, período de franca expansão do poderio inglês, Lagos era uma encruzilhada cultural, onde afro-cubanos, afro-brasileiros, africanos de mais diversas procedências e ingleses se encontravam. J. Lorand Matory informa que em 1889, uma em cada sete pessoas residentes em Lagos havia morado no Brasil ou em Cuba, e se considerarmos a afluência de pessoas do interior do continente e de outros países em busca de bons negócios, podemos imaginar como a partir de Lagos a África se espalhava pelo mundo navegável (Matory, 1999:84). Tamanha presença estrangeira continuamente impactava as leituras acerca do que era a África e os vínculos entre as populações da diáspora. Suponho que para muitos comerciantes afrodescendentes que não se afastavam da Costa, África e Lagos fossem sinônimos numa redefinição territorial e cultural da terra dos ancestrais. O que me leva a considerar que na Bahia da época dizer-se nagô fosse, no pós-Abolição, o modo mais explícito de dizer-se africano (Rodrigues, 1988: 98).

Numa infeliz viagem do patacho Aliança, em 1899 para a Costa d'África, os passageiros foram acometidos por febres fatais, tendo que regressar à Bahia. Os 60 africanos que pretendiam ser repatriados enfrentaram mais uma vez os dissabores da travessia do Atlântico, trazendo de volta mercadorias que deveriam ser entregues aos comerciantes "brasileiros" lá estabelecidos (Rodrigues, 1988:98). Assim que aportou na baía, após o malogro da viagem e dos negócios, vários comerciantes reclamaram a posse de seus bens. Entre eles estava a africana Julia Maria da Conceição, negociante, com comércio estabelecido na freguesia do Passo.<sup>38</sup> Pertenciam a ela 125 barris de fumo em rolo. Júlia devia ser bem informada, mesmo depois que cessou o tráfico, acerca da vida em Lagos, dos conflitos na África e das possibilidades de negócio.

A África ainda chegava à Bahia pelo porto. Neste ponto, pareciam concordar Embaixada Africana e os Pândegos d'África. A questão era saber se ela deveria vir na comitiva do rei Menelik ou em meio a mercadorias semelhantes às do comerciante africano José Fortunato da Cunha, que em 1889 trouxe, entre outras coisas, "três tabaques sendo um sem coró, uma caixinha de pinho com quinhentos e tantos obis, uma galinha da costa além de 60 panos da costa".<sup>39</sup> Passado o tempo das revoltas, abolida a escravidão, a rota Bahia-África ainda ameaçava.

O medo de que a Bahia continuasse a “africanizar-se” no pós-Abolição punha em pânico grande parte da imprensa, que alentou a esperança de que os seus temores fossem amenizados com o fim do tráfico e a deportação dos que não fossem nacionais. Sob o título de *África Master*, *A Bahia* publicou em 1899 os comentários de um “chistoso” e anônimo poeta sobre um sermão proferido em língua nagô por um missionário africano na igreja da Sé. Traduzindo o culto para seus leitores, o autor conta que o ato foi um apelo em favor dos que viviam “como macacos nas florestas, nos buracos sem ar, sem luz, sem razão”. Na sua tradução dos versos então proferidos pelo missionário, dizia-se:

Vamos, unamo-nos todos, nagôs e brancos da terra, neste paiz tudo fede, neste paiz tudo berra. Abaixo a tola vaidade, um pouco de piedade!  
Venha da choça ou da sala, para os míseros irmãos. Caia a esmola das mãos, a voz do sangue é quem fala.

Na conclusão o autor alertava que o discurso do missionário era inócuo, porque “na terra do vatapá não há mais quem entenda esse verso”.<sup>40</sup> De novo, temos aqui um chiste, uma piada com sentidos dúbios: o poeta poderia estar se referindo a uma ausência de piedade para com a “mísera” África que sobrevivia dos dois lados do oceano, assim como ao gradual desaparecimento dos que pudessem plenamente entender o discurso em nagô. Como já vimos, as duas leituras eram correntes no período e tinham em comum uma forte dose de racismo.

Portanto, os discursos racialistas e a extinção dos africanos na Bahia não inquietaram apenas Nina Rodrigues e Manoel Querino. Autores anônimos e outros mais famosos, como Xavier Marques, interpretaram a seu modo as mudanças daí decorrentes.<sup>41</sup> Enquanto comentavam o fim do êxodo africano para o Brasil, os autores releram a própria escravidão, a tirar as suas conclusões sobre os desdobramentos da abolição e da afrodescendência. Os africanos ainda se faziam presentes, fosse por uma certa nostalgia evidente em autores como Xavier Marques, fosse por um ansioso alívio pelo fim da “colônia africana” no Brasil.

Imagino que africanos como Cecília Adolfo, passados anos da Abolição, ainda incomodavam quando declaravam ser católicos, porém prestar “culto à religião africana, e por esta razão peço que o meu enterro obedeça às praxes do rito africano.”<sup>42</sup> É sobre este tipo de nostalgia e incômodo que fala Xavier Marques no seu romance *O Feiticeiro*, e é por esta razão que resolvi discuti-lo aqui.

### 3. Os Velhos Africanos e seus Malefícios

A multidão de negros que se aglomeravam nas ruas em dias de momo foi relida por Xavier Marques em *O Feiticeiro*. No romance, uma “moça de família” — Eulália — angustia-se por ter recorrido aos “maléficos rituais” do candomblé para resolver seus problemas sentimentais. Em meio a suas crises de consciência e fé ela se dá conta da aproximação do carnaval, o que tornava ainda mais densa a presença do velho feiticeiro incumbido de intermediar a sua questão com os “temíveis” “ídeos do santuário africano.” Nas palavras do autor: “a ironia desse carnaval acintoso golpeava-lhe a alma” (Marques, 1975:123-124). Na sua imaginação ganhava forma

uma charanga selvagem [na qual]; figurantes velhos, trôpegos, medonhos, obedeciam aos movimentos de um grande penacho multicolor, sacudido pela mão de agigantado africano, cuja boca disforme sorria, num arrego canino, com a dentadura branquejante sobre o arredondado de uma carapuça vermelha...Negros e negras avançavam numa dança fantástica macabra, a rebramir como feras(*ibidem*: 123).

Aqui, o texto de Xavier Marques prima pelo pavoroso. O recurso de ter relegado à sofrida protagonista a tarefa de contar ao leitor as suas impressões sobre a participação negra no carnaval, permitiu ao autor contrapor o que lhe parecia ser dois universos culturais distintos, mas relacionais, numa sociedade onde tanto uma frágil mocinha mergulhada em conflitos morais, quanto um assombroso africano com seu riso canino eram personagens possíveis. *O Feiticeiro* foi escrito em 1890, quando os jornais locais davam ampla cobertura à ação policial nos candomblés, e ambientado em 1870, período em que a conquista da alforria era um expediente cada vez mais comum. É evidente a intenção do autor em salientar que o mundo dos africanos e de seus descendentes envolvia as vidas de pessoas que tinham valores, hábitos e aspirações muito distintas das vivenciadas por aqueles.

Ao ler *O Feiticeiro*, nota-se a ênfase na diferenciação dos grupos sociais que se encontravam e se distinguíam publicamente. Eram ocasiões, a exemplo de um passeio da família de um bem-sucedido comerciante do Mercado de Santa Bárbara pelo sítio do Matatu: eles depararam com uma oferenda de adeptos do candomblé ao pé de uma árvore. Diante do assombro da família com tal achado, o comerciante passa a questionar por que tantas ressalvas à fé dos negros, já que os católicos também tinham suas crenças, je-

juns, retiros e procissões. Noutra situação, era o pano da costa que adornava a mesa da sala de visitas do comerciante que surpreendia os personagens; noutra, era a folia de reis com colorido e animação dos ranchos dos negros. A sociedade branca desenhada por Xavier Marques definia-se pela ambigüidade. Sem isentar-se da crítica à presença dos africanos ao acentuar o incômodo dos batucagês na madrugada e da multidão de pretos nas ruas, restava sempre um tom de sedução pela mística religiosa, presteza e artimanhas da gente de cor da cidade.

Os personagens estão imersos em questões das quais se ocupavam os intelectuais da época. É a estória de um próspero comerciante que, clandestinamente, ocupa o cargo de ogã em um terreiro, de uma moça de cor, costureira, que tenta camuflar as suas origens africanas e tem sensações “estranhas” quando ouve o som dos tambores; ou um escriturário ansioso por benesses do estado, uma viúva católica temerosa dos malefícios africanos, um jovem advogado republicano, um prestigiado comendador que divide a cama com sua criada negra e, é claro, um feiticeiro africano — tio Elesbão.

O tio Elesbão criado por Xavier Marques não se diferencia muito dos líderes religiosos descritos por Nina Rodrigues, Manoel Querino e Edison Carneiro. Trata-se de um velho altivo, sempre cercado por um dedicado séqüito, e hábil em estabelecer vínculos com pessoas de privilegiada situação social. Xavier Marques deixa entrever em seu texto a mesma nostalgia experimentada por Nina Rodrigues em relação à progressiva e inevitável extinção dos africanos na Bahia, sem deixar de lado o “estado selvagem” então atribuído aos velhos e “medonhos” africanos. Quando um dos personagens, o comerciante e ogã Paulo Boto assiste a uma festa no terreiro de Elesbão, o ritual o faz pensar que “o mistério da cabala, os gestos do ritual, a beleza do culto não se pronunciavam tanto nas mestiças pardas, quanto nas puras africanas e nas suas filhas de pele azevichada” (*ibidem*:29). Na leitura de Xavier Marques era o africano que melhor encarnava tanto o bizarro capaz de aterrorizar moças de família, quanto a beleza dos terreiros de candomblé.

Nas suas alianças políticas, o africano Elesbão é apresentado como um monarquista “muito contente com o governo e o imperador”, pois tinha assegurado que a polícia não iria mais incomodá-lo (*ibidem*:202). Diante dos debates em torno da questão republicana a posição do africano era clara: temia o novo governo e as mudanças. Ao contar sobre uma festa de reis no bairro da lapinha, o autor se deteve num rancho com crioulas vestidas com saias

brancas a dar vivas a Pedro, imperador do Brasil. Tradição, servilidade e conservação de padrões foram adjetivos atribuídos ao velho Elesbão e sua gente. Em meio às transformações políticas e culturais do período, o africano representava o que estava em vias de ser superado. O episódio da sua morte ilustra bem esta questão. O cortejo fúnebre de Elesbão levou para as ruas:

Negros africanos, cambaios, patudos, encartuchados em velhos redingotes; negras minas, gêges, nagôs e crioulas, umas de trufa branca, outras de carapinha ao sol, com largos panos de chita e panos da Costa, listrados de azul, pelos ombros abaixo, moviam-se com um bando de urubus em direitura às Portas do Carmo (*ibidem*:247).

Enquanto via passar o “andar banzeiro da negraria”, a outra atormentada moça branca que usufruiu os poderes daquele feiticeiro, mostrava-se feliz e indiferente a tamanho espetáculo. O feiticeiro morreu, não a incomodava mais. Superadas as dificuldades, cessava a presença do africano. A sua ausência só parecia ser sentida pela costureira tão empenhada em dissimular a sua ascendência. Apenas para ela e os aguadeiros reunidos em torno do chariz a morte do africano parecia representar uma perda.

A nebulosa e decrescente presença dos africanos não mudava apenas a vida da protagonista: na visão de Xavier Marques toda uma nova situação social se insinuava. No seu texto, ao mesmo tempo em que, paira uma certa nostalgia pelo fim dos africanos, sobressai um otimismo pelas mudanças decorrentes do fim da escravidão na sociedade baiana. Por certo, as expectativas acerca de uma sociedade onde a escravidão não existisse não eram exclusivas dos intelectuais. Sem negligenciar o caráter progressivo da Abolição no Brasil, a completa extinção desta instituição em 1888 não passou despercebida à população de cor, fosse ela livre, liberta, cativa e/ou proprietária de escrava. As representações da África, as reações à decrescente presença dos africanos, as definições acerca das prerrogativas do trabalho livre, as formas de repressão ao repertório cultural afro-brasileiro compunham todo um complexo quadro de referências a partir do qual a numerosa população de cor construía lugares sociais e auto-representações.

Em 1876, vários homens se envolveram em uma confusão num samba no distrito de Pirajá. Tudo começou quando Cosme Ramos pediu um copo de cachaça ao dono da casa, Manoel Libório dos Santos, recebendo em troca uma “porção de petróleo”. A atitude do dono da casa foi vista por dois outros homens que tocavam pandeiro. Um deles mostrou-se indignado e disse para Ma-

noel Liborio o seguinte: isso não é coisa que se faça a um cidadão brasileiro. O comentário resultou em grande tumulto e um homicídio. Entre os envolvidos, estava um português, operário em uma olaria, dois roceiros e um servente — todos, pardos ou mulatos, moradores na freguesia, exceto o português. Na maioria dos depoimentos a fala do sambista apareceu como o início da confusão, obviamente estimulada pela cachaça que temperava a farra. O argumento utilizado para marcar a impropriedade da atitude do dono da casa é, no mínimo, curioso.<sup>43</sup>

Não pretendo aqui especular sobre o que viria a ser cidadania para um grupo de trabalhadores/sambistas na década de 70 do século XIX. Mas é inegável que pertencimento e identidade eram questões que estavam em jogo naquela roda de samba. Eram as mesmas que sustentavam a participação controversa dos clubes africanizados no carnaval, e davam coerência ao texto de Xavier Marques. Em meio à falência do escravismo e construção de uma sociedade tão excludente e hierárquica, a população de cor poderia estar buscando livrar-se de marcas escravistas, mas este era um exercício que envolvia a atualização de memórias da África e da escravidão.<sup>44</sup>

A condição de estrangeiros de alguns dos sobreviventes da trágica diáspora africana, a exemplo, de Esperança da Boaventura; a participação dos clubes africanizados; a queixa quanto ao tratamento que cabia a um brasileiro, para mim fazem parte de um mesmo contínuo deslocamento entre África(s)/Brasil e escravidão/ liberdade. E, este, como sugere Ira Berlin trata-se de um movimento nem sempre na mesma direção (Berlin, 1998).

## Notas

1. Série Judiciária, Inventários, 1906/1907, Arquivo Público Municipal de Santo Amaro (doravante APMSA).
2. Série Judiciária, Testamentos, 1876-1890, Arquivo Público Estadual da Bahia (doravante APEBA). Oliveira (1997) discute as construções dos nomes de nação no tráfico de escravos para a Bahia, considerando que tais denominações orientaram as relações entre os africanos na diáspora, assim como as transações comerciais entre Brasil e África.
3. Oliveira (1988:40) comentou que a proibição foi decorrente das sanções impostas aos africanos após a revolta dos malês, em 1835. A autora encontrou apenas três tes-

- radores neste impedimento, o que a levou a concluir ter a lei caído em desuso; contudo, acho importante uma análise dos desdobramentos da lei em comparação aos pedidos de naturalização dos africanos.
4. Cunha (1985) e Oliveira (1988) discutem as diversas restrições sociais impostas aos africanos libertos como medidas de controle.
  5. *Correio de Notícias*, 28/2/1900.
  6. *A Bahia*, 23/2/1908
  7. Cunha (2001:171) analisa que no Rio de Janeiro “quase exclusivo dos cordões eram, no entanto, títulos que remetiam a etnias e origens africanas”. Ver também Vieira Filho (1995).
  8. Digo população de cor, visto a hipótese razoável de que estes grupos eram majoritariamente formados por afrodescendentes. Robert Conrad (1972: 283-285) indica que entre 1886-1887 foram matriculados apenas 1.001 escravos sexagenários. E, segundo João José Reis, se em 1857 os africanos representavam 100% dos ganhadores escravos e libertos de Salvador, já em 1887, dos trabalhadores reunidos em cantos 49% eram africanos, sendo que 74% tinham mais de 60 anos (Reis, 1993:31; 2000:200-201).
  9. Sobre as preocupações e tentativas de controle da população pobre na Bahia no século XIX, ver Fraga Filho (1996).
  10. Vieira Filho (1995), discute as formas e motivos de repressão aos batuques.
  11. *Correio de Notícias*, 27/1/1897.
  12. Sessão Judiciária, Testamentos, 1900-1910, APEBA.
  13. Querino (1988: 66-72) se referiu aos malês como um grupo de valores morais rígidos e ritos muito distinto dos demais grupos africanos.
  14. *Correio de Notícias*, 8/3/1900.
  15. *Correio de Notícias*, 27/2/1897.
  16. Pratt (1999) aborda os empreendimentos colonialistas europeus no século XVIII. Na sua pesquisa a autora apreende os relatos de viagem, diários e compêndios de história natural como fontes para entender os encontros culturais entre colonizadores e colonizados.
  17. *O Menelick*, 17 outubro de 1915.
  18. Para Kim Butler o candomblé caracterizou-se no período com espaço de construção de uma consciência afro descendente de valorização e preservação da cultura africana (Butler, 1998: 191). Há uma excelente discussão sobre esta questão em Dantas (1988).
  19. Existe uma vasta bibliografia que aborda os investimentos no carnaval carioca. O título mais recente é o importante texto de Cunha (2001).
  20. APEBA, Sessão Judiciária, Testamentos e Inventários. Nina Rodrigues ao tratar dos negros bantus informou que “moram alguns negros austrais em pequenas roças nas vizinhanças da cidade, em Brotas, no Cabula” (1988:114). Para uma interessante discussão sobre as formas de moradias dos africanos no Rio de Janeiro ver Soares, C. E. (2001).
  21. *Correio de Notícias*, 18/2/1898.
  22. Esta tem sido uma discussão recorrente na historiografia baiana, só para citar alguns títulos: Ferreira Filho (1998-1999), Soares, C. M. (2001).

23. *A Bahia*, 26/2/1900.
24. *A Bahia*, 16/2/1906.
25. *A Bahia*, 20/2/1906.
26. Infelizmente não conseguir descrições do desfile deste clube.
27. *Correio de Notícias*, 25/2/1897.
28. *A Bahia*, 4/3/1897.
29. Sessão Judiciária, Inventários e Testamentos, 1933, APEBA
30. *Idem*, 1928, APEBA.
31. *Idem*, 1921, APEBA.
32. É preciso investigar com mais cuidado as filiações partidárias de Manoel Querino; em *A Bahia de outrora* o autor se refere ao Império e à Corte com uma evidente nostalgia.
33. *A Coisa*, 8/4/1900.
34. Correspondências expedidas aos subdelegados, maço 5869, Série Polcia, APEBA
35. Não consegui localizar ainda a composição da diretoria do clube antes de 1900, portanto não sei quando Manoel Querino passou a integrá-la.
36. Ruth Landes (s/d) fez várias referências à influência de Martiniano sobre pesquisadores importantes como Nina Rodrigues e Edison Carneiro.
37. Os títulos seguintes são fundamentais neste debate: Cunha (1985) e Araújo, (1998/1999: 83-110).
38. Sessão Judiciária, Inventários e Testamentos, 1908, APEBA.
39. *Idem*, 1889, APEBA.
40. *A Bahia*, 8/3/1899.
41. Xavier Marques (1861-1942) foi um dos principais escritores e jornalistas baianos no fim do século XIX. David Salles, um dos seus biógrafos, fez o seguinte comentário sobre o seu trabalho: "Deve ser considerado um escritor fim-de-século, portador de heranças do romantismo, realismo e debates da poesia científica realista concomitante com as mudanças do regime econômico e social" (Marques, 1998:10).
42. Sessão Judiciária, testamentos e inventários, 1908, APEBA.
43. *Idem*, 1876, APEBA.
44. Sobre as estratégias dos ex-escravos para livrar-se das heranças escravistas no mundo do trabalho, ver Mattos (1998).

## Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Ubiratan Castro de (1998/1999). "1846: Um Ano na Rota Brasil-Lagos: Negócios, Negociantes e Outros Parceiros". *Afro-Ásia*, nº 21, pp. 83-110.
- BACELAR, Jefferson (2001). *A Hierarquia das Raças: Negros e Brancos em Salvador*. Rio de Janeiro, Pallas.
- BERLIN, Ira (1998). *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of First Slavery in North America*. Cambridge, Harvard University Press.
- BRAGA, Júlio Santana (1987). *Sociedade Protetora dos Desvalidos. Uma Irmandade de Cor*. Salvador, Ianamá.
- BUTLER, Kim D. (1998). *Freedoms Given, Freedom Won: Afro-Brazilians Post-Abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick, N. J., Rutgers University Press.

- CARNEIRO, Edison (1974). *Folgedos Tradicionais*. Rio de Janeiro, Conquista.
- CONRAD, Robert (1972). *The Destruction of Brazilian Slavery (1850-1888)*. Berkeley, University of California Press.
- CUNHA, Manoela Carneiro da (1985). *Negros Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo, Brasiliense.
- CUNHA, Maria Clementina P. (2001). *Ecos da Folia. Uma História Social do Carnaval Carioca entre 1880-1920*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DANTAS, Beatriz Góis (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- FELIX, Antsio & NERY, Moacyr (1993). *Bahia, Carnaval*. Salvador, s/e.
- FRAGA FILHO, Valter (1996). *Mendigos, Moleques e Vadios no Século XIX*. São Paulo, Hucitec/Salvador, EDUFBA.
- FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito (1998-1999). "Desafricanizar as Ruas: Elites Letradas, Mulheres Pobres e Cultura Popular em Salvador, 1890-1937". *Afro-Ásia*, nº 21, pp. 239-256.
- FRY, Peter *et alii* (1998). "Negros e Brancos no Carnaval da Velha República". In J. J. Reis (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, pp. 232-263.
- LANDES, Ruth (1967). *A Cidade das Mulheres*. São Paulo, Civilização Brasileira.
- MARCUS, Harold G. (1975). *The Life and Time of Menelick II — Ethiopia (1844-1913)*. Oxford, Clarendon Press.
- MARQUES, Xavier (1975). *O Feiticeiro*. (3ª ed.). São Paulo, GRD.
- MATORY, J. Lorand (1999). "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorubá Nation". *Comparative Studies in the Society and History*, vol. 41, nº 1, pp. 72-103.
- MATTOS, Hebe Maria (1998), *Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista — Brasil, séc. XIX*. (2ª ed.). Rio Janeiro, Nova Fronteira.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortês (1988), *O Liberto seu Mundo e os Outros — Salvador, 1790-1890*. São Paulo, Corrupio.
- (1997). "Quem Eram os Negros da Guiné? A Origem dos Africanos na Bahia". *Afro-Ásia*, nº 19-20, pp. 37-74.
- QUERINO, Manoel (1918). *O Colono Preto como Fator da Civilização Brasileira*. Salvador, Imprensa Oficial.
- (1988). *Costumes Africanos no Brasil*. (2ª ed.). Recife, Massananga.
- REIS, João José (1986), *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês*. São Paulo, Brasiliense.
- (1993). "A Greve Negra em 1857 na Bahia". *Revista da USP*, nº 18, pp. 8-30.
- (2000), "De Olho no Canto: Trabalho de Rua na Bahia na Véspera da Abolição". *Afro-Ásia*, nº 24, pp. 199-242.
- RODRIGUES, Nina (1935). *O Animismo Feitichista dos Negros Baianos*. (5ª ed.). São Paulo, Civilização Brasileira.
- (1988). *Os Africanos no Brasil*. (7ª ed.). São Paulo, Cia Ed. Nacional / Brasília, UnB.
- VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues (1995). *A Africanização do Carnaval de Salvador. A Recriação do Espaço Carnavalesco (1876-1930)*. Dissertação, PUC-São Paulo.

- PRATT, Mary Louise (1999). *Os Olhos do Império: Relatos de Viagem e Transculturação*. Bauru, EDUSC.
- SOARES, Carlos Eugênio (2001). *A Capoeira Escrava e outras Tradições Rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas, Editora da Unicamp.
- SOARES, Cecília Moreira (2001), "A Negra na Rua, Outros Conflitos". In C. Sardemberg (org.), *Fazendo Gênero na Historiografia Baiana*. Salvador, FFCH/UFBA.
- UZOIGWE, Godfrey N. (1985). "Partilha Européia e Conquista da África". *História Geral da África. A África sob Dominação Colonial (1880-1935)*. São Paulo.



# Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil\*

Joaze Bernardino

---

## Resumo

O texto discute o significado das propostas de ação afirmativa no contexto brasileiro de relações raciais, marcado pela popularização da crença tanto no mito da democracia racial quanto no ideal de embranquecimento. Como consequência prática dessas duas crenças, tem-se, por um lado, a dificuldade de uma autotransclassificação positiva e, por outro, uma alterclassificação negativa de quem é negro no Brasil. Utilizando entrevistas com militantes negros, chegamos à conclusão de que as referidas propostas procuram — além de minimizar as desigualdades raciais — redefinir o modelo brasileiro de relações raciais a partir de uma revalorização da identidade negra. Para que esse desiderato seja cumprido, requer-se o desenvolvimento do sentimento de pertencimento a um grupo racial, assim como um auto e alter reconhecimento positivo de quem é negro no Brasil. A partir daí, seriam construídas condições para se rediscutir, quiçá superar, o mito da democracia racial.

**Palavras-chave:** mito da democracia racial, ideal de embranquecimento, ação afirmativa, militante negro, grupo social, identidade negra, reconhecimento.

---

\* Agradeço os comentários e críticas de Sales Augustos dos Santos, Osmundo Pinho, Alex Ratts e do parecerista anônimo da revista *Estudos Afro-Asiáticos*.

## Abstract

### *Affirmative Action and the Re-discussion of the Brazilian Racial Democracy Myth*

This article discusses the meaning of the affirmative action proposals in the Brazilian racial relations context, which is marked by the popular belief in the racial democracy myth, as well as in the ideal of whitening. As a consequence of both beliefs, there is on one hand, a difficulty toward a positive self-classification, and on the other, a negative *alter*-classification of who is Negro in Brazil. By using interviews with Negro militants, we come to a conclusion that the above-mentioned proposals besides minimizing the racial inequality, try to redefine the Brazilian model of social relations revalorizing the Negro identity. To fulfill this wish, it is required to develop a sense of belonging to a racial group, as well as a self and a alter positive recognize of who is Negro in Brazil. Starting from this, it would be possible to re-discuss and even overcome the racial democracy myth.

**Keywords:** racial democracy myth, ideal of whitening, affirmative action, Negro identity.

## Résumé

### *Action Affirmative et Rédiscussion du Mythe de la Démocratie Raciale au Brésil*

Cet article analyse le sens des propositions d'action affirmative dans le contexte brésilien des relations raciales, marqué par la croyance, très populaire, tant au mythe de la démocratie raciale quant à celle d'un idéal de blanchiment. Comme conséquence pratiques des ces deux croyances on trouve, d'un côté, la difficulté à avoir une autoclassification positive, d'autre, une alterclassification négative de tous ceux qui sont Noirs au Brésil. En utilisant des interviews avec des militants noirs, nous sommes arrivés à la conclusion que ces propositions d'action affirmatives essaient – en plus de minimiser les inégalités raciales – de rédefinir le modèle brésilien de relations raciales à partir de la révalorisation de l'identité noire. Pour que ce souhait soit accompli, il faut développer le sentiment d'appartenir à un groupe social, aussi bien qu'une auto et alter reconnaissance positive dans les populations noires au Brésil. À partir de cela, on pourrait créer les conditions pour définir, et dépasser peut-être, le mythe de la démocratie raciale.

**Mots-clés :** mythe de la démocratie raciale, idéal de blanchiment, action affirmative, militant noir, groupe social, identité noire, reconnaissance.

A construção da nação brasileira está estruturada — dentre outras coisas — a partir do mito da democracia racial. Uma parcela expressiva da sociedade brasileira compartilha a crença de ter construído uma nação — diferentemente dos Estados Unidos e da África do Sul, por exemplo — não caracterizada por conflitos raciais abertos. Além disso, imagina-se que em nosso país as ascensões sociais do negro e do mulato nunca estiveram bloqueadas por princípios legais tais como os conhecidos *Jim Crow* e o *Apartheid* dos referidos países. Para os que imaginam e advogam a singularidade paradisíaca brasileira, isto significa dizer que o critério racial jamais foi relevante para definir as chances de qualquer pessoa no Brasil. Em outras palavras, ainda é fortemente difundida no Brasil a crença de que a cultura brasileira antecipa a possibilidade de um mundo sem raças. *Numa nação imaginada como democrática na questão racial, e erigida a partir desta crença, o que significa propor ações afirmativas para a população negra?* Este artigo tem, nesta pergunta, o seu eixo central.

A primeira parte terá por escopo apresentar o que entendemos como características centrais da sociedade brasileira quando se trata de relações raciais: o mito da democracia racial e o ideal de embranquecimento. De consciência dessas idéias que têm formado o Brasil torna-se inevitável — conforme acreditamos — colocar o problema norteador deste artigo. Na segunda parte apresentaremos as propostas de ação afirmativa; ao abordá-las, faz-se necessário uma aproximação, mesmo que rápida, com o contexto norte-americano, que nos tem servido de comparação. No terceiro e último tópico deste artigo, apresento o significado das políticas de ação afirmativa no Brasil, a saber, a rediscussão do mito da democracia racial a partir do desenvolvimento de um sentimento de pertencimento a um grupo racial e, conseqüentemente, a construção de identidades negras.

## Democracia Racial e o Ideal de Embranquecimento: Desafios para a Implementação de Ações Afirmativas no Brasil

A crença no mito da democracia racial é estruturante do sentimento de nacionalidade brasileiro, a ponto de operar uma rara concordância valorativa entre as diferentes camadas sociais que formam a sociedade nacional. A título de exemplo, em pesquisa realizada no Distrito Federal, acerca do perfil valorativo de brasileiros agregados a partir da renda familiar, nível de escolaridade e local de moradia, Souza (1997) constatou que entre os brasileiros que compõem a camada/classe média e os que formam a camada/classe baixa existe uma clara linha demarcatória em relação ao preconceito contra a mulher, ao pobre, ao nordestino e aos homossexuais; de tal forma que entre os primeiros essas formas de preconceito apresentam um baixo índice, enquanto entre os últimos apresentam um alto índice. A conclusão da pesquisa é que o preconceito em relação à mulher, ao pobre, ao nordestino e aos homossexuais é inversamente proporcional ao rendimento, ao grau de escolaridade e à qualidade de vida proporcionada pelo local de moradia. Porém, o interessante vem no que segue: enquanto nas referidas formas de preconceito há uma nítida separação entre classe média alta e classe baixa, o mesmo não se aplica quando se investiga o preconceito racial. Em vez da separação valorativa, encontramos uma concordância entre esses dois segmentos na condenação do preconceito racial e na valorização da miscigenação. A referida pesquisa constatou que tanto entre classe média alta quanto entre a classe baixa o índice de discordância em relação às seguintes perguntas eram significativamente altos: “o negro só é bom em música e esporte?” e “alguns cientistas afirmam que os brancos são mais inteligentes que os negros” (Souza, 1997:117-143). Obviamente, a conclusão a que podemos chegar não é que não existe preconceito racial no Brasil, mas que o brasileiro tem “preconceito de não ter preconceito”, como assinalou Florestan Fernandes (1972:23-26). Daí, então, a necessidade de não confundir o ato de responder a um questionário, quando frequentemente todos os entrevistados expressam muito mais um desejo, com a prática que muitos destes entrevistados possam ter. Ou seja, é necessário estar atento à distância que existe entre a fala consciente, no caso daqueles que estão respondendo a um questionário, e a prática e a fala cotidiana que muitas vezes não são avaliadas pela consciência.

O mito da democracia racial ganhou sua elaboração acadêmica e alcançou o seu clímax por meio de Gilberto Freyre em seu *Casa Grande & Senzala* (1933), uma obra que viria a moldar a imagem do Brasil. Embora Freyre destaque o caráter sadomasoquista da cultura brasileira, o sadismo da casa-grande personificado no senhor de engenho e o masoquismo da senzala materializado na figura do escravo, o tom da sua obra é de otimismo em relação a um ambiente social gestado durante a fase colonial brasileira que favorece e é propício à ascensão social do mulato, tipo que tenderia a caracterizar num futuro próximo o Brasil. No mulato visualizaríamos o que Gilberto Freyre chamou de processo de *equilíbrio de antagonismos*, a saber, “a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes antagônicas, de cultura”. O resultado desse equilíbrio de antagonismos, que se materializa, sobretudo, na figura do mulato, é que “não se pode acusar de rígido, nem de falta de mobilidade vertical o regime brasileiro, em vários sentidos sociais um dos mais democráticos, flexíveis e plásticos” (Freyre, 1992:52).

O mito da democracia racial não nasceu em 1933, com a publicação de *Casa-Grande & Senzala*, mas ganhou, através dessa obra, sistematização e *status* científico — para os critérios de cientificidade da época. Tal mito tem o seu nascimento quando se estabelece uma ordem, pelo menos do ponto de vista do direito, livre e minimamente igualitária. Assim, tanto a Abolição quanto a proclamação da República foram condições indispensáveis para o estabelecimento do referido mito, sem esses dois acontecimentos não se poderia falar em igualdade entre brancos e negros no Brasil: “tal mito não possuiria sentido na sociedade escravocrata e senhoria [...]. Que igualdade poderia haver entre o ‘senhor’, o ‘escravo’ e o ‘liberto’?” (Fernandes, 1965:199). Além dessa condição legal, foi de suma importância para a construção do mito da democracia racial o diálogo entre abolicionistas brasileiros e norte-americanos, no século XIX, em que se identificava a sociedade brasileira como paradisíaca frente ao inferno racial que era a sociedade norte-americana:

Duvido que tenha jamais existido um povo mais tiranizado, mais desavergonhadamente pisado e impiedosamente usado, do que as pessoas livres de cor destes Estados Unidos. Mesmo um país católico como o Brasil [...] não trata as suas pessoas de cor, livres ou escravas, do modo injusto, bárbaro e escandaloso como nós as tratamos [...]. A América democrática e protestante faria bem em aprender a lição de justiça e liberdade vinda do Brasil católico e despótico. (Douglas *apud* Azevedo, 1996:155)

O mito da democracia racial apoiava-se, e ainda se apóia, na generalização de casos de ascensão social do mulato; este, nas palavras de Carl Degler, encontrara uma “saída de emergência”, o que significa dizer que se desenvolveu um reconhecimento social do mestiço no Brasil. Todavia, a assimilação e reconhecimento social do mestiço ocorria à custa da depreciação dos negros. O que está por trás deste mecanismo brasileiro de ascensão social é a concordância da pessoa negra em negar sua ancestralidade africana, posto que está socialmente carregada de significado negativo. Ironicamente, dentro deste contexto da “saída de emergência”, os casos de ascensão social de pessoas de cor não enriqueciam o grupo social dos negros, uma vez que as pessoas de cor que ascendiam eram encaradas como “negros de alma branca” (Fernandes, 1965).

A “saída de emergência” do mestiço é um fato que não tem analogia com o modelo de relações raciais que se desenvolveu nos Estados Unidos. A diferença entre estas duas nações não residiria na presença e na ausência de relações sexuais entre os grupos raciais, senão na classificação social. Embora se encontrem mulatos nos Estados Unidos, estes não são reconhecidos em uma categoria à parte, uma vez que o modelo de classificação racial daquele país se baseia na regra da hipodescendência.<sup>1</sup> Por volta de 1860, por exemplo, a população negra desse país era formada por 11% de mulatos e, em 1910, esse índice correspondia a 21% (Marx, 1996:15; Skidmore, 1976: 87). Do ponto de vista classificatório, portanto social, o que se tem é, por um lado, uma nação cindida em duas categorias raciais e, por outro, uma nação que reconheceu o meio-termo, logo composta de um sistema classificatório múltiplo: “a presença do mulato não apenas espalha as pessoas de cor na sociedade, mas ela literalmente borra e, portanto, suaviza a linha entre preto e o branco” (Degler, 1971:233). Ora, é inegável que o mulato tenha encontrado essa saída de emergência, daí a multiplicidade classificatória que tem caracterizado o Brasil. O problema foi identificar isso com uma ordem democrática a fazer inveja ao mundo, uma vez que, conforme se acreditava, o paraíso era aqui. Todavia, se o paraíso era aqui, era apenas para aqueles que conseguiram ser assimilados, via miscigenação, pela sociedade brasileira, não o sendo para o negro que tinha que enfrentar os dramas da exclusão na mesma sociedade. O mito da democracia racial implicava um ideal de homogeneidade racial, o que significa que os racialmente diferentes não são bem vistos, posto que desafiam este ideal brasileiro.

O mito da democracia racial ainda vinha acompanhado da crença de que as relações raciais no Brasil teriam sido mais humanas do que as encontradas nos Estados Unidos por exemplo, posto que aqui teríamos encontrado um senhor benevolente (Harris *apud* Skidmore, 1976:237). Todavia, os dados do período escravista sobre mortalidade infantil, alforria e expectativa de vida têm demonstrado que o mito do senhor benevolente também não encontra correspondência com a realidade (Marx, 1996:12-3; Dégler, 1976:79-88).

Ao lado do mito da democracia racial, arquitetou-se no Brasil o ideal do branqueamento como uma política nacional de promoção da imigração européia que visava suprir a escassez de mão-de-obra resultante da Abolição e modernizar o país através da atração de mão-de-obra européia (Skidmore, 1976; Santos, 1997). A tese do branqueamento, compartilhada pela elite brasileira, era reforçada, de um lado, por uma evidente diminuição da população brasileira negra em relação à população branca devido, entre outros fatores, a uma taxa de natalidade e expectativa de vida mais baixas e, por outro lado, devido ao fato de a miscigenação produzir uma população gradualmente mais branca. Assim, segundo dados do IBGE, em 1890, havia 44% de brancos, 41,4% de mulatos e 14,6% de negros; em 1950, havia 62% de brancos, 27% de mulatos e 11% de negros (Skidmore, 1976:62; Hasenbalg, 1979:150). Apesar de toda desconfiança e dúvidas quanto às categorias branco/mulato/negro e sobre a metodologia utilizada, somos levados, pelos dados, a concluir que no referido período houve uma modificação racial do país rumo ao embranquecimento.

O ideal de embranquecimento pressupunha uma solução para o problema racial brasileiro através da gradual eliminação do negro, que seria assimilado pela população branca. Nesse processo, a mestiçagem era apenas um processo; logo, era tomada como transitória. Quanto a este aspecto, é reveladora a opinião de João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional, ao apresentar um relatório — intitulado “Os *Métis* ou Mestiços no Brasil” — no I Congresso Universal de Raças, em 1911, em Londres:

[...] já se viram filhos de *métis* apresentarem, na terceira geração, todos os caracteres físicos da raça branca. [alguns] retêm uns poucos traços da sua ascendência negra por influência do atavismo [...], [mas] a influência da seleção sexual [...] tende a neutralizar a do atavismo, e remover dos descendentes dos *métis* todos os traços da raça negra [...] Em virtude desse processo de redução étnica, é lógico esperar que no curso de mais um sécu-

lo os *métis* tenham desaparecido do Brasil. Isso coincidirá com a extinção paralela da raça negra em nosso meio. (*apud* Skidmore, 1976:83)

Tanto o mito da democracia racial quanto o ideal de branqueamento ganham uma leitura popular, compartilhada pela maioria dos brasileiros por toda a extensão geográfica do país. A partir de uma rápida alusão a Benedict Anderson (1983), poderíamos dizer que a comunidade que denominamos Brasil se imagina, entre outras coisas, a partir dos referidos ideais.

Não constitui nenhuma novidade dizer que uma significativa maioria dos brasileiros reconhece-se como “misturados”, assim como valorizam essa “mistura”. O que ocorre quando se ressalta e valoriza essa mestiçagem é que há uma confusão da “mistura racial no plano biológico com as interrelações raciais no sentido sociológico. Supondo que a primeira ocorreu sem conflito [...] sugerem que as últimas também existiram sem conflito” (Hasenbalg, 1995:358).

Quanto ao ideal de branqueamento, ele é incorporado pela população e se apresenta através de uma desvalorização da estética negra e, em contrapartida, uma valorização da estética branca. Além disso, esse ideal apresenta-se como uma tentativa de “melhorar” a raça através de casamentos mistos. Sendo que “quando o filho do casal misto nasce branco, também se diz que o casal teve ‘sorte’; quando nasce escuro, a impressão é de pesar” (Nogueira, 1985:84).

O mito da democracia racial, juntamente com o mito do senhor benevolente e a política de branqueamento desenvolvida no país teve algumas conseqüências práticas.

*Primeira conseqüência:* desenvolveu-se a crença de que não existem raças no Brasil, uma vez que por raça se entende agrupamentos humanos que compartilham certas características hereditárias que não são partilhadas por nenhum outro agrupamento humano, tais como cor da pele, tipo de cabelo, formato do nariz, porte físico. Assim, a inexistência de raças no Brasil decorreria do processo de miscigenação que diluiu as supostas “essências” naturais originais das três raças que fundaram a população brasileira. Tal interpretação supõe uma essência biológica possível de ser encontrada em outras partes, mas não no Brasil. Neste sentido, imagina-se que o Brasil inaugura a possibilidade de um mundo sem raças (Gilroy, 2001:9). Este excepcionalismo faz do brasileiro orgulhoso de si mesmo, a ponto de querer ensinar lições às nações ainda marcadas pelo racismo.

Entretanto, essa recusa de reconhecer raças no Brasil é uma recusa estratégica que ocorre somente em momentos de conceder eventuais benefícios àqueles que são identificados como membros do grupo de menor *status*. A não separação de raças do ponto de vista biológico tampouco significa que elas não estejam separadas, do ponto de vista social, da concessão de privilégios e distribuição de punições morais, econômicas e judiciais. Neste sentido, contrariando a interpretação racial hegemônica no Brasil e respaldado nos diversos estudos realizados no campo das relações raciais, desde pelo menos os estudos da Unesco, advogamos que a raça existe, não como uma categoria biológica, mas como uma categoria social.

*Segunda consequência:* em lugar da raça, admite-se que existe no Brasil apenas uma classificação baseada na cor, que pretende ser encarada como uma mera descrição objetiva da realidade sem implicações político-econômico-sociais, tais como discriminações e preconceitos.

Aqui somos levados a desconstruir a noção de cor à luz das contribuições de Guimarães (1999). Para este autor, a cor funciona como uma imagem figurada da raça. Ao se utilizar o termo cor para classificar as pessoas reporta-se não a uma descrição objetiva da realidade, mas a uma hierarquia classificatória em que aqueles nomeados de branco são concebidos como melhores, enquanto aqueles nomeados de preto são concebidos como piores. Para que alguém possa ser classificado pela cor é necessário que a cor tenha algum significado:

De fato, não há nada espontaneamente visível na cor da pele, no formato do nariz, na espessura dos lábios ou dos cabelos, ou mais fácil de ser discriminado nesses traços do que em outros, como o tamanho dos pés, a altura, a cor dos olhos ou a largura dos ombros. Tais traços só têm significado no interior de uma ideologia preexistente, e apenas por causa disso funcionam como critérios e marcas classificatórias. Em suma, alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas têm cor apenas no interior de ideologias raciais. (Guimarães, 1999:44)

*Terceira consequência:* qualquer tentativa de falar em raça negra é vista como uma imitação de idéias estrangeiras, uma vez que não existem raças no Brasil, conforme se acredita. Logo, aqueles que falam de políticas sociais para negros são acusados de racistas. A maneira brasileira de encarar o problema racial define como racista “aquele que separa, não o que nega a humanidade de outrem” (*ibidem*:57).

A partir dessa maneira de encarar a realidade, em que se define como racista aquele que separa, evitou-se, do ponto de vista oficial, reconhecer o tratamento diferenciado de brasileiros em decorrência da raça, mesmo se este reconhecimento pudesse significar uma oportunidade para a correção de desigualdades. Assim, por exemplo, o movimento social dos negros é acusado de racista, uma vez que diferencia os negros dos brancos.

Em outras palavras, a regra no que diz respeito ao enfrentamento das desigualdades raciais no Brasil será uma "disposição para 'esquecer o passado' e 'deixar que as coisas se resolvam por si mesmas'" (Fernandes, 1972:25), uma vez que, conforme acreditam, não existem raças no Brasil. E, conseqüentemente, como não existem raças, não cabe falar de população negra.

Diante desta realidade social estruturada pelo mito da democracia racial e pelo ideal de branqueamento, manteve-se intacto o padrão de relações raciais brasileiro, não sendo posto em prática nenhum tipo de política que pudesse corrigir as desigualdades raciais. Isto aconteceu desta forma simplesmente porque a interpretação hegemônica acerca das relações raciais brasileira, até mesmo entre setores progressistas, não identificava nenhum problema de justiça racial. Estava vedada, portanto, a possibilidade de intervenção organizada na realidade, restando à população de cor a via da infiltração pessoal, que obviamente não possui alcance coletivo.

Assim, o mito da democracia racial e o ideal de embranquecimento deram origem a uma realidade social em que a discussão sobre a situação da população negra foi identificada como indesejável e, até mesmo, perigosa. A recusa de reconhecer a realidade da categoria raça, tanto num sentido analítico quanto de intervenção pública, fez do regime de relações raciais brasileiro um dos mais nefastos e estáveis do mundo ocidental.

Frente a este contexto em que as preocupações com as questões raciais são concebidas como falso problema, propomo-nos a analisar o significado da ação afirmativa para a população negra.

### Propostas de Ação Afirmativa no Brasil

Ações afirmativas são entendidas como políticas públicas que pretendem corrigir desigualdades socioeconômicas procedentes de discriminação, atual ou histórica, sofrida por algum grupo de pessoas. Para tanto, concedem-se vantagens competitivas para

membros de certos grupos que vivenciam uma situação de inferioridade a fim de que, num futuro estipulado, esta situação seja revertida. Assim, as políticas de ação afirmativa buscam, por meio de um tratamento temporariamente diferenciado, promover a equidade entre os grupos que compõem a sociedade.

As maneiras pelas quais as políticas de ação afirmativa podem atuar são várias: desde as políticas sensíveis ao critério racial, em que a raça é um dos critérios ao lado de outros,<sup>2</sup> até as políticas de cotas, em que se reserva um percentual de vagas para minorias políticas e culturais; neste último caso a raça passa a ser considerada um critério absoluto para a seleção da pessoa. Embora qualifiquemos cotas e políticas sensíveis à raça apenas como tipos diferentes de ação afirmativa, há aqueles que procuram tratar cotas e ações afirmativas como políticas públicas diferentes:

Em primeiro lugar, há um esforço, consciente, das Cortes [americanas] para separar “ação afirmativa” de “cotas”. Isso porque tal equivalência criaria, sem dúvida, problemas para um senso de justiça republicano e individualista. Tal equivalência, ao contrário, tem sido usada pelos conservadores e opositoristas da “ação afirmativa”, que querem caracterizá-la como uma política redistributiva, baseada em grupos. (Guimarães, 1999:157)

O debate em torno da equivalência ou não de cotas e ação afirmativa (entendida neste contexto como política sensível à raça) decorre do fato de as cotas contrariarem o princípio do mérito. Todavia, ao meu ver, esta tentativa de identificar ou separar um tipo de política do outro ocorre unicamente por razões estratégicas. Advogo que ambas são formas de ação afirmativa, porém executadas de maneira diferente, uma vez que são políticas públicas que pretendem corrigir desigualdades sociais provenientes de tratamento discriminatório no passado e/ou no presente baseados na raça.

O passo decisivo para que a discussão sobre ações afirmativas conquistasse projeção política e acadêmica, para além dos integrantes do movimento negro brasileiro, foi o reconhecimento público do presidente da República, Fernando Henrique Cardoso,<sup>3</sup> na abertura do seminário *Multiculturalismo e Racismo*, realizado em 1996, em Brasília, de que o país era racista. Além disso, o presidente da República estimulou a discussão sobre as ações afirmativas quando, ao divulgar o Plano Nacional dos Direitos Humanos, também em 1996, incluiu como um dos seus objetivos o desenvolvimento de “ações afirmativas para o acesso dos negros aos cursos

profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta". E ainda foi mais claro, firmando o compromisso de desenvolver "políticas compensatórias que promovam social e economicamente a comunidade negra" (PNDH, 1996:30-1). Outra ação do Executivo foi a criação, em 1996, do Grupo de Trabalho Intermistrial (GTI) Para a Valorização da População Negra e do Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação — GTDEO. O GTI teria por objetivo desenvolver políticas para a valorização da população negra, prioritariamente nas áreas de educação, trabalho e comunicação (GTI, 1996). O GTDEO, por sua vez, teria por objetivo definir um programa de ações e propor estratégias de combate à discriminação no emprego e na ocupação, conforme os princípios da convenção 111,<sup>4</sup> que fora assinada em 1968 (PNDH, 1996). Com essas ações, parecia que pela primeira vez na história o negro deixaria de ser assunto apenas do Ministério da Cultura, e passaria a integrar o rol de preocupações de outros Ministérios, principalmente do Ministério do Trabalho.

Ao mesmo tempo em que essas medidas foram tomadas no plano Executivo, o Legislativo, na figura da então senadora Benedita da Silva e do senador Abdias do Nascimento, apresentava projetos decisivos para o desenvolvimento do debate no Brasil.<sup>5</sup>

A senadora Benedita da Silva, em 1995, apresentou o Projeto de Lei nº 14 que dispõe sobre a instituição de cota mínima para os setores etno-raciais, socialmente discriminados, em instituições de ensino superior. O artigo 1º diz:

Fica instituída a cota mínima de 10% (dez por cento) de vagas existentes para os setores etnoraciais socialmente discriminados em instituições de ensino superior públicas e particulares, federal, estadual e municipal. (Benedita da Silva, 1997)

A justificativa que a senadora apresentou a este Projeto de Lei, que estipulava um número de vagas não representativo da população, foi a de que a garantia da cota mínima não resolveria o problema estrutural, mas criaria um precedente para minimizar a injustiça e a exclusão social.

O senador Abdias do Nascimento apresentou o Projeto de Lei nº 75, de 1997, que dispunha sobre *medidas de ação compensatória para implementação do princípio da isonomia social do negro*. Os artigos primeiro e segundo deste Projeto de Lei dizem:

Todos os órgãos da administração pública direta e indireta, as empresas públicas e as sociedades de economia mista são obrigadas a manter nos seus respectivos quadros de servidores, 20% (vinte por cento) de homens negros e 20% (vinte por cento) de mulheres negras, em todos os posto de trabalho e direção” e “Toda empresa privada ou estabelecimento de serviço são obrigados a executar medidas de ação compensatória com vistas a atingir, no prazo de cinco anos, a participação de ao menos 20% (vinte por cento) de homens negros e 20% (vinte por cento) de mulheres negras em todos os níveis de seu quadro de emprego e remuneração. (Projeto de Lei, nº 75)

A apresentação destes projetos pelos dois parlamentares foi um reflexo da percepção e discurso político do movimento negro brasileiro desde pelo menos a criação do Movimento Negro Unificado – MNU em 1978. A partir daquele momento as organizações negras assumiram um discurso em que se buscava mobilizar a população negra contra a discriminação e a desigualdade racial (Andrews, 1998:302). Ao lado disso, celebrava-se a diferença a partir do discurso do “orgulho negro”. Essa nova postura do movimento negro brasileiro é interpretada por vários autores como uma sintonia entre este e o “movimento negro internacional”, sobretudo “os movimentos de independência na África Portuguesa e os movimentos dos direitos civis e o ‘Black Power’”. A partir destas experiências internacionais positivas, especialmente as políticas de ação afirmativa nos Estados Unidos, “os afro-brasileiros jovens começaram a pensar se seria possível imitar suas conquistas no Brasil” (*ibidem*:300-1).

Assim, o seminário *Multiculturalismo e Racismo* e a divulgação do Plano Nacional dos Direitos Humanos, no âmbito do Governo Executivo, e a apresentação dos dois supracitados Projetos de Lei foram encarados como uma oportunidade única para uma discussão franca e pública acerca da questão racial.

Decisivo para que a discussão sobre ações afirmativas ganhasse espaço no Brasil, como ficou claro no já referido seminário, foi a experiência positiva destas políticas nos Estados Unidos.

As ações afirmativas foram implementadas nos Estados Unidos na década de 60, após a declaração dos Direitos Civis de 1964. O conceito de ação afirmativa, porém, é de 1961, uma vez que já estava contida na Ordem Executiva de 6/3/61, assinada pelo presidente Kennedy, que estabelecia a Comissão Presidencial sobre Igualdade no Emprego (Walters, 1995:130). Todavia, somente com o presidente Lyndon Johnson é que o drama humano do negro americano foi atacado vigorosamente. Em 1965, na Howard

University, o presidente Lyndon Johnson apresentou sua justificativa para se ir além de uma política não discriminatória rumo a uma política que de fato promovesse oportunidades para os americanos negros:

Você não pega uma pessoa que por anos esteve preso por correntes e a liberta, trazendo-a ao ponto de partida de uma corrida e, então, diz. "você está livre para competir com todos os outros", e continua acreditando que foi completamente justo (Lyndon Johnson *apud* Bowen & Bok, 1998:6).

Logo após esse discurso, o Office of Federal Contract Compliance (OFCC) e a Equal Employment Opportunity Commission (EEOC) solicitaram às empresas que tinham contratos com o Governo Federal a elaboração de planos que incluíssem metas e cronogramas para compor uma força de trabalho que refletisse a presença de negros em relevantes áreas do mercado de trabalho (Bowen & Bok, 1998:6; Walters, 1995:130).

Nos anos seguintes, essas diretrizes foram adotadas por universidades que reconheceram que elas tinham um papel a desempenhar na educação de estudantes provenientes de minorias culturais e/ou políticas. Esses esforços em breve deram frutos: "a porcentagem de estudantes negros matriculados nas universidades classificadas como *Ivy League* cresceu de 2.3 em 1967 para 6.3 em 1976, enquanto a porcentagem em outras universidades prestigiadas cresceu de 1.7 para 4.8" (Bowen & Bok, 1998:7). Considerando um período de tempo maior, de 1960 a 1995, a porcentagem de estudantes negros graduados cresceu de 5,4% para 15,4%. Neste mesmo período, a porcentagem de negros matriculados em Faculdades de Direito cresceu de aproximadamente 1% em 1960 para 7,5% em 1995. Igualmente, a porcentagem de estudantes negros de medicina cresceu de 2,2% em 1964 para 8,1% em 1995 (*ibidem*:9-10).

Da implantação das ações afirmativas nos Estados Unidos resultou, sobretudo, ganhos em termos de representatividade dos negros em ocupações influentes e lucrativas, tais como: executivos, gerentes e administradores, médicos, advogados, engenheiros, representantes no Congresso (*ibidem*:10).

À luz da experiência norte-americana, não se tinha motivo para que as propostas de ação afirmativa não fossem cativantes para a militância negra brasileira. Todavia, a diferença entre as duas nações residia no fato de que no momento de implementação das ações afirmativas nos Estados Unidos tinha-se uma clara dis-

tinção de quem era negro e quem era branco, uma vez que lá não tinha se constituído a “saída de emergência” do mulato como no Brasil.

Aqui, ao contrário, não temos como ponto de partida para a adoção de políticas de ação afirmativa uma clara distinção entre brancos e negros — sobretudo quando está em questão a distribuição de vantagens para os últimos.

Assim, tornam-se claras as diferenças de adoção de políticas de ação afirmativa no Brasil e nos Estados Unidos. Neste último, as ações afirmativas não objetivavam construir nenhuma diferença, ao contrário, procuravam alcançar uma sociedade cega às cores por meio de medidas temporárias (Kymlicka, 1989:141; Taylor, 1994:40). Já no Brasil, o ponto de partida é outro: parte-se de uma distinção míope de quem seja negro para se chegar a uma distinção clara.

A dificuldade classificatória no Brasil — derivada da crença no mito da democracia racial, assim como da popularidade do ideal de branqueamento — reside no fato de que a classificação racial no Brasil reconheceu socialmente o meio-termo, o híbrido, enquanto nos Estados Unidos, apesar de todas as atuais demandas do movimento multicultural,<sup>6</sup> se baseia no princípio monorracial. Isto significa dizer que a classificação racial brasileira depende do contexto de sua aplicação (Silva, 1994:70; Nogueira, 1985), gerando uma dissonância entre a autotransclassificação e a alterclassificação. Em termos concretos, são encontradas duas variáveis que interferem significativamente tanto na auto quanto na alterclassificação dos indivíduos: a escolaridade e o rendimento familiar. Assim, podemos dizer que é uma verdade evidente que “não só o dinheiro embranquece, como, inversamente, a pobreza escurece” (Silva, 1994). Essa ambigüidade classificatória torna-se um verdadeiro quebra-cabeça, sobretudo quando se pretende desenvolver políticas afirmativas para a população negra no Brasil, uma vez que não temos um modelo baseado em fatores de hipodescendência biológica que dá origem a uma sociedade birracial. Diferentemente, o peso do contexto social tem dado origem a um sistema classificatório multirracial, em que se encontra um predomínio de autotransclassificações em torno das categorias branco, pardo, preto, moreno, claro, moreno-claro<sup>7</sup> (*ibidem*:72).

Se no momento de definir vantagens para os brasileiros negros, assim como num momento não conflituoso, como a realização de um questionário, existem os supracitados problemas de classificação, estes problemas se dissipam quando se trata de distri-

buir punições simbólicas ou de fato. Todos sabem a quem se dirigem os insultos “negro safado”, “negro nojento”, “só podia ser negro” etc., assim como a polícia também sabe quem é negro. Oliveira, interpretando dados de pesquisa do Datafolha e do MNDH (Movimento Nacional dos Direitos Humanos) chega à seguinte conclusão:

[...] a cor/raça da vítima é uma das variáveis determinantes da violência policial, e o biótipo “negro” é o alvo predileto e, ao que tudo indica, de fácil identificação pela polícia. Fica evidente que os negros e seus descendentes no Brasil são assassinados pela polícia três vezes mais que os brancos, ou seja, se no plano biológico, o da mistura racial, não é fácil saber quem é negro no Brasil, no plano das relações raciais, ou sociológico, a identificação parece ser simples e, na maioria das vezes, fatal para os negros [...] ela é a categoria social de homicídio. (Oliveira, 1998:50)

Assim, o que se tem percebido no Brasil é que ter sangue negro não distingue, uma vez que nossa nacionalidade se funda na idéia da miscigenação das raças. Daí o fato de sempre se verificar um índice alto de brasileiros se reconhecendo como afrodescendentes. Todavia, se assim o são no plano biológico, não o são no plano social. Isto ocorre porque raça não é um conceito biológico, senão social. Logo, este conceito só faz sentido e encontra lugar dentro de um sistema classificatório racial, que não somente opõem, mas hierarquiza as raças.

Esta confusão em torno da auto e da alterclassificação deve-se, em parte, à ausência de grupos sociais relativos a raça no Brasil. A partir disso teríamos a chave para explicar tal ambigüidade que nos caracteriza, isto é, entenderíamos porque negativamente reconhecemos quem é negro, mas positivamente não. Daí ser negro ou não, pode se tornar uma questão fluida, que depende do contexto.

### **Ação Afirmativa e a Construção de um Grupo Social e da Identidade Negra: Rediscutindo o Mito da Democracia Racial**

As discussões entre ativistas negros sobre as propostas de ação afirmativa que se seguiram à divulgação do Plano Nacional dos Direitos Humanos e dos Projetos de Leis da senadora Benedita da Silva e do senador Abdias do Nascimento, estavam intrinsecamente ligadas a um projeto de relações raciais para o país. De uma maneira sintética podemos dizer que nesse projeto de relações raciais estava contido (a) a construção de um grupo social calcado na

idéia de raça; (b) conseqüentemente, a construção de uma identidade negra a ser compartilhada pela população preta e parda brasileira, e não somente pelos militantes negros; (c) e, finalmente, a superação do mito da democracia racial.

O argumento a ser desenvolvido aqui não nega que as ações afirmativas pretendem corrigir problemas relacionados à justiça redistributiva experimentados pela população preta e parda, sobretudo no que diz respeito à desracialização da elite econômica e intelectual brasileira. Ao contrário, as ações afirmativas são concebidas como instrumentos eficazes de correção de problemas relativos à redistribuição de bens econômicos e cargos de poder a curto e médio prazo. Sem estas políticas estaremos adiando a modificação da composição da elite brasileira para as futuras gerações. Por outro lado, defender a implantação de ações afirmativas também não significa que elas não devam ser conjugadas com políticas públicas universalistas, tais como: ampliação do acesso da população brasileira em geral à educação pública, à assistência médica, ao mercado de trabalho, à habitação, enfim, ao desenvolvimento social.

Todavia, o que quero enfatizar nesta parte deste artigo é que as políticas de ação afirmativa são concebidas como um instrumento de racialização — positiva — das relações sociais no Brasil. Em outras palavras, as ações afirmativas são meios eficazes de correção do reconhecimento distorcido, do preconceito e da estigmatização, a saber, problemas relacionados não somente à justiça redistributiva, mas à justiça simbólica, onde o correto reconhecimento da diferença desempenha um importante papel (Fraser, 1997).

Neste sentido, a adoção de políticas públicas racializadas permite entrever a atribuição de um valor positivo à classificação social negro, por exemplo. A partir daí surge a oportunidade inédita — para além da militância negra *stricto sensu* — de um auto-reconhecimento positivo em ser negro no Brasil, isto é, cria-se a oportunidade de construir identidades negras no Brasil para além dos militantes.

Ao reconhecermos que as políticas de ação afirmativa contribuem para a ampliação do número de pessoas que compartilham a identidade negra, estamos frente a um fenômeno que contraria as bases de nossa nacionalidade, que historicamente — em nome do mito da democracia racial — esteve calcada em políticas oficiais avessas a qualquer tipo de racialização. Nesse sentido, as ações afirmativas são mecanismos que tornam relevantes a classificação ra-

cial no dia-a-dia através da atribuição de valores positivos à classificação racial negro.

Seria, todavia, um engano pensar que o ineditismo da adoção de políticas de ação afirmativa estaria na racialização das relações sociais no Brasil, posto que já estão racializadas através, por exemplo, da alterclassificação negativa (ou racismo) direcionada à população preta e parda. Porém, o que há de singular nesta situação é que o Estado, mediante suas políticas, estaria criando nos indivíduos classificados como pretos e pardos um senso de pertencimento ao grupo racial negro pela via positiva. Com isso queremos dizer que as ações afirmativas não são a causa do uso de categorias raciais ou de cor no Brasil, mas a consequência de atitudes negativas direcionadas à população preta e parda, já que são políticas voltadas para a correção do racismo.

Se as ações afirmativas não são a causa do uso de categorias raciais no Brasil — estas categorias já são utilizadas, por um lado, com um sentido negativo para o preto e o pardo e, por outro lado, com um sentido positivo para o branco —, elas podem, entretanto, ser pensadas como integrante de um conjunto de fatores e acontecimentos que tendem a criar um grupo social calcado na idéia de raça e, conseqüentemente, identidades negras no Brasil.<sup>8</sup>

Em 1999, em Brasília, analisei algumas entrevistas de políticos/militantes negros que acompanhavam de perto as discussões sobre as propostas de ação afirmativa (Bernardino, 1999). Esses atores políticos tinham atuado, ou ainda atuavam, no movimento negro institucionalizado: partidos políticos e entidades do movimento negro brasileiro. Nessas entrevistas procurei perceber qual era o projeto de relações raciais proposto e endossado por eles.

As idéias de grupo social e de identidade, que estão em construção por ocasião da discussão sobre políticas afirmativas, são complementares, o que significa dizer que não podemos discutir uma delas sem a outra. Essas noções são indispensáveis para se falar de um reconhecimento positivo do que vem a ser uma pessoa negra. Assim, somente a partir da constituição de um *grupo social* ou de um senso de pertencimento a um grupo social é que podemos falar de *identidade* negra no país. Todavia, tanto a construção de um grupo social quanto a construção de uma identidade não se dá no vácuo, senão a partir do diálogo com o outro significativo. Assim, é de suma importância o *reconhecimento* (Taylor, 1994). No desenvolvimento dos conceitos de grupo social, identidade e reconhecimento utilizaremos trechos das entrevistas feitas com os

militantes negros, que funcionarão como subsídios empíricos para a discussão teórica.

Entendemos por *grupo social* uma coletividade de pessoas diferenciada de pelo menos outro grupo em decorrência de práticas culturais e modos de vida próprios. Os membros do grupo possuem uma específica afinidade uns com os outros em decorrência de experiências similares, que os fazem se reconhecer como membros do grupo em questão (cf. Young, 1990:43).

É o grupo social que dará ao ator social um senso de identidade. Por *identidade* compreendemos tanto “o entendimento que a pessoa tem acerca de quem ela é quanto o entendimento que o outro significativo tem sobre ela”. Portanto, supomos que a construção da identidade envolve um processo dialógico tanto com os próprios negros quanto com os brasileiros autodefinidos como brancos. Assim, essa discussão sobre identidade passa pela necessidade de um correto reconhecimento. O dado é que “se a pessoa recebe um correto reconhecimento, ela terá a sua auto-estima intacta”, assim como se identificará positivamente com aquilo que o outro enxergou nela. Porém, “se houver um reconhecimento distorcido ou a ausência deste, esta pessoa terá a sua auto-estima afetada, o que equivale a condenar alguém a um modo de vida reduzido”. É nesse sentido que se considera o “correto reconhecimento não como uma cortesia, mas como uma necessidade humana vital” (Taylor, 1994:25).

A formação de identidades sociais tem sido encarada como um processo fluido. É exatamente essa fluidez que a noção de diálogo não nos deixa perder de vista. Posto que por diálogo entendemos a linguagem verbal e a linguagem corporal, que podem ser expressas tanto pelas práticas formalmente políticas quanto pelas práticas culturais, sobretudo a música.<sup>9</sup> Nesse sentido percebemos as identidades como produto da vida social, mesmo que os portadores dessas identidades as sintam como natural. Este caráter fluido das identidades não significa que elas sejam criadas e inventadas ao bel-prazer dos atores sociais.

Embora possa haver interpretações<sup>10</sup> que fundamentam a existência de grupos e identidades raciais em fatores biológicos: cor da pele, tipo de cabelo, formato do nariz, etc., defendemos que estes traços físicos somente têm um significado dentro de uma ideologia construída socialmente que diferencia as pessoas a partir destes traços e, conseqüentemente as hierarquiza. Assim, o que é determinante para a formação de um grupo racial e de uma identidade racial não são os fatores biológicos nem, tampouco, a expe-

riência da subordinação em si, mas a interpretação — logo o significado — da subordinação social (Gilroy, 2001:237). A formação de um grupo racial e de uma identidade a partir de uma história comum, da discriminação, do insulto e da subalternidade é compartilhada por alguns dos entrevistados. Eles dizem:

Essa é uma pergunta que o Movimento se faz constantemente. “Quem é negro?” e é complicadíssimo dizer quem é negro no Brasil! Mas, no geral, o que as pessoas fazem para dizer quem é negro? Primeiro, é afrodescendente [...] mas, aí, você vai falar o seguinte: “é, mas todos os brasileiros têm mistura”, e tal; então, acabam sendo afrodescendentes, também, né? Além de afrodescendente a gente fala, olha, que tem a pigmentação de pele mais escura e tal, não tem cabelo liso. Mas, isso, não quer dizer nada. Eu acho que a definição para o Movimento Negro e, até para mim mesmo, eu acho que a definição tá sendo muito mais no sentido, no conceito de política mesmo, de você assumir que é negro.

Ou ainda,

Eu ouço pessoas negras dizerem, muitas vezes, que jamais foram discriminadas. E o que aconteceu, na verdade, não é que elas não tenham sido discriminadas. É que elas não abraçam a discriminação como algo abrangente. O que eu quero dizer? Eu poderia passar, agora, sair daqui e passar ali na esquina, e ver uma pessoa negra ser discriminada e achar: “não é comigo”. Quer dizer, entender que não é comigo; isto é equivocado na verdade. Porque ninguém discrimina uma pessoa negra porque acha que aquela pessoa negra não merece crédito; na verdade é um descrédito que se atribui a todo um segmento, a toda uma coletividade. Quando se diz: “isto é coisa de preto”, não é coisa de um preto ou de outro preto, isto é coisa dos pretos e das pretas [...]. Todas as pessoas negras deste país já foram discriminadas, o problema é que as pessoas não abraçam a discriminação, elas entendem que isto é algo que deva ser individualizado. Então, é óbvio que, neste sentido, muitas pessoas podem não ter tido a traumática oportunidade de serem discriminadas, se for nessa dimensão. Agora, se for na outra dimensão, de que a discriminação é algo que coloca todos os negros no mesmo barco, aí a coisa é diferente.

Portanto, o que é fundamental para a construção do sentimento de pertencimento a um grupo racial e de uma identidade racial não são simplesmente fatores físico-biológicos, mas uma dimensão sociopolítica, que tem como ponto de partida o reconhecimento da discriminação não como algo pessoal, mas coletivo. A partir da reconstrução de uma história, que tem como ponto em comum a subordinação e o reconhecimento distorcido efetuado pelo outro, se teria, segundo a expectativa dos entrevistados, a possibilidade para a superação do déficit de identidade, que tem caracterizado os brasileiros de cor preta ou parda. Estes poderiam, após implementação das ações afirmativas, se identificar como negros.

Esse reconhecimento distorcido, projetado sobre os brasileiros de cor preta ou parda, tem sido historicamente absorvido por eles mesmos. Evidência maior da absorção dessa imagem negativa é a tentativa de não se identificar como negro, procurando, sempre quando possível, eufemismos de cor ou, até mesmo, se aproximar do tipo estético branco. É aqui que ironicamente deparamos com pretos e pardos, estigmatizando os demais pretos e pardos mais escuros.

A história de vida dos entrevistados é marcada por esse reconhecimento distorcido. Seja um reconhecimento distorcido efetuado pela polícia, em que se diz que a cor da pessoa é suspeita; pela vizinha, que identifica a esposa com a empregada doméstica; pelo patrão, que humilha; pelos colegas de trabalho que passam o expediente fazendo piadas; pela mídia, que apresenta o negro como criminoso ou como subalterno. Essas experiências negativas não são tomadas como casos isolados que somente alguns “privilegiados” tiveram a “traumática oportunidade” de vivenciar, mas como casos ilustrativos de um tipo de imagem projetado sobre a população de cor preta e parda.

Essas experiências negativas via de regra operam como algo que enfatiza o local que está prescrito para a população brasileira de cor preta e parda. Foi isso que, por longos anos, os livros didáticos e os programas de televisão representaram:

[...] antes se fazia livros com imagens estereotipadas do negro [...]. Quais eram as imagens? Quando o negro aparecia, ele nunca tinha família. Ou ele era o mais bagunceiro ou estava sempre descalço ou era a empregada doméstica”. Essas imagens eram reforçadas pela televisão: “[...] a televisão me passou a idéia de que o negro ou era o picareta ou era bandido ou, no máximo, motorista de empregada doméstica. Mas eu ficava indignado com aquilo. Eu falava: ‘não acredito que a gente é só isso!’

Através desses típicos exemplos do contexto racial brasileiro, visualizamos uma clara identificação negativa de quem é denominado negro no Brasil. Em contrapartida, esses mesmos exemplos revelam uma enorme dificuldade para uma identificação positiva de quem é negro. Nesse sentido, as ações afirmativas são percebidas não somente como um remédio capaz de corrigir aspectos econômicos das relações raciais brasileiras, mas como um mecanismo capaz de corrigir o reconhecimento distorcido e a estigmatização que têm sido projetados sobre a população de cor preta e parda. Em outras palavras, as ações afirmativas apresentam-se como capazes de converter a conotação negativa da cor preta e parda em

algo positivo, simplesmente pelo fato delas poderem associar vantagens claramente perceptíveis à identificação racial e, além disso, pelo fato de elas possibilitarem ganhos em termos de representatividade dos negros em posições influentes e lucrativas.

Portanto, as ações afirmativas efetuariam uma revalorização da identidade, uma vez que criariam condições para definições positivas de quem é negro. Essa nova representação a respeito do negro teria um efeito mimético sobre a população de cor preta e parda que opta por se classificar através de um dos eufemismos de cor ao invés de se classificar simplesmente como negro.

Eu acho que as ações afirmativas são fantásticas para te induzir a ter uma consciência racial. Ou seja, para te dizer, "olha eu também sou igual àquele!". Por que? Porque vendo um engenheiro ou um médico, ou você vendo um ministro, qualquer coisa assim, você cria a expectativa de algum dia poder ser igual a eles [...]. O que eu estou querendo dizer com isso é o seguinte: para você se reafirmar como negro é preciso que você faça parte dos estratos sociais elevados.

Torna-se evidente que as ações afirmativas são vistas não só como mecanismos que mitigariam as desigualdades sociais suscetíveis de quantificação, mas como mecanismos capazes de provocar uma reviravolta identitária, descolando da cor preta e parda atributos negativos e pondo em seu lugar atributos positivos. Em outras palavras, essa reviravolta identitária significa que se parte de um reconhecimento negativo de quem é negro e se alcança um reconhecimento positivo. Isso ocorreria porque aos aspectos propriamente físicos juntar-se-iam uma reconstrução da história que ressaltasse tanto as realizações quanto as dificuldades enfrentadas pelos negros.

Essa transformação identitária esperada pela implementação de ações afirmativas traz à tona as condições para que a população negra brasileira resgate sua auto-estima. Conforme falou outro entrevistado:

Outro dia eu vi passar uma moça negra, uma moça bem negra, tinta forte, né? Bem escura, com as suas tranças... Fiquei pensando: essa pessoa, há algumas décadas atrás, não teria a menor maneira de exprimir a sua beleza. Teria que alisar o cabelo, tentar ser uma branca de segunda classe, que ela nunca conseguiria ser direito. Hoje, através o episódio das ações afirmativas, existe essa possibilidade, a possibilidade de ser negro com orgulho, com a satisfação pessoal de se olhar no espelho.

Assim, o significado das ações afirmativas no contexto brasileiro de relações raciais vai além de uma perspectiva meramente

econômica, significando a criação de um grupo social baseado na idéia de raça e, também a revalorização da identidade negra no Brasil, a saber, a criação da possibilidade de uma identificação positiva de quem é negro, algo que poderia ser compartilhado pelos brasileiros de cor preta e parda que estão, por ora, ao largo do movimento negro.

Esta modificação simbólica do que vem a ser negro não pode ser encarada como de segunda importância, como se justiça social em sociedades democráticas se referisse somente a aspectos redistributivos (Bernardino, 2000).

A noção de justiça social que vem se desenvolvendo contemporaneamente (Taylor, 1994; Young, 1990; Habermas; 1994; Honneth, 1996), tem dado atenção a uma correta consideração da diferença não porque se queira criar diferenças, mas simplesmente porque elas já existem e, também, porque as pessoas se enxergam como diferentes.

Devido às interpretações hegemônicas (mito da democracia racial e o ideal de branqueamento), raramente reconhecemos as diferenças relativas à raça no nosso país. Entretanto, isso não quer dizer que elas não existam. Como procuramos demonstrar, todos sabemos quem são os negros no momento da distribuição de punições (identificação negativa), embora tenhamos dificuldade em identificar quem são os negros no momento dos benefícios sociais (identificação positiva). Assim, as ações afirmativas para a população negra, conforme a expectativa dos militantes negros, atuam como remédio frente às dificuldades de um reconhecimento positivo da diferença racial no Brasil.

As dificuldades de se implementar as ações afirmativas passam pelo fato de que tanto o mito da democracia racial quanto o ideal de embraquecimento, fortemente estabelecidos no nosso senso comum, criam barreiras para a racialização das relações sociais. Essas barreiras frente à racialização significam, por um lado, a negação do racismo como um problema brasileiro, crença que foi falseada pelo já clássico trabalho de Hasenbalg (1979:197-222). Por outro lado, significam que muitas vezes a racialização é confundida com racismo, mesmo se proposta (como o episódio das ações afirmativas nos permite ver) por negros (Guimarães, 1999).

Todavia, como têm demonstrado os nossos indicadores sociais (Andrews, 1992), é a recusa em pensar na raça que tem deixado distante a possibilidade de justiça social, tanto em termos distributivos quanto em termos simbólicos, para os negros no Brasil. Enfim, como sugeriu o presidente Lyndon Johnson, responsável

pela implementação das ações afirmativas nos Estados Unidos, em 1965, “Você não pega uma pessoa que por anos esteve preso por correntes e a liberta, trazendo-a ao ponto de partida de uma corrida e, então, diz. ‘você está livre para competir com todos os outros’, e continua acreditando que foi completamente justo”. O que o mito da democracia racial tem feito é sustentado uma atitude de neutralidade racial no momento da elaboração de políticas públicas no Brasil, fazendo pensar que com isso estamos construindo uma nação justa.

Para a realização de uma sociedade justa, teremos de construir um Estado que contemple a existência de negros no Brasil, aspecto esse não observado pela nação que se ergueu através do mito da democracia racial. Esse é um dos significados das propostas de ação afirmativa e do projeto de relações raciais que as acompanha.

## Notas

1. A regra da hipodescendência é definida por Vermeulen como uma *ficção* da identificação monorracial que postula que uma pessoa racialmente mista pertence ao grupo racial de menor *status* social. Assim, nos EUA, as pessoas com alguma quantidade de sangue africano são classificadas como negras (cf. Vermeulen, 2000).
2. Algumas universidades americanas públicas e privadas que desenvolvem políticas de ação afirmativa baseadas na raça levam em consideração outros fatores como: pontuação do SAT (*Scholastic Achievement Test*), notas do *high school*, recomendações, qualidades pessoais, talento atlético, *status* socioeconômico, origem geográfica, potencial de liderança e composição da classe como um todo (cf. Bowen & Bok, 1998: xxxv).
3. Antes do presidente Fernando Henrique Cardoso, *parece-me* (ênfasis esta palavra) que a única alta autoridade a reconhecer o drama humano da população negra foi o presidente Jânio Quadros, em 1961. Esta surpreendente descoberta ocorreu-me através da leitura de Carl Degler, quando este diz: “como alguns brasileiros negros apontam, Jânio Quadros, presidente do Brasil em 1961, foi a primeira alta autoridade do país a admitir as dificuldades do negro. Sousa Dantas cita-o tendo dito: ‘Desejo oferecer ao negro brasileiro as condições que nunca teve, as condições de uma integração social e econômica efetiva, para lhe dar, finalmente, o papel que é seu por direito, tendo em mente sua contribuição para a nacionalidade’” (Degler, 1976:277).
4. A convenção 111, no artigo 2º, estabelece seus objetivos, assim como o compromisso do país que a assinar: “Qualquer membro para o qual a presente Convenção se encontra em vigor compromete-se a formular e aplicar uma *política nacional* que tenha por fim promover, por métodos adequados às circunstâncias e aos usos nacionais, a igualdade de oportunidades e de tratamento em matéria de emprego e profissão com o objetivo de eliminar toda discriminação nessa matéria” (Convenção 111, art. 2º). O GTDEO entende que essas políticas nacionais assumiriam a forma de ações afirmativas (cf. *Brasil, Gênero e Raça*, 1997).

5. Após este primeiro momento de discussão e apresentação de propostas de ação afirmativa, o debate avançou bastante. Conseqüentemente, outros projetos foram apresentados e algumas políticas foram adotadas. O professor José Jorge Carvalho apresenta algumas ações afirmativas em andamento no Brasil. São elas: 1) o Ministério da Justiça, o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Supremo Tribunal Federal aprovaram portaria em que prevê cotas para afrodescendentes e concedem preferência a empresas prestadoras de serviço que comprovem a adoção de ação afirmativa; 2) o Ministério da Educação criou um programa de implantação de cursinhos preparatórios para o vestibular para jovens carente, denominado Diversidade na Universidade; 3) a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e a Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF) reservam 50% de suas vagas para alunos provenientes de escolas públicas e 40% de negros; 4) o Ministério das Relações Exteriores concederá 20 “bolsas-prêmio de vocação para a diplomacia” para que candidatos afrodescendentes se preparem para o concurso do Instituto Rio Branco (cf. Carvalho & Segato, 2002:18-21).
6. Vermeulen descreve a existência e crescimento desse movimento nos Estados Unidos, que tem como principal bandeira a crítica ao modelo de classificação monorracial e a demanda de que a categoria multicultural seja incluída no censo norte-americano (cf. Vermeulen, 2000:15-18).
7. Nelson do Valle Silva, em análise posterior das 135 auto-atribuições da histórica PNAD/1976, percebeu que 97% se concentravam nas categorias censitárias (branco, pardo, preto, amarela) e nas categorias moreno, claro e moreno-claro. Diz ele: “as categorias censitárias cobriram cerca de 57% das respostas espontâneas, que, somadas a outras três respostas tradicionais também frequentes — a saber, morena (34%), clara (3%) e morena-clara (3%) — dão cerca de 97% das respostas espontâneas” (Silva, 1994:72).
8. Entre os fatores que contribuem para a criação da identidade negra no Brasil podemos nos referir à música, ao Movimento dos Direitos Cívicos americano, ao Black Power, ao processo de independência das colônias portuguesas na África e ao “movimento negro internacional” (cf. Gilroy, 2000; Andrews, 1998; Hanchard, 1994).
9. Exemplo da importância da música para a criação de identidades negras transatlântica pode ser encontrado no excelente livro de Gilroy (2001).
10. Paul Gilroy, por exemplo, refere-se a uma perspectiva nomeada de essencialista que aborda o tema da subordinação racial dos negros norte-americano a partir de uma concepção de grupo baseada entre outros fatores na idéia de raça biológica (cf. Gilroy, 2001).

## Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflexion on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.
- ANDREWS, Georg Reid (1992). “Desigualdade Racial no Brasil e nos Estados Unidos: Uma Comparação Estatística”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 22, pp. 47-83.
- (1998). *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Carlos, EdUSC.

- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de (1996). "O Abolicionismo Transatlântico e a Memória do Paraíso Racial Brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 30, pp. 151-62.
- BERNARDINO, Joaze (2000). "Ação Afirmativa no Brasil: A Construção de uma Identidade Negra?". In Caetano E. P. Araújo *et alii* (orgs.), *Política e Valores*. Brasília, Ed. da UnB.
- (1999). *Ação Afirmativa no Brasil: A Construção de uma Identidade Negra?*. Brasília. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade de Brasília.
- BOWEN, William G. & BOK, Derek (1998). *The Shape of the River: Long-term Consequences of Considering Race in College and University Admissions*. New Jersey, Princeton University Press.
- CARVALHO, José Jorge & SEGATO, Rita Laura (2002). *Uma Proposta de Cotas e Ouidoria para a Universidade de Brasília*. Brasília, UnB, mimeo.
- CONVENÇÃO Nº 111/Discriminação no Emprego e Ocupação. (1997). Brasília. Ministério do Trabalho/Assessoria Internacional.
- DEGLER, Carl (1976). *Nem Preto, Nem Branco: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro, Editorial Labor do Livro.
- FERNANDES, Florestan (1972). *O Negro no Mundo do Branco*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- (1965). *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Dominus Editora/Ed. USP (vol. I).
- FREYRE, Gilberto (1992). *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, Record.
- GILROY, Paul (2001). *O Atlântico Negro*. São Paulo/Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM.
- GTI/População Negra (1996). Brasília, Ministério da Justiça/Secretaria de Direitos da Cidadania.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (1999). *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo, Editora 34.
- HABERMAS, Jürgen (1994). "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State". In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*. New Jersey, Princeton University Press.
- HANCHARD, Michael (1993). *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil 1945-1988*. Princeton, Princeton University Press.
- HASENBALG, Carlos (1997). "O Contexto das Desigualdades Raciais". In J. Souza (org.), *Multiculturalismo e Racismo: Uma Comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília, Paralelo 15.
- (1995). "Entre o Mito e os Fatos: Racismo e Relações Raciais no Brasil". *Dados — Revista de Ciências Sociais*, vol. 38, nº 2, pp. 355-74.
- (1979). *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Graal.
- HONNETH, Axel (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA, The MIT Press.
- KYMLICKA, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Oxford University Press.
- MARSHALL, Thomas Humphrey (1967). *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro, Zahar.

## Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil

- MARX, Anthony W. (1996). "A Construção da Raça e o Estado-Nação". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 29, pp. 9-36.
- MINISTÉRIO DO TRABALHO (1997). *Brasil, Gênero e Raça*. Brasília, Ministério do Trabalho.
- MNU (1988). *10 Anos de Luta Contra o Racismo*. São Paulo, Confraria do Livro.
- NOGUEIRA, Oracy (1985). *Tanto Preto Quanto Branco: Estudo de Relações Raciais*. São Paulo, T. A. Queiroz.
- OLIVEIRA, Dijaci D. *et alii* (1998). *A Cor do Medo: Homicídios e Relações Raciais no Brasil*. Brasília/Goiânia, Ed. da UnB/Ed. da UFG.
- PROGRAMA NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS/FERNANDO HENRIQUE CARDOSO (1996). Brasília: Presidência da República, Secretaria de Comunicação Social, Ministério da Justiça.
- PROJETO DE LEI DO SENADO N.º 75. In Abdias do Nascimento (1997). *Thoth: Escriba dos Deuses*. Brasília, nº 1. Gabinete do Senador Abdias do Nascimento.
- SANTOS, Sales Augusto dos (1997) "Falta de Mão-de-Obra, Habilidades Técnicas ou Origem Racial? Fatores que Condicionaram a Imigração de Europeus para o Estado de São Paulo no Final do Século XIX". *Revista Brasileira de Pós-graduação em Ciências Sociais*, vol. 1, nº 1, pp. 37-73.
- SKIDMORE, Thomas E. (1976) *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SILVA, Nelson do Valle (1994). "Uma Nota sobre 'Raça Social'". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 26, pp. 81-96.
- SOUZA, Jessé (1997). "Valores e Estratificação no Distrito Federal". In B. F. Nunes (org.), *Brasília: A Construção do Cotidiano*. Brasília, Paralelo 15.
- TAYLOR, Charles (1994) "The Politics of Recognition". In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*. New Jersey, Princeton University Press.
- VERMEULEN, Hans (2000). "Essencializando a Diferença: O Censo Demográfico, o Multiculturalismo e os Multirraciais nos Estados Unidos". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 37, pp. 7-28.
- WALTERS, Ronald (1995). "O Princípio da Ação Afirmativa e o Progresso Racial nos Estados Unidos". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 28, pp. 129-40.
- YOUNG, Iris Marion (1990). *Justice and Politics of Difference*. New Jersey, Princeton University Press.



# Selvagens, Exóticos, Demoníacos. Idéias e Imagens sobre uma Gente de Cor Preta

Gislene Aparecida dos Santos

---

## Resumo

Na cultura ocidental, a cor negra está associada ora a um sentimento de fascínio exótico ora a uma sensação de medo ou horror. O que pretendemos é demonstrar aquilo que permitiu que essas imagens fossem construídas antes mesmo que o discurso sobre as raças ganhasse forma (no séc. XIX) e verificar seu peso e sua influência sobre a ideologia racista. Ou ainda, queremos pensar como a relação com o preto/cor está entranhada na relação com a pessoa negra de modo que o visível defina inteiramente a concepção que temos do “ser negro”. Para nós o percurso de construção deste imaginário confunde-se com a elaboração de uma estética e de filosofias que definiam o negro e a África como exóticos, estranhos, demoníacos e assustadores e permitiam, por isso, que se justificasse e se naturalizasse o lugar do negro com servil e inferior.

**Palavras-chave:** negro, cor, exotismo, ideologia, racismo.

## Abstract

### *Wild, Exotic, Evil. Ideas and Images about Black Color People*

In the occidental culture the black color is associated either to an exotic fascination feeling, or to a sensation of fear or horror. The intention here is to show whatever has permitted these images to be formed even before a race speech has began (in the 19<sup>th</sup> century) and to verify its importance and influence related to a racist ideology. Besides, we want to think how the relation between black/color is completely bonded to a black person, so that what is visible defines entirely the conception of "being Negro". To us, the path of this imagery construction is mixed with an esthetic elaboration and with philosophies, which have defined the Negroes and Africa as exotic, strange, evil and scary and therefore permitted a justified and a naturalized thought of the Negro as inferior and servile.

**Keywords:** Negro, color, exotic, ideology, racism.

## Résumé

### *Sauvages, Exotiques, Démoniaques. Images et Idées sur un Peuple de Couleur Noire*

Dans la culture occidentale, la couleur noire est associée soit à un sentiment de fascination exotique, soit à la peur ou à l'épouvante. Ce que nous voulons démontrer, c'est ce qui a permis que ces images aient été construites avant même que le discours sur les races ne prenne forme (au XIX<sup>ème</sup> siècle) et montrer son poids et son influence sur l'idéologie raciste. Nous souhaitons également concevoir le rapport noir/couleur comme intrinsèque à la relation avec "l'être Noir", de telle façon que le visible définit entièrement la conception que nous avons de lui. Selon nous, le parcours de la construction de cet imaginaire se confond avec l'élaboration de toute une esthétique et d'une philosophie qui définissent le Noir et l'Afrique comme exotiques, étranges, démoniaques et épouvantables. C'est ce qui a permis que l'on justifie et fonde la place du Noir en tant qu'être servile et inférieur.

**Mots-clés:** Noir, couleur noire, exotisme, idéologie, racisme.

## Introdução

**H**annah Arendt (1998) ao discutir o caráter das ideologias considera que elas têm uma enorme força de persuasão não por serem fundamentadas cientificamente, mas por corresponderem exatamente às expectativas ou desejos, às necessidades imediatas que, ao final, vão buscar nas ciências e nos cientistas as doutrinas que as possam justificar. É fundamental considerar que essas necessidades e desejos também são construídos historicamente, filosoficamente. Ora, o racismo é uma ideologia e, como tal, também foi concebido como uma estratégia de poder em acordo com as expectativas de parte de uma determinada sociedade.

Entretanto, em vez de discutir o tema somente no campo da política e da filosofia, proponho um percurso que permita investigar o imaginário e alógico que se expressa, verbaliza e se deixa visualizar na construção de uma estética, de um olhar sobre o negro e sobre a África.

É importante ressaltar que há uma imagem do negro e da África forjada pelo olhar europeu que foi elaborada e reinterpretada através das épocas. O que pretendo é descobrir aquilo que permitiu que fossem dispostas antes mesmo que o discurso sobre as raças ganhasse forma, e verificar o peso e influência deste imaginário sobre uma ideologia racista alicerçada na sobreposição de valores estéticos (ou a relação que se estabelece com a cor preta ou com o corpo negro) e a definição ontológica do ser negro.

## Uma Cor Assustadora

O imaginário europeu, durante toda a Idade Média até os séculos das Luzes, foi constituído pela existência de seres fantásticos que lhes geravam simultaneamente medo e fascínio. Raças monstruosas, homens com um pé só ou com orelhas enormes, gigantes, seres com o rosto no meio do peito, ocupavam lugar nas descrições

da África e Ásia desde a Antiguidade, e figuravam na cosmografia renascentista. Ainda em 1660, em uma gravura de Mazot representando a África (F. Mazot, *As Quatro Partes do Mundo: a África*. Paris, Biblioteca Nacional) se podia ver a imagem de um dragão, sobrevoando os céus.

Laura de Mello e Souza (1989:50) considera que os “habitantes das terras longínquas, que os europeus acreditavam serem fantásticas, constituíam uma outra humanidade, fantástica também, e monstruosa. Conforme ocorreram as grandes descobertas, foram elas migrando da Índia à Etiópia, à Escandinávia e finalmente à América”.

Esse mundo maravilhoso também era um mundo demoníaco com um diabo quase sempre pintado de preto já que, entre os medievais, Satã é chamado de Cavaleiro Negro e de Grande Negro.

O negro poderia ser repugnante: “São Bento de Palermo, por exemplo, suplicou a Deus que o fizesse hediondo a fim de não sucumbir às mulheres. Deus o entendeu e o transformou em negro, foi desta forma que ele tornou-se São Bento, o mouro” (Cohen, 1980:39). E ser negro poderia ser sedutor: “João Cassiano, monge do século V e autor de um dos manuscritos mais antigos e mais lidos sobre os Padres da Igreja, descreve como sujeito à tentação, um eremita atormentado pelo diabo disfarçado em uma ‘mulher negra, impudica e lasciva’” (*ibidem*). Seja “na forma humana ou na forma animal Satã é freqüentemente negro ou escuro, como convinha ao Príncipe das Trevas” (Nogueira, 2000:69).

Ainda segundo Cohen (1980), os europeus enxergavam o preto como marca do mal e da depravação humana e não podiam entender que houvesse povos portadores de uma cor que era motivo de grande inquietação. Não era sem fundamento que muitos se propunham a investigar e compreender a origem e o porquê dos negros terem a pele escura. Argumentos de ordem teológica se perfilavam a argumentos pseudocientíficos e filosóficos. Os negros teriam a pele escura devido à forte influência do sol nas regiões habitadas por eles? Seriam tão escuros por sua descendência de Caim que, como castigo, teve sua face enegrecida por Deus após matar Abel? Ou pela maldição de Noé sobre Cam do qual todos os negros descenderiam? Seriam negros por causa da água e dos alimentos que os nutriam, encontrado somente na África?

Ainda em busca de explicações, dizia-se que o calor tropical da zona tórrida habitada somente por gente de cor preta teria dissipado os “elementos mais sutis” não deixando senão “a parte terrestre [que] reteria cor e consistência de terra”. Ter cor de terra signifi-

ca, de acordo com o pensamento neoplatônico, ser equivalente ao mineral, ser de natureza inferior e estar distante da perfeição e da divindade.<sup>1</sup> Isso justificaria a forma como os artistas eram orientados a utilizarem-se das cores:

O branco é símbolo da divindade ou de Deus. O negro é o símbolo do espírito do mal e do demônio.  
O branco é o símbolo da luz... O negro é o símbolo das trevas, e as trevas exprimem simbolicamente o mal.  
O branco é o emblema da harmonia. O negro, o emblema do caos.  
O branco significa a beleza suprema. O negro, a feiúra.  
O branco significa a perfeição. O negro, significa o vício.  
O branco é o símbolo da inocência. O negro, da culpabilidade, do pecado ou da degradação moral.  
O branco, cor sublime, indica a felicidade. O negro, cor nefasta, indica a tristeza.  
O combate do bem contra o mal é indicado simbolicamente pela oposição do negro colocado perto do branco. (*ibidem*:307)

Essas concepções conduzem Cohen a inferir que os europeus, lançando mão desses elementos, criaram uma imagem de homem negro completamente abstrata. O autor afirma estar convencido de que “[...] *um tal homem não corresponderia a nada a não ser a uma abstração que participava da mitologia que envolvia todo o continente africano*” (*ibidem*:10, ênfases minhas). E conclui: “quer esta interpretação seja justa ou não, permanece inegável que no Ocidente o negro encontra-se mais frequentemente associado às conotações pejorativas” (*ibidem*:38).

## Do Fascínio ao Repúdio

Algumas considerações de Jurandir Freire Costa são exemplares.

[...] a brancura transcende o branco. Eles [os brancos] indivíduos, povo, nação ou Estado brancos podem ‘enegrecer-se’. Ela, a brancura, permanece branca. Nada pode macular esta brancura que, a ferro e fogo cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística, nobreza estética, majestade moral, sabedoria científica etc. O belo, o bom, o justo, e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da Idéia, da Razão. O branco, a brancura, são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, ‘a humanidade’. (Costa, 1986:106)

Luz e sombra: opostos. Se o branco representa a razão, o belo, o bom, o justo... a humanidade, ou seja, simboliza os valores desejáveis, o negro, por sua vez, pode representar a desrazão, a loucura (a bílis negra que obscurece), o feio, o injusto, a animalidade. Ou, de uma forma mais radical, o negro pode simbolizar o estranho. Esse veio conduz a pensar a oposição branco/negro como a tradução mais acabada de sentimentos profundos gerados pela capacidade e pela incapacidade de simbolizar.

Terrorífico, o que mais assusta aos seres humanos é o pânico de perder o simbólico, de não conseguir representar aquilo que é vivido. Esse é o campo da estranheza, desse algo que é irrepresentável, que é vivenciado como medo de destruição, de castração, como uma ameaça. "Uma das formas de adquirir segurança contra essa ameaça é nomeá-la como algo que (fazendo parte de mim) é externalizado como se não pertencesse [a mim], cria-se, desta forma, um duplo. O duplo é um 'outro eu de mim próprio'" (Chnaiderman, 1996:89), mas que, criado para dar segurança ao eu contra aquilo que horroriza, não pode mais ser entendido como duplo e é tomado como um outro diferente e estranho.

Esse "estranhamente familiar" é o aparecimento de algo que se precisou construir em um determinado momento da vida, por angústia, por medo de perda da identidade, por pânico do estilhaçamento. Mas quando isso emerge, quando isso que não se sabe que está dentro aparece fora, ocorre o "estranhamente familiar". (*ibidem*)

O negro, desta forma, pode ser visto como o outro do branco, um duplo, como aquele que, ao surgir diante do branco, lhe remete a essa sensação de estranhamento, de terror, de algo que solicita, de alguma forma, uma simbolização. Essa simbolização ocorre através da construção, em primeiro lugar, do exotismo.

É Octávio de Souza quem afirma:

O espectro semântico da palavra "exótico" abrange desde o sentido denotativo de estrangeiro ou não nativo, até o sentido conotativo oriundo de sentimentos estéticos, sentido que expressa o charme ou a fascinação do que não é familiar, o estranhamente belo ou excitante.

Detendo-nos no sentido conotativo da palavra, observamos que considerar belo ou excitante o estranho já é, em si, um modo de aproximação [daquilo que é] puramente estranho. (Souza, 1994:127)

O autor comenta o texto de Edward Said, *Orientalismo*, quando este alerta que o Ocidente observa o Oriente à distância como se fosse um quadro vivo de estranheza.

Um caráter de excitação estética também ocorre em relação à África. Vemos isso nos textos dos viajantes, nas descrições apresentadas por Laura de Mello e Souza e por William Cohen. O primeiro olhar em direção ao negro é o do exotismo, da admiração da diferença, da tentativa de oferecer-lhe sentido para se afastar do medo diante desse desconhecido que foge a qualquer significação; é uma primeira tentativa de falar sobre, de se aproximar. Os mitos e as “explicações” sobre a origem da cor da pele negra atendem a essa expectativa.

Mito é a palavra falada que prescinde da lógica, que explica o mundo de acordo com o sagrado e com a autoridade de quem a profere e a proferiu nos tempos dos princípios, antes que o mundo pudesse ser expresso e compreendido como *logos*; é a história narrada para garantir que o homem possa controlar seus medos diante daquilo que não consegue tratar racionalmente. Por isso,

o mito cristaliza-se em crenças que são interiorizadas num grau tal que não são percebidas como crenças e sim tidas não só como uma explicação da realidade, mas como a própria realidade. Em suma, o mito substitui a realidade pela crença na realidade narrada por ele e torna invisível a realidade existente (Chauí, 1998:5).

O mito, desta forma, torna-se suporte de ideologias. A imagem da África, construída através de incessantes mitologias, é reiterada e reitera a representação do negro ou do africano como um corpo preto. Assim, podemos dizer que o mito também narra aquilo que o olhar vê como exótico.

Contudo, o exotismo não se limita ao movimento estético da admiração. Ele implica, ao mesmo tempo, uma tensão entre um fascínio e um repúdio, podendo facilmente transformar-se em um desejo de destruição do outro considerado estranho e ameaçador. Esse olhar exótico, que pode se revelar na forma de repúdio, é patente na identificação do negro como um demônio que gera terror.

Atribuir aos negros atributos demoníacos possibilitou que a escravidão fosse tomada como forma de redenção já que se fossem vítimas ou agentes de Satã os africanos não poderiam ser abandonados sem a tentativa de livrá-los da influência do Maligno.

### Gente Sem Rei, Sem Lei, Sem Fé

Cohen demonstra que havia uma grande diferença entre a forma como africanos e indígenas americanos eram vistos pelo olhar europeu. Pensava-se que os índios da América que viviam

além do mar num mundo novo não puderam receber ou entender a mensagem de Cristo. Como os povos antigos que teriam nascido antes da vinda do Redentor, eles tinham saber e virtude, não sendo responsáveis por suas falsas crenças religiosas. Caberia ser tolerantes e convertê-los com doçura. Era essa, por exemplo, a atitude do frei dominicano Bartolomeu de Las Casas, defensor da inocência dos índios e contrário à sua escravização. É sabido que havia aqueles que pensavam de forma diferente e defendiam, como Juan Gines de Sepúlveda, a guerra justa contra os indígenas, tidos como brutos, sem alma e correspondentes aos escravos naturais descritos por Aristóteles em sua *Política* (seres que só poderiam ser úteis através da eterna escravidão).

Contudo, houve bulas papais em defesa dos nativos (a bula *Sublimis Dei*, de Paulo III, assegurava que os índios possuíam alma e não deveriam ser escravizados). Além disso, muitos europeus, alimentados por uma tradição antiga e medieval, viam a América e, principalmente o Brasil, como um local no qual os habitantes viviam como se vivia antes da expulsão do Paraíso e contribuíram para a construção de um outro mito: o do bom selvagem americano.

Mesmo que essas idéias não tenham impedido a destruição de diversas nações indígenas, observa-se (principalmente entre espanhóis) uma preocupação com o tema da justiça ou da injustiça no tratamento dado aos nativos. Por isso, Lewis Hanke faz a questão a qual não oferece resposta: “[...] não há documento conhecido que revele uma oposição séria à escravização do negro no século XVI. Por que as consciências espanholas afligiam-se mais facilmente pelos indígenas do que pelo negro?” (Hanke, 1962:26).

Uma possibilidade de resposta talvez se encontre na crença de que os indígenas da América eram gentios e não apóstatas como os africanos. Cria-se que os negros teriam tido a oportunidade de conhecer o Evangelho (que, após a morte de Cristo, teria sido pregado nos quatro cantos da Terra),<sup>2</sup> São Tomás teria pregado nas Índias e, mesmo assim, viviam sem aceitar a fé cristã. Isso comprovava que eram povos que resistiam em salvar suas almas abraçando a única religião tida como capaz de conduzir os espíritos para Deus.

W.G.L. Randles (1994) nos auxilia a estabelecer uma conexão entre esses elementos aparentemente dispersos. Segundo esse autor, a *Cristianitas Medieval* difundia a idéia de que, através da doação de Constantino, os cristãos teriam herdado o *Imperium Mundi*. O conhecimento equivocado do ecúmeno (de acordo com

as teorias bíblico-aristotélicas, bíblico-cratesianas, de João de Sacrobosco, Lactâncio e Santo Agostinho) e a teologia baseada no Evangelho e no mito da pregação de São Tomás, levava-os a crer que a humanidade deveria ser majoritariamente cristã.

O primeiro contato desta Europa com povos que expressavam a crença em um Deus não antropomórfico foi nas ilhas Canárias (século XIV). E os canarinos foram descritos como:

homens indomados quase selvagens que não estão vinculados a nenhuma religião, não se curvam a nenhuma lei, pouco se inquietam em relação a seus concidadãos, vivem nos campos como bestas. Entre eles não se conhece o comércio por mar, o uso das letras ou o uso de qualquer metal ou moeda” (Randles, 1994:112).

Ou seja, um povo sem rei, sem lei e sem fé.

Definidos pela ausência de governo, ordem, justiça e religião, os canarinos eram pensados como seres da natureza e não da cultura, sujeitos, portanto, à lei natural.

A teoria de justiça reinante na Idade Média e parte da Renascença tinha como base a filosofia aristotélico-tomista segundo a qual havia uma hierarquia de direitos de acordo com graus de perfeição: justo seria dar a cada um o que é de seu mérito, obedecendo a uma igualdade naturalmente estabelecida. Fazia parte dessa concepção de justiça a existência de direitos naturais e direitos positivos. O primeiro, o mais importante entre os dois, estabelecia uma relação de autoridade natural entre as coisas mais perfeitas e as menos perfeitas e foi gerado por Deus no momento mesmo da criação do mundo (desta forma, a mulher se encontraria em situação inferior de autoridade em relação ao homem, os homens em relação aos anjos, o corpo em relação à alma, os animais dotados de alma sensitiva em relação aos dotados de alma intelectual, etc.); e o segundo foi criado pelos homens para auxiliá-los nas relações entre iguais na sociedade. Portanto, quando se tratava da relação entre seres diferentes, o que deveria ser considerado era a autoridade estabelecida por Deus e expressa através da forma como Ele ordenou o mundo.

Os seres da natureza, os animais, estão imersos nessa ordem necessária onde a lei é sempre justa e irreversível, pois é lei e ação divinas. Privados de vontade, quase nulos em perfeição, se apresentando como matéria praticamente carente de forma, mas plenos em potência, eles teriam como finalidade servir aos seres mais perfeitos. Apoiado nessa teoria pode-se considerar justo escravizar os seres inferiores. O escravo pertenceria à ordem dos direitos na-

turais (à sua hierarquia) e seria excluído do direito positivo. Por esse intermédio justifica-se a escravidão, tornando-a o fim natural de algumas “gentes”.

A Igreja da Idade Média também dividia os infiéis em dois grupos: os positivos (aqueles que rejeitavam deliberadamente a doutrina cristã, os mouros) e os negativos (aqueles que não tiveram ocasião de entender a doutrina, entre os quais estavam, ao menos durante um período da história, os negros não islâmicos). Segundo São Tomás de Aquino, os primeiros estavam em pecado e os segundos mereciam pena exatamente por não terem lei, rei ou fé.

Se observarmos os relatos do cronista Zurara, podemos perceber que a escravização dos africanos era vista como uma boa ação e uma forma de salvar-lhes as almas.

[...] e que melhor era salvar dez almas que três, que pero negros fossem, assim tinham almas como os outros, quanto mais que estes negros não vinham da linhagem de mouros, mas de gentios, pelo qual seriam melhores de trazer ao caminho da salvação. (Zurara, 1973, cap. XVI:86)

E assim que onde antes viviam em perdição das almas e dos corpos, vinham de todo receber o contrário: das almas, enquanto eram pagãos, sem claridade e sem lume de santa fé; e dos corpos, por viverem assim como bestas, sem alguma ordenança de criaturas razoáveis, que eles não sabiam que era pão nem vinho, nem cobertura de pano, nem alojamento de casa; e peor era, a grande ignorância que em eles havia, pela qual não haviam algum conhecimento de bem, somente de viver em uma sociedade bestial. (*idem*, cap. XXVI:126).

A esse respeito, considera Didier Lahon: “Este texto de Zurara é de uma importância capital para compreender o que foi a escravatura, a razão de sua longevidade, as raízes ideológicas do olhar que a Europa lançou e lança ainda, muitas vezes, sobre as culturas africanas” (Lahon, 1999, p. 25).

Os povos negros, e a própria África, eram descritos, muitas vezes, de maneira ambígua. O relato sobre o reinado do Monomotapa<sup>3</sup> que é feito por diferentes cronistas e pela literatura revela isso. Camões, por exemplo, se refere a ele como um império de “selvática gente negra e nua” (*apud* Randles, 1969:102). João de Barros descreve, em detalhes, esse reino vinculando-o ao mito do Preste João, ou seja, da localização do paraíso terrestre no interior do continente africano, num reinado exótico e fabulosamente rico, habitados por gentes nobres e negras, defendido por Amazonas (às quais De Bry, na gravura intitulada *As Amazonas do Monomotapa*, de 1597, representou como mulheres brancas, nuas, com longos cabelos lisos e loiros). Nota-se que a África se vincula, si-

multaneamente, a representações do paraíso e do inferno. Em ambos os casos, o exotismo nunca a abandona, razão pela qual acreditamos que esteja ao redor da construção desta imagem exótica uma das chaves para a compreensão da mescla que possibilitou elaborar a idéia da inferioridade do negro. Tanto como inferno quanto como paraíso, justificavam-se as “expedições” ao interior do continente para salvar almas e arrebanhá-las (e os tesouros encontrados) em nome da cristandade. E quanto mais se percebia que o paraíso estava fora dali, ao longe, mais se intensificava a imagem da África como inferno.

François Belleforest (cosmógrafo do século XVI) afirma que Cam, o maldito, retirou-se para a parte da Arábia que recebeu seu nome, vivendo com sua mulher e filhos, mas não os instruindo ou transmitindo-lhe quaisquer conhecimentos da divindade. Desta forma, eles viviam conduzidos por seus próprios instintos. Cresceram, se multiplicaram, geração após geração, sem exercício de religião ou da piedade. Isso justificaria o fato de serem brutais.

João de Barros também considera que é notório que os negros “vivem sem nenhuma polícia, habitam as cavernas da terra, sem lei, sem justiça, sem direito humano ou divino, à maneira dos animais selvagens”.<sup>4</sup>

Se os clássicos renascentistas europeus têm essa imagem, ela não será diferente entre os clássicos orientais.

Escreve Leon L'Africain (árabe) que: “Aqueles da terra Negra são gentes muito rústicas, sem razão, sem espírito nem prática: não demandam experiências de qualquer coisa que seja e adotam a maneira de viver das bestas brutas sem lei nem ordem”.<sup>5</sup>

O exame da literatura européia anterior à era das descobertas levou Randles a concluir que a imagem negativa sobre a África se inspira tanto em tradições clássicas européias quanto orientais e também no relato dos navegadores. Percebe-se, assim, que há uma mescla entre filosofia, teologia e crônicas contribuindo para a configuração de uma imagem do negro e da África anterior à escravização e às justificativas do tráfico de escravos, mas que serviu perfeitamente aos interesses escravistas já que, “acentuando-se o lado bárbaro dos negros e seu paganismo, se desculparia à escravidão”. (Cohen, 1980:46).

O mesmo pode ser dito dos argumentos utilizados para justificar o sistema colonial e a escravidão nas colônias, na qual o Brasil, outrora o paraíso, é apresentado como colônia-purgatório onde a igreja abençoa o cativo como forma de redenção. Eduardo Hoonart (*apud* Souza, L., 1989), analisando o papel de Vieira,

afirma que o jesuíta também comparava a África ao inferno. Lá, os negros seriam escravos de corpo e alma. Mas no Brasil os escravos poderiam ter sua alma liberta pelo batismo e, estoicamente, alcançar a liberdade total do espírito após a morte do corpo. Fato comentado por Antonil:

Nem carece de admiração o ser o barro, que de sua natureza é imundo, instrumento de purgar o açúcar com suas lavagens, assim como com a lembrança do nosso barro, e com as lágrimas se purificam e branqueiam as almas, que antes eram imundas. (Antonil *apud* Souza, L., 1989:78)

O cativo ofereceria o branqueamento e a purificação das almas dos negros escravos que, quanto mais obedientes e servis fossem, mais próximos da salvação eterna estariam.

Contudo, é fundamental se diferenciar o exotismo e a mitologia sobre a África da utilização desse olhar e desses mitos para se justificar a escravidão, a discriminação ou o racismo. É certo que um discurso se sobrepõe ao outro se nutrindo dele. Entretanto, o que nosso percurso demonstrou é que antes de a vontade de poder e de riquezas justificarem a escravidão ou inventarem o racismo, já havia um sentimento de estranheza em relação aos negros. Esse sentimento poderia ter adormecido ou ter se transformado se não atendessem a outras necessidades, tanto no que diz respeito ao sistema escravista, quanto no que se refere às teorias e práticas de dominação através do racismo.

### As Necessidades por Trás do Discurso Racista

Octávio de Souza e Miriam Chnaiderman consideram que tanto o exotismo quanto o racismo são dispositivos que as culturas utilizam para dominar o estranho. Para que a pessoa possa vencer, superar a estranheza que lhe é oferecida, torna-se necessário devolver ao sujeito o poder de dar, a partir dele próprio, significado para o outro. Em outros termos, eliminamos o estranhamento quando tornamos o outro objeto de nossa ação; oferecemos, nós mesmos, uma lógica a ele, fazendo-o, então, objeto de nossa palavra sem a qual nada pode ser.

Vimos que a atitude de oferecer significado ao outro a partir de si é o que o exotismo faz. É essa leitura que permite a Edward Said considerar que o Ocidente inventa o Oriente e, lançando mão deste discurso, projeta sobre ele suas próprias questões. Uma invenção não deixa de ser face da dominação já que, ao construir

uma imagem do Oriente, se efetivam os valores que atraem e ameaçam o Ocidente. O mesmo ocorre em relação à África.

Mas, considera ainda O. Souza:

Enquanto no exotismo a vontade malévola do outro, implícita na significação da fantasia, é suavizada pelo recobrimento do estético, no racismo ela é enfatizada e tematizada de modo explícito. Neste, encontramos a construção de todo um discurso que tem por objetivo não só discernir e explicar o teor da vontade malévola atribuída ao outro, como também especificar e mapear os meios utilizados para levá-la à consecução. A partir daí, fica claro que o sentimento que vem tomar o lugar da angústia frente ao estranho não é, como no exotismo, o de admiração, mas o de ódio, o que leva à necessidade do desdobramento da estratégia racista na realidade, cuja perspectiva é a de apropriar-se do poder atribuído ao objeto de ódio racista. (Souza, 1994:137)

Assim podemos dizer que até o século XIX havia, em relação aos povos da África, um olhar exótico (misto de fascínio e de repulsa) e que foi exatamente este olhar exótico, com tudo o que decorre dele, que, embora não tenha criado o racismo, permitiu que o sentimento racista aflorasse.<sup>6</sup> A construção de um olhar exótico sobre a África resvalou para o racismo no momento em que se desejou retirar da população seu poder de participação política. Não é à toa que o discurso racista surge no momento em que o continente africano aparece diante do olhar dos europeus como um território de imensas riquezas ainda preservadas ou em que, nas colônias, o processo de conquista da liberdade por parte dos ex-escravos seja efetivado.

O racismo se origina como estratégia de diferenciação numa sociedade na qual as próprias estruturas e a própria organização social não mais se incumbem de estabelecer diferenças e separações entre os grupos que a compõem. Por isso, Lilia Schwarcz (1996) afirma que as teorias racistas e racialistas abortaram, no Brasil, a frágil discussão da cidadania na medida em que a liberdade alcançada por força da lei (após a força das revoltas e sublevações) torna-se inócua diante de um discurso científico que afirma e reafirma a diferença e a determinação do homem pelas raças. Esse enfoque permite a Chnaiderman dizer que a questão principal do racismo não é o medo do diferente, mas o medo do igual. Compreenda-se o igual não só como aquele que, na versão psicanalítica nos remete aos nossos próprios horrores como também, na versão política e social, aquele que tem acesso aos mesmos direitos que nós, ou seja, partilha do mesmo poder. Assim, torna-se plenamente

compreensível a afirmação de Arendt segundo a qual a persuasão (a persuasão da ideologia racista) não é possível sem que o apelo corresponda às expectativas ou desejos ou, em outras palavras, a necessidades imediatas.

Todavia, não se deve pensar que o discurso racista elimine ou substitua o discurso exótico. Ao contrário, os dois convivem lado a lado, ora prevalecendo um ora prevalecendo o outro, ambos tornando impossível a relação com os povos negros dentro ou fora da África, isentos do espectro da estranheza e da duplicidade.

Se o horror, a duplicação do eu, o estranhamente familiar são os elementos de nossa psique, de nosso inconsciente, que permitem a construção do outro como algo ameaçador e que deve ser destruído e eliminado, não podemos nos esquecer de que o racismo é uma ideologia de dominação; é a efetivação no plano da história, no plano da temporalidade e da política, da submissão do outro. Por isso, para compreender e impossibilitar a repetição das ideologias racistas é preciso, por um lado, entender a necessidade da personificação do mal e do negativo que faz com que sejamos tão facilmente persuadidos pelos discursos que apresentam o outro como totalmente ruim, e, por outro lado é preciso pensar o que faz com que os negros tenham sido identificados com o mal e com a negatividade ou vistos como demônios, exóticos e selvagens.

## Notas

1. O pensamento neoplatônico vigente durante toda a Renascença estabelecia uma hierarquia entre os seres do mundo lunar (os arcanjos e os anjos) e os seres do mundo sub-lunar (os homens e as criaturas que habitam a Terra). Os seres eram ordenados de acordo com seu maior ou menor grau de perfeição. Os do alto, habitantes das esferas celestes, eram os mais perfeitos, os mais próximos da divindade. No baixo, estavam os seres menos perfeitos e os inferiores. Na Terra, os seres eram ordenados da seguinte forma: primeiro os homens (a alma e depois o corpo), depois os animais, depois os vegetais e por fim os minerais.
2. Epístola aos Romanos, X, 18. O mapeamento geográfico de parte da África datava das cartas do grego Ptolomeu (127-145 d.C) e mesmo que os europeus desta época não conhecessem todo o continente ou tivessem notícia dos textos deste pensador, conheciam parte da África e sabiam que era um continente velho, habitado por povos não cristãos.
3. Segundo Randles, vários cronistas, além de João de Barros, mencionam o mito do Preste João e o reino de um grande imperador (o Monomotapa). Sua fama leva o filósofo Diderot, dois séculos após, a escrever um verbete na *Enciclopédia* sobre o assunto.
4. João de Barros. Panegírico da Infanta D. Maria. Ed. Sá da Costa, Lisboa, 1937, p. 169 *apud* Randles, 1969:54.

5. Leon l'Africain. Description de l'Afrique. In: Jean Temporal, Collection de Voyages, Lyon, 1556, p. 45 *apud* Randles, 1969:156.
6. Considero que os discursos utilizados para justificar a escravidão dos negros também se apoiaram e se apropriaram do exotismo. Contudo, tomá-los por racistas seria cometer anacronismo, visto que a idéia de raça — conceito biológico no qual o racismo se fundamenta — somente surgiu no século XIX. Tanto quanto no racismo, a justificativa da escravidão por meio de argumentos teológicos e políticos só foi possível em função da estranheza que havia em relação aos povos negros. Essa estranheza foi explorada e instigada até o seu limite tornando natural a idéia da escravidão e da inferioridade dos negros.

## Referências Bibliográficas

- ARENDDT, Hannah (1998). *As Origens do Totalitarismo*. (3ª. ed.). São Paulo, Companhia das Letras.
- ARISTÓTELES (1985). *Política*. Brasília, Ed. da UnB.
- CHARLES, Pierre (1928). "Les Noirs, Fils de Cham le Maudit". *Nouvelle Revue Théologique*, Tomo 55, pp. 721-737.
- CHAUI, Marilena (1998). *Ética e Violência*. São Paulo, USP, mimeo.
- CHNAIDERMAN, Miriam (1996). "Racismo, o Estranhamente Familiar: uma Abordagem Psicanalítica". In L. Schwartz & R. S. Queiroz (orgs), *Raça e Diversidade*. São Paulo, Edusp.
- COHEN, William (1980). *Français et Africains*. Paris, Gallimard.
- COSTA, Jurandir Freire (1986). "Da Cor ao Corpo: A Violência do Racismo". In *Violência e Psicanálise*. (2ª. ed.). Rio de Janeiro, Graal.
- GILSON, E. (1965). *Le Thomisme*. Paris, Vrin.
- HANKE, Lewis (1949). *Bartolomé de Las Casas, Pensador Político, Historiador, Antropólogo*. Havana, Impresores Úcar García S.A.
- (1962). *Aristóteles e os Índios americanos*. São Paulo, Livraria Martins Editora.
- LAHON, Didier (1999). *O Negro no Coração do Império. Uma memória a resgatar, séculos XV-XIX*. Lisboa, Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural. Ministério da Educação.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. (2000). *O Diabo no Imaginário Cristão*. Bauru, SP, EDUSC.
- RANDLES, W. G. L. (1969). *L'Image du Sud-est Africain dans la Littérature Européenne au XVI. Siècle*. Lisboa, Centro de Estudos Ultramarinos.
- (1994). *Da Terra Plana ao Globo Terrestre*. São Paulo, Papirus.
- SCHWARCZ, Lilia (1996). "As Teorias Raciais, uma Construção Histórica de Finais do Século XIX. O Contexto Brasileiro". In *Raça e Diversidade*. São Paulo, Edusp.
- SEPÚLVEDA, Juan Gines de (1941). *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Índios*. Mexico, Fondo de Cultura Económico.
- SOUZA, Laura de Mello e (1989). *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SOUZA, Octávio de (1994). *Fantasia de Brasil*. São Paulo, Escuta.
- ZURARA, Gomes Eanes de (1973). *Crônica de Guiné*. Minho, Livraria Civilização.



# Casar ou Não, Eis a Questão. Os Casais e as Mães Solteiras Escravas no Litoral Sul-Fluminense, 1830-1881

Márcia Cristina de Vasconcellos

---

## Resumo

O presente artigo analisa os registros paroquiais de batismo e de casamento de escravos da freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Mambucaba, em Angra dos Reis, no século XIX, tendo como apoio os inventários *post-mortem* de proprietários escravistas. Verificamos os tipos de casamentos predominantes, se endogâmicos por origem, africanos com africanos e crioulos com crioulos, ou mistos. Ao mesmo tempo, observamos em que medida as condições advindas do fim efetivo do tráfico externo de escravos, em 1850, as transformações econômicas e demográficas presentes na segunda metade do oitocentos em Mambucaba influíram na ida de cativos à Igreja, a fim de sacramentar suas uniões, e quem eram as mães solteiras que viviam em Mambucaba.

**Palavras-chave:** famílias escravas, Mambucaba (RJ), Angra dos Reis, escravidão, século XIX.

## Abstract

*Get Married or Not, That is the Question. The Couples and the Slave Single Mothers on the South of Rio de Janeiro Coast*

This article analyzes the Nossa Senhora do Rosário de Mambucaba in Angra dos Reis City parish registers of baptisms and marriages, in the 19<sup>th</sup> century, which were supported by *post-mortem* inventories made by slave owners. We have checked the predominant kinds of marriages, if endogamy by origin, Africans to Africans, Creoles to Creoles, or mixed marriages. At the same time it is possible to observe

how the end of the external slave trade in 1850 and the economical and demographic transformations during the second half of the 19<sup>th</sup> century influenced on the slaves' attendance in the Church to formalize their unions, and who were the single mothers.

**Keywords:** Slave family, Mambucada (RJ), Angra dos Reis, slavery, 19<sup>th</sup> century

### Résumé

*Se Marier ou ne pas se Marier, Voilà la Question. Les Couples et les Mères Célibataires Esclaves dans le Sud-Fluminense (1830-1881)*

Cet article analyse les registres paroissiaux de baptême et de mariage d'esclaves de la communauté de Nossa Senhora do Rosário de Mambucaba, à Angra dos Reis, au XIX<sup>ème</sup> siècle. Nous nous sommes appuyés sur les inventaires post-mortem des propriétaires d'esclaves pour vérifier les types de mariage prédominants: soit d'origine endogène, des Africains avec des Africains et des créoles avec des créoles, soit mixtes. Nous avons observé, en même temps, dans quelle mesure les conditions issues de la fin effective du trafic extérieur d'esclaves, en 1850, ainsi que les transformations économiques et démographiques présentes à Mambucaba dans la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle ont permis que les esclaves aillent à l'Église pour consacrer leurs unions et aussi d'identifier les mères célibataires qui y vivaient.

**Mots-clés:** des familles esclaves, Mambucaba (RJ), Angra dos Reis, XIX<sup>ème</sup> siècle.

---

\* Le Sud-Fluminense: région située dans le sud de l'État de Rio de Janeiro.

**A** escravidão brasileira, uma prática que perdurou por mais de trezentos anos, sempre despertou o interesse de estudiosos. Entre os trabalhos realizados até a década de 1970, a promiscuidade era reconhecida como presente no dia-a-dia do cativo, portanto, os casamentos entre escravos seriam pouco comuns. Aquela promiscuidade resultava ou do estágio de desenvolvimento do negro (Rodrigues, 1988) ou do próprio sistema, por ter retirado o africano de seu ambiente social e familiar, colocando-o numa nova realidade hostil, junto a pessoas estranhas (Freyre, 1992), ou ainda porque as condições do cativo eram adversas. Deve-se considerar, também, o desequilíbrio entre os sexos, que decorria da preferência, pelo tráfico atlântico, por homens que, teoricamente, seriam mais aptos ao trabalho do eito; desinteresse senhorial, já que a existência de família poderia dificultar a venda da escravaria; e também dos próprios cativos, que procuravam evitar a procriação e, conseqüentemente, a escravização dos filhos (Gorender, 1992; Costa, 1998; Cardoso, 1962).

Essas teses começaram a ser reavaliadas nos últimos vinte anos, quando, então, os laços familiares tornaram-se tema de pesquisas. Tal movimento inspirou-se em estudos norte-americanos e associou-se a uma reformulação da visão sobre o escravo, não como agente histórico somente na fuga, revolta ou roubo, mas no seu dia-a-dia, ao lado do alargamento de opções de fontes paroquiais (casamento e batismo), cartorárias (inventários *post-mortem*), censos populacionais, processos criminais, entre outras, e releituras críticas de relatos de viajantes e cronistas (Faria, 1997).

Os registros de casamento passaram a ser minuciosamente analisados, como, entre outros estudos, os de uma Paróquia em Vila Rica (MG), entre 1727 e 1826 (Luna & Costa, 1981), e os de treze localidades de São Paulo, nos anos de 1776, 1804 e 1829 (Luna, 1990). As demais pesquisas realizadas, incluindo os inventários como fontes, trataram, dentre outras, de localidades como Paraíba do Sul (RJ), entre 1830 e 1872 (Fragoso & Florentino, 1987); o Nordeste colonial e açucareiro (Schwartz, 1995); Santa-

na do Parnaíba (SP), entre fins do século XVIII e princípios do seguinte (Metcalf, 1990); e Campinas (SP), no século XIX (Slenes, 1987). Constatou-se que, em meio a dificuldades como a desproporção entre os sexos, com o predomínio de homens, existiam espaços menos adversos para a formação de famílias legais e, conseqüentemente, para maior presença de crianças legítimas e de cativos casados e viúvos, como, por exemplo, entre propriedades médias e grandes de Campinas (*ibidem*:218), de Bananal (SP), nos anos de 1801, 1817 e 1829 (Motta, 1999:304-308) e de Lorena (SP), no ano de 1801 (Costa, Slenes & Schwartz, 1987:254).

Tais dados explicam-se com base na constatação de que, no Brasil, havia uma clara tendência a casamentos "intra-propriedades" (Slenes, 1999; Motta, 1999; Metcalf, 1990; Schwartz, 1995), ou seja, em escravarias maiores, maiores seriam as chances de localizar possíveis parceiros (Slenes, 1987). O contrário também era verdade: quanto menor a propriedade, maior a frequência de mães solteiras, logo, de crianças "naturais". Essas características foram confirmadas em estudo sobre Campos dos Goitacazes, no Norte fluminense, nos séculos XVII e XVIII, quando se verificou que "eram os tipos de produção, as localizações das áreas, o tamanho das unidades produtivas e o período que, dependendo de determinadas combinações, influíam nas possibilidades de casamento dos escravos" (Faria, 1998:323). Por exemplo, áreas de casamento dos escravos superior a 66% eram aquelas próximas a "portos recebedores de africanos, e de bispados" (*ibidem*:323), pois a proximidade do bispado levaria à maior interferência da Igreja nas relações entre senhores e escravos, podendo aumentar o controle sobre a venda, separadamente, de escravos casados, prática censurada pela Igreja.

Portanto, os estudos reconhecem o casamento religioso como recurso presente para uma parcela da população escrava, embora também considerem como famílias as unidades constituídas por mães solteiras. Porém, existem controvérsias no que diz respeito, por exemplo, ao significado daquela instituição. Para Florentino & Góes, a intensa chegada de africanos, considerados como estrangeiros, criava um campo de conflito, contornado mediante a criação de laços familiares, quando o desconhecido tornava-se conhecido e, portanto, fundando a paz. Desta forma, as famílias acabavam por auxiliar na reprodução do sistema escravista, tendo um papel estrutural (Florentino & Góes, 1997). Perspectiva criticada por Slenes, que acreditava que a família, embora respondesse a uma estratégia senhorial de formação de reféns, tanto dos anseios

dos escravos quanto dos proprietários, apresentou-se como espaço em que experiências e memórias eram transmitidas e como possibilidade de escravos obterem o mínimo de autonomia, possuindo uma função "desestabilizadora" (Slenes, 1999). Ao contrário de estar relacionada à vivência do cativo, Castro considerava que, à medida que favorecia a obtenção de roças e moradias separadas, os escravos envolvidos em laços familiares adquiriam certo destaque junto à escravaria e acabavam vivenciando uma aproximação com o mundo dos livres (Castro, 1995).

Frente ao atual estágio das pesquisas sobre o tema, faz-se necessário conhecer como os cativos que viviam em diferentes realidades se comportavam diante do casamento, e quais as mulheres que, por opção ou não, se encontravam excluídas da oficialização de suas uniões. Em relação aos escravos, o que teria significado o casamento? Existiriam critérios na escolha de companheiros? Até que ponto haveria uma intervenção, por parte dos senhores, nos casamentos de seus escravos? Em que medida o contexto da segunda metade do século XIX atingiu os matrimônios sancionados pela norma em Mambucaba? Estas são algumas das questões tratadas a seguir.

A população mambucabense e de todo o litoral sul-fluminense, quando do início da "febre cafeeira", seguiu a tendência, comum às outras partes, de plantar café. Sobre isso, Castro verificou que, com a expansão e a qualidade advinda do cultivo em áreas serranas, o café plantado em Capivari (atual Silva Jardim, RJ) foi prejudicado pela temperatura e umidade elevadas, pois "comprometia a qualidade da produção cafeeira local que pouco a pouco se voltava para o mercado interno" (Castro, 1987).

Por certo, a produção cafeeira de Mambucaba seguia essa característica. Da mesma forma, a produção de alimentos, como feijão, arroz, e a atividade pesqueira eram direcionadas para autoconsumo, sendo o excedente vendido na localidade. Outras propriedades, definidas como voltadas para a agricultura comercial, especializaram-se no abastecimento do mercado interno. Se o café local era de qualidade duvidosa, o produzido no Vale do Paraíba, principalmente o paulista, tinha como um dos pólos de escoamento, rumo ao Rio de Janeiro, o porto localizado na Freguesia, o que dinamizava a vida econômica local por meio do emprego de indivíduos da comunidade e da venda de excedentes àqueles que subiam e desciam a serra.

Sobre os caminhos ligando Mambucaba ao interior, contamos com as observações feitas por Zaluar, que, entre 1860 e 1861,

visitou o Vale do Paraíba. No caso de Barreiro, "para transportar os seus produtos a Mambucaba, que é o porto mais próximo, mantêm caminhos que confluem de diversos pontos do município às estradas Cesárea e de Areias a Mambucaba" (Zaluar, 1975:54). O viajante citou, também, as vias de comunicação entre Areias e Mambucaba, "as estradas mais importantes do município são a Estrada Geral de São Paulo e a chamada Cesárea, que comunica esta localidade com o porto de Mambucaba, e por onde se faz a importação dos produtos comerciais e agrícolas" (*ibidem*:55-60). Da mesma forma, Mambucaba mantinha comunicações com Lorena e Silveiras (*ibidem*, p. 76).

O porto de Mambucaba vinha se destacando desde 1830, entre aqueles localizados no município de Angra dos Reis, e chegou a ser considerado o segundo em importância após o do centro de Angra (Mendes, 1970:358). Em 1847, Mambucaba possuía seis armazéns de café e, em 1850, já eram oito, de um total de 25 em todo o município, doze na Freguesia da Conceição de Angra dos Reis e cinco na freguesia da Ribeira (Ipanema & Ipanema, 1990, 1991, 1992).<sup>2</sup>

Para a verificação do movimento portuário de Mambucaba, contamos com o mapa do arrolamento feito pela Coletoria de Angra dos Reis, contendo informações da origem dos cafés, nome dos seus donos, províncias de procedência e as arrobas embarcadas nos portos de Mambucaba, Jerumerim, Ariró e Itanema. Mediante a contagem das cargas que chegavam ao litoral, vê-se que grande parte do café transportado pelo porto mambucabense provinha de São Paulo. Para o geral das províncias de Rio de Janeiro, de São Paulo e de Minas Gerais, Mambucaba foi o segundo porto em ordem de embarques, após o de Jerumerim (Pereira, 1977:56-70).

Em 1864, as linhas da Estrada de Ferro D. Pedro II chegaram a Barra do Pirai, em 1871 a Barra Mansa e, em 1877 a Queluz (El-Kareh, 1982). Analisando as entradas no porto do Rio de Janeiro de embarcações provenientes do litoral sul-fluminense, vemos que, até 1860, houve um aumento do movimento portuário local: de 1828-1838 para 1839-1849, de mais de 72 entradas, do último subperíodo para 1850-1860, de 78. A partir de 1860, observamos uma queda de 272.<sup>3</sup>

A produção cafeeira, que até então era escoada, entre outros, por aqueles portos, passou, gradativamente, a ser conduzida pelo transporte moderno, mais rápido e seguro. Ao lado disso, com o fim efetivo do tráfico externo de escravos, em 1850, e, *grosso modo*, com o encarecimento da mão-de-obra escrava, os pequenos pro-

dutores escravistas tiveram maior dificuldade de obtenção de cativos, sendo que muitos acabaram vendendo seus escravos para o tráfico interno, gerando “um recrudescimento do número de brancos empobrecidos, nas diversas situações rurais, locais e regionais” (Castro, 1995:104). A junção desses elementos conduziu a região ao processo gradual e lento de crise, que só começaria a ser revertido a partir da década de 1920 (Capaz, 1996:201-213). Como ilustração, podemos citar que, a partir de 1870, “em Angra dos Reis, os casarões assobradados, que tinham depósitos de café na parte térrea, foram sendo abandonados e começaram a ruir” (*ibidem*:202). Mesmo destino tiveram as estradas que conduziam as produções até o litoral, como as de Ariró, de Mambucaba e de Parati, que foram se arruinando pelo mau estado de conservação (*ibidem*:203).

A população livre, que havia aumentado em 4.550 indivíduos, passando de 12.050 para 16.600, entre 1840 e 1856, elevou-se em apenas 689 pessoas, entre 1856 e 1872, chegando a 17.289. Ou seja, a alteração no quadro econômico local, iniciado no contexto da segunda metade do oitocentos, veio desestimular a ida de forasteiros à região, situação não verificada até 1856. Ao mesmo tempo, o número de escravos decresceu, correspondendo, entre 1840 e 1856, a menos 893 indivíduos, passando de 10.552 para 9.659, e entre o último ano e 1872,<sup>4</sup> de menos 5.115, chegando a 4.544.<sup>5</sup> A diminuição do movimento portuário e o fim efetivo do tráfico de escravos criaram, cada vez mais, condições adversas aos livres, que não conseguiam repor sua mão-de-obra quer via tráfico interno, quer via nascimentos. Muitos deveriam estar vendendo seus cativos, em momentos de expansão do preço dos escravos, às áreas de ponta na economia imperial, tentando, assim, amenizar os impactos de um processo de empobrecimento a que muitos estavam vulneráveis.<sup>6</sup> Outros possíveis destinos aos cativos desaparecidos poderia ter sido a alforria, a fuga ou a morte.

Ao lado disso, via-se uma diminuição da parcela de africanos entre a escravaria mambucabense: se em 1856 havia 45,4% de africanos contra 54,6% de crioulos, em 1872, os crioulos chegaram a 83,2% contra 16,8% de africanos.<sup>7</sup> A representatividade de escravos nascidos no Brasil, na década de 1870, foi comum às outras áreas estudadas, e não seria de esperar o contrário, pois já se haviam passado vinte anos do fim efetivo do tráfico externo e, portanto, de suspensão da entrada de africanos no Brasil. Magé, por exemplo, possuía uma população crioula maior que a de Mambucaba: eram 89,08% de cativos desta origem (Sampaio, 1998:129).

Porém, os dados acima não informam as faixas etárias dos cativos, o que deveria incluir, portanto, crianças, adultos e idosos. Podemos verificar o percentual de adultos existentes na freguesia entre 1830 e 1881 por intermédio da contagem de 1.517 registros de batismo e de 96 de casamento, ambos realizados entre 1830 e 1871, e de 19 inventários *post-mortem* de proprietários de escravos de Mambucaba, abertos entre 1840 e 1881. Para isso, os escravos foram agrupados de acordo com o nome de seus proprietários, que totalizaram 251.<sup>8</sup>

Para a organização das escravarias, estipulamos alguns critérios: existiram proprietários que, mediante uma anotação do vigário ou citação em inventário, constatamos tratar-se de marido e mulher. Neste caso, optamos pela união das escravarias por corresponder, na prática, à mesma propriedade. Esse foi o caso, por exemplo, de José Jordão da Silva Vargas e sua esposa Dona Antônia Luiza de Magalhães. Ocorreram casos de, uma vez falecido o proprietário, a sua viúva ter passado a ser citada nas fontes, casos em que procedemos da mesma forma. Isto se deu, por exemplo, com a morte de José da Silva Guimarães, quando cativos com o mesmo nome e com padrão semelhante de compadrio passaram a ser anotados como escravos de Viúva Guimarães e Filhos. Ainda surgiram outros problemas, como a citação ao nome de um determinado proprietário de diferentes formas, como o caso de Manoel Jordão da Silva Vargas, que apareceu ora como Manoel Jordão e, outras vezes, como Manoel Jordão Vargas. Somente concluímos tratar-se da mesma pessoa após o cruzamento dos nomes dos cativos que compareceram às cerimônias, principalmente, os registros de batismo, grande parte das fontes de que dispomos.

Feito isso, começamos a rastrear por proprietários os escravos com nomes semelhantes, cruzamos suas origens e demos um número para cada cativo. Ocorreram, diversas vezes, casos de escravos com origem indicada num registro e não estipulada em outro; nestas vezes, verificamos se se tratava da mesma pessoa; no caso das mães, observamos se a diferença entre um filho nascido e batizado e outro era acima de um ano, quando consideramos como a mesma pessoa. No caso de adultos, quando apareciam como padrinhos, somente consideramos a mesma pessoa quando havia sido batizado anteriormente.<sup>9</sup>

Enfim, todo esse trabalho nos garantiu diminuir o índice de erro, embora sempre presente, de contar mais de uma vez a mesma pessoa e de considerar a mesma pessoa quando eram escravos com mesmo nome, mas indivíduos diferentes.

Posteriormente, contamos todos os adultos, aqueles entre 14 e 40 anos, e os idosos, com mais de 41 anos,<sup>10</sup> cuja origem pudemos identificar. Foram levados em conta batizando, pais, padrinhos, madrinhas, noivos e aqueles que apareceram somente nos inventários, ficando de fora 204 homens e 206 mulheres sem definição de origem.

Chegamos a 801 (58,8%) escravos vindos do outro lado do Atlântico, dos quais 353 eram homens e 448 mulheres, enquanto 563 (41,2%) eram cativos nascidos no Brasil, divididos entre 190 homens e 371 mulheres.

Trata-se de uma amostragem que, por certo, deixa muitos outros escravos de fora, principalmente aqueles que não compareceram a nenhuma das cerimônias religiosas.<sup>11</sup> Mas indica a parcela daqueles que estavam comparecendo à Igreja, um percentual maior de escravos oriundos do outro lado do Atlântico.

Dentro desse contexto de transformação no panorama econômico local e demográfico, perguntamos: quais os tipos de casamentos predominantes, endogâmicos por origem e mistos<sup>12</sup> e como se comportaram ao longo dos anos, ou seja, até que ponto condições adversas vividas pela população livre influiu na ida de cativos à Igreja a fim de sacramentar suas uniões? Quem eram as mães solteiras que viviam em Mambucaba? A fim de responder às questões formuladas, trabalhamos com as informações relativas, primeiro, a todo o período compreendido pelos registros de casamento, 1830-1871, e, em seguida, comparamos as variações nos subperíodos 1830-1849 e 1850-1871, para, assim, verificar as possíveis alterações de acordo com os contextos.<sup>13</sup> Quando incluímos na análise os inventários, os anos em estudo foram ampliados para mais dez, chegando a 1881.<sup>14</sup>

Dos dezoito inventários trabalhados, a família escrava, formada por pais e filhos, esteve presente em dezesseis processos, havendo, no total, 51 (80,9%) famílias matrifocais,<sup>15</sup> as únicas entre propriedades com um a três escravos e quatro a quatorze cativos com, respectivamente, uma e sete famílias desse tipo. Entre as maiores, aquelas com quinze ou mais escravos, localizamos 43 (78,2%) constituídas apenas pela mãe e seus filhos e doze (21,8%) por casais com ou sem filhos.<sup>16</sup> Todas essas famílias congregavam 184 (41,2%) pessoas avaliadas. Cruzando batismos e inventários, encontramos quatro famílias chamadas fraternas, envolvendo irmãos, totalizando mais doze pessoas e duas famílias tendo à frente pais viúvos, um homem e uma mulher, ambos com um filho cada, o que elevava o número de cativos que não se encontravam sozi-

nhos para 200, um percentual de 44,3% de indivíduos num universo de 451 escravos avaliados.

A organização familiar estava presente para quase metade dos cativos, que buscavam a socialização, a criação de redes de conhecimento e de auxílio e que tentavam, em meio ao sistema de dominação senhorial, buscar formas de melhor levar a vida. Ao mesmo tempo, o percentual de 44,3% representa parte do contingente aparentado, pois, possivelmente, existiam tios, avós, além de compadres e comadres, todos esses despercebidos pelos inventários, fonte que, tradicionalmente, indica apenas os pais e filhos.<sup>17</sup>

No livro de casamento de escravos da freguesia de Mambucaba encontramos 65 registros de matrimônios realizados entre 1830 e 1871. Desses, dezesseis foram casamentos coletivos, nos quais se anotou num único registro mais de um casal, totalizando 96, distribuídos em 37 nos anos de 1830-1839, 36 entre 1840-1849, 19 presentes entre 1850-1859 e quatro entre 1860-1871.

Esses matrimônios envolviam escravos de um mesmo proprietário, o que confirma, também para Mambucaba, que a escolha de um cônjuge por parte do cativo tinha restrições impostas pelos limites da propriedade, tal como foram apontados por Faria (1998:314) e Slenes, que diz: “Os senhores de escravos em Campinas praticamente proibiam o casamento formal entre escravos de donos diferentes” (Slenes, 1999:79).

Os escravos deveriam, em tese, escolher seus parceiros de vida entre a oferta existente na propriedade na qual viviam, o que, no caso de pequenas escravarias, poderia ser dificultado, ao contrário das maiores. Isso significa dizer que, nas maiores propriedades, maiores seriam as chances de contrair matrimônio, constatado por Slenes para Campinas no século XIX: “26% das mulheres acima de 15 anos são casadas ou viúvas nos plantéis pequenos, e 67% nos médios e grandes” (Slenes, 1987:218).

Os inventários trabalhados apontam nesse mesmo sentido, já que encontramos famílias nucleares exclusivamente entre as escravarias com quinze ou mais escravos, tipo de propriedade em que localizamos também os dois casos de viúvos com filhos já citados.

Portanto, os cativos que viviam e trabalhavam em terras mambucabenses, quando encontravam um possível parceiro para a vida, e estes eram de outros senhores, acabavam estabelecendo relações diferentes do casamento sancionado pela Igreja, situação que diminuía quando compartilhavam, além do destino de escla-

vos, a mesma propriedade. Os casamentos entre escravos de diferentes propriedades, inexistentes na freguesia em estudo, deveriam criar situações que trariam “dor de cabeça” para os senhores envolvidos, como quando do nascimento dos filhos ou até reivindicações de maridos e esposas, desejosos por morar ao lado de seus parceiros, em uma das propriedades. Mas, se as intervenções senhoriais se alastrariam a outros aspectos do casamento, como definir com quem um cativo deveria se casar?

Embora fosse provável que alguns dos casamentos realizados resultassem de indicações dos proprietários, considerar que todos os matrimônios representariam uma imposição senhorial seria pensar nos cativos tal como “seres manipulados”, quando sabemos que se tratava de homens e mulheres atuantes em suas vidas, negociando concessões com seus proprietários, assim como respondiam à importante estratégia de controle, evitando, inclusive, uma possível fuga do cativo. Existiam, dentro dos limites impostos a seres escravizados, momentos de relativa manifestação de suas vontades, como na introdução de algumas preferências na hora da escolha do cônjuge: o casamento endogâmico foi uma delas.

Entre 1830 e 1871, casaram-se 48 africanos entre si, correspondendo a 61,5% das uniões; os crioulos, entre si, uniram-se dezoito vezes ou 23,1%, fazendo com que os casamentos endogâmicos por origem chegassem a 66 (84,6%) contra doze (15,4%) mistos, divididos entre sete (8,9%) casais, nos quais as mulheres eram africanas e seus noivos crioulos e cinco (6,4%) mulheres crioulas com noivos africanos.

Para a elaboração do cálculo, foram levados em conta os registros que tiveram indicação de origem dos noivos e aqueles cujas origens, mesmo sem a referência, foi possível localizar mediante o cruzamento com registros de batismo e inventários, ficando dezoito de fora da contagem, que não conseguimos rastrear.

Havia uma preocupação dos cônjuges em criar laços com outros de mesma origem, pois 84,6% das uniões eram endogâmicas contra 15,4% mistas. Vemos uma predisposição à escolha a partir da origem, determinando um possível parceiro em detrimento de outro.

Se observarmos os casais que não passaram pelo casamento entre os anos demarcados, mas que haviam conduzido seus filhos ao batismo ou foram avaliados em inventários, constatamos semelhanças em relação ao comportamento acima apresentado. Foram 42 (57,5%) casais africanos, dez (13,7%) casais envolvendo cônjuges crioulos, correspondendo ambos a 52 (71,2%) de uniões en-

dogâmicas. Em contraposição, 21 (28,8%) uniões eram mistas, distribuídas em oito casais (11,0%) de mulheres africanas e homens crioulos e treze (17,8%) de mulheres crioulas casadas com homens africanos. Aqui, a endogamia continua sendo a principal característica quanto à origem dos casais, embora sofra uma queda de 13,4% na comparação com os registros de casamentos entre 1830 e 1871. De fato, as origens eram fatores de aproximação entre os escravos de Mambucaba. Porém, entre os cônjuges que haviam se casado antes de 1830 ou que teriam chegado à Freguesia nessa condição,<sup>18</sup> a segunda maior frequência de casais envolvia não homens e mulheres crioulos, tal como visto nos registros de casamento entre os anos de 1830 e 1871, mas mulheres crioulas e homens africanos, resultado, talvez, da falta de mulheres africanas para os homens africanos, ou de homens crioulos para as mulheres crioulas.

Retornemos aos registros de casamentos entre 1830 e 1871. O fato de, por exemplo, africanos recusarem o “outro”, no caso, os crioulos, conduz à percepção de identificação entre eles. Sabemos que o *ser africano* foi uma construção advinda da sociedade escravista do século XIX, consolidando seu significado somente na segunda metade do século, já que eram de tantas e variadas etnias. Será que, então, suas diferenças étnicas eram “superadas” pela caracterização deles, na região, como “estrangeiros” em relação aos crioulos?

O processo estaria associado às possibilidades de localizar um parceiro dentro da propriedade em que viviam e trabalhavam. Os africanos, quando chegavam a Mambucaba, seriam “forasteiros”, sem laços familiares, o que permitia, em tese, o matrimônio com qualquer escravo da propriedade. Em tese, porque, dentro da oferta de noivos e noivas, tendiam a optar por outros africanos, dado explicado pelo número predominante destes em idade apta ao casamento, além de se reconhecerem como “forasteiros”. Esse foi o caso verificado entre a escravaria de Joaquim Coelho dos Santos. Em 1838, Sabina, africana de Benguela, foi batizada; um ano depois foi a vez de José, também africano, mas de Moçambique, com dezoito anos. No ano de 1842, casaram-se e batizaram seus filhos, Alexandre, em 1844, e João, em 1846.<sup>19</sup>

Os crioulos, por sua vez, estariam limitados na escolha, pois encontrar-se-iam associados por outros laços familiares com cativos da propriedade, o que impossibilitava o casamento; daí o estabelecimento de laços para fora da propriedade, que, como vimos, não passava pelo casamento sancionado pela Igreja (Faria,

1998:336). Mas também deveriam reconhecer-se como “iguais” e, portanto, “diferentes” dos africanos.

Muitas foram as crioulas nessas condições, e não foram poucas que assim permaneceram, solteiras.<sup>20</sup> Citamos alguns casos: Fertuliana, escrava de Custódio José da Silva e de sua esposa Rosa Maria, foi batizada em 1837 como filha “natural” de Vitória africana. Ela apareceu na mesma propriedade, já com aproximadamente dezessete anos, batizando a filha também “natural” Sabina. Tratava-se de uma propriedade que contava, a levar em conta os registros paroquiais, com a sua família e outra constituída por cônjuges africanos casados por volta do ano de 1845. Ou seja, a propriedade não lhe dava possibilidades de unir-se a alguém da própria escravaria e, por isso, ela deve ter buscado um parceiro fora dos seus limites.<sup>21</sup>

Na propriedade de Francisco Soares Ferreira, encontramos uma história semelhante. Catarina, africana de Angola, batizou sua filha “natural” Antônia, em 1849. Essa, em seus dezessete anos, apareceu como mãe solteira, batizando Vitalina, em 1864. Esta escravaria, assim como a primeira, não apresentava a Antônia muitas possibilidades de encontrar parceiro, pois, além de sua família, existia a de Graça, africana da Guiné, que batizou três filhos, sendo que um destes, anos depois, veio a ser padrinho de escravos, e uma mulher de nome Maria, com origem desconhecida, mas todos envolvidos por laços de compadrio.<sup>22</sup>

O padrão de endogamia não foi exclusivo de Mambucaba, alguns estudos sobre o tema também verificaram uma tendência igual, embora variassem quanto às explicações.

Entre 1734 e 1802, em Campos dos Goitacazes, dos 2.244 casamentos envolvendo escravos, 81% referiam-se a cativos africanos, dado que Faria associa ao predomínio numérico destes, às facilidades na escolha de possíveis parceiros, quase sempre africanos, dentro das propriedades e, inclusive, de mesma origem étnica, e termina afirmando que: “os africanos, habilmente, utilizavam o código social e ritual do homem branco para ter condições de estabilizar sua organização familiar” (Faria, 1998:336). Em contrapartida, os crioulos tenderam a buscar parceiros fora da propriedade, porque estariam envoltos em laços familiares e, quando apareciam nos registros, geralmente, seguiam a endogamia com base no critério da cor.

Na busca de uma resposta para o mesmo padrão de endogamia, por origem encontrada para o agro fluminense entre 1790 e 1830, Florentino & Góes recorreram a viajantes. Verificaram que

o dia-a-dia entre africanos e crioulos não era dos melhores. Sobre isso, afirmava Jean Baptista Debret, na primeira metade do século XIX, que “os negros no Brasil julgavam seus irmãos de sorte, os mulatos, como ‘monstros’, uma raça maldita” (Florentino & Góes, 1997:34). Esse “conflito” poderia estar associado à preferência dada pelos senhores por crioulos, mais do que africanos, no desempenho de atividades domésticas e qualificadas, e na concessão de alforrias (Slenes, 1995:12). Da mesma forma que “a seletividade na escolha dos parceiros significava uma opção preferencial por iguais, isto é, exprimia um duplo e simultâneo movimento de constituição e recusa do outro” (Florentino & Góes, 1997:35).

Em Campinas, embora com padrões de casamentos mistos na ordem de 31,1%, em 1801, e 47,4% em 1842-1844, a endogamia foi verificada, ao passo que o percentual de crioulas casadas em relação às africanas demonstraria uma certa “intransigência” no momento de escolha do cônjuge. Porém Slenes relativiza a tendência à endogamia, evitando associá-la a possíveis conflitos de origem, pois,

num contexto social que juntava, à força, ‘estrangeiros’, para, logo em seguida, começar a transformá-los em ‘comunidade’: isto é, numa agregação imperfeita, crivada por competições internas, como todas as ‘comunidades’ reais, mas nem por isso dividida em grupos de identidades fortemente opostas (Slenes, 1999:78).

José Flávio Motta, em estudo sobre Bananal, certificou-se de que, em 1801, 1817 e 1829, os africanos tenderam ao casamento endogâmico: em 1801, foram 69,1%; 1817, 77,7%; e 1829, 85,4% (Motta, 1999:342).

No que diz respeito aos índices de nupcialidade, incluindo a variável idade e tamanho de propriedade, Slenes constatou que, em 1801 e 1819, homens crioulos apresentavam um índice maior que os africanos, enquanto, entre as mulheres, a tendência seria para o predomínio das africanas. Tais cifras tenderam a aumentar nas maiores propriedades (10 ou mais cativos) e entre os cativos acima dos 15 anos. Em 1801, eram 43,3% de homens crioulos casados ou viúvos contra 26,5% de africanos, 52,8% de mulheres crioulas contra 79,8% de africanas. Em 1829, 47,1% de homens crioulos contra 23,9% de africanos, e, entre as mulheres, foram 61,5% de crioulas e 66,7% de africanas (Slenes, 1999:76).

Quando vemos os casais que apareceram em registros de batismo e inventários de Mambucaba e que, portanto, não se casaram entre 1830 e 1871, localizamos um predomínio de africanos:

os homens e mulheres africanas eram, respectivamente, 55 (70,5%) e 50 (79,4%) e os homens e mulheres crioulas chegaram a 23 (29,5%) e 13 (20,6%).

Entre aqueles que se casaram no período pesquisado, as mulheres africanas somaram 55 (70,5%), os homens de igual origem foram 53 (67,9%), os homens e mulheres crioulos, respectivamente, chegaram a 25 (32,1%) e 23 (29,5%). O predomínio de africanos na cerimônia poderia indicar uma maior predisposição ao casamento sancionado pela norma? Mas não seriam os crioulos, em tese, os maiores conhecedores da doutrina católica e, portanto, mais receptivos ao casamento?

O predomínio de africanos entre os que se casavam refletia, na verdade, a maior expressividade numérica destes na faixa etária a partir dos 12 e 14 anos, idades mínimas para contrair o matrimônio. Quando contabilizamos todos os adultos que compareceram ao batismo, ao casamento ou os avaliados nos inventários, vimos um predomínio numérico de africanos, o que parece justificar o predomínio dos "de *nação*" na cerimônia. Assim como o casamento deveria representar, para esta parcela da população escrava, a possibilidade de ressocialização e o caminho para a estabilidade, mais emergenciais do que para os crioulos, já socializados e inseridos em redes familiares e de amizade. Porém o perfil é datado, como veremos a seguir.

Passando à análise dos subperíodos de 1830-1849 e 1850-1871, observamos alterações a respeito dos perfis dos casais que legalizavam suas uniões. No primeiro, antes do término definitivo do tráfico externo e quando os portos estavam em fase dinâmica, os africanos eram a maioria, seguidos pelos crioulos. Posteriormente, esse perfil tendeu a alterar-se, à medida que passava a segunda metade do século e, portanto, de diminuição de africanos entre as escravarias. Sobre isso, os registros de casamento nos dão algumas dicas.

Entre 1830-1849, os casamentos endogâmicos entre africanos corresponderam a 42 (66,7%), os endogâmicos entre crioulos foram 11 (17,5%), fazendo com que os endogâmicos chegassem a 84,2% nesses anos, contra 10 (15,8%) mistos. Entre 1850-1871, os endogâmicos entre africanos corresponderam a seis (40,0%), os endogâmicos entre crioulos foram sete (46,7%), levando os endogâmicos a 86,7%, contra dois (13,3%) mistos.

Em números absolutos, os casamentos foram diminuindo, sendo que, no segundo subperíodo, mais precisamente, após 1860, os africanos não compareceram mais à cerimônia, tanto

para casar com outros de mesma origem quanto com crioulos. Os crioulos, em contraposição, continuaram a marcar presença mesmo após a data.

O movimento de queda de uniões endogâmicas entre africanos, localizado entre 1830 e 1871, em Mambucaba, seguia a tendência verificada desde 1810, no agro fluminense, por Florentino & Góes. A partir desse ano, segundo os autores, a entrada de africanos elevou-se intensamente e, ao contrário, os casamentos entre eles diminuíram. A explicação para o comportamento seria a urgência encontrada pelos africanos em socializar-se, "a urgência escrava (e sistematicamente) de aparentar-se" (Florentino & Góes, 1997:44). Como resultado, aumentaram as frequências de famílias matrifocais (mães e filhos) e, conseqüentemente, a ilegitimidade e o desgaste do projeto do casamento como "um poderoso agente no desbaste da profunda crosta de hábitos e atitudes inadequadas ao vir a ser escravo" (*ibidem*:151), visível pelos autores na fase de estabilidade do tráfico, de 1790-1807.

Seria a imensa chegada de africanos a causa da diminuição de casamentos endogâmicos verificada em Mambucaba? A região vinha de fato recebendo tantos africanos a ponto de gerar a urgência em aparentar-se? Não contamos com os números de entrada de africanos na freguesia, mas, sim, 156 registros de batismo de adultos dessa origem, demonstrando a chegada de "estrangeiros" entre 1830 e 1859. Esses registros, a levar-se em conta que, uma vez anotados no livro da freguesia, tratavam de recém-chegados, pois, ao contrário, já seriam batizados em outras áreas, demonstram números mínimos, outros poderiam ter vindo, mas já batizados nos portos africanos de embarque. Por exemplo, no caso dos cativos que embarcaram nos portos congo-angolanos, havia a tendência a serem batizados antes da viagem; prática que não teria sido comum em relação aos cativos embarcados da Costa da Mina (Soares, 1997:89-91).

Ou seja, existiriam propriedades que, dentro do contexto de término efetivo do tráfico externo, em 1850, conduziram-se à obtenção de cativos, mas não o suficiente para gerar um crescimento populacional, pois, como visto, houve uma diminuição de 0,2% entre 1840 e 1856, movimento que viria a agravar-se após a segunda data.<sup>23</sup>

Creemos que uma das explicações possíveis viria pelo quadro demográfico que se desenhava na região. O percentual da população africana decresceu de 45,4%, em 1856, para 16,8% em 1872, ou perda, fundamentado nos cálculos sobre os números absolutos,

de menos 510 africanos ou 86,4%. Isso significa, indiretamente, que a escravidão estava vivendo um processo de criouliização.<sup>24</sup>

Após 1860, como dito, os africanos desapareceram dos registros, possivelmente, porque não havia novos africanos, e aqueles que, em Mambucaba, estavam já tinham se aparentado, via casamento legal ou por uniões consensuais, e passaram a ser “substituídos” pelos crioulos. Isso explica também a diminuição de casamentos mistos.

As uniões entre crioulos, embora tenham diminuído em números absolutos após 1850, conheceram uma elevação em percentuais, de 17,5% para 46,7%. Essa elevação estaria associada à queda dos dois outros tipos de matrimônios, enquanto que o decréscimo de onze para sete cerimônias ligar-se-ia à queda numérica de escravos, verificada entre 1856-1872, de 63,3%, dos quais, 312 (44,0%) dos nascidos no Brasil desapareceram.<sup>25</sup>

Porém, o quadro demográfico seria uma das explicações possíveis, a outra se ligaria a uma política senhorial no sentido de dificultar que seus cativos se unissem legalmente. Sheila de Castro Faria explica que esse movimento afetou diversas áreas a partir da década de 1830, quando o risco de fim do tráfico e o aumento do preço dos escravos teriam feito com que os senhores dificultassem a realização dos casamentos de seus escravos. Com isso, os proprietários ficariam livres de possíveis intervenções da Igreja, quando houvesse necessidade de venda de um dos cônjuges, prática censurada pela instituição (Faria, 1998:339). Esse comportamento senhorial seria mais do que coerente numa realidade como a de Mambucaba, uma área que, no correr da segunda metade do século, conheceu um quadro de transformação econômica e um processo de empobrecimento dos homens livres, se levarmos em conta a presença dos inventários com bens seqüestrados em função de conterem dívidas maiores que os montes.

Por meio dos números absolutos dos casamentos para cada um dos subperíodos, verifica-se uma diminuição das cerimônias ao longo do tempo. Até 1849, os casamentos somaram 73, enquanto, de 1850 em diante, não passaram de 23.<sup>26</sup>

O aumento da ilegitimidade, ou, em outras palavras, a diminuição de casamentos, foi verificado ainda para áreas de grande lavoura, mais intenso na Província do Rio de Janeiro do que na de São Paulo, mas presente em ambas. Entre 1872 e 1887, os escravos casados e viúvos tenderam a diminuir em 51,5%, no Alto Paraíba, 59,4%, na região do Paraíba do Sul, 81,8%, na região do Cantagalo e, em 67,6%, na Comarca de Campos (Slenes, 1999:86).

A diminuição de casamentos é aqui entendida como uma diminuição de famílias organizadas em torno das nucleares (pai, mãe com ou sem filhos),<sup>27</sup> mas que não gerou necessariamente a constituição de cativos não aparentados. A modalidade, uniões sancionadas pela Igreja, era uma das possibilidades de organização familiar, bem como as uniões consensuais. Infelizmente, esse tipo de associação não aparece em nossas fontes, pois eram produzidas pela Igreja, que não as reconhecia. Porém, o silêncio sobre elas pode e será compensado pelas famílias matrifocais, caracterizadas pela presença da mãe e seus filhos, definidos nos registros de batismo como "naturais". Essas famílias tanto devem esconder as tais uniões consensuais quanto as fortuitas.

A redução de casamentos e o número crescente de crianças ilegítimas batizadas na freguesia, entre 1830 e 1871, não podem ser compreendidos como um processo de promiscuidade.<sup>28</sup> Eles estavam seguindo uma opção contrária à norma, mas não diferente à de grande parte da população livre da época. A ampliação da ilegitimidade aparece associada a outro movimento, a ampliação do compadrio envolvendo escravos, principalmente após 1850.<sup>29</sup> Num quadro de diminuição populacional e de diminuição de casamentos, em contrapartida, de aumento de uniões que não passavam pela Igreja, as cerimônias de batismo eram momentos em que as famílias buscavam contrair laços de compadrio com compadres e comadres também cativos, conhecedores da vida levada em cativo, "irmãos" no destino.

Mesmo com o predomínio de mães africanas casadas, demonstração de maior facilidade na localização de parceiros dentro da propriedade em que viviam e trabalhavam, muitas acabaram procriando ilegitimamente, assim como as crioulas.

Foram anotadas, uma única vez, as mães com filhos "naturais", que apareceram nos registros de batismo, e as mulheres com filhos, quase todos pequenos e possivelmente pagãos, nos inventários.<sup>30</sup>

Pelos dados obtidos, muitas mulheres africanas também ficaram de fora do casamento, 257 ou 49,2%, embora predominassem ligeiramente as crioulas, pois eram 265 ou 50,8% solteiras.<sup>31</sup> Casar estava se tornando uma opção cada vez mais rara, porém mais difícil era para as crioulas, principalmente, por maiores dificuldades na obtenção de companheiros nos limites das propriedades; ao contrário, para as africanas, tal como vimos, havia maiores possibilidades de contrair matrimônio, mesmo depois de parir um filho ilegitimamente.

Algumas dessas mulheres, após gerar filhos "naturais", acabaram se casando. Nesse caso, incluíam-se 16 mulheres africanas, que se associaram a 14 homens de mesma origem, um homem crioulo e um de origem desconhecida. Das nascidas no Brasil, seis uniram-se a quatro homens também crioulos e dois africanos. Com exceção de uma cerimônia, todas se deram antes de 1849, anos em que o casamento era menos dificultoso.

Geralmente, essas mulheres, africanas e crioulas, tenderam a gerar apenas um filho ilegítimo antes do casamento, situação vivida por 19, em contraposição a duas, que tiveram dois, e uma com três crianças.

José Joaquim de Siqueira Pinto viu, entre seus cativos, casos de procriação antecedendo o casamento. Isabel, crioula, batizou três filhos "naturais". No ano de 1848, casou-se com José africano e batizaram mais seis filhos.<sup>32</sup>

O caso ocorrido na propriedade de Antônio Jordão da Silva Vargas também merece ser citado. Madalena, africana, batizada como adulta em 1849, teve sua filha "natural" Rita levada à pia baptismal em 1857, e falecida no ano seguinte. No ano de 1859, Madalena compareceu novamente à Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário para casar-se com Calisto, também africano e batizado, coincidentemente, no mesmo ano que sua cônjuge, em 1849. Alguns anos depois, em 1860, ambos batizaram dois filhos, Faustino e Fabiano, gêmeos, e, cinco anos depois, foi a vez da criança Romana.<sup>33</sup>

Esse é um típico caso de família escrava tendo à frente um casal de mesma origem, em que, antes do matrimônio, a mulher pariu um filho ilegítimamente. Este poderia ser fruto da união, na época ilegal, entre ela e o escravo que, posteriormente, viria a ser seu marido. Ambos chegaram na mesma época à propriedade como "estrangeiros" e, talvez, por essa associação, aproximaram-se. Seus filhos, tanto a "natural" quanto os legítimos, foram batizados, respectivamente, por um escravo e uma escrava da propriedade, um escravo de propriedade diferente, um escravo da propriedade e outro de propriedade de um parente de Antônio Jordão da Silva Vargas, José Jordão da Silva Vargas e sua esposa Dona Antônia Luíza de Magalhães. Além de assumirem laços matrimoniais na propriedade, Madalena e Calisto usaram do compadrio, um meio de associarem-se a outros escravos, aumentando, assim, o raio de ação de sua família nuclear.

Caso semelhante ao de Luíza, crioula, escrava de Bernardo Soares Ferreira. A escrava batizou sua filha Felisbina em 22 de ju-

nho de 1834 e, no mesmo ano, uniu-se em matrimônio com Jacinto crioulo, em 26 de outubro. Posteriormente, em 1838, batizaram Martinho. A primeira filha recebeu como padrinho Antônio José Daring, proprietário de escravos, e Delfina Maria, livre, enquanto o filho legítimo recebeu como padrinhos e madrinhas Rufino e Joaquina, escravos de Manoel da Costa Lima. Esse perfil de compadrio, variando quanto a filho ilegítimo e legítimo, não foi exclusivo deles, a tendência a padrinhos livres entre as crianças ilegítimas foi comum, enquanto que para as legítimas predominaram, particularmente entre as madrinhas, aquelas também escravas.

Portanto, a ilegitimidade poderia não somente representar uniões fortuitas, mas uniões que só dependiam da boa vontade senhorial para serem efetivadas; outras, envolvendo escravos de diferentes propriedades, estavam fadadas a manterem-se consensuais.

Concluindo, os escravos de Mambucaba, ao se casarem, buscavam cônjuges de mesma origem. Os africanos, "estrangeiros", uma vez que chegavam sem laços de amizade e familiar ligavam-se a outros também identificados na região como "estranhos", afinados por ausência de conhecimentos. Eles possuíam maiores possibilidades de localizar, dentro da propriedade a que a sorte os "jogou", futuros cônjuges; primeiro porque, eram em número representativo, e, segundo, porque não tinham laços familiares estabelecidos, o que, a princípio, viabilizava o casamento com qualquer um da propriedade. Os crioulos, por sua vez, também casavam entre si. Estes acabavam sendo menos presentes nas cerimônias, pois tinham maiores dificuldades em localizar parceiros nas propriedades em que viviam, conseqüentemente, buscavam companheiros para além dos limites das propriedades. Como o casamento inter-propriedades era evitado pelos senhores de escravos, os crioulos tenderam a estabelecer uniões consensuais.

Para os africanos, "estranhos", o matrimônio significava um dos caminhos para a ressocialização e oferecia aos envolvidos vantagens emocionais. Mas existiam outros caminhos para a socialização, como as uniões consensuais, amizades que iam sendo estabelecidas no decorrer do dia-a-dia e pelos laços de compadrio, que adquiriam, quer seja como pais de batizados, quer seja como padrinhos. Com isso, o "estranho", gradativamente, tornava-se "conhecido". Para os crioulos, o casamento geraria a ampliação e confirmação de laços estabelecidos, possíveis também mediante uniões não reconhecidas pela Igreja e o compadrio. Para ambos, a família seria um lugar de criação e preservação de espaços de resis-

tências dentro da sociedade escravista, espaço em que experiências foram passadas aos descendentes, e na elaboração de um universo próprio a eles.

Para os senhores, representaria um caminho a fim de viverem “melhor” a escravidão. Porém, dentro desse projeto, estavam excluindo, gradativamente, o casamento sancionado pela Igreja, no decorrer do século XIX, garantindo a possibilidade de venda de suas escravarias, caso houvesse necessidade. Esse tipo de comportamento era coerente no caso de realidades como a de Mambucaba, onde o contexto da segunda metade do século gerou maiores dificuldades para os homens livres, constatadas pelos casos de endividamento. Os escravos, por sua vez, respondiam a essa dificuldade, estabelecendo famílias matrifocais, elevando a ilegitimidade e fazendo do nascimento de filhos um caminho para efetivação de laços de compadrio tendentes a serem estabelecidos com outros escravos, especialmente, no caso das madrinhas.

## Notas

1. A Freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Mambucaba, criada em 1808, em território do atual município de Angra dos Reis, era fronteira com Parati. Em seu território, estão, hoje, a Vila Histórica de Mambucaba e as Usinas Nucleares de Angra dos Reis.
2. Tais livros apresentam as informações contidas no Almanaque Laemmert para Angra dos Reis entre os anos de 1844 e 1850.
3. Somando as embarcações que chegaram ao Rio de Janeiro provenientes do litoral sul-fluminense, ou seja, dos portos localizados em Mangaratiba, Angra dos Reis e Parati, constatamos: entre 1828-1838, foram 655 entradas, sendo que 74,5% transportavam café; entre 1839-1849, somaram 727, sendo 94,5% com carregamento de café; entre 1850-1860, foram 805, dos quais 94,8% com a rubiácea; e entre 1861-1871, 533 entradas com 82,6% de café. Dados extraídos do Jornal do Comércio, dos meses de março e outubro de 1828 a 1871. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional, RJ. Para mais, ver Vasconcelos, (2001:52-54).
4. Quadro Estatístico da população da província do Rio de Janeiro, segundo as condições, sexos e cores-1840, extraído do Relatório de Presidente de Província do Rio de Janeiro de 1840 e 1841; Recenseamento da população livre e escrava da Província do Rio de Janeiro em 1856, presente no Relatório de Presidente de Província de 1858. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional, RJ. Recenseamento Geral do Brasil, 1872. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), RJ.
5. Tal movimento foi comum a outras regiões da Província do Rio de Janeiro: Capivary possuía 5.999 escravos em 1856, enquanto em 1872 eram 3.903 (Castro, 1987:39). Assim como em algumas das freguesias do município de Magé, no RJ, como Piedade e Suruí, que chegaram a 20% de escravos em 1872. Outras conheceram uma amplia-

- ção populacional como a freguesia de Guapimirim, também em Magé (Sampaio, 1998:124).
6. Por meio da análise de 19 inventários de proprietários de escravos de Mambucaba, verificamos que 60,0% de proprietários com até 3 escravos tinham dívidas superiores aos montes brutos e 22,2% daqueles com 15 ou mais cativos. Inventários *post-mortem* de proprietários de escravos de Mambucaba, 1840 a 1881. Arquivo Nacional e Museu da Justiça do Rio de Janeiro.
  7. Recenseamento da população escrava da Província do Rio de Janeiro em 1856, presente no Relatório de Presidente de Província de 1858. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional, RJ. Recenseamento Geral do Brasil, 1872. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), RJ.
  8. Foram 215 proprietários que enviaram escravos batizando e noivos, e 36 que ofereceram exclusivamente padrinhos e madrinhas para o batismo.
  9. A passagem pelo ritual do batismo era uma das condições exigidas para os indivíduos convidados tornarem-se padrinhos ou madrinhas. Os procedimentos e critérios adotados foram inspirados no trabalho de Góes, 1993.
  10. Baseamo-nos nas idades estipuladas por Florentino & Góes (1997:66).
  11. Isso porque contamos com maior número de registros paroquiais. Os inventários, como dissemos, são somente 19, num total de 215 proprietários identificados.
  12. Casamentos endogâmicos por origem envolviam ambos os noivos africanos ou ambos crioulos e os mistos, noivos africanos e crioulas ou vice-versa.
  13. Livro de Casamentos de Escravos da Freguesia de Mambucaba, 1830-1871. Convento do Carmo de Angra dos Reis, RJ.
  14. Inventários *post-mortem* de proprietários escravistas de Mambucaba. Museu da Justiça do Rio de Janeiro e Arquivo Nacional. Trata-se de senhores localizados nos registros paroquiais de casamento e que possuíam propriedades ou viviam na freguesia.
  15. Chamamos de famílias matrifocais aquelas constituídas por mães solteiras e seus filhos e as famílias nucleares as que contavam com casais unidos junto a Igreja, com ou sem filhos.
  16. Optamos pela divisão de escravarias a partir da premissa de que, a fim de analisar Mambucaba, não seria pertinente dividir por faixas de tamanho de propriedades pelos números definidos geralmente, quando se estudam áreas de "*plantations* escravista". Baseamo-nos nas afirmações e na organização efetivada por Castro (1987:31-115).
  17. Para saber sobre famílias extensas e compadrio em Mambucaba, cf. Vasconcellos (2001).
  18. Acreditamos que, se houvessem casado, após 1830, em Mambucaba, seus registros estariam presentes no livro consultado. Outra possibilidade seria a da chegada do casal na região já unidos segundo os preceitos da Igreja Católica.
  19. Livros de Casamento e de Batismo de Escravos da Freguesia de Mambucaba, 1830-1871. Convento do Carmo, Angra dos Reis, RJ.
  20. Ao menos nos anos de estudo da pesquisa, pois não as localizamos em nenhum dos registros de casamento disponíveis.
  21. Livros de Casamento e de Batismo de Escravos da Freguesia de Mambucaba, 1830-1871. Convento do Carmo, Angra dos Reis, RJ.

22. Livros de Casamento e de Batismo de Escravos da Freguesia de Mambucaba, 1830-1871. Convento do Carmo, Angra dos Reis, RJ.
23. Quadro Estatístico da população da província do Rio de Janeiro, segundo as condições, sexos e cores-1840, extraído do Relatório de Presidente de Província do Rio de Janeiro de 1840 e 1841 e Recenseamento da população escrava da Província do Rio de Janeiro, em 1856, presente no Relatório de Presidente de Província de 1858. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional, RJ.
24. Recenseamento da população escrava da Província do Rio de Janeiro em 1856, presente no Relatório de Presidente de Província de 1858. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional, RJ. Recenseamento Geral do Brasil, 1872. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), RJ.
25. Recenseamento da população escrava da Província do Rio de Janeiro em 1856, presente no Relatório de Presidente de Província de 1858. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional, RJ. Recenseamento Geral do Brasil, 1872. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), RJ.
26. Entre 1830-1849, foram 63 casamentos endogâmicos ou mistos e 10 sem especificação de origem de um ou dos dois cônjuges, o que totaliza 73 registros; entre 1850-1871, os casamentos endogâmicos ou mistos chegaram a 15, e aqueles sem especificação de origem de um ou dos dois cônjuges o que corresponde a 23 registros nos anos definidos.
27. Cremos que os registros de casamento possam dar uma estimativa sobre os padrões de organizações das famílias nucleares, da mesma forma que os inventários *post-mortem* garantem um olhar mais amplo, chegando às matrifocais. Aqui, neste estudo, matrifocais são vistas a partir da frequência de ilegitimidade das crianças batizadas.
28. Segundo os registros de batismo, houve uma ampliação de crianças ilegítimas batizadas: entre 1830-1849, foram 27,3% de legítimos e 72,7% de ilegítimos; entre 1850-1871, 9,6% de legítimos contra 90,4% de ilegítimos. Livro de Registros de Batismo de Escravos da Freguesia de Mambucaba, 1830-1871. Convento do Carmo, Angra dos Reis, RJ.
29. Os padrinhos e madrinhas escravos passaram de, respectivamente, 35,0% e 44,8%, entre 1830-1849, para 59,3% e 77,6% entre 1850-1871. Livro de Batismos de Escravos da Freguesia de Mambucaba, 1830-1871. Convento do Carmo, Angra dos Reis, RJ.
30. Isso significa dizer que a amostragem vai além de 1871, chegando ao ano de 1881, devido à utilização dos inventários.
31. Não foram contadas 80 mães com origens desconhecidas.
32. Livro de Registros de Batismos de Escravos da Freguesia de Mambucaba, 1830-1871 e Livro de Registros de Casamento de Escravos da Freguesia de Mambucaba, 1830-1871. Convento do Carmo, Angra dos Reis, RJ.
33. *Idem*.

## Referências Bibliográficas

CAPAZ, Camil (1996). *Memórias de Angra dos Reis*. Rio de Janeiro, Edição do autor.

- CARDOSO, Fernando Henrique (1962). *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional. O Negro na Sociedade Escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos (1995). *Das cores do silêncio. Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista — Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- (1987). *Ao Sul da História. Lavradores Pobres na Crise do Trabalho Escravo*. São Paulo, Brasiliense.
- COSTA, Emília Viotti da (1998). *Da Senzala à Colônia*. (3ª ed.). São Paulo, Unesp.
- COSTA, Irací del Nero; SLENES, Robert & SCHWARTZ, Stuart B. (1987). "A Família Escrava em Lorena (1801)". *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2, pp. 246-295.
- EL-KAREH, Almir Chaiban (1982). *Filha Branca de Mãe Preta: A Companhia da Estrada de Ferro D. Pedro II (1855-1865)*. Petrópolis, Vozes.
- FARIA, Sheila de Castro (1998). *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- FERREIRA, Roberto Guedes (2000). Na Pia Batismal. Família e Compadrio entre Escravos na Freguesia de São José do Rio de Janeiro (primeira metade do século XIX). Niterói, Dissertação de Mestrado em História, UFF.
- FLORENTINO, Manolo Garcia (1995). *Em Costas Negras: Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- & GÓES, José Roberto (1997). *A Paz das Senzalas. Famílias Escravas e Tráfico Atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FRAGOSO, João Luís & FLORENTINO, Manolo Garcia (1987). "Marcelino, Filho de Inocência Crioula, Neto de Joana Cabinda: Um Estudo sobre Famílias Escravas em Paraíba do Sul (1835-1872)". *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2, pp. 151-173.
- FREYRE, Gilberto (1992). *Casa Grande & Senzala*. (28ª ed.). Rio de Janeiro, Record.
- GÓES, José Roberto (1993). *O Cativo Imperfeito. Um Estudo sobre a Escravidão no Rio de Janeiro da Primeira Metade do Século XIX*. Vitória, Lineart.
- (1998). *Escravos da Paciência. Estudo sobre a Obediência Escrava no Rio de Janeiro (1790-1850)*. Niterói, Tese de Doutorado em História, UFF.
- GOENDER, Jacob (1992). *O Escravismo Colonial*. (6ª ed.). São Paulo, Ática.
- GURGEL, Heitor & AMARAL, Edelweiss (1973). *Paraty, Caminho do Ouro*. Rio de Janeiro, Livraria São José.
- GUTIERRÉZ, Horácio (1986). *Senhores e Escravos no Paraná, 1800-1830*. São Paulo, Dissertação de Mestrado em Economia, FEA/USP.
- INVENTÁRIOS "Post-Mortem" de Proprietários de Escravos em Mambucaba, Abertos em Paraty e em Angra dos Reis, 1843-1881. Arquivo Nacional e Museu da Justiça do Rio de Janeiro, RJ.
- IPANEMA, Marcello & IPANEMA, Cybelle de (1992). *Angra dos Reis no Segundo Reinado*. Angra dos Reis, Prefeitura Municipal, vol. 3.
- (1991). *Angra dos Reis no Segundo Reinado*. Angra dos Reis, Prefeitura Municipal, vol. 2.
- (1990). *Angra dos Reis no Segundo Reinado*. Angra dos Reis, Prefeitura Municipal, vol. 1.

- KARASCH, Mary C. (2000). *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo, Cia. das Letras.
- JORNAL DO COMMÉRCIO* (meses de março e outubro, 1828 a 1871. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.
- LIMA, Honório (1972). *Notícia Histórica e Geográfica de Angra dos Reis*. (2ª ed.). Angra dos Reis, Prefeitura Municipal.
- LIVRO de Batismos de Cativos da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Mambucaba, 1830-1871*. Convento do Carmo, Angra dos Reis, RJ.
- LIVRO de Casamentos de Cativos da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Mambucaba, 1830-1871*. Convento do Carmo, Angra dos Reis, RJ.
- LUNA, Francisco Vidal (1990). "Casamento de Escravos em São Paulo, 1776, 1804, 1825". *História e População: Estudos sobre a América Latina*. São Paulo, Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados, pp. 226-236.
- & COSTA, Iraci del Nero (1981). "Vila Rica: Notas sobre Casamentos de Escravos (1727-1826)". *África*, nº 4, pp. 105-109.
- MACHADO, Maria Helena P. T (1988). "Em Torno da Autonomia Escrava: Uma Nova Direção para a História Social da Escravidão". *Revista Brasileira de História*, vol. 8, nº 16, pp. 143-160.
- (1988). *Crime e Escravidão. Trabalho, Luta e Resistência nas Lavouras Paulistas, 1830-1888*. São Paulo, Brasiliense.
- MARCONDES, Renato Leite (1995). "O Evolver Demográfico e Econômico nos Espaços Fluminenses (1789-1840)". *Estudos Econômicos*, vol. 25, nº 2, pp. 235-270.
- MENDES, Alípio (1970). *Ouro, Incenso e Mirra*. Angra dos Reis, Gazeta de Angra.
- METCALF, Alida (1990). "A Família Escrava no Brasil Colonial". *História e População: Estudos sobre a América Latina*. São Paulo, Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados, pp. 205-212.
- MOTTA, José Flávio (1999). *Corpos Escravos, Vontades Livres. Posse de Escravos e Família Escrava em Bananal (1801-1829)*. São Paulo, Annablume/Fapesp.
- NEVES, Maria de Fátima R. (1990). "Ampliando a Família Escrava: Compadrio de Escravos em São Paulo do Século XIX". *História e População: Estudos sobre a América Latina*. São Paulo, Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados, pp. 237-243.
- PEREIRA, Waldick (1977). *Cana, Café & Laranja. História Econômica de Nova Iguaçu*. Rio de Janeiro, FGV.
- RECENSEAMENTO Geral do Brasil de 1872*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- RELATÓRIO do Presidente de Província do Rio de Janeiro, o Conselheiro Paulino José Soares de Souza na Abertura da Primeira Sessão da Terceira Legislatura e Despesas para o Ano de 1840 a 1841*. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.
- RELATÓRIO do Vice-Presidente da Província do Rio de Janeiro Tomás Antônio dos Santos ao Presidente da Província Nicolau Tolentino, 1858*. Seção de Periódicos da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.
- RODRIGUES, Nina (1988). *Os Africanos no Brasil*. (7ª ed.). Brasília, Ed. da Unb.
- SAMPAIO, Antônio C. J. de (1998). "A Família Escrava e a Agricultura Mercantil de Alimentos: Magé, 1850-1872". *População e Família*, vol. 1, nº 1, pp. 119-141.

- SCHWARTZ, Stuart (1995). *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*. (2ª ed.). São Paulo, Cia das Letras.
- SLENES, Robert (1987). "Escravidão e Família: Padrões de Casamento e Estabilidade Familiar numa Comunidade Escravista (Campinas, Século XIX)". *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2, pp. 217-227.
- (1999). *Na Senzala, uma Flor: As Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- (1995). "Malungu, Ngoma Vem! África Encoberta no Brasil". *Cadernos Museu Escravatura*. nº1, pp. 5-24, Luanda.
- SOARES, Mariza de Carvalho (1997). Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão. Os "Pretos Minas" no Rio de Janeiro (Século XVIII). Niterói, Tese de Doutorado em História, UFF.
- SOUZA, Marina de Mello e (1994). *Parati: A Cidade e as Festas*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
- VASCONCELLOS, Marcia Cristina (2001). Nas Bênçãos de Nossa Senhora do Rosário. Relações Familiares entre Escravos em Mambucaba, Angra dos Reis, 1830 a 1881. Niterói, Dissertação de Mestrado em História, UFF.
- ZALUAR, Augusto Emílio (1975). *Peregrinação pela Província de São Paulo, 1860 a 1861*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

# Sertanejos e Pessoas Republicanas Livres de Cor em Castro e Guaratuba (1801-1835)

Carlos A. M. Lima

---

## Resumo

As áreas meridionais da América portuguesa conheceram, a partir do final do século XVIII, um forte processo de atração de libertos e de livres de cor. Dotadas de contingentes escravos não só pequenos como recentes, as populações de tais áreas continham uma altíssima proporção de não-brancos livres e libertos. Estudar-se-á os padrões de assentamento de livres de cor em Castro e Guaratuba (no atual Paraná). Isto é estratégico para compreender o modo como um campesinato negro se relacionava com a fronteira agrária. Castro e Guaratuba tinham semelhanças e diferenças decisivas para a compreensão de processos de mais largo escopo. Guaratuba era uma isolada vila litorânea, ao passo que Castro constituía local de mais antigo povoamento e de relação mais intensa com o mercado interno, embora a vila tenha sido fundada também no fim do século XVIII.

**Palavras-chave:** libertos, livres de cor, fronteira agrária, Paraná, economia e sociedade, campesinato reconstituído

## Abstract

### *"Sertanejos" and Republican Colored Freemen in Castro and Guaratuba (1801-1835)*

In the meridian areas of Portuguese America there was, by the end of the 18<sup>th</sup> century, a process of mutual interest between freed slaves and white people. Having a slave contingent not only small but recent, within the population of these areas there was a very high proportion of free and freed non-whites. Here it will be studied patterns of where colored freemen have settled down in Castro and Guaratuba (at this moment Paraná). This is strategical to understand the relationship between the Negroes of the hinterland and the agrarian frontier. Castro and Guaratuba had decisive similarities and differences when comprehending processes with bigger purposes. Guaratuba was an isolated coast village while in Castro there was the oldest town and it had the most intense relation with the internal market although was founded also in the late 18<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Freed people, colored freemen, agrarian frontier, Paraná, economy and society.

## Résumé

### *Paysans et Républicains Libres de Couleur à Castro et à Guaratuba (1801-1835)*

Les régions méridionales de l'Amérique portugaise ont constitué, à partir de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, un attrait pour des esclaves affranchis et pour des hommes libres de couleur. Les populations de ces régions-là étaient dotées de contingents d'esclaves, de petite taille et récents, et comptaient une proportion très élevée de non-blancs libres et d'esclaves affranchis. Nous étudierons les modèles d'implantation des ces hommes de couleur libres à Castro et à la Guaratuba (région de l'état actuel du Paraná). Cela est capital pour comprendre le type de rapport qu'un paysan noir avait avec la frontière agricole. Castro et Guaratuba avaient des ressemblances et des différences décisives pour la compréhension de processus avec une plus large portée. Guaratuba était une petite ville isolée du littoral, tandis que Castro avait un peuplement plus ancien, avec une relation plus intense avec le marché intérieur, même si le village avait été fondé également à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle.

**Mots-clés:** affranchis, homme libre de couleur, frontière agraire, Paraná, économie et société, reconstruction d'implantations de paysans.

**A** historiografia da América portuguesa postulou dois destinos básicos no tecido social para libertos e não-brancos livres.<sup>1</sup> Em uma primeira abordagem, pensa-se em uma inserção inescapável dos mesmos em relações de dependência promovidas por mega-atores senhoriais. Livres pobres, incapazes de atividade econômica autônoma, teriam sua inserção na vida social ditada pelas necessidades políticas de agroexportadores dominantes. No segundo caso, a tônica é dada pela proliferação de alianças e de formas insuspeitadas de solidariedade, tendo em vista a reunião de esforços para a sobrevivência, com autonomia, em meio à pobreza. A noção-chave, neste caso, é a de campesinato.

A primeira das interpretações acima enraizou-se, na historiografia, em dois modelos básicos. De um lado, na tradicional concepção de marginalização. O essencial, neste caso, é a dedução de sua condição a partir da categoria de “desnecessidade econômica”. Inacessível o mercado, apenas a instrumentalização política de sua propensão à violência os inseriria no tecido social. Este modelo é excessivamente centrado na agroexportação, e portanto só se permite atribuir a posição de marginais àqueles que não exportavam (A posição clássica desta visão é a de Franco, 1974).

De outro lado, estudos que se libertaram da ênfase excessiva na agroexportação instauraram um posicionamento ambíguo no debate. Alguns chamaram a atenção para a dinâmica interna das diversas regiões coloniais e para a centralidade dos cultivos voltados ao abastecimento. Outros, contudo, puseram em circulação argumentos que problematizaram o manejo da categoria campesinato, por enfatizarem a presença de um mercado de terras, ou então a vigência de formas de arrendamento como centrais mesmo em áreas de cultivos de abastecimento. As políticas do Estado português e do nascente Império brasileiro, aliadas a motivos basicamente militares — a vizinhança de grupos indígenas, as disputas de fronteiras políticas, ou mesmo a presença de mocambos e quilombos — teriam conferido à liderança das elites locais um papel vital na ocupação de áreas novas, produzindo mecanismos de con-

centração do acesso à terra.<sup>2</sup> O impacto deste tipo de constatação sobre o problema da autonomia e da dependência dos livres pobres — e portanto sobre as análises a respeito de libertos e não-brancos livres — é ambíguo. Em alguns casos, pode levar a que se construam visões do tipo campesinato “abaixo de cão”.<sup>3</sup> Em outros, como no de Hebe Mattos, que, ao estudar Campos dos Goitacazes identificou fenômenos localizados de assentamento de pobres com base em arrendamentos, foi possível chamar a atenção para o fato de que, mesmo arrendando, livres pobres puderam manter uma condição de relativa autonomia em seu acesso a atividades produtivas, para o que a proteção legal da propriedade de benfeitorias deve ter contribuído bastante (Castro, 1995, cap. 4).

Há, no entanto, outra concepção, tendente esta a enfatizar mais as constatações relativas à existência, na ordem colonial, de um autônomo e visível, embora pauperizado, campesinato. Neste caso, pensa-se em algum grau de eficácia de estratégias voltadas para o estabelecimento autônomo sobre a terra, lançando mão de trabalho familiar. Em termos estruturais, a condição de existência deste campesinato autônomo residiria no caráter relativamente aberto da fronteira agrária, permitindo a autonomia sem excessivas restrições por parte de elites que se candidatassem a monopolizar o fator terra.<sup>4</sup>

Neste trabalho, entretanto, estudam-se negros livres e libertos e alguns padrões inscritos em sua presença nas partes meridionais da capitania/província de São Paulo. Qual a relação entre ambas as questões? O fato de este artigo tê-los por tema poderia, à primeira vista, parecer uma substancialização de categorias raciais, como se a cor atribuída a algumas pessoas as transformasse imediatamente em um grupo social, dotado de consciência de si e de capacidade (e vontade) de ação coletiva. Isto não deve ser pressuposto, sobretudo em virtude do fato de que a diferenciação social era considerável no interior do grupo, por vezes no interior de uma mesma área. Mas há uma série de questões para cujas respostas o estudo dos livres de cor pode contribuir muito. Em outros termos, não-brancos livres são aqui pensados, acima de tudo, como uma *estratégia de pesquisa*.

Se a fronteira agrária tiver retido um caráter aberto, ela terá recebido impactos fortes da chegadas de migrantes internos pobres. A presença de não-brancos livres é decisiva quanto a isso. Quanto a processos de acumulação, e em termos medianos, os seus eram os piores pontos de partida. Afinal, próximos ou distantes, todos eram descendentes de escravos. Além disso, e ainda pondo o

acento sobre o fato de descenderem de cativos, livres de cor foram filhos da mobilidade social instituída em meio à condição subordinada na sociedade. Uma forma específica de mobilidade — a alforria — retirara do cativo os próprios atores considerados, ou então ancestrais seus. Por isso os livres de cor são estratégicos na pesquisa. Se a fronteira agrária tiver sido receptiva a eles e às suas formas de mobilidade social, dificilmente se poderá afirmar que um mercado de terras, caso existente, tenha monopolizado decisivamente o acesso à terra.

Por outro lado, os estudos de História Social nos últimos tempos se vêm mostrando insatisfeitos com um centramento excessivo em posições sociais. Eles vêm chamando a atenção para a análise de processos, estratégias e trajetórias, rompendo com imagens estáticas de atores sociais (Revel, 1998, *passim*).

Neste trabalho, a perspectiva processual não aparece no tratamento dos dados, mas antes na estratégia mais ampla que motivou a escolha dos casos estudados. Observam-se aqui os não-brancos livres de Castro e Guaratuba, duas localidades do que hoje constitui o Paraná. É interessante comparar as duas vilas porque, não obstante suas diferenças, ambas atraíam migrantes livres de cor. Houve um fluxo migratório marcado e relativamente constante levando não-brancos livres a buscarem assentar-se nelas. Assim, representavam dois tipos diferentes de atração, dando margem a compreender destinos em parte auto-atribuídos por não-brancos livres. Em outros termos, como os dois lugares eram muito diferentes entre si e, ainda assim, atraíam massas comparáveis de não-brancos livres, observar os modos diversos como estes grupos se assentavam nos destinos de seus processos migratórios informa muito a respeito de suas estratégias de sobrevivência e de mobilidade.

Embora as versões que só viam nos livres pobres marginais e desclassificados tenham sido preponderantes, há já algum tempo que novas questões vêm sendo inseridas na temática dos livres de cor no Brasil Colonial e do século XIX. Marvin Harris deu ênfase ao lugar na vida social que os padrões migratórios portugueses (ou uma então suposta ausência de tais padrões) lhes conferiram (Harris, 1967). Herbert Klein (1978) chamou a atenção para sua pujança demográfica, constatação que recebeu forte fundamentação dos estudos de Dauril Alden a respeito da população brasileira no final do século XVIII (Alden, 1963). Stuart Schwartz inseriu referências aos não-brancos livres em suas postulações a respeito da emergência de um campesinato no Brasil da segunda metade do

século XVIII (Schwartz, 1996:71). No interior da historiografia brasileira apareceram estudos enfatizando diversas formas de ajuda mútua vigentes entre libertos, para além dos laços de dependência pessoal em relação a ex-senhores ou outros potentados (Oliveira, 1988). Observaram-se padrões inscritos em sua presença no campo do Sudeste brasileiro nos séculos XVIII e XIX, levando à ênfase no assentamento camponês, ligado sem problemas à premissa dos laços familiares, mas articulado de forma mais surpreendente com a mobilidade geográfica (Lima, 2000b resume bibliografia a este respeito). Tal movimentação geográfica, inclusive, levou muitos deles a assentarem-se em áreas de parca presença escrava, criando situações nas quais, já no final do século XVIII, populações não-brancas livres superavam em número os contingentes escravos com os quais conviviam. Este foi frequentemente o caso nas partes meridionais da América portuguesa, e notadamente das localidades que hoje constituem o Paraná (Lima, 2000b; Balhana, [1972] mostrou que, em 1822, a população não-branca livre do Paraná era substancialmente maior que a respectiva população escrava). Estudaram-se formas de mobilidade social e seus limites a partir da análise de alianças matrimoniais (Lima, 2000a). Foram dados passos decisivos na direção de compreender as semelhanças e diferenças entre seus comportamentos no campo, conforme regiões diversas, em confronto com os de outros grupos, chegando-se à conclusão de que seu estatuto não diferiria de modo marcante frente aos de brancos pobres (Klein & Paiva, 1996). Historiadores também definiram padrões em suas tendências migratórias, aclarando que espriavam-se pelo território da América portuguesa como uma mancha de óleo. Em processos de migração que podiam levar diversas gerações, partiam de seus locais de procedência — normalmente com forte concentração de população escrava — dirigindo-se ao longo de grandes intervalos para áreas com poucos escravos, mas com terra disponível, o que induzia a que seus números absolutos em áreas centrais fossem grandes, enquanto sua participação na população destes mesmos lugares era pequena. Por outro lado, tanto em áreas novas, quanto em locais já abandonados pela agroexportação, seus números absolutos podiam até mesmo ser pequenos, mas sua participação na população era, comparativamente, muito grande (Karasch, 1998; Gomes, 1993; Lima, 2000b). As estimativas de Alden quanto à população brasileira no início do século XIX são muito esclarecedoras quanto a isso (cf. Alden, 1999:535). O tipo de local que se estuda aqui é o ponto de chegada de muitos destes processos migratórios, de mo-

bilidade ascendente e de estabelecimento familiar na busca da autonomia.

Alden (*ibidem*) estimou que a população não-branca livre na capitania de São Paulo era cerca de 60% maior que o contingente escravo no início do século XIX. Isso por si só já constitui indício de desvinculação entre ambos os contingentes, ou seja, de que os livres de cor da capitania não descendiam dos cativos locais, tendo sido, em vez disso, imigrantes. A isso se podem acrescentar dados qualitativos sugerindo que faltava, na capitania, aquilo que poderia ser considerado um “elo” entre as dinâmicas das populações escrava e livre de cor, vale dizer, um robusto grupo de libertos. De fato, autoridades locais indicavam que um tal grupo não existia nas dimensões que seria de se esperar. Em 1797, por exemplo, o governador Antonio Manuel de Mello Castro e Mendonça respondia a correspondência vinda de Lisboa a respeito de terços dos Henriques. Escrevia ele que tais formações não existiam na capitania de São Paulo, dado haver nela “muito poucos pretos forros”.<sup>5</sup>

Comparam-se duas localidades muito diversas nas partes meridionais da capitania de São Paulo, para em seguida lidar com algumas informações dispersas relativas ao conjunto da capitania, a fim de entrever, em termos qualitativos, alguns impactos da questão, assim como a percepção que se tinha a seu respeito. Como se verá, Guaratuba era marcada por participação muito forte dos negros e pardos livres e libertos na população, mas também na chefia de domicílios, tornando-se, quantitativamente ao menos, um povoado negro livre. Castro, de outra parte, mostrava presenças relativas muito mais modestas dos não-brancos livres em ambos os universos. É fundamental notar que, embora Castro tivesse participação menor dos não-brancos livres na população, a vila atraía imigrantes livres de cor em números absolutos ainda maiores que os mostrados por Guaratuba. Resumindo: em Guaratuba, participação muito forte de um pequeno contingente não-branco livre; em Castro, participação pequena na população de um muito grande contingente de imigrantes livres de cor. O padrão de Guaratuba se associava a uma ampla oferta de terras com poucas possibilidades de acumulação, em virtude da pobreza local. O de Castro apontava para maiores oportunidades de acumulação, mas em um ambiente no qual livres de cor tinham que disputar fatores e oportunidades com uma massa mais importante de brancos.

Nenhuma das duas localidades esteve diretamente ligada ao mercado externo. Guaratuba produzia proporcionalmente muito peixe e muita farinha de mandioca, mas as condições para o acesso

dessa produção ao mercado eram remotas, embora elas existissem. Isto configurava uma situação — acesso ao mercado efetivo, mas fortemente estrangulado — que, à sua maneira, reproduzia aquilo que já foi conceituado como “mercado restrito”, bastante afim a práticas da ordem da especulação e do monopólio (Kula, s/d.; Frago, 1993; Florentino, 1997). Castro esteve muito envolvida com as rotas de transporte do gado meridional para os mercados do Sudeste, para além de uma forte produção local de gado e de alimentos, com mais chances que a de Guaratuba no sentido de participar de circuitos mercantilizados da vida social. Observar, com base em listas nominativas de habitantes, o tamanho das maiores escravarias de ambas as localidades em 1782 e 1832 (Guaratuba) e 1776 e 1835 (Castro) ajuda a visualizar suas diferenças. A maior escravaria de Guaratuba em 1782 pôde até ser maior que a mais avultada de Castro em 1776. O sargento-mor Francisco José (sobrenome ilegível) tinha naquela vila e naquele ano, 15 cativos, ao passo que, na Castro de 1776, a maior escravaria era a do guarda-mor Francisco José de Andrade, com 12 escravos. Mas tudo isso mudara substancialmente na década de 1830.

A maior escravaria de Guaratuba em 1832 era a de Crispim Antonio de Miranda, que possuía então 31 cativos. Na Castro de 1835, por outro lado, foi possível localizar 13 escravarias com mais de trinta cativos, a maior delas a fazenda do Capão Alto de Nossa Senhora do Carmo, composta por 99 escravos.

Além disso, ambas as localidades eram recentes. Guaratuba foi fundada em 1771, em meio a esforços pombalinos para garantir a defesa das partes meridionais da América portuguesa, tendo em vista ataques espanhóis. Castro, embora área de ocupação mais antiga, tinha, ainda no final da década de 1770, população rarefeita, fazendo parte do termo da vila de Curitiba. Destacou-se enquanto municipalidade autônoma em 1789. Mas, embora ambas as municipalidades fossem de fundação recente, seus destinos foram bastante diversos.

Entre 1782 e 1832, a população escrava de Guaratuba passou de 30 para 151, multiplicando-se por cinco. O desempenho de Castro foi diferente. Em 1776, havia 221 escravos nesta vila. Em 1835, o contingente cativo local saltara para 1.833, tendo, portanto, aumentado mais de oito vezes.<sup>6</sup> Estes números fazem mais sentido quando comparados com os das respectivas populações livres.

Em 1776, havia, na parte de Curitiba designada como freguesia de Santana de Yapó (que posteriormente passaria a constituir o município de Castro), 1.046 habitantes livres. Em 1835, já

passara a 5.754, tendo, portanto, ocorrido uma multiplicação por mais que cinco do contingente não-escravo de Castro. A população livre de Guaratuba teve evolução semelhante entre 1782 e 1832. No primeiro ano, havia 201 residentes livres em Guaratuba, número que, em 1832, passou a 892. Isto representou uma multiplicação por pouco menos que cinco. Em outras palavras, entre cerca de 1780 e a década de 1830, as populações livre e escrava de Guaratuba e a população livre de Castro aumentaram cerca de cinco vezes. Mas, entre 1776 e 1835, o contingente escravo de Castro multiplicou-se por oito. Tem-se então que a população escrava de Castro teve um dinamismo muito maior que a de Guaratuba, o que demonstra o impacto de condições melhores de acesso ao mercado interno por parte da vila do planalto.

Passo, assim, a observar os dados a respeito da presença destes negros e pardos na população livre, para o que remeto à Tabela 1. Ambos os locais estavam em processo de crescimento entre o final do século XVIII e o início do seguinte. Em ligação com isso, ambos recebiam forte contingente de migrantes negros e pardos, mas livres. Observando, na tabela, as porcentagens entre parênteses na quarta coluna, vê-se que tais números expressam a participação, dentre os cabeças de domicílio livres de cor, daqueles que nasceram fora das localidades estudadas. Ou seja, as porcentagens correspondem aos imigrantes não-brancos que lograram estabelecer domicílios autônomos. As duas vilas mostram um impacto forte, mas decrescente, dos imigrantes entre os livres de cor que chefiavam fogos. Em Guaratuba, os imigrantes eram mais de quatro quintos deles em 1801, descendo para metade em 1832. Em Castro, os migrantes internos dentre os cabeças de domicílio foram dois terços dos livres de cor chefes de fogo em 1804, descendo para um quarto em 1835. Como se observa, a participação dos imigrantes entre os cabeças de fogo livres de cor era decrescente, mas não apontava para uma saturação, pois um quarto de imigrantes ainda é uma proporção significativa. A menor proporção foi a alcançada em Castro, onde ainda assim os migrantes internos tinham, ainda em 1835, participação substancial entre os cabeças de domicílio não-brancos.

Vê-se na tabela que a participação de livres de cor na população livre era muito grande, em ambos os locais. Em Castro, os não-brancos livres foram, ao longo de todo o período, cerca de um quarto ou pouco mais da população livre, enquanto, em Guaratuba, sua participação na população livre era assombrosa, oscilando ao redor dos três quartos.

Como vem sendo pressuposto aqui, a participação dos livres de cor entre os chefes de fogo é mais importante para o argumento que sua presença relativa na população, pois o primeiro indicador nos deixa mais próximos da autonomia do campesinato. Isso dá sentido à constatação de que a presença relativa dos domicílios chefiados por livres de cor em ambos os locais era próxima à sua presença relativa na população, embora ligeiramente menor, de modo que eram grandes as chances de autonomia. Em Castro, seus fogos abarcavam entre um quinto e um quarto do conjunto dos domicílios, ao passo que, em Guaratuba, a proporção correspondente era de entre dois terços e três quartos. Eles eram muitos e muito presentes nos dois locais, mas muito mais em Guaratuba que em Castro.

Um parâmetro melhor ainda para medi-lo é a proporção da população não-branca livre frente ao contingente cativo. Em Castro, os livres de cor sempre constituíram um contingente apenas ligeiramente menor que a população escrava. Isto, para uma área em que a presença escrava em grandes números era relativamente recente, é muito. Os livres de cor locais certamente não eram descendentes de cativos presentes anteriormente na área. Eram, nitidamente, imigrantes, ou descendentes muito próximos de migrantes internos. Assim, não se deve reter uma imagem de condenação ao imobilismo em situações de dependência. Tendo ficado evidente que eram migrantes, fica também evidenciado que ali estavam por responderem a estímulos provenientes da disponibilidade de terra.

Tudo fica ainda mais evidente em Guaratuba. Em 1801, os livres de cor eram entre sete e oito vezes mais numerosos que os escravos locais. Em 1820, havia cerca de cinco livres de cor para cada escravo. Em 1832, os não-brancos livres eram mais de quatro vezes mais numerosos que os cativos de Guaratuba. A população escrava local, em confronto com a massa de livres de cor que vivia ali, pode ser considerada insignificante.

Os dados até aqui expressos mostram que ambas as áreas eram locais de ocupação recente, com terra livre apta a atrair imigrantes que na época se definiam como negros e pardos, por definição, pobres. Mas isso era mais evidente e impactante em Guaratuba que em Castro. A pobreza local era, para parâmetros coevos, realmente impressionante: durante o meio século estendido entre 1782 e 1832, os escravos em Guaratuba quase nunca chegaram a constituir 15% da população total, tendo às vezes ficado um pouco abaixo dos 10%. Já a população cativa de Castro oscilou entre um quarto e um quinto do contingente total da vila no período.

O caso de Guaratuba era realmente muito específico. Esta ínfima e isolada vila litorânea, conforme já se viu, foi instituída por razões de defesa, sem que seu sítio se mostrasse fundamentalmente atrativo antes disso. Inaugurado o povoamento, no entanto, a vila torna-se um povoado negro, e, ao menos quantitativamente, este termo era mais apropriado ali que na maior parte da América portuguesa. Isso pode ser visto através das porcentagens dos não-brancos no total da população livre e na participação dos fogos chefiados por eles no conjunto dos domicílios locais. Os livres de cor eram pouco mais de três quartos da população livre local. Além disso, chefiavam autonomamente algo próximo também de três quartos dos fogos de Guaratuba. Embora houvesse no local uma pequena elite escravista branca, tratava-se de um povoado negro, de fato.

Se isso fica claro quando se observa a participação dos livres de cor de um modo estático, tratar a questão de maneira dinâmica enriquece ainda mais a percepção. Observa-se que Guaratuba permitia mais que Castro uma evolução mais regular tanto da população não-branca livre quanto da quantidade de fogos chefiados por eles. A movimentação dos números entre 1804 e 1816, no caso de Castro, e entre 1805 e 1817, quanto a Guaratuba, esclarece este ponto. Entre 1804 e 1816, tanto a população livre de cor quanto o número de domicílios que ela encabeçava reduziram-se em Castro. No tocante a Guaratuba, a história foi inteiramente outra. Os dados de 1817, comparados aos de 1805, tornam a confirmar a trajetória regularmente ascendente da população livre de cor e dos fogos chefiados por essas pessoas. Prosseguia o processo de crescimento de ambos os indicadores, mostrando que tais grupos encontravam melhores possibilidades de estabelecimento autônomo na localidade litorânea que na do planalto.

Incluir a década de 1830 neste tipo de raciocínio novamente ilustra bem o ponto. O desempenho de Castro, neste caso, como que compensa travejamentos anteriores. O número de não brancos livres em 1835 é quase o dobro do observado em 1816, e o de domicílios chefiados por eles cresceu em mais de 100%. O que teria ocorrido entre um e outro momento? O que facultou à experiência de Castro tornar-se tão semelhante à de Guaratuba?

Como hipótese bastante plausível, sugere-se que a circunstância propiciadora de tal mudança de desempenho em Castro foi a abertura de novas áreas de ocupação a Sudoeste do centro da vila, no bojo da conquista a indígenas da área que, mais tarde, viria a tornar-se a vila de Guarapuava. Em 1835, as áreas novas incorpo-

radas à criação de gado no planalto já recebiam a denominação de Sexto Distrito de Castro. O que se entrevê aqui é a circunstância de que novas áreas teriam desafogado a oferta de terras no núcleo originário da vila, da mesma maneira que teriam oferecido aos pobres locais e imigrantes novos pontos de ocupação.

Observar a presença de livres de cor nesta área nova — Guarapuava — ajuda a perceber a dinâmica inaugurada por sua abertura. Faça-o com base em listas nominativas para os anos de 1828 e 1835 (destacando Guarapuava dos dados já vistos a respeito de Castro como um todo).

Em 1828, havia 249 habitantes livres na parte de Castro que se tornaria posteriormente Guarapuava. Destas 249 pessoas livres, 123, ou quase 50%, não eram brancas. Esta porcentagem constituía quase o dobro da proporção dos livres de cor no conjunto da vila de Castro ao longo do intervalo estudado (que foi de 1/4, aproximadamente). No caso específico de Guarapuava, a possibilidade dos não-brancos livres encabeçarem seus próprios domicílios também era maior que nas outras áreas da vila. Em toda Castro, os domicílios de livres de cor eram menos que um quarto do total, como já foi visto. Na área de Guarapuava, diversamente, os fogos de não-brancos eram quase 2/5 (39%).<sup>8</sup>

Quando, na lista de 1835, se isola o 6º distrito de Castro (Guarapuava), observa-se que os números absolutos de livres de cor e de seus domicílios haviam crescido muito em relação a 1828. Por outro lado, repetia-se a situação de que as proporções de não-brancos livres na população livre e de seus domicílios no interior do universo dos fogos continuavam a ser muito maiores que no restante da vila de Castro. Na Guarapuava de 1835, havia, dentre 467 habitantes livres (índios excluídos), 214 livres de cor, perfazendo uma proporção de 45,8%. Os 72 fogos encabeçados por estes últimos, além disso, constituíam 48,6% dos 148 domicílios do distrito. Lembro que, segundo a Tabela 1, as proporções respectivas para o conjunto da vila de Castro eram de 26,3% e 27,5%. Terras novas abriam o local para a chegada de mais imigrantes de cor.

Vê-se, então, que a parte de ocupação mais recente de Castro era aquela que tinha proporcionalmente mais livres de cor. Tudo, portanto, é muito consistente com a possibilidade, acima aventada, de que a abertura de Guarapuava como área nova de Castro a partir, grosso modo, dos anos 1820 levou a participação dos não-brancos na vida da vila a assumir uma dinâmica parecida com a observada em Guaratuba. Isto replica, na pequena escala, o que se vem observando quanto ao conjunto da América portuguesa:

Tabela 1  
 Dados sobre a Presença Relativa, em Guaratuba e Castro, de  
 Não-Brancos Livres e dos Domicílios por Eles Encabeçados  
 (1801-1835)

Ano	A — nº de habitantes não-brancos livres	% da pop. não-branca livre no total da pop. livre	B — nº de domicílios encabeçados por não-brancos livres (% de domicílios encabeçados por não-brancos imigrantes)	% dos domicílios chefiados por não-brancos livres no total dos domicílios	A/B*
Guaratuba					
1801	389	74,8	63 (85,7)	71,6	6,2
1805	399	77,5	69 (84,1)	71,9	5,8
1809	399	73,6	71 (83,1)	70,3	5,6
1814	459	77,1	83 (69,9)	71,5	5,5
1817	481	74,1	94 (72,3)	69,1	5,1
1820	645	74,0	136 (63,2)	70,8	4,7
1824	663	75,5	147 (63,9)	74,6	4,5
1828	691	78,3	160 (60,6)	78,1	4,3
1832	658	73,8	149 (57,1)	74,1	4,4
Castro					
1804	1050	27,4	142 (64,1)	21,6	7,4
1808			161 (52,2)	22,2	
1812			152 (38,2)	21,6	
1816	870	24,4	131 (23,7)	19,8	6,6
1820			170 (20,6)	21,2	
1835	1513	26,3	309 (23,8)	27,5	4,9

Fonte: Os dados a respeito da população não-branca livre e de sua participação no conjunto da população livre em Castro (1804 e 1816) foram obtidos em Gutiérrez e Costa (1985). As informações sobre domicílios chefiados por libertos e livres de cor em Castro e Guaratuba foram coletadas nas próprias listas de habitantes (cf. Arquivo Público do Estado de São Paulo, *Listas de Habitantes, 1801-1835*). Foram consultadas cópias microfilmadas pertencentes ao Departamento de História da UFPR.

\* O resultado da divisão dos valores A pelos valores B, apesar das aparências, não se confunde com o número médio de habitantes por domicílio chefiado por não-branco livres. Isso porque se está simplesmente dividindo o número de não-brancos livres da localidade pelo de domicílios chefiados por livres de cor. Ora, havia brancos residindo em domicílios deste último tipo. Havia também livres de cor residentes em fogos encabeçados por brancos. Assim, esta razão A/B representa somente um indicador muito tosco a respeito das possibilidades da massa de livres de cor da localidade no sentido de manter-se em fogos chefiados por alguns dos membros daquela mesma massa.

áreas com terra livre não cobiçada pelas atividades agroexportadoras atraíam uma pequena mas proporcionalmente importante nuvem de migrantes livres de cor (Lima, 2000b).

A última coluna da Tabela 1 destina-se a um indicador muitíssimo tosco — embora útil — a respeito das possibilidades de livres de cor alcançarem autonomia como camponeses. Já ficou expresso que o resultado da divisão do número de livres de cor pelo de domicílios encabeçados pelos mesmos não-brancos livres indica mais do que descreve. Não estima, portanto, o tamanho médios dos domicílios. A divisão mencionada serve apenas como indicador das chances de estabelecimento autônomo de livres de cor, e o faz por permitir comparações, tanto no tempo quanto no espaço. No povoado de negros livres — Guaratuba —, como se vê na Tabela 1, a razão entre o número de livres de cor e o número de domicílios chefiados por eles é sistematicamente menor que a vigente em Castro. Digamos que, em Guaratuba, uma proporção muito maior de livres de cor adultos chefiava seus próprios domicílios. Isto condiz com a constatação de que Guaratuba mostrava-se mais nitidamente um povoado de negros e pardos livres. Maior proporção deles conseguia instituir seus fogos autônomos. Nesta vila, em 1805, havia menos que seis livres de cor para cada domicílio chefiado por eles. Já na Castro de 1804 havia mais que sete livres de cor para cada fogo autônomo de não-branco livre.

A Guaratuba de 1816 mostrava uma relação de 5,1. Castro, em 1816, a tinha de 6,6. As chances de estabelecimento negro autônomo continuavam a mostrar-se maiores no litoral que no planalto. Quanto à década de 1830, os desempenhos de ambas as localidades se aproximaram, embora ainda se mostrassem um tanto mais favoráveis em Guaratuba. A aproximação das relações vigentes nas duas vilas, inclusive, teve o sentido de uma maior aproximação dos dados de Castro em relação aos de Guaratuba, e não o contrário. Castro se aproximou mais da situação de poder conceder maior autonomia a seus habitantes livres de cor. Como se viu, deu-se, durante a década de 1820, um fenômeno capaz de explicar esta acolhida mais favorável de Castro a imigrantes não-brancos livres, e tal fenômeno foi a abertura de áreas novas, arrancadas a índios, no que viria mais tarde a constituir o município de Guarapuava.

Assim, as duas vilas se diferenciaram marcadamente quanto à questão aqui tratada durante a maior parte do período estudado, mas aproximaram-se vivamente ao final do intervalo. Guaratuba foi, durante quase todo o primeiro terço do século XIX, mais re-

ceptiva à autonomia dos livres de cor. Mas a disponibilidade de terras novas em Castro teve, ao final do intervalo tratado, efeito parecido.

Como se vê na Tabela 1, as duas vilas apresentaram uma razão decrescente entre o contingente livre de cor e o número de fogos por eles chefiados. Isto significa que ambas as localidades foram progressivamente receptivas a fogos autônomos dos não-brancos livres. Mas as evoluções quanto a isso foram bastante diferentes em Castro e Guaratuba. Nesta última vila, a receptividade à autonomia cresceu continuamente, sem percalços. A população não-branca livre crescia continuamente, ao passo que o número de fogos de não-brancos o fazia — também de modo contínuo — em proporções ainda mais elevadas.

Em Castro, tudo foi mais acidentado. A razão habitantes/fogos não-brancos livres decresceu entre 1804 e 1816. Mas não eram os fogos que estavam aumentando de número. Era a população não-branca livre — ou seja, a capacidade de atrair imigrantes deste tipo — que estava diminuindo. Entre 1816 e 1835, por outro lado, tudo mudou. A população livre de cor voltou a crescer. Mas o número de seus fogos autônomos aumentou mais ainda. O litoral, definitivamente, era mais receptivo à autonomia de negros e pardos livres. Mais que a contraposição entre litoral e planalto, no entanto, o que se deve levar em conta são as diferenças entre as condições que se verificavam nas duas vilas. A pobreza de Guaratuba permitia que migrantes chegassem e fossem bem recebidos sem muitos problemas, e de modo contínuo. Permitia também que os filhos de libertos e livres de cor se estabelecessem autonomamente quase que somente ao sabor do fato de atingirem as idades em que isso era socialmente esperado. A pobreza local não criava muitos motivos para a disputa por fatores. Em Castro, diversamente, essa história de autonomia do campesinato e de estabelecimento de filhos em domicílios que lhes pertencessem sofria oscilações mais intensas. O mercado, suas flutuações e a história específica da fronteira agrária no local, se de todo não eliminavam a abertura para os não-brancos livres, ao menos faziam flutuar bruscamente o impacto da necessidade de disputar fatores (Barros, 1997, também chama a atenção para o fato de que contar a história da fronteira em um dado local pressupõe observar as oscilações conjunturais).

Hebe Mattos, ao observar as análises a respeito do campesinato, chamou a atenção para uma oscilação das concepções nelas presentes ao longo do par autonomia/subordinação. Em um extremo, o campesinato é entendido através da ênfase no trabalho fami-

liar, no acesso à terra e na autonomia na gestão de suas atividades. No outro extremo, a percepção de que aquela autonomia “se faria sempre *em relação* a uma ordem ou grupo dominante”, capaz de subordinar e extrair excedentes da produção camponesa (Mattos, 2001:333, ênfase no original). O que os dados construídos para a comparação entre Castro e Guaratuba sugerem é que, mesmo em áreas novas, aquela oscilação, para além da historiografia, descreve variedades efetivas de existência camponesa na América portuguesa. Mattos acrescenta, segundo minha leitura, que um movimento no interior do eixo autonomia/subordinação conta parte substancial da história do campesinato no Brasil, com a autonomia prevalecendo durante a vigência da escravidão, tendo-se dado um trânsito para maior aproximação com o extremo subordinação a partir do final do século XIX (*ibidem*:340ss). Em geral, permanecia-se, nos dois lugares, mais próximo do extremo autonomia do espectro de possibilidades. Mas o caso de Castro mostrava flutuações que podiam, circunstancialmente, complicar o quadro.

Há, no entanto, mais elementos a destacar quanto à razão habitantes/fogos. Como ficou visto, a razão habitantes/fogos não-brancos livres sempre diminuiu em ambas as áreas. Vale dizer que a capacidade de autonomizar-se da referida população tendeu sempre a crescer ao longo dos processos de formação e crescimento das duas vilas. Interpreto isso como sinal de que, no geral, a estabilidade e as possibilidades de autonomia deste campesinato negro tenderam, em ambas as localidades e, de modo geral, durante o período considerado,<sup>9</sup> a aumentar. Assim se entende a forte chegada de imigrantes não-brancos livres no local. Assim se entendem também alguns dados já postos à disposição pela historiografia. Para citar apenas um, lembre-se que a população das áreas que viriam a conformar o Paraná era composta, no início da década de 1820, por um contingente não-branco livre uma vez e meia maior que a população escrava (Balhana, 1972). Áreas como esta, portanto, atraíam fortemente grandes contingentes de livres de cor. O fato de tal atração se ter exercido sempre, e de ter mesmo crescido ao longo do meio século estendido entre 1780 e 1830, *grosso modo*, mostra a substancial participação dos não-brancos livres no estabelecimento da agricultura e da pecuária em partes importantes do que hoje constitui o Paraná.

Retomando a questão que deu início a este trabalho, se houve uma tal contribuição de negros e pardos livres ao povoamento de Castro e Guaratuba, fica-se com muito mais conforto para afirmar que as condições da fronteira agrária eram bastante receptivas

ao migrante pobre. Isso conduz a que as conclusões deste estudo sejam mais afins à terceira das concepções resumidas na introdução. O fato de terras novas ou não tão novas assim não serem de interesse imediato para a agroexportação tornava-as receptivas à presença de livres pobres, representados exemplarmente neste trabalho pelos livres de cor migrantes. Terras novas receptivas constituíam a especificidade do sexto distrito de Castro (Guarapuava). Terras receptivas não tão novas assim resumem o caso de Guaratuba, que, já com mais de cinquenta anos de estabelecimento, continuava abrigando um número cada vez maior de não-brancos livres e, mais caracteristicamente, uma quantidade crescente de domicílios autônomos chefiados por eles. Mas o caso de Castro mostra que o problema do acesso à terra podia ter soluções extremamente cambiantes, subsistindo o fato de que não se precisava esperar pela agroexportação para que, ocasionalmente, um mercado de terras se formasse.

Por outro lado, ficou muito clara a pujança e a estabilidade da presença, em situação de autonomia, de não-brancos livres nas partes meridionais da capitania/província de São Paulo no final do século XVIII e na primeira metade do seguinte. Um caso ocorrido em Guaratuba ajuda a dimensionar o impacto disso em termos sociais e políticos. Em 1797, a população de Guaratuba se reuniu para queixar-se pelo fato de o vigário local ter pretendido cobrar dos paroquianos um tostão, a título de ordenado. A Câmara local, diante disso, fez com que viessem “a sua presença as *pessoas republicanas* desta Vila e os mais antigos da criação da mesma etc” (ênfases minhas). Lavrada ata contendo repúdio ao ato do padre, foi ela assinada pelos oficiais da edilidade e por mais 31 moradores (as tais “pessoas republicanas”). O confronto desta lista com os dados da lista nominativa de 1798 é surpreendente. Foram localizados no censo 24 dos que assinaram a ata. Apenas quatro eram referidos como brancos, sendo que dois não chefiavam domicílios, um era cabeça de fogo e não possuía escravos e o último branco era proprietário de dois cativos. Todas as outras vinte “pessoas republicanas” (mais de 80% do total dos “republicanos”) eram referidas, em 1798, como mulatos que, embora não possuíssem escravos, chefiavam os domicílios onde residiam.<sup>10</sup> O que se vê neste caso é que seu número lhes dava voz na municipalidade, e mesmo alguma respeitabilidade, expressa na designação de “mulatos” como “pessoas republicanas”. Sendo alguns deles os “mais antigos da criação” da vila, os mecanismos de organização corporativa os englobavam.

Era possível, dado o modelo hierárquico que enformava a concepção de sociedade, sua inclusão subordinada.

Embora não se conheça o resultado dessa contenda, ela mostra o quanto a ampla circulação de livres de cor pelo tecido social, do mesmo modo que seu número impactava a vida social em São Paulo. Pode ser encontrada uma longa série de referências deste tipo, o que impõe que se observe um pouco da situação vigente na área mais ampla da capitania de São Paulo. Um relato da década de 1820 mostra não só a forte tendência à movimentação dos descendentes, por vezes próximos, de libertos, como também a circunstância de que esta movimentação podia estar ligada a estratégias familiares. Na sessão de 20 de outubro de 1825 do Conselho da Presidência da Província de São Paulo, foi discutido um requerimento de Ignacio, Bento, Escolastica e Jozé, "filhos, os trez primeiros de Bento, e o quarto Neto, por ser filho da terceira Supplicante, Vicencia, e Benedicta filhas de Francisca". Em 1781, Benta e Francisca haviam obtido escritura de liberdade, sob a condição de ficarem "sempre agregada[s] a seus Senhores", enquanto estes vivessem. O requerimento ia no sentido de que "esta condição personalíssima não devia transcender a seus filhos, nascidos já de ventre livre, e como tais também livres". Em outros termos, parece ter sido questionada pelos ex-senhores a liberdade de movimentos dos filhos tidos pelas forras após a manumissão. Mas é muito significativo o fato de que o contestado pelos ex-proprietários era a liberdade de movimentos, e não a condição jurídica dos que descendiam de seus ex-escravos. Isso pode mostrar até que ponto a movimentação geográfica constituía uma tendência. Em parecer, Francisco Ignacio de Souza Queiroz opinou que "a condição de as escravas libertas servirem a quem lhes deu a liberdade não transcende aos filhos delas, de que se não cogitou, quando se passou a escritura. Só uma cláusula expressa, de que tendo filhos, fossem estes sujeitos à mesma condição, podia desfazer a regra geral, de que nasce livre o filho de mulher livre".<sup>11</sup> O essencial a ressaltar, no entanto, prende-se à insistência em mover-se, em migrar. Aliás, não deve passar despercebido algo que constituía mais que um detalhe: é possível que quem desejasse migrar e enfrentasse constrangimentos institucionais fosse uma família, aliás extensa. Em sendo essa a situação, o caso pode estar ilustrando, e de maneira muito intensa, o quanto a movimentação soía reter forte relação com o encaminhamento de estratégias de reprodução familiar.

Essa questão da percepção da movimentação e da autonomia dos livres de cor no fim do século XVIII pode ser acompanhada

também através das atitudes dos governadores da capitania. Aquele fenômeno lhes parecia novo e importante, e lidar com ele era algo que lhes estava a exigir até uma certa dose de imaginação institucional.

Em 1804, o governador da então capitania de São Paulo raciocinava sobre o modo como lidar com um regimento de milícias composto por proporção aparentemente grande de "mulatos". Defendia que o primeiro ajudante de tal regimento devia ter a patente de capitão, recebendo soldos dos de ajudante, como providência para lidar com o fato de não serem brancos: "porque sendo os Oficiais deste Corpo Mulatos, nenhum Oficial de honra nele quer servir para não ser mandado por um deles na falta dos respectivos Oficiais maiores".<sup>12</sup>

A estratificação social evocando a cor atribuída se mostra com clareza no caso, expressa na repugnância de oficiais reputados por brancos por, eventualmente, poderem ter que receber ordens de ajudantes designados como mulatos. No entanto, transparece igualmente do texto do governador a circunstância de pessoas designadas como mulatas participarem de instituições nas quais, embora segregados em regimentos específicos, estivessem fortemente envolvidos com questões de prestígio. Dois anos depois disso, o general Horta voltava a referir-se a regimento formado por "mulatos". Tratava do décimo primeiro regimento da capitania, "chamado dos Úteis". "Esse Corpo é composto de Mulatos Forros", e no governo anterior se formaram três ou quatro "Companhias avulsas, a que meu antecessor ajuntou outras de novo para completar o Regimento".<sup>13</sup> Horta não gostava nada do fato de que os por ele considerados "homens abjetos, e de uma tão inferior qualidade [...] cinjam uma banda, e entrem na roda da mais Oficialidade", levando em conta haver "homens brancos em quem se podem prover os Postos de Alferes, Tenentes e Capitães". E perguntava: "Como pode na verdade lisonjear-se um homem de bem, que serve o estado" com patentes militares se ele puder ver "condecorado, com igual Patente, e honras um Mulato Alfaiate, ou Sapateiro, outro que ele conheceu Escravo, e finalmente outro que ainda que forro é casado com uma Negra Cativa, como são de ordinário os que atualmente servem neste Corpo?"<sup>14</sup> Novamente a rejeição de qualquer inversão da hierarquização sócio-racial. Mas se nota igualmente, e mais uma vez, uma linguagem de competição por prestígio cercado não-brancos livres, incluindo os que mantinham relações tão próximas com a comunidade escrava a ponto de casarem com cativas. Além disso, é possível que a definição de "mulato" do governa-

dor escondesse uma forte diferenciação social daqueles assim referidos.

Em outro ofício de 1804, o mesmo governador fazia referência a mais um destino possível de não-branco livre na capitania de São Paulo, destino este que o alçaria a vãos ainda mais altos. Tratava-se do requerimento de um tal Francisco de Sales Fernandes, solicitando o posto de secretário de um dos regimentos regulares da capitania. Na época do antecessor do general Horta, Fernandes havia sido ocupado “em várias escritas pertencentes à Secretaria de Governo”. Mas o governador Horta julgava-o “um homem conhecidamente Mulato, sem Caráter, ou qualidade alguma que o autorize”. Sugeriu que Fernandes tinha vindo “fugitivamente de Minas para esta Cidade”, onde teria mesmo cometido crimes e falsificações. Horta foi de parecer que o pleito do “Mulato” não devia ser atendido, mas o que interessa aqui é detectar mais uma estratégia de não-brancos livres sendo encaminhada. Nesse caso, um percurso claramente aristocrático era aquilo que Fernandes tentava trilhar, e ele era um dos migrantes internos aos quais este artigo vem se referindo. Se algo como essa estratégia podia chegar até a documentação oficial, tratava-se certamente de coisa ainda mais difundida na vida cotidiana, sendo, portanto, mais um caso a justificar a ênfase que vem sendo posta na enorme capacidade de circulação autônoma de não-brancos livres na capitania de São Paulo de finais do século XVIII e início do seguinte.

O quadro produzia mesmo medidas de enquadramento hierárquico dos não-brancos livres<sup>15</sup>. Em abril de 1798, o governador Castro e Mendonça escrevia ao Secretário de Estado a respeito de Itu e seu distrito. Dado, escrevia, o “grande número de homens Mestiços, e libertos”, julgou “conveniente ao Real Serviço, formar desta gente um Regimento de Milícias de Infantaria”, ao qual dar-se-ia o nome de Regimento dos Sertanejos. De saída, observe-se que a denominação projetada traía uma percepção muito condensada de sua dispersão geográfica. Mendonça objetivava “ter em respeito os sertões daquela vizinhança”, além de “domesticar, e fazer sociáveis estes homens sujeitando-os à disciplina de seus respectivos Cabos”. Assim eles poderiam mesmo ser “de grande importância na ocasião de algum rompimento de guerra”, tanto mais quanto ali vinha “desembarcar a Estrada do Sul, ou Curitiba”.<sup>16</sup> É certo, porém, que as despesas aparentemente necessárias assustaram a Coroa, que não aprovou o plano. Informado, Mendonça tornou a tocar no assunto, e nessa ocasião mudou um pouco a ênfase na descrição de quem pretendia recrutar, embora tornasse a re-

ferir questões de interesse para o presente argumento. Essa segunda referência do governador aos Sertanejos apareceu em ofício de janeiro de 1800, e reformulava os acentos da carta anterior ao expor que pretendia recrutar “homens de toda a qualidade”, e não mais apenas não-brancos livres. Queria-os, e esse é o reforço do que se afirmava mais acima, “capazes de entrarem no sertão por viverem em bastante proximidade dele”. Novamente mostrava dar grande importância à percepção de sua dispersão e de sua movimentação geográfica.

Estes fragmentos de documentação oficial sobre livres de cor em São Paulo têm oscilado entre uma percepção dos mesmos que os punha nos escalões mais baixos da hierarquia dos homens livres e momentos de claro reconhecimento de que sua circulação no tecido social pautava-se pela autonomia que, no limite, podia mesmo diferenciá-los socialmente de uma maneira insuspeitada. Foram vistos tanto casos de profunda subordinação dos livres de cor, quanto situações nas quais alcançavam, ou julgavam possível alcançar, posições de prestígio na sociedade. Essa relativamente forte diferenciação social dos não-brancos livres condizia com a autonomia em que foi surpreendida sua movimentação. Não é de se estranhar, assim, que uma avaliação a respeito dos mestres pedreiros e carpinteiros da capitania, em 1804, pusesse em jogo um pouco disso tudo. Franca e Horta sugeriu que São Paulo, diferentemente do Rio de Janeiro e da Bahia, não possuía mestres de peso. Os existentes seriam todos “Mestres de jornal”, indicando condição subordinada no interior do artesanato. O “Comum deles trabalham [*sic*] como Oficiais, sendo pela maior parte Mulatos, e Pretos, de maneira que nem uma pequena Casa se faz aqui de empreitada”, dizia, ligando cor atribuída e posição inferiorizada. Mas Horta também avaliava a posse de escravos pelos mesmos e, se bem é verdade que o governador achava poucos os escravos de artífices, ainda assim se via obrigado a reconhecer que eventualmente os artesãos mulatos e negros da capitania os possuíam. Eles tinham “quando muito [...] um até dois Escravos próprios do seu officio”.<sup>17</sup> Até mesmo uma visão dogmaticamente hierarquizante dos livres de cor deixava entrever a percepção de sua diferenciação social. A autonomia inscrita em seu modo de circular no tecido social era a raiz disso tudo.

O problema da difusão dos não-brancos com autonomia é uma questão inteira ainda por averiguar mais detidamente. Os resultados expressos mais acima contribuem nesta direção, mas não se deve pensar que os casos de Castro e Guaratuba constituíram si-

ruações específicas e isoladas. A situação em Curitiba era semelhante à de Castro, embora as proporções fossem um pouco menores. Nela, em 1797, os fogos encabeçados por libertos e livres de cor constituíam quase um quinto (19,7%) do total de domicílios.<sup>18</sup>

Na vila de São Paulo dos anos de 1765 e 1767, os domicílios chefiados por libertos e livres de cor alcançavam pouco mais de 10%.<sup>19</sup> Isso não chega nem perto dos dados de Guaratuba. Mas não se deve esquecer que, na vila de São Paulo da década de 1760, a passagem da escravidão indígena para a africana era relativamente recente (Monteiro, 1994). Em Guaratuba simplesmente não havia acontecido tal passagem, pois a formação da vila foi fenômeno posterior à referida transição nas áreas do planalto de ocupação mais antiga, como Curitiba (a transição em Curitiba pode ser periodizada a partir de Schwartz, 1996:145). Ainda assim, a comparação indica uma periodização, sugerindo que o fim do século XVIII é um balizamento seguro para a explosão da presença negra livre nas partes meridionais da América portuguesa.

Outro exemplo nessa direção, desta vez mais meridional no interior da capitania, é o de Jacupiranga, que, em 1836, ainda era parte da municipalidade de Iguape, correspondendo a dois de seus "quarteirões". Era área de ocupação recente, datando esta do final do século XVIII e do início do seguinte. A novidade do estabelecimento ali pode ser aquilatada pela definição dos marcos usados pelo recenseador para referir os limites do segundo dos quarteirões que viriam a constituir Jacupiranga. O quarteirão n. 15 de Iguape localizava-se no rio Jacupiranga, iniciando na Barra do Capinzal e indo "rio acima até o último morador" (Almeida, 1949:46). Era, portanto área estratégica para estudarem-se não-brancos livres. Na área de Jacupiranga, havia, em 1836, 31 domicílios encabeçados por livres de cor, sendo que apenas um provinha de fora de Iguape, tendo migrado de São Francisco (*ibidem*:42-52. Esta obra contém uma transcrição da lista nominativa de Jacupiranga para o ano mencionado, transcrição esta que serviu de base para as aproximações feitas aqui). Tratava-se, então, de área que comportava a imigração de não-brancos provenientes de pequenas distâncias, em busca de terra, mostrando, também por aí, a enorme difusão do fenômeno que estudei mais de perto em relação a Castro e Guaratuba. Aqueles 31 domicílios constituíam 49% dos fogos dos dois quarteirões de Iguape que viriam a dar origem a Jacupiranga. Olhando tudo mais de perto, tem-se uma imagem ainda mais vívida da proliferação de não-brancos livres e autônomos no local. No

quarteirão mais novo (o tal demarcado com indo até o “último morador”), a participação dos fogos autônomos de livres de cor era de mais que metade (54%). É grande a semelhança com o que foi visto sobre o caso de Castro e Guaratuba. As áreas mais recentemente abertas de uma dada vila representavam fortíssimos impulsos para a proliferação de negros e pardos livres.

Jacupiranga fazia parte de uma área que, ainda em 1798, as autoridades da capitania afirmavam possuir terrenos cobertos de matos, indicando possibilidade de ocupação. A explicação do governador para esta característica era também significativa para os propósitos deste trabalho: “falta de habitantes, ou talvez [...] pobreza dos que vivem nesta Capitania”.<sup>20</sup>

Curitiba, São Paulo e a parte de Iguape que viria a constituir Jacupiranga replicam com especificidades e ajudam a periodizar o fenômeno que foi o objeto deste artigo. A dinâmica daquele fenômeno em Castro e Guaratuba permitiu avançar na percepção de suas condições e de seu sentido. No final do século XVIII e no início do seguinte, os não-brancos livres da capitania/província de São Paulo expandiam seu número e firmavam no tecido social a visibilidade de sua muito intensa movimentação geográfica em busca de terra e de autonomia, o que chegava ao ponto de impactar a percepção da sociedade retida por elites locais e administradores coloniais.

Ficam indicadas perguntas relativas a como tudo isso acabou. Para citar apenas um exemplo, um trabalho sobre libertos e modo de vida camponês em São Paulo na segunda metade do século XIX os viu assentando-se apenas mediante autorização senhorial, além de ter chamado a atenção para as fortes ameaças, também partidas do alto, sob as quais eles precisavam labutar (Machado, 1993). Por outro lado, um trabalho sobre compadrio entre livres de cor em Curitiba entre 1850 e 1852 mostrou terem sido muito incomuns, entre os padrinhos de seus filhos, tanto os com títulos que indicassem posição social elevada, quanto repetições de nomes de padrinhos, as quais indicariam, caso existentes, que a patronagem teria tido um peso muito forte em seu modo de vida. Padrinhos de crianças livres de cor parecem ter sido, de um modo geral, vizinhos e/ou parentes, dado que se mostra consistente com o que se defende aqui a respeito da prevalência da autonomia entre os não-brancos livres da área que hoje constitui o Paraná (Sandim, 2000). Além disso, outro trabalho recente forneceu um testemunho qualitativo importante sobre a proliferação, na área do atual Paraná, de migrantes internos livres de cor em momentos mais

próximos de meados do século XIX. Uma escrava fugida de Guaruava em meados do século XIX deslocou-se para e estabeleceu-se em Campo Largo, localidade próxima a Curitiba. O curioso e inesperado reside em que ela logrou, durante cerca de um ano, fazer-se passar por liberta, até que finalmente foi descoberta (a isso se seguiu um caso de filicídio, analisado com detalhe em Araújo [2000], sendo este o trabalho donde se retiraram as informações sobre a fugitiva). Muitas vezes se chama a atenção para o intenso risco que libertos corriam de serem capturados em virtude de serem tidos por escravos. O caso daquela mulher representava o inverso. Muitas vezes também se enfatiza que só em ambiente urbano seria comum escravos se fazerem passar por livres. Mas ela o fez em área nitidamente rural, tanto assim que posicionou-se como "agregada" (Araújo, 2000). Desse modo, todo um programa de pesquisas fica sugerido para compreender como se passou da situação antes descrita para a apontada quanto ao final do século.

Além disso, o modo como se concebem as relações sociais na área deve ser repensado a partir do que se viu aqui. Isso porque nem tudo que unia livres de cor e potentados locais era dependência pessoal. Os padrões de ocupação também podem ser revistos, pois a vida rural da América portuguesa se mostra, mais uma vez, muito mais variada e complexa que o indicado pela noção de exclusividade da grande propriedade (embora não se negue a centralidade desta última), sobretudo em situação de povoamento ralo como o que caracterizava a área estudada.

As concepções correntes sobre relações comunitárias e hierarquia social também devem ser revistas. O contingente dos livres de cor não era em absoluto socialmente plano. Para além de seu número e de sua dispersão, a autonomia perceptível no modo como se assentavam na terra estratificava-os de maneira aparentemente intensa. Isso, além de complicar as percepções correntes de hierarquia social, deve ser enfatizado porque faz esperar uma variedade muito grande nos tipos de interação em que puderam envolver-se.<sup>21</sup> Tudo, enfim, nos encaminha a repensar as relações sociais, os padrões de ocupação, as relações comunitárias e a própria hierarquia social no Centro-Sul da América portuguesa.

## Notas

1. Há boas razões para usar a expressão “não-brancos livres”, conforme isso é feito repetidamente neste texto. A primeira delas liga-se a que ela é preferível a “livres de cor” — embora esta última também seja eventualmente utilizada, inclusive no título —, por constituir esta última tradução direta do “colored freemen” norte-americano, podendo, portanto, fazer esquecer as diferenças vigentes entre as situações do Sul escravista dos Estados Unidos e da América portuguesa. “Não-brancos livres” também é melhor que algo como “negros e pardos livres”, pois é preciso problematizar a perspectiva de que estas categorias constituam uma classificação. Nos lugares estudados — Castro e Guaratuba — não só se alterava a cor atribuída a determinadas pessoas, como também variavam os critérios vigentes nas listas nominativas, de modo que, em alguns anos, havia tanto pardos quanto negros em Guaratuba, ao passo que, em outros, todos eram descritos como pardos. Além do mais, ocorria freqüentemente em um dos lugares — Castro — o emprego simultâneo, para pessoas diferentes, das categorias “pardo” e “mulato”, criando problemas importantes de classificação.
2. Da importante bibliografia que referenda este posicionamento da questão cito, em particular, Silva (1990), Linhares e Silva (1999, cap. III) e Barros (1997).
3. A expressão aparece em um artigo de Mintz (1978:31), embora inserta em argumento diferente. Ali, Mintz discute criticamente as análises que embutem no conceito mesmo de campesinato uma visão exageradamente centrada, segundo ele, na concepção de expropriação de excedentes produzidos no trabalho camponês por parte de outros grupos sociais.
4. Encontram-se posições como esta em Fragozo & Florentino (1993), Faria (1994) e Lima (1997).
5. Cf. o ofício de 21 de novembro de 1797 ao Conselho Ultramarino em *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, São Paulo, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, v. 29, p. 43. Nas citações de textos de época presentes neste artigo, atualizo a grafia e mantenho pontuação e maiúsculas.
6. Os dados relativos a Castro em 1776 provêm do trabalho de Moraes Lima (2000). As informações relativas a Guaratuba em 1782 e 1832, assim como as relacionadas a Castro em 1835, resultaram de consulta direta às listas nominativas respectivas, em cópias microfilmadas dos originais depositados no Arquivo Público do Estado de São Paulo.
7. Os contingentes escravos de Castro e Guaratuba não constam da Tabela 1. Eles podem ser consultados em Costa e Gutiérrez (1985), bem como nas listas nominativas e mapas de população respectivos.
8. Observe-se que, nesse conjunto de dados a respeito de Guarapuava, foram omitidos os índios. Isso se deveu ao objetivo de comparar a situação de Guarapuava com a do restante do município de Castro, onde não havia fortes concentrações indígenas, a julgar pelas listas nominativas. Deveu-se também ao fato de se ter, necessariamente, que diferenciar a situação dos caingangues frente à dos não-brancos livres que estudo aqui. Quanto àquele grupo, vide Takatuzi (2000). O material relativo a 1828 foi tabulado a partir de Arquivo Público do Estado de São Paulo. *Listas de habitantes de Castro, 1828* (Foi consultada cópia microfilmada pertencente ao Departamento de

- História da UFPR). Sobre a ocupação de Guarapuava é importante consultar Marcondes e Abreu (1991).
9. Já foram vistas as oscilações que isso teve na mercantilizada vila de Castro.
  10. A referência quanto à lista nominativa de 1798 pode ser encontrada na tabela incluída no texto. A ata de 1797, com a lista dos que a assinaram, foi reproduzida por um historiador de Guaratuba, Joaquim da Silva Mafra (1952:64-6).
  11. Cf. Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo, anos de 1824-1829. *In: Documentos Interessantes...*, v. 86, 1961, pp. 66-7.
  12. Cf. Ofícios do General Horta aos Vice-Reis e Ministros, 1802-1808. *In: Documentos Interessantes...* v. 94, 1990, p. 132 (Ofício ao Visconde de Anadia, de 30 de junho de 1804).
  13. Em 19 de agosto de 1797, de fato, Antonio Manuel de Mello Castro e Mendonça escrevia em ofício haver então "três Companhias Avulsas de homens pardos, de que agora mandei alistar o número conveniente para deles formar um regimento". Cartas de Antonio Manuel de Mello Castro e Mendonça dirigidas a D. Rodrigo de Souza Coutinho, Secretário de Estado. *In: Documentos Interessantes...*, v. 29, p. 13. Tudo indica que a proliferação de livres de cor em São Paulo era tratada como novidade, exigindo novas providências, conforme fica exemplificado pelos intentos de organização dos mesmos em termos militares, processo este que envolveu, no mínimo, tanto Castro e Mendonça quanto Franca e Horta.
  14. *Idem*, p. 170 (Ofício ao Visconde de Anadia, de 25 de junho de 1806).
  15. Silva (1999) também enfatiza posturas de controle social especificamente voltadas para não-brancos livres no final do século XVIII, embora se trate de interpretação muito diversa daquela que se encaminha aqui, sem contar que o ambiente pernambucano era profundamente diferente do da capitania de São Paulo, como é sabido.
  16. Vide o ofício de 26 de abril de 1798 ao Secretário de Estado. *In: Documentos Interessantes...*, v. 29, p. 61.
  17. *Idem*, p. 219 (Ofício a Luiz de Vasconcelos, de 26 de outubro de 1804).
  18. Cf. Arquivo Público do Estado de São Paulo. *Listas de habitantes de Curitiba, 1797*. Foi consultada cópia microfilmada pertencente ao DEHIS/UFPR.
  19. Cf. Recenseamentos (1765-1767). *In: Documentos Interessantes...*, 1937, v. LXII.
  20. Ofício de 25 de abril de 1798 do general Antonio Manuel de Mello Castro e Mendonça ao Secretário de Estado. *In: Documentos Interessantes...* v. 29, p. 56. A constatação relativa à sobrevivência de matas chega a incluir a área de Guaratuba. *Idem*, p. 58.
  21. Pensar nos escravos ajuda a compreendê-lo, à medida que os horizontes destes últimos devem ter sido muito afetados pela espessura do contingente de livres de cor na capitania, sendo tal termo — "espessura" — empregado aqui com dois significados. Justifica-se porque os descendentes de escravos constituíam segmento muito mais numeroso que o dos próprios cativos. Isso, como já foi visto, indica que não eram descendentes dos escravos locais, mas sugere também que um segmento com o qual cativos interagiam cotidianamente apresentava forte eficácia (quanto a estabelecer-se na terra, sobretudo) em meio a uma fluidez muito grande. Mas o termo indica também que a autonomia tranqüila em que eles foram surpreendidos neste trabalho

estratificava internamente os livres de cor da capitania/província, sugerindo forte variedade nas interações entre eles e os cativos locais.

## Referências Bibliográficas

- ALDEN, Dauril (1963). "The Population of Brazil in the Late Eighteenth Century". *Hispanic America Historical Review*, nº 43.
- ALDEN, Dauril (1999). "O Período Final do Brasil Colônia, 1750-1808". In: L. Bethell (org.), *História da América Latina*. São Paulo/Brasília, Edusp/Fundação Alexandre de Gusmão, v. II.
- ALMEIDA, Antonio Paulino de (1949). "Memória Histórica de Jacupiranga". *Revista do Arquivo Municipal*, nº CXXVII, São Paulo.
- ARAÚJO, Maria Bethania de (2000). Uma Foíce e muitas Lembranças: Um Caso de Feticídio no Paraná Escravista do Século XIX. Monografia de conclusão de curso, Curitiba, UFPR (inédita).
- BALHANA, Altiva P. (1972). "Estruturas Populacionais do Paraná no Ano da Independência". *Boletim do Departamento de História da UFPR*, nº 19.
- BARROS, Edval de S. (1997). Proprietários Rurais e Estado Português em Meio ao Avanço da Fronteira Agrária Escravista. A Capitania do Rio de Janeiro entre 1763 e 1808. Dissertação de Mestrado, Niterói, ICHF/UFF.
- CASTRO, Hebe (1995). *Das Cores do Silêncio*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- FARIA, Sheila (1994). A Colônia em Movimento: Fortuna e Família no Cotidiano Colonial (Sudeste, século XVIII). Tese de Doutorado, Niterói, ICHF/UFF.
- FLORENTINO, Manolo (1997). *Em Costas Negras*. São Paulo, Companhia das Letras.
- FRAGOSO, João L. R. (1993). *Homens de Grossa Aventura*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- FRAGOSO, João L. & FLORENTINO, Manolo G (1993). *O Arcaísmo como Projeto*. Rio de Janeiro, Diadorim.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho (1974). *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo, Ática.
- GOMES, Hávio dos Santos (1993). "O 'Campo Negro' de Iguaçu: Escravos, Camponeses e Mocambos no Rio de Janeiro (1812-1883)". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 25.
- GUTIERREZ, Horácio & COSTA, Iraci Del Nero da (1985). *Paraná: Mapas de População, 1798-1830*. São Paulo, IPE/USP.
- HARRIS, Marvin (1967). *Padrões Raciais nas Américas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- KARASCH, Mary (1998). "As Mulheres Livres de Cor no Brasil Central". *Revista da SBPH*, nº 15.
- KLEIN, Herbert (1978). "Homens Livres de Cor na Sociedade Escravista Brasileira". *Dados*, nº 17.
- KLEIN, Herbert & PAIVA, Clotilde A. (1996). "Freedmen in a Slave Economy: Minas Gerais in 1831". *Journal of Social History*, vol. 29, nº 4.
- KULA, Witold (s/d). *Teoria Econômica do Sistema Feudal*. Lisboa, Presença.

- LIMA, Carlos A. M (2000a). "Além da Hierarquia: Famílias Negras e Casamento em Duas Freguesias do Rio de Janeiro (1765-1844)". *Afro-Ásia*, nº 24.
- (2000b). "Pequena Diáspora: Migrações de Libertos e de Livres de Cor (Rio de Janeiro, 1765-1844)". *Lócus*, nº 11, Juiz de Fora
- (1997). Pequenos Patriarcas. Pequena Produção e Comércio Miúdo, Domicílio e Aliança na Cidade do Rio de Janeiro, 1786-1844. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ.
- LINHARES, Maria Yedda L. & SILVA, Francisco Carlos T. da (1999). *Terra Prometida*. Rio de Janeiro, Campus
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo (1993). "Vivendo na mais Perfeita Desordem: Os Libertos e o Modo de Vida Camponês na Província de São Paulo do Século XIX". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 25.
- MAFRA, Joaquim da S. (1952). *História do município de Guaratuba*. Guaratuba, s/e.
- MARCONDES, Gracita & ABREU, Alcioly (1991). *Escravidão e Trabalho*. Guarapuaçu, Unicentro.
- MATTOS, Hebe Maria (2001). "Campesinato e Escravidão". In: F. C. T. da Silva, H. M. Mattos e J. Fragoço (orgs.), *Homenagem a Maria Yedda Linhares*. Rio de Janeiro, Mauad/FAPERJ
- MINTZ, Sidney (1978). "Nota sobre a Definição dos Campesinatos". *Revista Trimestral de História e Idéias*, nº 2, Porto.
- MONTEIRO, John M. (1994). *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras
- MORAES LIMA, Adriano B. (2000). Comunidade Escrava e Alforria em Curitiba (1790-1825). Relatório apresentado ao Exame de Qualificação dos Cursos de Pós-Graduação em História da UFPR, Curitiba.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortez de (1988). *O Libertos: O seu Mundo e os Outros — Salvador, 1790-1890*. São Paulo/Brasília, Corrupio/CNPq.
- "Recenseamentos (1765-1767)". *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*. São Paulo, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1937, vol. LXII.
- REVEL, Jacques (org.) (1998). *Jogos de Escala*. Rio de Janeiro, FGV.
- SANDIM, Vanessa de Mesquita (2000). A legitimidade dos não-brancos livres em Curitiba, meados do século XIX. Monografia de conclusão de curso, Curitiba, Universidade Federal do Paraná.
- SCHWARTZ, Stuart (1996). *Slaves, Peasants, and Rebels*. Urbana/Chicago, University of Illinois Press (1ª ed.: 1992).
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (1990). Morfologia da Escassez. Tese de Doutorado, Niterói, Universidade Federal Fluminense.
- SILVA, Luiz Geraldo (1999). "Da Festa à Sedição: Sociabilidades, Etnia e Controle Social na América Portuguesa (1776-1814)". *História: Questões e Debates*, Ano 16, nº 30.
- TAKATUZI, Tatiana (2000). A Igreja e os Kaingangs: Europeização ou Permanência?. Monografia de conclusão de curso, Curitiba, Universidade Federal do Paraná.

# Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente\*

Ari Oro

---

## Resumo

O texto divide-se em duas partes. A primeira apresenta dados sobre o período escravocrata no Rio Grande do Sul, a estruturação das religiões afro-brasileiras (Batuque, Umbanda e Linha Cruzada) neste estado e o histórico e controvertido papel desempenhado no Rio Grande do Sul por um príncipe africano que aqui viveu do final do século XIX até 1935. A segunda parte analisa três aspectos particularmente importantes na atualidade dessas religiões neste estado: a presença de não-negros nas mesmas, a sua expansão transnacional para a Argentina e o Uruguai, e o estreitamento de relações com o poder político local..

**Palavras-chave:** Batuque, negro, relações raciais, Rio Grande do Sul, Brasil, religiões afro-brasileiras.

---

\* Este texto foi originalmente apresentado na 53ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), realizada em Salvador, Bahia, de 14 a 17 de julho de 2001, no Simpósio: Afro-Diversidade no Brasil, coordenado por Reginaldo Prandi (USP).

## Abstract

### *Afro-Brazilian Religions in Rio Grande do Sul: Present and Past*

The article is divided into two parts. The first presents data about the slavery period in Rio Grande do Sul, the structure of Afro-Brazilian religions (*Batuque*, *Umbanda* and *Linha Cruzada*) in this state and the historical and controversial role played by an African prince who lived here from the late 19<sup>th</sup> century until 1935. The second part analyses three particularly important aspects of these religions in Rio Grande do Sul nowadays: the presence of non-Negroes in them, its transnational expansion to Argentina and Uruguay, and the ever-close relations with local political power.

**Keywords:** *Batuque*, Negro, racial relations, Rio Grande do Sul, Brazil, Afro-Brazilian religions.

## Résumé

### *Les Religions Afro-Brésiliennes de l'État du Rio Grande do Sul: d'Hier et d'Aujourd'hui*

Le texte se divise en deux parties. La première présente des données sur la période de l'esclavage dans le Rio Grande do Sul, la structuration des religions afro-brésiliennes (*Batuque*, *Umbanda* et *Linha Cruzada*) dans cet état ainsi que le rôle historique et controversé qui y a joué un prince africain de la fin de XIX<sup>ème</sup> siècle jusqu'à 1935. Dans la seconde partie, nous analysons trois aspects particulièrement importants pour l'actualisation des ces religions dans cet état: la présence de non-Noirs à ces religions, leur expansion transnationale vers l'Argentine et l'Uruguay, ainsi que leur relation étroite avec le pouvoir local.

**Mots-clés:** *Batuque*, Noir, relations raciales, Rio Grande do Sul, Brésil, religions afro-brésiliennes.

**N**este texto apresento alguns tópicos relativos às religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul (RS) que contemplam ao mesmo tempo uma visão histórica e atual, com ênfase nas suas características que mais se destacam na atualidade.

Início com dados historiográficos sobre o ingresso do negro escravo no RS e sobre a estruturação do Batuque. Discorro então sobre os distintos “lados” desta religião ao mesmo tempo em que aponto alguns aspectos históricos e especificidades da Umbanda e da Linha Cruzada neste estado. Em seguida, me ateno a um personagem legendário do campo afro-gaúcho, um príncipe africano que residiu neste estado a partir de 1899 e aqui faleceu em 1935. Na seqüência, discorro sobre três importantes características atuais do campo religioso afro-gaúcho, a saber: a presença de “brancos” nas religiões de matriz africana; a transnacionalização do batuque e demais religiões afro-brasileiras para os países do Prata; e a aproximação dessas religiões no campo político estadual e municipal, sem, porém, ocorrer o ingresso efetivo na esfera política, como fazem, por exemplo, os evangélicos.

### **Os Negros e as Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul**

Os negros africanos e seus descendentes participaram diretamente do desenvolvimento econômico dos dois primeiros séculos da história do Rio Grande do Sul. Segundo Beatriz Loner, “praticamente não houve profissão manual que não tivesse representantes dessa etnia em seu desempenho, tanto no período imperial quanto na República” (Loner, 1999:9). O mesmo, como se sabe, ocorreu nas demais capitanias e províncias do Brasil onde, como diz Prandi, os escravos africanos “foram sendo introduzidos [...] num fluxo que corresponde ponto por ponto à própria história da economia brasileira” (Prandi, 2000:52).<sup>1</sup>

O marco inaugurador do Rio Grande do Sul é a fundação do Forte de Jesus, Maria e José, na Barra de Rio Grande, no ano de

1737, pelo brigadeiro José da Silva Paes, em cuja tropa, formada por 260 homens, havia escravos e negros libertos.

A historiografia do Rio Grande do Sul ainda se debate em torno da questão de saber a procedência do negro escravo trazido para este estado. Há, no entanto, algum consenso de que essa população se dividia entre negros “crioulos”, ou seja, indivíduos nascidos no Brasil e para aqui transferidos, “ladinos”, isto é, indivíduos que já haviam trabalhado em outras regiões do país, e africanos, aqui chegados após terem passado por algumas regiões brasileiras, entre elas, Bahia, Pernambuco, São Paulo, Santa Catarina, e mesmo africanos que chegaram ao Rio Grande do Sul provenientes da Argentina e do Uruguai. A título de exemplo, um levantamento realizado junto aos Inventários da Freguesia de Pelotas, no período compreendido entre 1850 e 1880, mostrou que num universo de 1.604 escravos, 460 eram crioulos, 556 indeterminados e 590 africanos (Assumpção, 1990). Estes últimos, por sua vez, dividiam-se em diferentes *nações* ou grupos tribais. Por exemplo, por ocasião das comemorações da Abolição, desfilaram em Pelotas os “Filhos de Angola, Mina, Benguela, Erubé, Congo e Cabinda...” (Jornal *Echo do Sul*, 10/6/1888 *apud* Loner, 1999:8).<sup>2</sup> Seja como for, no Rio Grande do Sul “os banto vieram em número muito superior aos sudaneses” (Correa, 1998a:66).

A introdução do escravo no RS ocorreu a partir da primeira metade do século XVIII. Trabalhavam na agricultura, nas estâncias e, sobretudo a partir de 1780, na produção do charque, na região de Pelotas. Segundo Correa, os negros compunham cerca de 30% da população da Província em 1780, e 40% do total em 1814. Nesta data, os negros perfazem cerca de 51% da população de Piratini e 60% de Pelotas (*ibidem*:65-66). Porém, com o início da chegada dos colonos alemães em 1824 e dos italianos em 1875, verifica-se um aumento da população branca e uma redução na porcentagem da população negra em território gaúcho.

A produção das charqueadas — executadas pelo trabalho braçal escravo em condições bastante desfavoráveis em razão das condições climáticas, precariedade de infra-estrutura e exigências severas ditadas pelo próprio regime escravocrata — foi de tal monta que em 1861 o charque contribuía com 37,7% do total do que o RS exportava e os couros com 37,2% do total, juntos somando 74,9% do total da produção gaúcha para fora da Província (Assumpção, 1990). A relação entre o trabalho forçado dos negros e o desenvolvimento das charqueadas era tal que na medida em que se aproximava a Abolição também diminuiu o número de

charqueadas. Assim, referindo-se a Pelotas, Loner lembra que “de um total de 34 charqueadas existentes em 1878 na cidade, elas reduziram-se a apenas 21 às vésperas da Abolição e a 18, dois anos depois” (Loner, 2001:7), ocasionando a diminuição do charque que servia de alimento dos escravos do sudeste e desta forma acarretando problemas no mercado de consumo deste produto.

A estruturação do batuque no Rio Grande do Sul constitui outro tema que aguarda um aprofundamento investigativo. Tudo indica que os primeiros terreiros foram fundados justamente na região de Rio Grande e Pelotas. Para o historiador Marco Antônio Lirio de Mello — que fez uma ampla pesquisa nos jornais de Pelotas e Rio Grande do século XIX — a presença do batuque é atestada nesta região desde o início do século XIX (Mello, 1995). Também Correa situa o período inicial do batuque nesta região entre os anos de 1833 e 1859 (Correa, 1988a:69). Se assim for, permanece a dúvida de se saber se a estruturação do batuque ocorreu posteriormente ou paralelamente à estruturação do candomblé, uma vez que o primeiro terreiro de candomblé teria surgido na Bahia no ano de 1830 (Jensen, 2001:2). Aliás, a mesma dúvida M. Herskovits havia levantado em 1942, por ocasião de uma “rápida viagem” pelo Rio Grande do Sul (Herskovits, 1948).<sup>3</sup>

No entanto, a partir das décadas de 70 e 80 do mesmo século, os jornais dessa região apresentam, com alguma regularidade, em suas páginas policiais, matérias sobre cultos de matriz africana. De fato, nos jornais *Correio Mercantil* e *Jornal do Comércio*, de Pelotas, bem como no jornal *Gazeta Mercantil* de Rio Grande, pode-se ler notícias, infelizmente as mais recorrentes sendo de prisão de “feiticeiros” e “feiticeiras”, como esta:

Foram presas à ordem da delegacia, duas pretas feiticeiras que atraíam grande ajuntamento de seus adeptos. Na ocasião de serem presas, encontrou-se-lhes um santo e uma vela, instrumento de seus trabalhos [...]. (*Jornal do Comércio*, Pelotas, 9/4/1878, p. 2 *apud* Mello, 1995:26)

Quanto ao mito fundador do batuque, há duas versões correntes: uma que afirma ter sido o mesmo trazido para esta região por uma escrava, vinda diretamente de Recife; e outra que não associa a um personagem, mas às etnias africanas que o estruturaram enquanto espaço de resistência simbólica à escravidão.

Já as notícias relativas ao batuque em Porto Alegre<sup>4</sup> datam, preferencialmente, da segunda metade do século XIX, isto sugerindo que ou sua origem, ou, o que é mais provável, o seu incremento pode ter ocorrido com a migração de escravos e ex-escravos

da região de Pelotas e Rio Grande para a capital. Novamente, as principais fontes de referência são os jornais que reportam ações policiais contra os terreiros. Lilian Schwarcz transcreve, por exemplo, reportagem do *Correio Paulistano*, de 30/11/1879, intitulada “Os feiticeiros do RS — Grande Caçada”. Diz a reportagem:

a polícia tomou ontem em uma casa 42 pretos livres e escravos e 11 pretos minas. A *caçada* deu-se às 10h30 da noite no momento em que o preto João celebrava uma sessão de *feitiçaria*. Foi uma surpresa e um desapontamento que aqueles fiéis crentes jamais perdoarão a polícia [...]. A polícia apreendeu cabeças de galo e outros *manipansos*. Os principais atores da indecente comédia foram recolhidos à cadeia e os escravos castigados. (Schwarcz, 1989:126, ênfases minhas)

Inútil dizer que as perseguições aos terreiros não deixam de expressar um certo medo branco diante do poder de manipulação das forças sobrenaturais por parte dos escravos e seus descendentes. Obviamente que a perseguição era sempre precedida de um conjunto de estigmas lançados sobre essas religiões, visando justificar aquele procedimento.

Em Porto Alegre, a partir da segunda metade do século XIX, o maior contingente de negros se encontrava nas cercanias da cidade, no Areal da Baronesa, na cidade baixa, imediações da atual Rua Lima e Silva,<sup>5</sup> e nas chamadas Colônia Africana e “Bacia”, atuais bairros Bonfim, Mont Serrat e Rio Branco.” Estas últimas tratavam-se, em sua origem (“em torno da época da abolição”), de uma “zona insalubre, localizada nas bordas de chácaras e propriedades que ali existiam, de baixa valorização e de pouco interesse imediato para seus donos, que foi sendo ocupada por escravos recém-emancipados” (Kersting, 1998:111).

Kersting mostra como, sobre essas áreas, foram criadas representações que as associavam a criminalidade, vícios, perigo, e seus habitantes tidos como membros de “classes perigosas”. Por isto mesmo, essas áreas foram deixadas a um relativo isolamento por parte das autoridades públicas e, ao longo das décadas do século passado, foram dissolvidas mediante um processo de “higienização urbana”.<sup>6</sup> Evidentemente que por trás desta atitude existiam interesses imobiliários de ocupação dessas áreas da cidade para “modernizá-las”, o que começou a ocorrer ainda nas primeiras décadas do século XX, com o processo de branqueamento da população, simultaneamente à abertura de ruas e de construções em padrões arquitetônicos não populares. Por exemplo, parte da Colônia Africana começa a receber iluminação elétrica em 1911, algu-

mas ruas são asfaltadas em 1912 e neste momento prevê-se também a construção de uma rede de esgotos. Reitero que esse processo de urbanização consiste fundamentalmente na descaracterização como área essencialmente negra "até se transformar em bairro *saneado* que se vê em 1922" (*ibidem*:195). Este autor informa que a maioria dos não-negros que fixam residência na ex-Colônia Africana são judeus, enquanto os negros são *expulsos* para áreas mais periféricas e ainda desabitadas, como o bairro Mont Serrat, destino primeiro dos exilados da Colônia Africana e onde algumas famílias conseguiram estabelecer moradia até os dias de hoje.<sup>9</sup>

Simultaneamente a esse processo de modernização, justamente em 1912 a Colônia Africana passa a ser um bairro chamado Rio Branco. Embora seja uma homenagem ao Barão do Rio Branco, não deixa de ser irônico que um território anteriormente denominado Colônia Africana, em razão da presença maciça de negros, seja chamado de Rio Branco, caracterizando o predomínio de não-negros nesta área.

Há relatos da prática de cultos afro-brasileiros em todos os territórios negros referidos. Relativamente à Colônia Africana, por exemplo, o primeiro sacerdote da igreja de Nossa Senhora da Piedade, concluída e inaugurada nesta área em 1913, cônego Matias Wagner, "aponta para a presença desses cultos e para o fraco número de católicos realmente fiéis" (*ibidem*:184). Assim, em seu livro "Paróquia de N. S. da Piedade de Porto Alegre:1916-1958", o referido cônego escreve: "Encontrei certa vez um homem que, dizendo-se muito católico, apostólico e romano, era também dono e Pai Santo de uma casa de batuque..." (*apud* Kersting, *idem*:186). O mesmo cônego refere também que foi alvo de *despachos* de "parte daquela gente de Umbanda". Aliás, o pároco se refere às religiões afro-brasileiras pelos nomes de batuque, umbanda e espiritismo e, mais genericamente, pelos termos etnocêntricos e preconceituosos de credices, superstições e feitiçarias.

No contexto das lacunas históricas sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul figuram também dados estatísticos sobre os terreiros deste estado. Dispomos unicamente de informações parciais sobre o número de terreiros de batuque para Porto Alegre, durante 20 anos, de 1937 a 1952, apresentados por Carlos Krebs (1988:16).

Tais dados constam das estatísticas oficiais do Rio Grande do Sul, tendo o censo sobre a religião sido abandonado em 1952. Malgrado sua precariedade, pode-se perceber um crescimento quase que anual do número de terreiros em Porto Alegre, fato este

**Casas de Batuque em Porto Alegre**

Anos	Total de Casas
1937	13
1938	23
1939	27
1940	37
1941	42
1942	52
1943	80
1944	63
1945	70
1946	75
1947	78
1948	80
1949	80
1950	98
1951	178
1952	211

que continua, segundo dirigentes de federações, até os dias de hoje, onde existem, no seu conjunto, cerca de dois mil terreiros na capital gaúcha.

### O Batuque

Batuque é um termo genérico aplicado aos ritmos produzidos à base da percussão por freqüentadores de cultos cujos elementos mitológicos, axiológicos, lingüísticos e ritualísticos são de origem africana. O batuque é uma religião que cultua doze orixás<sup>10</sup> e divide-se em "lados" ou "nações", tendo sido, historicamente, as mais importantes as seguintes: Oyó, tida como a mais antiga do estado, mas tendo hoje aqui poucos representantes e divulgadores; Jeje, cujo maior divulgador no Rio Grande do Sul foi o Príncipe Custódio, sobre o qual falaremos mais abaixo; Ijexá, Cabinda e Nagô, são outras nações de destaque neste estado. Nota-se que o Keto esteve historicamente ausente no RS, vindo somente nos últimos anos a se integrar por meio do candomblé.

Vejamos alguns dados disponíveis sobre as mencionadas nações neste estado:

**OYÓ.** Segundo a tradição local, esta nação chegou a Porto Alegre vindo da cidade de Rio Grande. Foi cultuada no Areal da Baronesa e dali no Mont Serrat onde se situaram as principais casas deste culto.

M. Herskovits e R. Bastide, por ocasião de suas estadas em Porto Alegre, o primeiro em julho de 1942 e o segundo em 1944, referem-se carinhosamente à Mãe Andrezza Ferreira da Silva, da nação Oyó que, segundo Bastide, “formara-se com um velho babalorixá que ainda tinha à sua volta alguns africanos nativos” (Bastide, 1959:238). Segundo Carlos Krebs, Mãe Andrezza teria vivido de 1882 a 1951 (Krebs, 1988).

Hoje, como disse acima, trata-se de um culto praticamente em extinção, restando algumas poucas casas no estado. Segundo Pernambuco Nogueira,

[...] o último nome da antiguidade da nação Oyó que conhecemos foi Tim do Ogum, já falecido, e que foi o iniciador da Delsa do Ogum, casa ainda em atividade. Além deste vamos encontrar o Antoninho da Oxum e sua filha-de-santo a Moça da Oxum (Lídia Gonçalves da Rocha), como nomes de projeção. Distinguiu-se entre os praticantes do Oyó a figura de Fábio da Oxum quer pela beleza e suavidade do orixá que recebia, quer pelo fato de ter sido um dos raros pais-de-santo que não vivia da Religião (Nogueira, 2001b).

As especificidades da nação Oyó residiam, sobretudo, na ordem das rezas, uma vez que chamavam primeiro os orixás masculinos e a seguir os femininos, encerrando-se com as de Yansã (Ojá), Xangô e finalmente Oxalá, o destaque para os dois orixás resultando do fato de serem o Rei e a Rainha de Oyó. Também era próprio da nação Oyó os orixás conduzirem em suas bocas, ao término das obrigações, as cabeças dos animais oferecidos em sacrifício já em estado de decomposição; finalmente, segundo os mais antigos, no Oyó os ocutás eram enterrados, em vez de colocados em prateleiras (*ibidem*).

**IJEXÁ.** Trata-se da nação predominante hoje no estado. Os deuses invocados são os orixás e a língua ritualística é o iorubá. Renomados babalorixás históricos (já falecidos) como Manoelzinho do Xapanã e Tati do Bará, ambos iniciados na Cabinda, passaram mais tarde para o Jeje e seus descendentes ingressaram todos no Ijexá, dizendo-se então Jeje-Ijexá.

Segundo um depoimento colhido por Norton Correa junto ao já falecido tamboreiro Donga de Yemanjá, o Ijexá predominava

nas regiões negras de Porto Alegre como o Mont Serrat e Colônia Africana (Correa, 1998a:76).

**JEJE.** No dizer de Pernambuco Nogueira,

[...] foi, durante muito tempo, a Nação que predominou no Rio Grande do Sul, em que pese o fato de jamais termos ouvido falar em voduns a exemplo dos cultuados em São Luis do Maranhão. Sempre ouvimos dos que se diziam jeje puros falar e invocar os orixás nagô. Dada a complexidade dos seus toques, a morosidade dos mesmos e a dificuldade na preparação dos tamboreiros que, inclusive, deviam usar os *ognidavis*, de difícil manejo, foram adotando as rezas do Ijexá [...]" (*idem*).

As figuras mais importantes desta nação foram Paulino do Oxalá Efan, que reiniciou no Jeje o Manoelzinho do Xapanã e Tati do Bará, oriundos da Cabinda, como disse acima. Um dos filhos de Paulino foi João Correia de Lima, Joãozinho do Bará Agelú, morador do Mont Serrat, talvez o primeiro e um dos mais importantes babalorixás que "exportou" o batuque para além das fronteiras do Rio Grande do Sul em direção aos países do Prata, como veremos abaixo. Outro importante babalorixá desta nação foi Idalino do Ogum, que faleceu com a idade de 104 anos. Enfim, outro personagem, este mitológico, da nação Jeje foi o famoso Príncipe Custódio de Almeida, sobre o qual falaremos a seguir.

Vale aqui registrar que a origem do termo "jeje" é bastante problemática. Lorand Matory, por exemplo, sintetiza uma série de autores que tentam esclarecer o "mistério" em torno deste conceito e propõe a hipótese de que se trata de uma construção transatlântica, ou seja, um nome aplicado pelos comerciantes e donos de escravos — alguns retornados, em suas idas e vindas entre Brasil, Cuba e Golfo da Guiné — "a todos os africanos que eles consideraram seus parentes, apesar de ser pouco provável que esses 'parentes' assim se identificassem inicialmente" (Matory, 1999:64).

**CABINDA.** Trata-se de uma nação Banto, originalmente de fala Kimbundo. O cemitério é o início da nação religiosa de Cabinda, diz um pai-de-santo e estudioso do batuque. Segundo ele,

[...] o culto aos Eguns nesta Nação é tão forte que dificilmente se encontrará uma casa-de-religião sem que tenha o devido assentamento de *Balé* (culto aos egunguns), ou *Igbalé* (casa dos mortos). (Ferreira, 1994:59)

Já para o babalorixá Pernambuco Nogueira, nos rituais de Cabinda que frequentou no Rio Grande do Sul "jamais ouvimos falar de Inkices. O que sempre foi cultuado foi o Orixá iorubano" (Nogueira, 2001b).

Segundo consta, este culto foi trazido para o Rio Grande do Sul por um africano conhecido por Gululu, de cujas mãos saiu a figura mais marcante do culto Cabinda no Rio Grande do Sul: Waldemar Antônio dos Santos, do Xangô Kamucá. Dele descenderam as famosas Mãe Maria Madalena Aurélio da Silva, de Oxum Epandá Demun, que iniciou Romário Almeida, do Oxalá, e Henrique Cassemiro Rocha Fraga, de Oxum Epandá Bomi, todos falecidos, e Mãe Palmira Torres dos Santos, de Exum Epandá Olobomi, que iniciou João Cleon Melo Fonseca, do Oxalá, que é tido hoje como o mais importante herdeiro da tradição Cabinda do estado, embora, como diz Pernambuco Nogueira, “de sua origem mantém apenas o rótulo: o conteúdo é todo ele Ijexá” (*ibidem*).

NAGÔ. No dizer de Pernambuco Nogueira, [...] é uma nação que, tendo sido a origem do Culto no Rio Grande do Sul, hoje está praticamente extinta, restando pouquíssimas casas” (*idem*). Há, em Porto Alegre, o terreiro Nova Era, do pai Jader, que pretende ser a continuação dessa tradição longínqua no estado. Diferentemente dos demais terreiros, neste, “a chegada dos orixás se faz como no Candomblé (linha por linha, trabalhando e desincorporando) e a matança é procedida com o animal no chão e não suspenso” (*idem*).

Ainda segundo Pernambuco Nogueira, “talvez situa-se nesta casa a semente do culto africano plantada pelos escravos das charqueadas, desde a sua origem em Rio Grande...” (*idem*).

Ao que consta, não dispomos de informações numéricas sobre a incidência dessas nações no Rio Grande do Sul. O historiador Dante de Laytano, em pesquisa realizada sobre o batuque em Porto Alegre, em 1951, observou que as 71 casas por ele encontradas dividiam-se em 24 de nação Nagô, 21 Jeje, 13 Oyó, 8 Ijexá e 5 “mistos” (Laytano, s.d.:53). Na atualidade, porém, predomina no batuque do Rio Grande do Sul o lado Ijexá, “quer pela facilidade do toque como pela ausência de tamboreiros iniciados nos demais Cultos” (Nogueira, 2001b). Embora haja terreiros que se digam seguidores de outros *lados*, trata-se, segundo o babalorixá Adalberto Pernambuco Nogueira, “apenas de rótulos utilizados talvez para marcar a origem dos fundamentos” (*idem*).<sup>11</sup>

## A Umbanda

A primeira casa de umbanda no Rio Grande do Sul foi também fundada na cidade de Rio Grande, em 1926. Chamava-se

“Reino de São Jorge” e foi fundada pelo ferroviário Otacílio Charão.

Como em todo o Brasil, também no Rio Grande do Sul a umbanda surgiu defendendo padrões e comportamentos aceitos socialmente. No entanto, não escapou à repressão policial, a tal ponto, informa M. Caldas — um dos maiores intelectuais da umbanda e do espiritismo no Rio Grande do Sul, hoje falecido — que nos primeiros tempos o centro de Charão não possuía um endereço fixo, funcionando de forma itinerante (seu endereço mudava toda semana). Também o próprio espiritismo e o batuque se opuseram à umbanda nascente, o primeiro desqualificando suas práticas mediúnicas, o segundo não aceitando que seus orixás fossem invocados sem suas normas rituais, o que denuncia que estava em jogo uma disputa de bens simbólicos (Isaia, 1997:386).

De Rio Grande, a umbanda foi trazida para Porto Alegre, em 1932, pelo capitão da marinha Laudelino de Souza Gomes, que fundou nesta capital a Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda, existente até os dias atuais. Neste caso, é dupla a razão do termo *franciscano*. Em primeiro lugar, pela sincretização entre São Francisco de Assis e Lokô (termo yorubá), ou Irokô (termo jeje), ou orixá tempo (Angola), isto é, a árvore gameleira branca; em segundo lugar, pelo uso que seus membros fazem de uma espécie de bata branca, com sandália e cordão em torno ao ventre, semelhante ao que consta na iconografia histórica atribuída a São Francisco.

Pernambuco Nogueira esclarece que tanto Charão quanto Souza Gomes não eram originários do Rio Grande do Sul e ambos estiveram na África por algum tempo. No entanto, dedicaram-se quase que exclusivamente à implantação e divulgação da Umbanda (Nogueira, 2001b). Outros importantes personagens divulgadores da umbanda neste estado foram Norberto de Oliveira, que a introduziu no município de Viamão; Jesina Furtado, fundadora da casa Mestre Quatro Luas; e Astrogildo de Oliveira, fundador do Templo Rainha Yemanjá Fraternidade Ubirajara. Segundo Pernambuco Nogueira, esta última casa possuía

[...] a peculiaridade de ter construído, nos fundos, uma miniatura de todos os reinos em que se efetuavam os rituais, inclusive uma calunga pequena (cemitério) para ali realizar os trabalhos sem sair do local do Templo, preocupado com as deturpações já então existentes. (*ibidem*)

Uma particularidade desses templos mencionados, e que hoje já não mais vigora, reside no fato de que

a abertura dos trabalhos era efetuada por uma linha que hoje não mais encontramos: a linha das Yaras que se apresentavam arrastando-se pelo chão, como o faziam as sereias em terra seca, e promoviam a limpeza do templo utilizando-se de água (*idem*).

No mais, na umbanda do Rio Grande do Sul são cultuados “caboclos”, “pretos-velhos” e “crianças” (Ibeji), aos quais não são realizados sacrifícios de animais.<sup>12</sup> Outrora era também cultuada a “linha”, ou “povo do oriente”, hoje quase em extinção. Segundo a representação dos umbandistas, tratavam-se de entidades bondosas, bastante evoluídas e que transmitiam vibrações puras. Seus médiuns, incorporados, adotavam a postura corporal e os gestos dos povos do Oriente: chineses, indianos, árabes e ciganos. Nos trabalhos da casa de Pernambuco Nogueira manifestavam-se duas entidades indianas: Brahmayana e Nargajuna.

Hoje o “povo cigano” foi transformado em Linha de Exu. Quanto aos guias orientais, manifestam-se em poucas casas que trabalham com o que denominam de Junta Médica.

### A Linha Cruzada

Trata-se de uma expressão religiosa relativamente nova, iniciada, tudo indica, na década de 1960. Constitui, porém, a que mais tem crescido neste estado, sendo cultuada hoje em cerca de 80% dos terreiros. Segundo Norton Correa, esta modalidade ritualística chama-se *Cruzada*

[...] porque, enquanto o Batuque cultua apenas orixás e a Umbanda caboclos e pretos-velhos, a Linha Cruzada reúne-os no mesmo templo, cultuando, além deles, também os exus e suas mulheres míticas, as pombagiras, provavelmente originários da Macumba do Rio de Janeiro e São Paulo. (Correa, 1998a:48)<sup>13</sup>

Ainda segundo Correa, as principais razões para o crescimento da Linha Cruzada seriam os seguintes: os custos dos rituais são mais baratos do que os do batuque; o aprendizado geral é mais simples do que o do batuque; seus membros podem reunir e somar a força mística do batuque com a da umbanda (*ibidem*:90).

A proliferação de terreiros *cruzados* tem se constituído num forte motivo de polêmica e de acusação mútua entre os membros das religiões afro-brasileiras do RS. Trata-se, em verdade, de um conflito em parte intergeracional, em que os “mais velhos” na religião tendem a considerar essa inovação como uma “deturpação” da religião dos orixás por parte dos mais jovens, ao mesmo tempo em

que expressa em parte também um conflito entre os “conservadores” e os “modernos”, as mudanças sendo compreendidas pelos batuqueiros mais apegados à tradição como uma violação dos *fundamentos* da religião.

De uma maneira geral, são extremamente precários os números acerca dos terreiros existentes no Rio Grande do Sul, bem como a incidência de rituais dentro das três modalidades religiosas acima referidas. Seja como for, e para dar ao menos uma idéia de grandeza, sugiro que deva existir hoje cerca de trinta mil terreiros em atuação<sup>14</sup> neste estado, onde, em cerca de 80% deles são celebrados rituais de Linha Cruzada, em 10% somente rituais de Umbanda (caboclos e pretos velhos) e em 10% somente rituais de Batuque (nação).

Neste estado, como já assinalou Correa (1996), a estruturação das três diferentes expressões religiosas afro-brasileiras acompanha, até certo ponto, as mudanças que atingiram a própria estrutura da sociedade.

De fato, o batuque floresceu na segunda metade do século XIX e adaptou-se às condições de um Rio Grande do Sul “tradicional”, eminentemente agrário, pois naquela forma religiosa a tradição regia a estrutura ritual com os orixás formando uma grande família patriarcal. Os sacrifícios de animais não ofereciam problemas num estado pastoril e em uma Porto Alegre onde havia ainda bairros “rurais”. As iniciações podiam ser longas, pois as relações de trabalho eram ainda relativamente frouxas.

Já a umbanda se instalou no RS na década de 30 num quadro social em que a implantação do capitalismo encontrava-se numa fase mais adiantada: a economia se monetarizava, iniciava-se o processo de industrialização, já ocorria o êxodo rural. O tempo tomava nova dimensão. As pessoas centravam suas vidas em torno do trabalho. A umbanda se adequou aos novos tempos: seus rituais não se prolongavam noite adentro, não faziam uso de tambores e não realizavam sacrifícios de animais. Dessa forma, os fiéis podiam cumprir suas obrigações religiosas sem alterar o ritmo do cotidiano; não se prejudicava o sono dos vizinhos e se levava em conta a diminuição dos espaços para criar os animais que, além disso, se tornavam uma mercadoria cara.

A Linha Cruzada surgiu a partir da década de 60 numa fase de consolidação do capitalismo com o conseqüente incremento de graves problemas, tais como desemprego, insegurança, doenças, frustrações. Neste contexto, a Linha Cruzada torna-se uma reli-

gião prática, pragmática, de serviço, que se especializa nas soluções sobrenaturais daqueles problemas.

## O Príncipe Custódio de Almeida

Detenho-me agora, mesmo que sucintamente, sobre um dos mais controvertidos personagens do campo afro-gaúcho, um príncipe africano, herdeiro do trono de Benin, que morou no Rio Grande do Sul de 1899, quando chegou à cidade de Rio Grande, até 1935, quando faleceu em Porto Alegre.

Segundo informações colhidas por Maria Helena Nunes da Silva junto a diferentes fontes — bibliográficas, intelectuais africanos e, sobretudo, dois filhos biológicos de Custódio — este descendia da tribo pré-colonial Benis, dinastia de Glefê, da nação Jeje, do estado de Benin, na Nigéria. Seu nome tribal era Osuanlele Okizi Erupê, filho primogênito do Obá Ovonramwen (Silva, 1999).

Há diferentes versões sobre sua saída da terra natal. Todas, porém, estão associadas à invasão britânica ao reino de Benin, em 1897, diante da qual não se sabe ao certo se Osuanlele teria resistido, ou fugido, ou, então, feito um acordo com os britânicos para deixar o país e viver no estrangeiro, onde receberia mensalmente uma pensão do governo inglês (a mais provável). De fato, Dionísio Almeida, filho de Custódio, relatou a Maria Helena que seu pai teria deixado Benin em direção ao Porto de Ajudá, acompanhado por oficiais ingleses e por parte do seu Conselho de Chefes, onde teria permanecido por cerca de dois meses, dali embarcando para o Brasil, tendo chegado ao porto de Rio Grande em 7 de setembro de 1899, com uma comitiva formada de 48 pessoas, em sua maioria membros do seu Conselho. Segundo aquele informante, antes de chegar a Rio Grande Custódio teria estado em Salvador, depois no Rio de Janeiro, tendo se estabelecido em Rio Grande por orientação dos orixás, através dos ifás.<sup>15</sup> Custódio permaneceu nesta cidade até o dia 4 de outubro de 1900, quando se transferiu para Pelotas, e no dia 4 de abril de 1901 veio para Porto Alegre, a convite do então presidente do estado, Julio de Castilhos, que algumas semanas antes o teria procurado em Pelotas como último recurso para remediar um câncer que tomava conta de sua garganta. Como teve uma melhora temporária, teria convidado Custódio a morar em Porto Alegre para continuar a tratá-lo nesta cidade, o que não im-

pediu, porém, a morte de Julio de Castilhos aos 43 anos de idade, em 1903.

Em Porto Alegre, Custódio morou durante 35 anos na rua Lopo Gonçalves, na cidade baixa. Mantinha-se com a pensão mensal que recebia do governo inglês, via Banco do Brasil. Consta que se apresentava em público sempre bem vestido, desfilava pela cidade com uma carruagem puxada por parelhas de cavalos brancos e pretos, dedicava-se ao seu esporte preferido, o turfe, possuía um haras, era proprietário e treinador de cavalos de corrida, nunca se casara e vivia em situação poligâmica. "Haras" e "harems", sintetizam a vida do Príncipe Custódio em Porto Alegre, disse-me um velho e bem informado batuqueiro.

Consta também que a partir do seu primeiro contato para fins terapêuticos com o presidente da Província, este e outros políticos da época, e mesmo o sucessor de Julio de Castilhos, Borges de Medeiros, bem como Getulio Vargas, teriam visitado o Príncipe em sua casa e este teria estado em várias oportunidades no palácio do governo. Este é, porém, um tema controvertido, uma vez que à primeira vista parece difícil que aqueles políticos, fervorosos positivistas, procurassem o "feiticeiro" africano. Mas não seria ilógico pensar que este nobre e político africano, durante os 35 anos de vida em Porto Alegre, não pudesse ter sido socialmente contatado pelos políticos ou por membros da elite local.

Também controvertido é o papel desempenhado por este Príncipe no que diz respeito aos membros da sua etnia. No campo político, enquanto por um lado diz-se que ele teria usado do seu prestígio para conquistar melhor espaço para os negros locais e contribuído para aliviar o preconceito e a discriminação que pesa sobre eles, por outro, recria-se que ele teria usado suas relações políticas unicamente em favor dos membros da sua família, empregando-os no serviço público, por exemplo, pouco ou nada fazendo para os negros em geral. No campo religioso paira a mesma controvérsia. Por um lado, muitos são os pais e as mães-de-santo de Porto Alegre que se dizem descendentes da linhagem religiosa do Príncipe, defendendo que ele teria contribuído decididamente para a estruturação do batuque na cidade, para o reconhecimento social do mesmo e para diminuir as perseguições policiais; mas, por outro lado, afirma-se também que ele não teria iniciado ninguém, pois sendo nobre não teria "posto sua mão" em nenhum plebeu, e que teria atuado como religioso somente para as elites e as pessoas de sua amizade e família.

Seja como for, segundo consta na sua certidão de óbito, Custódio morreu em 28 de maio de 1935, aos 104 anos, solteiro e deixando bens. Sua morte foi noticiada nos jornais locais e seu enterro foi bastante concorrido, contando inclusive com a participação de políticos da época.

Hoje o Príncipe Custódio constitui um mito no imaginário negro do Rio Grande do Sul e, como escreveu N. Correa, "a figura ainda hoje mais legendária que a memória dos integrantes do Batuque guardam [...]" (Correa, 198a:77). No entanto, quanto à sua vida e realizações, e às várias controvérsias que as envolvem, trata-se de mais um tema à espera de pesquisadores que efetuem uma investigação transatlântica.

### Os Brancos nas Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul

O Rio Grande do Sul é uma sociedade multiétnica e pluricultural construída no "encontro de civilizações", como diria Bastide, onde os nativos indígenas viram seu território sendo ocupado pelos portugueses e espanhóis, aos quais foram associados os escravos africanos e, posteriormente, os imigrantes europeus, com destaque para os alemães e os italianos.<sup>16</sup>

Em termos gerais, hoje a composição multiétnica do Rio Grande do Sul é assim constituída: 86,8% são brancos, 4,1% negros, 8,9% pardos e 0,2% indígenas (PNAD, IBGE, 1999). Com estes números, o Rio Grande do Sul constitui o estado mais "branco" do Brasil, depois de Santa Catarina.<sup>17</sup>

Ora, neste território multiétnico, malgrado a posição superior que os brancos ocuparam em relação aos negros e aos índios, ocorreram, de alguma forma, trocas culturais em diferentes direções, sendo uma delas a aproximação dos não-brancos, de diferentes etnias e de diferentes camadas sociais, às religiões afro-brasileiras.

É praticamente impossível saber quando este encontro começou a ocorrer. Tudo indica, porém, que data ainda do século XIX, tendo aumentado nas primeiras décadas do século XX e se consolidado a partir da segunda metade daquele século, quando, então, há notícias de brancos que ocupam a condição de pais e mães-de-santo. Este fenômeno, como se sabe, ocorreu em praticamente todo o Brasil, chegando ao ponto em que hoje, em algumas regiões, como escreve Prandi, referindo-se a São Paulo, "o Can-

domblé é uma religião que não pode ser caracterizada como uma religião de negros” (Prandi & Silva, 1987:4). Trata-se, antes, de religiões multiétnicas e universais (Prandi, 1991).

A procura de terreiros por parte dos brancos pobres geralmente está associada à busca de solução para problemas práticos como doenças, desemprego ou dificuldade econômica, ou problemas legais, geralmente relacionados à sua condição desfavorável de classe. Já os brancos de maior poder aquisitivo o fazem na busca de solução de problemas existenciais como os de sentido, identidade, afetivos, etc. Também o caráter misterioso, exótico e fascinante da religião dos orixás, associado à sua eficácia simbólica, contribui para a atração de brancos.

Diga-se de passagem que as mesmas ou semelhantes razões apontadas para a aproximação dos brancos das camadas populares aos terreiros servem também para os negros ingressarem neles. No entanto, não se pode imaginar uma convivência harmônica entre negros e brancos nos terreiros multiétnicos gaúchos. Ocorre aqui uma espécie de tolerância mútua ou, como Silva e Amaral referiram para São Paulo, uma

espécie de negociação velada onde os brancos, com dinheiro, tornam-se necessários à própria sobrevivência do terreiro de maioria negra e, assim, o que é visto como negativo (a entrada dos brancos no candomblé) acaba adquirindo sinal positivo, já que a concessão é necessária à manutenção das despesas da casa. (Silva & Amaral, 1994:17)

Em outras palavras, parece prevalecer no Rio Grande do Sul a representação negra segundo a qual é importante a presença simultânea de brancos e de negros nos terreiros por serem, os primeiros, detentores principalmente de capital econômico e os segundos principalmente de capital simbólico, religioso, dado pela tradição. Evidentemente que os atores sociais implicados no processo nem sempre possuem esta consciência dos fatos. É mais recorrente neles a afirmação de que “o axé não tem cor”.

No entanto, há terreiros multiétnicos onde o preconceito de cor tende a se manter. Isto se dá especialmente quando os brancos implicados *na religião* detêm pouca consciência da origem africana desta e não realizam uma aproximação mais efetiva com a etnia negra. Há outros terreiros multiétnicos, porém, onde até certo ponto e por um tempo limitado parece haver uma suspensão dos preconceitos raciais; neste caso, negros e brancos juntam-se no espaço religioso para se divertir, rezar e fortalecer uma identidade social comum.

Os terreiros multiétnicos a que me refiro reúnem especialmente pessoas das camadas populares. Isto porque os terreiros de camadas médias tendem a ser predominantemente freqüentados por brancos, enquanto os terreiros de camadas altas são freqüentados quase que exclusivamente por brancos. Em todos eles, como mostrei em outro lugar (Oro, 1998), são reproduzidas as desigualdades raciais encontradas na sociedade gaúcha (e brasileira).

### A Expansão das Religiões Afro-Brasileiras para os Países do Prata

Um outro aspecto que sobressai no estudo do atual campo religioso afro-gaúcho consiste na importância que ele tem para o ressurgimento e introdução das expressões religiosas de matriz africana nos países do Prata. Com efeito, a Argentina já teve uma história de reprodução dessas religiões até o final do século XIX, quando os atabaques, tocados até então pela comunidade afro-argentina, silenciaram em razão do abrupto declínio desta população.<sup>18</sup> Já no Uruguai, não consta ter havido uma histórica prática religiosa africana, mas importantes expressões musicais de origem africana como o *candombe*.<sup>19</sup> No entanto, em ambos os países, a partir da década de 60 do século passado, verifica-se o reingresso (na Argentina) e a introdução (no Uruguai) das religiões de matriz africana, sobretudo através do Rio Grande do Sul.

Este processo ocorreu primeiramente nas cidades platinas fronteiriças com o Rio Grande do Sul e dali alcançaram as capitais federais. Deveu-se a iniciativas que partiram de ambos os lados da fronteira, ou seja, de pais e mães-de-santo brasileiros que procederam à expansão da religião para os países platinos e de cidadãos desses países que procuraram terreiros brasileiros.

Na década de 70, o fluxo se estendeu até Porto Alegre, onde se localizava o maior número de renomados batuqueiros que passaram a ser visitados por argentinos e uruguaios. Estes para aqui vinham em busca de iniciação religiosa junto a um famoso pai ou mãe-de-santo, ao mesmo tempo em que buscavam o reconhecimento oficial da sua condição de iniciados, ou sacerdotes, junto a uma federação local. Sem tais documentos, tinham muitas dificuldades de praticar a religião em seus países, sobretudo na Argentina, podendo até mesmo sofrer perseguições policiais.

O período áureo das relações religiosas internacionais platinas ocorreu na década de 80. Em relação à Argentina deu-se sobre-

tudo após o retorno à vida democrática, em 1983 (Frigerio & Carozzi, 1993), enquanto no Uruguai o crescimento do número de terreiros e o incremento das relações religiosas com o Brasil coincidiram com o período ditatorial, que se estendeu até 1985 (Hugar-te, 1993).

Na década de 90 ocorreu um arrefecimento das relações religiosas entre gaúchos e platinos e isto se deveu, segundo o discurso dos pais e mães gaúchos, à crise econômica que se abateu sobre aqueles países, sobretudo na Argentina, que reduziu os investimentos das pessoas na religião, embora não tenha diminuído o interesse pela mesma. Mas há um não-dito: o arrefecimento também se deveu à concorrência religiosa que estão sofrendo naqueles países. Ou seja, se até o início da década de 90 havia uma relação relativamente assimétrica, mas aceitável, entre os pais e mães gaúchos e seus filhos platinos — os primeiros colocando-se numa posição hierárquica superior — a partir deste período estabeleceu-se uma relação conflituosa entre alguns, senão a maioria dos pais-de-santo gaúchos (cerca de 15 pessoas), que participam do circuito religioso platino, sobretudo argentino, e os seus colegas deste país, posto que estes últimos passaram a disputar poder pela ocupação do espaço religioso afro-brasileiro e pelo exercício legítimo do sacerdócio naquele país.

Apesar disto, nos dias atuais continuam as viagens de membros das religiões afro-brasileiras nos diferentes sentidos e foram criadas verdadeiras redes internacionais de parentesco simbólico, as quais constituem denominadores de fronteiras sociais e simbólicas que contribuem para a construção de verdadeiras identidades transnacionais. Ao mesmo tempo, essas redes constituem uma forma de integração regional/internacional, legitimada religiosamente, mediatizada pelas religiões afro-brasileiras, onde a nacionalidade e as diferenças sociais e ideológicas não são anuladas, mas superpostas à religiosa.

Evidentemente que a construção de identidades não significa a formação de comunidades (no sentido tradicional do termo) internacionais. Igualmente, a integração e a formação internacionais de redes de famílias-de-santo não significa que as relações entre os seus membros sejam harmônicas. Elas continuam a reproduzir o *ethos* de rivalidade e aliança que caracteriza o campo religioso afro-brasileiro.<sup>20</sup>

## As Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul e suas Relações com o Poder Político Local

Nos últimos anos, as religiões afro-brasileiras parecem ter conseguido, em Porto Alegre, uma aproximação não alcançada até então, e em nenhum outro local do estado, com o poder público local. É sobretudo nas gestões do PT na prefeitura, especialmente na segunda e na atual, em que o chefe do Executivo é Tarso Genro,<sup>21</sup> que aquelas religiões conseguem lograr apoios e interagir diretamente com o gabinete do Prefeito e com algumas secretarias, como da Cultura e do Meio Ambiente, tudo isto ocorrendo, porém, não sem conflitos.<sup>22</sup>

Assim, em Porto Alegre, mediante Lei Municipal, e por intermediação da Secretaria Municipal da Cultura e da Câmara Municipal de Porto Alegre, desde o ano de 1996 comemora-se a Semana da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros. Os eventos desta Semana são compostos de palestras e rituais, celebrados no Parque da Harmonia, no centro da cidade. Iniciam-se no dia 15 de novembro com uma sessão de Umbanda e encerram-se em 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra, com uma sessão de Batuque. Nestes eventos comparecem autoridades civis, membros das religiões afro-brasileiras, além de simpatizantes, curiosos e o povo em geral.

Outra atividade pública semelhante a essa, e que também consta como Lei Municipal de Porto Alegre, é a Festa da Oxum, celebrada desde 1996 em todos os dias 8 de dezembro, na praia de Itapema, diante da imagem deste orixá erguida à beira do Rio Guaíba. Nesta ocasião ocorre também uma sessão religiosa na praia em homenagem à deusa das águas doces.

É digno de nota que ambas as atividades referidas, a Semana da Umbanda e a Festa da Oxum, constam no calendário de eventos da prefeitura de Porto Alegre.

Outra iniciativa de parceria com o poder público ocorreu entre as três maiores federações do estado (Conselho Superior da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros, Afrobras e Aliança Umbandista e Africanista do Estado) e as Secretarias Estadual e Municipal do Meio Ambiente, ao editarem um caderno de orientação intitulado "A Educação Ambiental e as Práticas das Religiões Afro-Umbandistas", com o objetivo de "orientar as Casas de Religião e funcionários do poder público municipal e estadual sobre procedimentos em relação a cultos e colocação de trabalhos religiosos no meio ambiente". Trata-se de um manual de aconselhamen-

tos em relação às oferendas, tendo como pressuposto a preservação da natureza.

As federações acima mencionadas também conseguiram, junto ao poder público municipal e à Assembléia Legislativa do estado, o apoio financeiro e logístico para realizar anualmente um Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Rio Grande do Sul. Trata-se de um seminário que desde a sua primeira edição, em 1996, é celebrado no salão nobre da Assembléia Legislativa do estado e conta com palestrantes oriundos do próprio campo religioso em questão e de pesquisadores dos mencionados cultos, provenientes de diferentes regiões do Brasil e dos países do Prata. O seminário tem duração de três dias e dele participam em média 400 pessoas.

Principalmente neste evento, mas também nos demais referidos, nota-se sempre a presença de políticos, dos Executivos e Legislativos, municipal e estadual, de distintos partidos.

Outra forma de aproximação do campo religioso afro-brasileiro com o político ocorre através de outorga de *comendas e títulos honoríficos*, com que os governos locais distinguem alguns líderes destas religiões. Assim, por exemplo, o babalorixá Cleon (Fonseca) de Oxalá recebeu das mãos do então governador do Estado do Rio Grande do Sul, Antônio Brito, em 30/6/1996, a medalha *Negrinho do Pastoreio*, a mais alta comenda do estado. Três pais-de-santo receberam na Câmara Municipal de Porto Alegre o título de cidadãos de Porto Alegre. São eles: Ailton (Albuquerque) da Oxum, Jorge (Verardi) de Xangô e Adalberto Pernambuco Nogueira — o primeiro nascido em Pelotas (RS), em 3/11/1945, o segundo em Cruz Alta (RS), em 19/10/1949, e o terceiro em Belém do Pará, em 3/11/1928.

O último agraciado, Adalberto Pernambuco Nogueira, é presidente do Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul (CEUCAB/RS), e uma das maiores lideranças desta religião no estado. Devido o seu carisma e bom trânsito na esfera pública, tem contribuído para as religiões afro-brasileiras conquistarem maior e melhor espaço tanto no campo político quanto no campo religioso institucional. Na área política tem participado, enquanto representante das religiões afro-brasileiras, no Conselho Político de Campanha da Frente Popular (formado então por cerca de 160 pessoas de destaque das várias áreas de atuação social e profissional) por ocasião das últimas eleições municipais de 2000, e atualmente integra o Conselho Político de Governo da Frente Popular (formado por cerca de 300

pessoas). Igualmente, a partir de janeiro deste ano foi escolhido como membro do Conselho Municipal de Cultura.

Além destas atividades no meio político, Pernambuco Nogueira é o representante mais solicitado das religiões afro-brasileiras por ocasião de celebrações ecumênicas, ocorridas, por exemplo, por ocasião das posses do governador do estado e do prefeito municipal, no dia do aniversário da cidade de Porto Alegre (26 de março), no dia das Mães e na celebração de 25 de agosto, dia de São Cristóvão, padroeiro dos motoristas.

Em tais cultos ecumênicos comparecem representantes da igreja católica, da igreja luterana, do islamismo, do budismo, do judaísmo, do espiritismo, além dos cultos afros.

Mas, se, de um lado todos os fatos acima mencionados revelam uma aproximação — que, como já disse, não ocorre sem tensões — entre as religiões afro-brasileiras e o poder político no Rio Grande do Sul, por outro lado, *os representantes dessas religiões não logram ingressar diretamente no campo político mediante a condução pelo voto*. Ou seja, malgrado as tentativas para sua viabilização de parte de alguns renomados pais, não conseguiram eleger nenhum seu representante nas Câmaras Municipais e muito menos na Assembléia Legislativa do estado. O único precedente neste sentido data da década de 1960, quando o umbandista Moab Caldas foi eleito para a Assembléia Legislativa do estado, pelo PTB de Leonel Brizola e Jango Goulart, e reeleito nos anos de 1964 e 1968. Foi cassado em 1968, vindo a falecer em 1997.<sup>23</sup> Também no ano de 1960 foram eleitos 3 prefeitos e cerca de 20 vereadores umbandistas no Rio Grande do Sul.

Após este período não parece ter havido mais presença efetiva de membros desta religião em cargos eletivos no Rio Grande do Sul, malgrado algumas tentativas, como a do babalorixá Ailton Albuquerque, de Porto Alegre, que se apresentou às eleições legislativas gaúchas nas últimas eleições de 1998 pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Não logrou se eleger, tendo obtido 3.425 votos, quando o mínimo necessário situa-se em torno de dez mil, dependendo da situação da legenda.

Nas eleições de 2000 não consta ter havido algum líder desta religião que tenha sido eleito em algum município do Rio Grande do Sul. Em Porto Alegre, entre os 411 candidatos a vereador para a Câmara Municipal, havia 5 representantes das religiões afro-brasileiras, 4 pais-de-santo e 1 presidente de um famoso terreiro. Foi, entre eles, o presidente da Federação Afrobras quem obteve o maior número de votos, 1.994, este montante representando, po-

rém, somente um quarto dos votos necessários para ser eleito. Os demais candidatos obtiveram 1.668, 1.109, 451 e 421 votos, totalizando, juntos, 5.643 votos, quantia insuficiente para eleger um único candidato.<sup>24</sup>

O discurso eleitoral veiculado pelos pais-de-santo de Porto Alegre para dentro da “comunidade” afro-umbandista era fundamentalmente o mesmo: a necessidade de a “religião” ter representantes no legislativo municipal para defender os seus direitos e para mostrar sua força perante a sociedade e, sobretudo, perante os evangélicos (pentecostais), que estão ampliando seu espaço na política e se mostrando abertamente críticos em relação às religiões afro-brasileiras. Ora, este discurso não produziu a eficácia esperada pelos candidatos e, a meu ver, isto se deve, sobretudo, à própria estrutura e ao *ethos* das religiões afro-brasileiras.

De fato, o modelo organizacional das religiões afro-brasileiras repousa sobre uma variedade de federações e uma pulverização de terreiros, sendo todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si. Como não existe, no âmbito desta religião, uma única hierarquia religiosa, um poder centralizador e aglutinador dos centros religiosos, estes constituem-se autônomos e, por isso mesmo, concorrentes entre si. Em consequência disso, reconhece o candidato a vereador Jorge Verardi, presidente da Afrobras, “cada um procura sua própria autopromoção”. “Não temos a organização dos aleluia”, disse uma mãe-de-santo.

Ora, este *ethos* constituído de permanente disputa, rivalidade entre terreiros e desqualificação do outro, torna, como reconhece R. Prandi, bastante remota a possibilidade de união entre terreiros e grupos, mesmo em se tratando de proveito para a religião (Prandi, 1991:163).<sup>25</sup>

### Considerações Finais

Malgrado os avanços alcançados nos últimos anos pelas ciências sociais e humanas na compreensão da história e do presente do negro e sua cultura no Rio Grande do Sul, muita coisa ainda resta a ser investigada.

Talvez não pese hoje tão forte como há alguns anos atrás a frase escrita em 1940 pelo historiador D. de Laytano quando afirmava que “os nossos cronistas, os historiadores de compêndios oficiais e toda a literatura gaúcha não se ocuparam do negro senão acidental, ligeira e negligerentemente” (Laytano, 1940). No entan-

to, malgrado produções recentes, permanece atual a exortação de outro historiador, Mário Maestri Filho: “a história do escravo sulino, proto-história do proletariado gaúcho, ainda está por escrever-se” (Maestri Filho, 1979:67). Especificamente sobre as origens do negro gaúcho, escreveu que “não sabemos rigorosamente nada” (*idem*, 1993:30), enquanto Norton Correa afirmou que “ainda não foram perfeitamente esclarecidas as origens das populações trazidas como escravos para o Rio Grande do Sul” (Correa, 1998a).

A explicação para a desconsideração do negro pela academia, mas não só ela, pode residir, como salienta R. Oliven, no próprio processo de construção política e cultural do Rio Grande do Sul, onde ocorreu um interesse massivo e concentrado em torno da figura do gaúcho — que foi elevado à condição de “autêntico” representante desse território — e do colonizador europeu, em detrimento de outros grupos sociais aqui presentes desde o princípio da colonização, como os negros e os índios. Estes parecem condenados ao silêncio e ao esquecimento e comparecem no âmbito das representações de uma forma extremamente pálida. Particularmente quanto ao negro prevalece uma invisibilidade social e simbólica (Oliven, 1996) ao mesmo tempo em que ainda predomina, no Rio Grande do Sul, a auto-imagem de um estado branco e moderno, construído pelas figuras “heróicas” dos gaúchos e dos imigrantes europeus e seus descendentes.

No contexto de exclusão do negro e sua cultura no Rio Grande do Sul figura também o batuque, cuja história, linhagens, tradições religiosas e repressão policial, permanecem ainda com lacunas, incógnitas e dúvidas não resolvidas, como pudemos constatar neste trabalho.

## Notas

1. Por se tratar de um texto que pretende ser, até certo ponto, um vó panorâmico sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, este será, necessariamente, superficial em alguns aspectos; porém, essa deficiência poderá ser em parte sanada com as indicações bibliográficas respectivas para os interessados.
2. Ou seja, atuaram como mão-de-obra nos engenhos de açúcar de Pernambuco e Bahia, na mineração aurífera de Minas Gerais, nos campos de fumo e cacau da Bahia e Sergipe, no cultivo do café do Rio de Janeiro e São Paulo, no algodão do Maranhão e Pará, nas plantações de café também cultivado no Espírito Santo, na agricultura e pecuária do Rio Grande do Sul e na mineração de Goiás e Mato Grosso.

3. Sabe-se que durante algum tempo o envio para o Sul era tido como um pesado castigo e forte ameaça aos escravos desobedientes, por parte dos patrões de outras regiões do Brasil.
4. De fato, ao efetuar uma comparação entre o candomblé da Bahia e o batuque o Rio Grande do Sul, Herskovits propunha a hipótese de que a existência do africanismo no Rio Grande do Sul resulta de um trabalho independente e paralelo, “de idênticos impulsos culturais africanos primitivos”. Ponderava, porém, de que tal hipótese deveria ser revista com os avanços dos estudos historiográficos “sobre a migração negra dentro do Brasil e da procedência tribal africana dos negros importados para a parte sul do país” (Herskovits, 1948:64).
5. “Embora ocupada desde os meados do século XVIII por colonos açorianos, Porto Alegre só começou a se desenhar após 1772, quando se deu a primeira demarcação do espaço urbano e a distribuição de datas de terras para esses açorianos. Só então a condição de ponto estratégico daquele sítio vai transfigurar-se em funções comerciais e político-militares” (Kersting, 1998:61). A instalação de Porto Alegre como capital da província ocorre em 1773. Sua população era de 1.500 habitantes em 1780 e 12.000 em 1820.
6. “Era uma região insalubre, fora do centro urbano, habitada por uma população pobre, essencialmente negra, estigmatizada pelos órgãos oficiais, pela imprensa e por tudo aquilo que era considerado *sociedade* na época” (Kersting, 1998:148). A palavra “Areal” tem sentido ambíguo. Trata-se de uma corruptela da palavra Arraial, mas também área de depósito de areia do fluxo da foz do riacho Ipiranga com o rio Guaíba. A palavra “Baronesa” refere-se à proprietária dessa chácara, de então, a Baronesa do Gravataí.
7. “Como limites mais ou menos definidos da Colônia Africana, podemos estabelecer a Rua Ramiro Barcelos, a Avenida Protásio Alves (antigo Caminho do Meio) até a altura da Rua Dona Leonor, seguindo pela parte alta até aproximadamente o atual Instituto Porto Alegre (IPA), e deste até a rua Castro Alves, descendo por essa até a Ramiro Barcelos, de onde partimos” (Kersting, 1998:102).
8. O número de moradores dessas áreas não é preciso. Relativamente à Colônia Africana, era de 3.460 em 1910; 4.299 em 1912 e 5.636 em 1917. Estes números correspondem respectivamente a 2,66%, 2,92% e 3,15% do total da população de Porto Alegre nesses anos (Kersting, 1998:128-129).
9. Este autor mostra como a análise dos registros de ocorrências policiais da virada do século em relação à Colônia Africana não são superiores às de outras áreas da cidade, mesmo o centro, considerado “civilizado” e “moderno”. Entretanto, sobre este não foram construídas representações sociais excludentes como em relação àquele território negro da cidade (Kersting, 1998).
10. A expulsão se dá mediante a expansão da cidade com a conseqüente valorização da área, que implica em aumento de impostos, impossível de ser pago por moradores de baixa renda.
11. São os seguintes os principais orixás cultuados no batuque: Bará, Ogum, Ojá, Xangô, Odé (Otim), Ossanha, Obá, Xapanã, Bédji, Oxum, Iemanjá e Oxalá. O anexo I apresenta um conjunto de elementos vinculados a cada um desses orixás, segundo a tradição batuqueira gaúcha.

12. Segundo Paulo Tadeu B. Ferreira, na Nação Cabinda, por exemplo, a língua ritualística deveria ser o Bantu (Kunbundo) e os deuses chamados de Inkices. Na prática cultuam-se os orixás em língua yorubana. Na Nação Jeje (Jeje), a língua deveria ser o Ewe e os deuses os voduns. Na prática adotam o mesmo procedimento da Cabinda, que é o mesmo do Ijexá e do Oyó (Ferreira, 1997:42).
13. O anexo II apresenta algumas especificações das entidades acima mencionadas.
14. O anexo III apresenta os nomes e algumas concepções relativas às principais entidades da Linha Cruzada praticada no Rio Grande do Sul.
15. Este montante é aproximado, mesmo porque "terreiro" é uma categoria ampla que reúne desde um congá familiar onde seu dono recebe clientes para "jogar", até um espaço onde são realizados rituais de distintas expressões religiosas afro-brasileiras no âmbito de uma comunidade religiosa local. Seja como for, mesmo os terreiros no Rio Grande do Sul, segundo esta última observação, podem ser considerados de tamanho pequeno ou médio, pois o número médio de frequentadores situa-se entre 10 e 30 pessoas, sendo reduzidos os terreiros que reúnam num único espaço ritualístico em torno de 100 pessoas.
16. Eis, textualmente, o depoimento de Dionísio:  
"[...] o Forte de São João Batista de Ajudá era comandado por um baiano, o qual tornou-se amigo do papai e indicou-lhe a Bahia como lugar adequado para viver no Brasil. Isto porque José Maria só conhecia a Bahia, nada sabendo dos outros estados brasileiros. Quando Osuanlele chegou à Bahia ele jogou novamente seus ifás e, em resposta, obteve que ainda não era aquele lugar o escolhido. Da Bahia ele foi para o Rio de Janeiro. Conheceu algumas pessoas que professavam a religião africana. Bem, na Bahia ele também conheceu importantes figuras que estavam ligadas diretamente à religião africana. Lembro que ele nos dizia que tinha muitas coisas que ele entendia sobre a sua religião. Homenagens foram feitas a ele" (Dionísio, 13/5/1988 *apud* Silva, 1999:71).
17. De fato, os alemães desembarcaram no Rio Grande do Sul a partir de 1824, tendo chegado a mais de 60.000 indivíduos até 1939. Os imigrantes italianos, por sua vez, chegaram a partir de 1875 e a última vaga desembarcou em 1914. Neste período, entre 70.000 e 100.000 italianos se estabeleceram no Rio Grande do Sul.
18. Segundo a mesma fonte, a distribuição étnica de Santa Catarina é de 91,0% de brancos, 2,1% de pretos, 6,4% de pardos e 0,5% são índios (PNAD, IBGE, 1999).
19. O último depoimento sobre um ritual religioso de tipo afro-americano em Buenos Aires é de 1903 (Segato, 1991). Ainda segundo esta autora, a população negra era de 30% em Buenos Aires no início do século passado e caiu para 2% no final do mesmo século. As causas mais importantes do desaparecimento dessa população foram as guerras e as pestes. É possível também que seus últimos componentes tenham emigrado para o Sul do Brasil. Rita Segato aponta, no entanto, que o desaparecimento do negro na Argentina foi antes ideológico, cultural e literariamente construído, do que propriamente físico. Ou seja, na imagem que os políticos e os intelectuais argentinos se fizeram de nação homogênea e depurada não havia lugar para o negro (*id. ibid.*).
20. Para uma análise sobre o *candombe* uruguaio ver Ferreira (1997).

21. Para uma análise mais aprofundada do processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países platinos ver Oro (1999).
22. O PT está no comando da prefeitura de Porto Alegre há 12 anos, tendo sido prefeitos Olívio Dutra (1989-1992), Tarso Genro (1993-1996), Raul Pont (1997-2000) e Tarso Genro (2001-2004).
23. Talvez o conflito maior resida na própria administração municipal e, sobretudo, no interior do PT, onde vozes do partido, movidas por brios ideológicos, se erguem em desaprovação às relações estabelecidas pelos organismos executivos com as religiões afro-brasileiras e, mesmo, com as religiões em geral.
24. Diana Brown recorda que em 1960 os umbandistas também elegeram para a Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro Atila Nunes — um radialista umbandista que havia sido eleito vereador em 1958 (Brown, 1985). Maria Helena Villas-Boas Concione e Lísias Nogueira Negrão fazem uma análise histórica dos distintos momentos da relação da umbanda com a política e o estado, onde prevaleceu a perseguição até o golpe de 1964 e a sua cooptação política a partir de então. Mais especificamente analisam o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982 e analisam a derrota dos candidatos umbandistas (Concione e Negrão, 1985).
25. No entanto, não estamos emitindo nenhum juízo de valor sobre este permanente conflito entre líderes de terreiros das religiões afro-brasileiras. Há mesmo alguns autores, como N. Correa que, baseado em G. Simmel, levanta a hipótese de que o conflito referido não representa algo negativo na vida social dessas religiões, posto que ele constitui a chave para explicar a permanência histórica e o crescimento das religiões afro-brasileiras, em razão do seu papel também construtivo e agregador em termos sociais (Correa, 1998b).

## Referências Bibliográficas

- ASSUMPTÃO, Jorge Euzébio (1990). "Idade, Sexo, Ocupação e Nacionalidade dos Escravos Charqueadores (1780-1888)". *Estudos Ibero-Americanos*, vol. XVI, pp. 29-43.
- BASTIDE, Roger (1959). *A Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo, Ed. Anhembi.
- BROWN, Diana (1985). "Uma História da Umbanda no Rio". *Cadernos do ISER*, nº 18, pp. 9-42.
- CONCIONE, Maria Helena Villas-Boas & NEGRÃO, Lísias Nogueira (1985). "Umbanda: Da Repressão à Cooptação. O Envolvimento Político-Partidário da Umbanda Paulista nas Eleições de 1982". *Cadernos do ISER*, nº 18, pp. 43-79.
- CORREA, Norton Figueiredo (1996). "A Cozinha é a Base da Religião: A Culinária Ritual no Batuque do Rio Grande do Sul". *Horizontes Antropológicos*, nº 4, pp. 49-60.
- (1998a). *Os Vivos, os Mortos e os Deuses*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, PPGAS/UFRGS.
- (1998b). *Sob o Signo da Ameaça: Conflito, Poder e Feitiço nas Religiões Afro-Brasileiras*. São Paulo, tese de doutorado em Antropologia, PUC/SP.
- FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa (1997). *Orixá Bará. Nação Religiosa de Cabinda*. Porto Alegre, Editora Toquí.

- (1994). *Os Fundamentos Religiosos da Nação dos Orixás*. (2ª ed.). Porto Alegre, Editora Toquí.
- FERREIRA, Luís (1997). *Los Tambores del Candombe*. Montevideú, Ediciones Colihue-Sepé.
- FRIGERIO, Alejandro & CAROZZI, Maria Julia (1993). "Las Religiones Afro-Brasileñas en Argentina". *Cadernos de Antropología*, nº 10, pp. 39-68, Porto Alegre, UFRGS.
- HERSKOVITS, Melville J. (1948). "Deuses Africanos em Porto Alegre". *Província de São Pedro*, nº 11, pp. 63-70.
- IBGE (2000). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 1999: Microdados*, Rio de Janeiro, IBGE.
- ISAILA, Artur Cesar (1997). "Os Primórdios da Umbanda no Rio Grande do Sul". *Teocomunicação*, vol. 27, nº 117, pp. 381-394.
- JENSEN, Tina Grudrun (2000). "Discursos sobre as Religiões Afro-Brasileiras: Da Desafrikanização para a Reafrikanização". *REVER*, site [www.pucsp.br/revert/](http://www.pucsp.br/revert/)
- KERSTING, Eduardo H. de O. (1998). *Negros e a Modernidade Urbana em Porto Alegre: A Colônia Africana (1890-1920)*. Dissertação de Mestrado em História, Programa de Pós-graduação em História, UFRGS.
- KREBS, Carlos Galvão (1988). *Estudos de Batuque*. Porto Alegre, Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore.
- LAYTANO, Dante de (s/d). *A Igreja e os Orixás*. Porto Alegre. Edição da Comissão Gaúcha de Folclore, vol. 29.
- (1987). *Folclore do Rio Grande do Sul*. (2ª ed.). Porto Alegre, Ed. Nova Dimensão/EST.
- (1940). "O Negro e o Espírito Guerreiro nas Origens do Rio Grande do Sul". In: A. Ramos (org.), *O Negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 247-274.
- MELLO, Marco Antônio Lúrio de (1994). *Reviras, Batuques e Carnavais. A Cultura de Resistência dos Escravos em Pelotas*. Pelotas, UFPel, Editora Universitária.
- LONER, Beatriz Ana (1999). "Negros: Organização e Luta em Pelotas". *História em Revista*, nº 5, pp. 7-28, UFPel.
- MAESTRI FILHO, Mário (1993). *O Escravo Gaúcho: Resistência e Trabalho*. Porto Alegre, Ed. da Universidade.
- (1979). *Quilombos e Quilombolas em Terras Gaúchas*. Porto Alegre, EST/UCS.
- MATORY, J. Lorand (1999). "Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo". *Mana*, vol. 5, nº 1, pp. 57-80.
- NOGUEIRA, Adalberto Pernambuco (2001a). *A Umbanda Gaúcha*. Porto Alegre (inédito).
- (2001b). *As Religiões Africanas no Rio Grande do Sul (Batuque)*. Porto Alegre (inédito).
- SILVA, Maria Helena Nunes da (1999). O "Príncipe" Custódio e a "Religião" Afro-Gaúcha. Recife, dissertação de mestrado em Antropologia, UFPe.
- OLIVEN, Ruben George (1996). "A Invisibilidade Social e Simbólica do Negro no Rio Grande do Sul". In: I. B. Leite (org), *Negros no Sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis, Letras Contemporâneas, pp. 13-32.

- ORO, Ari Pedro (1999). *Axé Mercosul. As Religiões Afro-Brasileiras nos Países do Prata*. Petrópolis, Vozes.
- (1998). “As Relações Raciais nos Terreiros do Rio Grande do Sul”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 33, pp. 31-50.
- PI HUGARTE, Renzo (1993). “Las Religiones Afro-Brasileñas en el Uruguay”. *CADERNOS de Antropologia*, nº 10, pp. 69-80. PPGAS/UFRGS.
- PRANDI, Reginaldo (1991). *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec-Edusp.
- PRANDI, Reginaldo & SILVA, Vagner G. (1987). *Reafricanização do Candomblé em São Paulo*. Encontro Anual da Anpocs, Águas de São Pedro (SP).
- SCHWARCZ, Lília Moritz (1989). *Retrato em Branco e Preto. Jornais, Cidadãos e Escravos. Século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SEGATO, Rita Laura (1991). “Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-Etnicização”. *Dados*, 35(2), pp. 240-278.
- SILVA, Vagner G. & AMARAL, Rita de Cássia (1994). *A Cor do Axé: Brancos e Negros no Candomblé de São Paulo*. Reunião da ABA, Niterói.

## ANEXOS

## Anexo I — ORIXÁS DO BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL

Orixá	Atribuição	Símbolos	Cores das roupas
Bará	dono das encruzilhadas; abridor dos caminhos; Representa a força vital que movimenta o universo. Mensageiro dos orixás; orixá da sensualidade.	Chave, foice, moedas, corrente, tridente	vermelha
Ogum	dono do trabalho em metal e da agricultura, guerreiro (demanda)	Ferramentas em geral, espada, foice, bigorna, martelo, malho, lança, lima.	verde e vermelho ou verde
Iansã	dona dos raios, ventos, tempestades e das águas	Espada, taça, pulseira, alianças	vermelho e branco, laranja ou vermelho
Xangô	orixá do trovão, da justiça e do fogo	Balança, machado (duplo) e livro	vermelho e branco
Ibeji	protetores das crianças, doenças infantis	Bicos, balões, brinquedos, mamadeira	azul marinho, rosa, branco ou vermelho, branco e amarelo
Obá	sangue, ouvido, dona do lar	Navalha, roda de madeira, timão, orelha	rosa, marrom
Odé/Otím	Orixás da caça, fala, sono	Arco e flecha, cântaro, bodoque	azul marinho (Odé) e marrom (Otím)

Ossanha	dono das folhas, protetor de doenças internas, pernas, ossos	Muleta, tesoura, agulha, linha de coser	verde
Xapanã	protetor de doenças epidêmicas (varíola, lepra, cólera)	Vassoura, corrente de aço	preto e vermelho e roxo ou lilás
Oxum	dona da água doce, ouro, riqueza, amor, vida	Leque, espelho, dinheiro, corrente dourada, pente	amarelo de uma das três tonalidades (claro, gema e escuro)
Iemanjá	dona dos mares, maternidade e da fertilidade	Âncora, barco, remo, anel, brincos, perfumes	azul claro
Oxalá	pai de todos os orixás, vida, paz, visão	Bastão (paxorô), pomba (iofá), olho de vidro (orunmilá)	branco

Orixá	Animais sacrificiais	Comidas oferecidas	Correspondência com santo católico
Bará	bode, galo vermelho.	Milho torrado e batatas assadas, pipoca.	S. Antônio, S. Pedro e São Benedito
Ogum	bode escuro, galo vermelho	Churrasco, com farofa (mamiã)	São Jorge no Sul, Santo Antônio, na Bahia
Iansã	cabra cor de laranja e galinha vermelha	Acarajé, pipocas, batata doce frita	S. Bárbara
Xangô	carneiro, galo e pombos brancos	Amalá	Jovem: São Miguel Arcanjo. Velho: São Jerônimo
Ibeji	não recebem sacrifício	Somente doces e balas	São Cosme e São Damião

Obá	galinha cinza, cabra marrom, mocha e não coberta	Canjica amarela, abacaxi	Santa Catarina
Odé/Otim	porco, galo carijó	Farinha de mandioca e mel, costela de porco frita	Odé: São Sebastião Otim: Santa Efigênia
Ossanha	bode, galo arrepiado	Batata cozida (apeté)	São José, Santo Onofre
Xapanã	bode com aspas de qualquer cor menos preto, galo prateado	Amendoim, milho torrado, pipoca	Jovem: São Lázaro Velho: Cristo das Chagas
Oxum	cabra, galinha amarela	Canjica amarela, doces, quindins	N. S. da Conceição, N. S. Aparecida
Iemanjá	ovelha, cabra e galinha branca	Canjica, merengue, cocada	N. S. dos Navegantes
Oxalá	cabra, galinha branca	Canjica	Cristo, Espírito Santo

## Anexo II — ENTIDADES DA UMBANDA DO RIO GRANDE DO SUL

	ENTIDADES	COMIDAS	SINCRETISMO
	Ogum (beira-mar, das matas, da rua, tira-teima rompe-mato, tibiri)	churrasco/cerveja	São Jorge
D	Iansã (mata, cachoeira)	pipoca/frutas	Santa Bárbara
	Xangô (pedreira)	amalá/frutas	São Jerônimo
E	Oxossí (mata)	costela de porco	São Sebastião
	Xapanã (mata)	frutas	São Lázaro
	Oxum (cachoeira, água doce)	canjica amarela (em geral)	Nossa Senhora
O	Lemanjá (água)	canjica branca	N. S. Navegantes
	Oxalá (ar)	canjica branca	Jesus Cristo
R			
	Pretos Velhos	S	S
I	Pai Antônio	E	E
	Pai Matias	M	M
G	Pai Cipriano		
	Pai Joaquim	S	S
E	Pai João	I	I

	Pai Jacó	N	N
M	Pai Antônio do Congo	C	C
	Pai Moçambique	R	R
	Pai Thomás	E	E
A	Pai Miguel das Almas	t	T
	Pai João de Angola	I	I
F	Pai Benedito	S	S
	Pai Miguel de Aruanda	M	M
R		O	O
	Pretas Velhas		
I	Mãe Maria	S	S
	Mãe Maria Conga	E	E
C	Mãe Joaquina	M	M
	Mãe Benedita		
A	Tia Chica de Angola	S	S
	Vovó Sebastiana	I	I
N	Vovó Benedita	N	N
	Vovó Catarina	C	C
A	Vovó Cambinda	R	R
	Vovó Luiza	E	E
		T	T
	Cosmes (Ibeji)	I	I

D		S	S
	Caboclos	M	M
E	Pena Verde	O	O
	Folha Verde		
	Iara	S	S
O	Jupira	E	E
	Jurema	M	M
R	Arranca-Toco		
	Sete Flechas	s	S
I	Rompe-Mato	I	I
	Ventania	C	C
G	Jussara	R	R
	Pena Branca	E	E
E	Ubirajara Peito de Aço	T	T
	Tupinambá	I	I
M	Tupi	S	S
	Tupã	M	M
	Ubirajara	O	O
I	Ubiratã		
	Aimoré	S	S
N	Guaraci	E	E
	Água Branca	M	M

D	Tamoio		
	Guarani	S	S
Í	Estrela do Mar	I	I
	Sereia do Mar	N	N
G	Jandira	C	C
	Jacira	R	R
E	Cabocla da Praia	E	E
	Cabocla Sete Ondas	t	T
N	Estrela D'Alva	I	I
	Itayara	S	S
A		M	M
		O	O

### Anexo III — ENTIDADES DA LINHA CRUZADA DO RIO GRANDE DO SUL

	ENTIDADES	
	EXUS	POMBAGIRAS
	Tiriri	Da Estrada
	Marabô	Das Almas
	sete Cruzeiros	Rainha das Sete Encruzilhadas
	Destranca Ruas	Das Sete Saias
C	Rei das Sete Encruzilhadas	Maria Padilha

	Tranca Ruas	Cigana do Acampamento
R	Da Porteira	Menina
	Zé Pelintra	do Oriente
U	Pantera Negra	Rosa Vermelha
	Da Capa Preta	
Z	Quebra-Galho	
	Ventania	
E	Calunga	
	Sete Pedras	
I	Sete Chaves	
	sete Portas	
R	Tranca Tudo	
	CORES	
O	vermelho e preto	vermelho e preto
	preto	preto
	Exu Pagão	
C	Exu do Cemitério	
E	Pinga Fogo	Das Almas
M	Caveira	Do Forno
I	Tata Caveira	Maria Quitéria
T		Maria Mulambo
É	Da Meia-Noite	

R	Exu Lanan	
I	Quilombó	
O		
	CORES	
	vermelho e preto	vermelho e preto
	preto	preto
P		
R	Do Lodo	Da Praia
A	Mare	Cigana da Praia
I		
A	CORES	
	preto	preto
	vermelho e preto	vermelho e preto
MATA	Pantera Negra	Tucuara
	CORES	
	preto	preto
	COMIDAS SECAS	
	milho torrado	pipoca
	7 batatas assadas	7 batatas assadas
	farofa de farinha de mandioca torrada com dendê	
	SANGUE	

	galos vermelhos ou pretos	galinhas vermelhas ou pretas
	pombos	pombas
	bodes escuros	cabras pretas, marrons
BEBIDAS		
	cachaça, licóres	champanhe, licóres

# Mestiçagem Arqueológica

Igor José de Renó Machado

---

## Resumo

Neste artigo analiso o atual papel da ideologia de branqueamento e da mestiçagem, para isso utilizo o discurso acadêmico e de autoridades de Estado no primeiro evento preparativo das comemorações dos 500 anos, o Fórum Internacional de "História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)". Tento mostrar como alguns autores vêem a relação entre mestiçagem e branqueamento, aqui vistas como lados da mesma moeda, e como essas relações passam por um momento de renovação e refino para, no entanto, permanecerem como a base do sistema de opressão racial brasileiro. Através do posicionamento de intelectuais, representantes do governo baiano e das universidades envolvidas no Fórum em relação à mestiçagem analiso novos modos de recolocá-la positiva e acriticamente no centro da representação da nação, o que implica também reforçar (disfarçada ou inconscientemente) as idéias de branqueamento.

**Palavras-chave:** mestiçagem, relações raciais, identidade nacional.

## Abstract

### *Archaeological Miscegenation*

To analyze the current role of the whitening process and the miscegenation ideology, this article uses an academic and a state authorities' speech made during the first preparatory event for the 500-year celebration — The History and Culture International Forum — in the south of Bahia, being the seminar analyzed here called *The Peoples of Brazil's Formation* (Indian, African and European nations). There is an attempt to show how other authors see the relationship between mixed races and a whitening process, both seen here as part of one same side, and how these relations are going through a period of renewal and refinement to, in spite of this, continue being the bottom line of Brazilian oppressive racial system. Through different points of view, from intellectuals, from members of Bahia's government and from universities involved in the forum about miscegenation, it is analyzed new forms to put it in the center of the nation's representativity in a positive and non-critical way, which results in the reinforcement of (disguised or non-consciously) whitening ideas.

**Keywords:** miscegenation, social relations, national identity

## Résumé

### *Métissage et Archéologie*

Nous analysons dans cet article le rôle actuel de l'idéologie du blanchiment et du métissage. Pour cela, nous avons utilisé le discours académique et celui des autorités de l'État lors du premier événement préparatoire aux commémorations des 500 ans du Brésil, le Forum International "Histoire et Culture dans le Sud de Bahia, les peuples de la formation du Brésil (les nations indigènes, africaines et européennes)". Nous voulons montrer comment certains auteurs conçoivent le rapport entre le métissage et le blanchiment, vus ici comme les deux faces d'une pièce de monnaie, et comment ces relations connaissent une phase de rénovation et de raffinement; néanmoins, elles demeurent à la base du système d'oppression racial brésilien. À travers les prises de position des intellectuels, des représentants du gouvernement de Bahia et des universitaires, engagés dans ce Forum sur le métissage, nous voulons examiner les conditions dans lesquelles on pourrait replacer le métissage – sous une approche positive et non-critique – au coeur de la représentation de la nation. Cela implique également le renforcement (voilé ou inconscient) du concept de blanchiment.

**Mots-clés:** métissage, relations raciales, identité nationale.

## Introdução

Neste artigo pretendo refletir sobre o atual papel da ideologia de branqueamento e da mestiçagem, para isso utilizo o discurso acadêmico e de autoridades de Estado no Fórum Internacional de "História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)".<sup>1</sup> Tento mostrar como alguns autores vêem a relação entre mestiçagem e branqueamento, aqui vistas como lados da mesma moeda, e como essas relações passam por um momento de renovação e refinação para; no entanto, permanecerem como a base do sistema de opressão racial brasileiro. Através do posicionamento de intelectuais, representantes do governo baiano e das universidades envolvidas no Fórum em relação à mestiçagem analiso novos modos de recolocá-la positiva e acriticamente no centro da representação da nação, o que implica em também reforçar (disfarçada ou inconscientemente) as idéias de branqueamento.

Segundo Ribeiro (1997), a questão da raça e da mestiçagem entre intelectuais brasileiros e americanos passa por uma questão valorativa, um "cabo de guerra" de preferências entre sistemas raciais à brasileira ou à americana. Para alguns acadêmicos, apesar do racismo, a sociedade brasileira teria um modelo de relações raciais superior ao modelo norte-americano. Essa suposta superioridade entra em rota de colisão com o discurso de diversos movimentos negros que condenam o modelo brasileiro. Por outro lado, autores americanos reiteram, de certa forma, o futuro mais americano das relações raciais no Brasil ao afirmarem que os negros transformarão o sistema brasileiro em algo mais parecido com o americano. Melissa Nobles (1999:7), por exemplo, afirma que, como aconteceu nos EUA,

[...] uma grande identidade negra, para a qual os mulatos podem ser atraídos, vai surgir no Brasil, mas apenas se os ativistas negros brasileiros

forem capazes de convencer os mulatos de que sua cor os deixa em desvantagem.

Ou ainda, como afirma Jeffrey Lesser (1999:7).

O que está acontecendo é que a maioria está agora começando a reconhecer o multiculturalismo, embora esse multiculturalismo estivesse já no Brasil, continue no Brasil e de certa forma seja o Brasil.

Enquanto isso, na academia brasileira,

[a] pesar de rejeitarmos o arcabouço teórico de Freyre (seu luso-tropicalismo e seu elogio obsessivo da miscigenação), a fábula [das três raças] em realidade informa a academia brasileira também, se considerarmos que a academia sempre foi entre nós um locus privilegiado de construção e reelaboração da nação no pensamento". (Ribeiro 1997:83)<sup>2</sup>

Com ajuda desses mesmos intelectuais, a formação da nação foi necessariamente vinculada à idéia de miscigenação, impedindo o surgimento de discursos que ressaltassem a diferenciação. É por isso que, segundo Ribeiro, "O discurso do movimento negro atinge diretamente a raiz da construção da nacionalidade brasileira: a não-diferenciação" (*idem*). Assim, a "questão racial" incide diretamente sobre a construção da nacionalidade, limitando as possibilidades de discursos que a contestem nos termos em que está consagrada.

Porém, a retórica da nacionalidade sempre está em mudança e seu *locus* principal é a academia. Nesse trabalho proponho uma interpretação sobre as facetas desse discurso da nacionalidade, através da análise sobre o Fórum Internacional, que marcaria a inauguração de uma série de eventos para comemorar os "descobrimientos" portugueses e a própria nacionalidade brasileira, no qual pude perceber mudanças nessas retóricas. Tento ver como essas visões sobre a formação do Brasil celebram uma miscigenação que aparece já realizada, como *arqueológica*, como formadora de uma nação que hoje não pensaria no problema das desigualdades sociais que atingem principalmente os negros brasileiros. É como se a miscigenação tivesse, de fato, branqueado o país, numa fictícia realização dos sonhos de intelectuais do final do século passado (ou seja, houve uma miscigenação, embora ela não tenha deixado o país branco).

Pretendo investigar um o discurso racista elaborado num contexto acadêmico. Embora Ribeiro acredite que a nacionalidade brasileira surja em oposição ao essencialismo americano, devendo celebrar a mistura e o mestiço, espero mostrar que essa celebração pode ser jogada num "passado fundador", simultaneamente à visão de um país "branqueado". Se os dois pólos — a celebração e a

danação da especificidade brasileira — deveriam ser mediados por algum outro discurso para Ribeiro (um discurso que fugisse à oposição sistema racial brasileiro *versus* sistema racial norte-americano), vemos que isso acontece ao celebrar-se a miscigenação como coisa do passado e, simultaneamente, negá-la como fato presente. Mostro que o sistema racial como forma cultural hegemônica é hoje necessariamente composto pelos dois pólos, que não são necessariamente antagônicos.

### Sobre a Mestiçagem ou *Guerra de Posições*

Nessa parte investigo o Fórum Internacional de “História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)” e os acontecimentos em seu redor como um palco privilegiado à análise das diferentes visões sobre mestiçagem (e, portanto, de nação). Através de vozes oficiais de representantes do governo e das comissões para os descobrimentos, mapeio o discurso que se pretende hegemônico e uma nova formulação do discurso sobre a mestiçagem da qual identifico, nesse Fórum, os sinais iniciais. Em contraposição, uso pequenos fragmentos de contra-discursos, manifestações e falas isoladas captadas em torno do Fórum.

Começo por analisar a distribuição de falas, a organização das mesas e a iconografia do Fórum, entendendo que a disposição e escolha das mesmas indicam o que se quer dizer e comemorar, sendo um primeiro mapa da intenção dos organizadores. Esse esqueleto é uma carta de intenções, uma declaração oficial de como se considera a formação do país. No entanto, o preenchimento desse esqueleto pode não corresponder às intenções de quem o organiza, como veremos nalgumas das poucas falas dissonantes. Após o mapeamento do esqueleto, analiso o conteúdo das falas e debates, todos gravados e documentados (em MD ou em vídeo). Por fim, exploro os acontecimentos em torno do Fórum, principalmente em Porto Seguro, onde se promovia uma programação cultural através de uma Feira das Nações montada em função do encontro, juntando-se às comemorações oficiais do 22 de abril.

### Sobre o Esqueleto

A primeira impressão, no *folder*, é causada pelo desenho da capa, do cartaz e de tudo que se referiu ao Fórum. Um desenho, a

meu ver de mau gosto, mostra representantes das três “raças” formadoras da nação. Aparecem no seu “devido lugar”: todos em perfil, o europeu em primeiro plano, o índio em segundo e o negro por último. Ao fundo uma caravela, com as cruces de Malta. Esse é o mote da representação no interior do *folder* no qual, como na capa, o europeu é representado por inteiro, e o índio e o negro apenas em partes.

A carta de apresentação anuncia uma reflexão crítica “sobre a nossa brasilidade, à luz da história passada, presente, para uma perspectiva de futuro” (*folder.3*). Ou seja, o encontro se imagina formando novas perspectivas a serem elaboradas criticamente, “evocando o tema do encontro de culturas a partir da chegada dos navegantes portugueses, para uma reavaliação dos primórdios à contemporaneidade” (*idem*). Os objetivos expressos no *folder* são, entre outros,

valorar e valorizar a presença das diversas nações na história do Brasil, refletindo sobre as influências, heranças e imagens recíprocas entre alguns desses povos que contribuíram para a formação da cultura brasileira, numa região — a costa do descobrimento [...]. (*folder.4*).

No total das falas (falas principais + comunicações), 33% do assunto foi sobre a Europa, 18% sobre os povos indígenas e 8% sobre os povos africanos no Brasil. O restante das falas teve temas variados, desde a imigração brasileira até falas diplomáticas sobre a relação entre Brasil e países da CPLP. Assim, vemos que a capa do projeto é bastante otimista, pois as imagens que representam os povos indígenas e africanos deveriam estar bastante mais apagadas que a imagem completa do europeu. Foram dez palestras, delas apenas uma falava sobre africanos no Brasil, tendo a mesma relevância que a presença britânica, espanhola e holandesa, por exemplo; duas palestras eram sobre a importância da França, enquanto nenhuma falava diretamente sobre os povos indígenas. Dos cinco painéis organizados, dois falavam sobre europeus no Brasil; um sobre brasileiros em Portugal; outro sobre imigração portuguesa e o último sobre turismo cultural. Das duas mesas redondas, uma tratava do futuro das relações diplomáticas entre o Brasil e vários países, e a outra sobre povos indígenas e questões identitárias. Essa última foi a única situação em que a temática dos povos indígenas hoje em dia foi levantada (não por acaso esse foi o evento mais polêmico do Fórum).

Nas sessões de comunicações, que totalizaram 15 trabalhos, 4 tratavam de indígenas e um era sobre heranças africanas. Ou seja,

do total das 39 falas, 7 referiam-se aos povos indígenas e 3 aos povos africanos (em relação à formação do país); 13 referiam-se aos povos europeus. Se pensarmos nas 24 falas principais,<sup>3</sup> uma trata de africanos, 3 de povos indígenas e 13 de povos europeus. Deve-se perceber que o centro duro do Fórum foi as falas principais, e nessas a representatividade entre falas sobre africanos, índios e europeus é ainda mais brutal. Apenas na parte mais periférica do evento é que não aparecem textos sobre europeus e uma proporção maior de apresentações sobre africanos e índios. Analisarei, a seguir, o conteúdo das falas principais.

### Falas Oficiais

Passemos às falas que chamarei de “oficiais”, aquelas proferidas por autoridades nas aberturas ou nos encerramentos (em Ilhéus e Porto Seguro) e as da coordenadora oficial, Jane Voisin, que participou de quase todos os eventos, sendo uma espécie de supramediadora que, em momentos de tensão, impunha sua fala sobre os coordenadores da mesa, dando a visão dos “organizadores”.

Logo na abertura, as apresentações reafirmam a idéia do descobrimento. Para o comitê de organização, a carta de Caminha é a certidão de nascimento do Brasil. Nas palavras de Simões,<sup>4</sup> “Muito menos que comemorar, é nossa intenção discutir, refletir sobre a nossa historicidade, sobre a nossa identidade, sobre a nossa brasilidade”. Como vimos, a brasilidade existe desde o nascimento do Brasil, desde sua certidão de nascimento — fato que parece negar a vontade de historicizar manifestada na fala. Na abertura oficial do evento, Simões menciona o lançamento de uma revista para crianças, que narra o “descobrimento”. A respeito dessa revista e do seguinte episódio narrado por Simões, temos o mote de algumas futuras discussões. A história é que a neta de Simões, ao ler a revista, perguntou: “Vô, não acredito que eles [os índios] não deram nenhuma flexadinha!”. Ao que Simões dá a seguinte declaração, na abertura do congresso.

E eu disse que admitíamos que não tínhamos quem contasse a história pelo olhar do índio e foi aí que comecei a pensar que alguém deveria ter escrito, ou deve escrever, pois nunca é tarde, a carta do índio, falando de uns barbudos brancos, que um dia chegavam pelo mar [...]. (Simões, MD 1, 9: 10:00)

Uma das questões levantadas por Simões foi sobre a possibilidade de achar o outro documento de formação do Brasil, aquele

de seu “primeiro habitante”. Mas seria, de qualquer forma, um documento narrado não por qualquer povo indígena, mas pela própria comissão dos descobrimentos da UESC, pois, como afirma Simões, achar essa outra versão é uma tarefa a ser feita ainda, como parte dos esforços para a comemoração. A possibilidade efetiva de poder narrar a história da *invasão* a partir do ponto de vista do índio, de antemão afirmada pela comissão, será, na mesa-redonda sobre identidade indígena, o principal fator de discussão, como veremos mais adiante.

Mas essa introdução, a ser confirmada na fala do secretário estadual de cultura da Bahia, anuncia o grande objetivo do congresso: narrar a descoberta de um ponto de vista hegemônico, europeu e branco, narrar a história do que ele chama de um “*encontro de 500 anos*”. Esse encontro é narrado, é enunciado, e os povos envolvidos são também narrados e enunciados e, assim, suas falas obscurecidas. Esse grande interesse está claro no fato das palavras *descobrimiento* e *encontro* andarem juntos o tempo todo, sem nenhum questionamento crítico por parte dos organizadores do evento.

O contraste é que o ponto de vista do “índio” *pode* ser encontrado (desde páginas da internet que oferecem uma outra visão dos “descobrimientos” até discursos de lideranças), mas, no entanto, não são legítimas ou legitimadas pelo falar oficial. O secretário de cultura do Estado da Bahia declarou que

Esse país pode dar exemplos à humanidade, de que as raças diferentes podem conviver, diferente do que a gente assiste a todo dia no mundo... mesmo tendo passado por alguns problemas raciais, até mesmo com os índios, esse é um país onde se pode conviver... todos estão adaptados a um Brasil multirracial, a um Brasil que não têm uma raça única, é um Brasil composto. (Secretário MD 1, 10: 06:17)

Ele continua: “Nada melhor que essa universidade para fazer a carta do Índio, saber o que existia antes (dos descobrimentos), como era antes de os brancos destruírem uma série de coisas...” (*idem*). Ou seja, o papel da universidade é falar pelo índio que vivia aqui antes dos descobrimentos, por que depois é como se já não existissem. A lembrança de alguns deles hoje em dia é apenas um embaraço, como foi na missa comemorativa dos 500 anos, rezada por padre português em Porto Seguro, missa invadida pelos Pataxós, como forma de protesto. A carta, a voz do índio é apenas uma voz enterrada em sedimentos arqueológicos, uma voz perdida, que cabe à universidade encontrar. A voz do índio vivo hoje em dia é

apenas um falso discurso de falsos índios. E ela também é usada para fazer esquecer do problema do racismo e da discriminação e deslegitimar a voz do negro como válida — como algo a ser considerado. Essa nem ao menos mereceu ser narrada pela universidade.

O recurso de uso abundante do papel do índio, em relação ao papel do negro (e do europeu em relação aos dois) é bastante recorrente na história intelectual brasileira e sul-americana. Como afirma Matory,

[...] mitos e literaturas indianistas fortes surgiram em lugares onde índios foram efetivamente exterminados [...] e onde brancos locais, por meio desse simbolismo indianista, resistiram à concessão de direitos de cidadania aos negros (como no Brasil, na república Dominicana e nos Estados Unidos do Século XIX)". (Matory, 1999:69)

Só que, nesse caso, a questão não é evitar os direitos (o que já foi feito), mas sim o acesso a uma construção histórica do passado de "formação da nação" que seja mais democrático e menos branco. Sim, a ênfase no papel dos índios na formação do país é igual ao obscurecimento do papel do negro nessa mesma história.

### Falas Acadêmicas

A palestra inicial de Gerd Borheim discutiu o conceito de descobrimento. Para o filósofo, a realidade do descobrimento deve ser analisada na sua globalidade, podendo ser melhor evidenciada tomando pontos de partidas filosóficos. É sintomática a abertura do Fórum com essa palestra, como a legitimar e des-ideologizar o ideológico uso da palavra "*descobrimientos*". Assim, podemos continuar todo congresso sem mais nos perguntarmos: "existiu algum descobrimento?", já que o descobrimento objeto do Fórum é o descobrimento de uma nação. No entanto, Borheim se refere ao descobrimento do Outro. O descobrimento do Outro e da ciência antropológica pelo europeu. Embora ele não faça uma elegia, não questiona a efetividade do descobrimento, pois faz a reflexão como se fosse um europeu, para quem descobrir o Outro foi o fator que detona uma série de questionamentos sobre a humanidade.

Curiosamente, Jane Voisin perguntou a Borheim sobre a polêmica em torno da palavra *descobrimientos*. Borheim afirmou (MD 2, 6: 2:00) que o descobrimento do Outro é um avanço, um progresso, é a possibilidade de "abrir as culturas", pois até então todas eram fechadas. Vemos retomada aqui a idéia de missão civilizató-

ria européia que, mesmo cometendo violências, faz a conquista intelectual ao encontrar o Outro — ou seja, os descobrimentos foram essencialmente bons para a ciência e, portanto, para a humanidade. Nos debates<sup>6</sup> novamente o fato é levantado nos questionamentos sobre a intencionalidade ou não nos *descobrimientos* de Cabral: a pergunta era se esse foi ou não proposital. Dessa forma, toma-se por fato consumado que tenha ocorrido.

Paulo Roberto Pereira, por sua vez, fez uma análise da imagem do índio a partir dos relatos produzidos na viagem de Cabral como se o índio fosse o primeiro brasileiro. De certa forma, é um esforço para descobrir o índio e sua “carta”, os traços perdidos do índio verdadeiramente brasileiro (não o índio vivo atualmente). Sua fala repetiu a narrativa conhecida entre índios tapuia e tupinambá (acrescentada de pérolas como esta):

[...] os viajantes não faziam diferença entre a antropofagia ritual de cunho religioso dos tupinambás, e a antropofagia praticada pelos tapuias, que utilizavam a carne humana como alimento [...]. (MD 2, 6: 2:00)

Salientou as contribuições culturais dos indígenas “brasileiros” à cultura brasileira, pois, ao contrário de negros, por ter sua pele passível de ser confundida (!) com a do branco, hoje em dia eles não têm mais visibilidade, aparecendo apenas nas contribuições à cultura brasileira. É precisamente esta a mensagem geral do Fórum: os índios não aparecem mais hoje em dia em nações vivas, são narrados num passado glorioso, nas suas “colaborações”.

Na segunda sessão, a temática principal era a contribuição de vários países na formação do Brasil. Laurent Vidal, por um lado, faz um competente estudo sobre a presença de franceses no século XVI na costa do que viria a ser o Brasil, mesmo que tratando anacronicamente essas costas como do *Brasil*. Toda essa sessão analisou a presença de estrangeiros nessa perspectiva: pessoas que vieram ou foram trazidas para uma nação já existente e feita. Nessa sessão já se notou o olhar arqueológico para a presença de povos na região sul da Bahia, enfatizando-se sempre que se falava dos primeiros habitantes de um Brasil seiscentista.

A única palestra sobre populações africanas de todo evento ocorre na manhã de terça, proferida por Reginaldo Prandi, que apresentou um trabalho essencialmente informativo sobre os povos negros, no estilo “contribuições para a cultura do Brasil”. Embora, no início da sua fala, tenha mencionado que seu interesse é basicamente o negro hoje em dia, sua fala foi exclusivamente histórica, e não reflexiva sobre as conseqüências da experiência da es-

cravidão para os negros hoje em dia. Lembrou nomes e fatos que permaneceram na cultura brasileira, concentrando-se na religião, dança, etc.. Uma fala inventarial, seguida por outra palestra do mesmo tipo, sobre a presença britânica no Brasil (na qual o expositor, Edmunson, defendia a idéia de que a modernidade brasileira foi conseqüência da presença britânica no Brasil). Essa única palestra sobre a presença negra no que seria o Brasil do século XIX comprova o argumento da *mestiçagem arqueológica*: interessam as contribuições de povos que aparentemente se perderam na história após terem colaborado para a formação do país, como se não tivessem uma continuidade com o presente.

No entanto, a mesa-redonda sobre populações indígenas abriu espaço para o debate e em torno da representação oficial sobre os índios e é em torno dessa que giraram as polêmicas no Fórum. Jane Voisin iniciou a sessão justificando a ausência de Ailton Krenak, alegando a contrariedade das suas bases indígenas. Era uma decisão política a não participação em qualquer evento que estivesse relacionado com as comemorações dos 500 anos do descobrimento. Porém, Voisin salientou as características democráticas do espaço universitário, alertando à falta que a presença de Krenak faria à apresentação de um ponto de vista alternativo.

A palestra de John Monteiro foi bastante crítica à idéia de descobrimento, alertando sobre a importância política da presença de índios e criticando a visão corrente de que só sobram vestígios e restos da outrora vigorosa cultura indígena. Nesse sentido, a sua fala foi bastante semelhante às idéias aqui levantadas e defendidas contra o olhar arqueológico sobre os povos indígenas (e na falta de referência aos povos de descendência africana). Os índios, segundo Monteiro, são sempre apresentados em dois tempos: os do contato e o tempo atual, vendo-os hoje apenas como resquícios. Esse é um problema, pois "sempre desloca o campo de ação para os colonizadores" (Monteiro, VD 2, 0:13:54) sem deixar aos índios espaços para serem vistos como autores da sua própria história. Condena-se os povos indígenas a uma condição de pré-história perpétua e, assim, perde-se a possibilidade de explicar a diversidade dos processos que permitem entender a presença do índio hoje.

Assim, "a imagem que se têm dos índios é uma imagem cristalizada de sociedades fossilizadas num período pré-histórico anterior ao contato, e só essas sociedades são dignas de serem consideradas indígenas" (*ibidem*, 0:31:19). Os povos indígenas foram, segundo Monteiro, inventados pelo contato com Europeu, fazendo um paralelo à idéia de Edmund O'Gormann, no seu *A Invenção*

*da América*. Em seguida, Elisabeth Salgado alertou para a falta de voz do próprio índio, para uma história etnocêntrica e européia. E foi a partir de uma fala sua que se deu o debate mais acalorado do Fórum. Afirmou “que nós não podemos escrever a história a partir do ponto de vista dos índios” (Salgado, VD 2, 0:44:06), o “nós” referindo-se ao homem branco e também aos acadêmicos que ali se encontravam. “Só quem pode escrever a história de ponto de vista do índio são eles” (*idem*), querendo afirmar o quanto o índio estava fora de toda a história escrita sobre ele, uma história narrada pelo colonizador.

Respondendo sobre a falta de representatividade de índios, negros, a super-representação de europeus e a falta de uma visão indígena, Jane Voisin reafirma o “espaço democrático” e o cuidado com a representação de todos, como representante da fala oficial. O discurso corre num sentido cientificista: foram convidados especialistas no assunto (*especialistas* querendo dizer intelectuais). No dizer de Voisin, é como se apenas Krenak pudesse ser considerado um especialista e, infelizmente, a ausência seria responsabilidade dele, e o espaço democrático continuava aberto às manifestações. No entanto, já mostramos como as escolhas das falas foi tendenciosa e ressaltamos a discriminação que esse cientificismo implica, pois desqualifica qualquer voz indígena que não tenha um amparo acadêmico. Isso sem falar na total ausência de um “especialista” negro, talvez querendo dizer que o Fórum não reconhecia nenhum intelectual negro, ou pior ainda, nem reconhecia o problema da discriminação e do racismo no Brasil como tal.

Nesse momento, Salgado reitera sua posição: não é possível escrever a história do *ponto de vista* do índio. “É o que nos dói de verdade é que eles [os povos indígenas] não precisam de nós para serem eles próprios” (Salgado, VD 2, 1:39:30). Novas perguntas foram feitas sobre a falta de participação indígena e de novo, a resposta de Voisin foi no caminho de afirmar o caráter acadêmico do encontro, no qual a representação de associações, movimentos políticos negros e indígenas não caberiam. No entanto, a presença maciça de diplomatas (não acadêmicos), com cerca de 20% das falas, indicava claramente que o Fórum não tinha um cunho exclusivamente acadêmico, e que mesmo assim, os acadêmicos nomeados para falar de índios e negros, como vimos, eram franca minoria.

Pedro Agostinho (um dos palestrantes) na sua intervenção, critica Salgado, reafirmando a autoridade do discurso científico e a possibilidade da ciência produzir relatos científicos da visão dos vencidos. Para ele, a fala de Salgado indicaria que o agente poderia

fazer apenas a história do grupo a que pertencesse, enquanto Salgado falava não sobre a possibilidade de fazer história, mas sobre a arrogância de querer fazer a história do vencido (e não a história *sobre* o vencido). Agostinho afirmava a necessidade de um treinamento historiográfico, como se só historiadores de diploma pudessem fazer história. De fato, afirma a superioridade de um método moderno sobre qualquer narrativa não oficialmente historiográfica, uma superioridade de um olhar europeu científico sobre a “voz do povo”. E mais, é a imaginação historiográfica que pode fornecer os elementos políticos para garantir o direito à diferença de várias etnias num mundo cada vez mais étnico.

Ora, então é realmente a ciência que deve salvar o mundo? Pois lembremos Latouche, ao afirmar que

Com a descolonização, os missionários chutados do Ocidente deixaram o centro do palco, mas o “Branco ficou nos bastidores e puxa os cordões”. Essa apoteose do Ocidente não é mais a presença real de um poder humilhante por sua brutalidade e sua arrogância. Ela se apóia nos poderes simbólicos cuja dominação abstrata é mais insidiosa, mas por isso mesmo menos contestável. Esses novos agentes da dominação são a ciência, a técnica, a economia e o imaginário sobre o qual elas repousam: os valores do progresso. (Latouche, 1994:26)

## Outras Visões

Na tarde de terça, na abertura da sessão de comunicações, uma primeira voz dissonante: o coordenador, Augusto Oliveira, lê a carta dos índios, anunciada no dia anterior (dia do índio e de aniversário da morte do pataxó Gaudino<sup>8</sup>). Aquela que pode ser a carta do índio, em contraponto àquela que a universidade pretendia fazer a respeito da visão do índio. Vale transcrever aqui o conteúdo dessa carta.

Carta de Abril.

Caciques dos povos Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãin

Nós, caciques Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãin, reunidos em Anápolis, no dia 13, 14 e 15 de abril de 1999, no auditório do Sebrae, para avaliar a situação de nosso povo e planejar nossas ações para o referido ano, vimos a público denunciar a situação de abandono que se encontra as comunidades do sul e extremo sul da Bahia, aproveitando a oportunidade para relatar o seguinte:

1) A maioria das terras indígenas na chamada Costa do Cacau e Costa do Descobrimento se encontram invadidas e sem providências para sua demarcação ou desenclausão [*sic*] em desrespeito à Constituição Federal de

1988, que demarcou um prazo de 5 anos para demarcação e regularização de todas as terras indígenas no Brasil.

2) A maioria de nossas comunidades se encontram sem a mínima assistência na educação, saúde ou subsistência, ou quando ocorre, as condições oferecidas são precárias e totalmente fora de nossa realidade socio-cultural.

3) Por ocasião da comemoração dos quinhentos anos da chegada dos colonizadores ao Brasil, nós, representantes indígenas perguntamos: comemorar o que? O extermínio de vários povos indígenas? A imposição cultural e religiosa? O roubo de nossas terras e riquezas do solo e subsolo? A escravidão do nosso povo e dos nossos irmãos negros? Não temos nada a comemorar, vamos sim celebrar a nossa resistência, a nossa luta e as nossas conquistas. Nós queremos ajudar a construir um Brasil diferente, por isso exigimos das autoridades brasileiras a demarcação e regularização de nossas terras, a assistência à saúde e educação e à agricultura, respeitando as especificidades, o respeito à nossa cultura e tradição tanto nos bens materiais e imateriais, a imediata aprovação do estatuto do índio, baseado na proposta encaminhada pelas organizações indígenas ao Congresso Nacional. Solicitamos o apoio da sociedade brasileira, especialmente da população do sul e extremo sul da Bahia, na luta pela reconquista das nossas terras tradicionais e pelos nossos direitos constitucionais, só assim quando todos tiverem seus direitos garantidos, vamos juntos comemorar a alegria de um Brasil que respeita o povo brasileiro. Esperamos contar com o apoio de todos nessa luta.

Anápolis, 15 de abril de 1999.

Lembrando exatamente a não representação e o cinismo do pedido da carta do índio de Simões, Augusto Oliveira traz uma possível voz e carta do índio (dos índios Pataxó) para dentro do evento. O conteúdo não fala de um passado enterrado, fala de um presente vivo e dolorido, a vontade de *não* comemorar. Essa voz, trazida pelo antropólogo, no entanto, foi uma voz perdida na profusão de falas em Ilhéus, e só na quinta-feira, em Porto Seguro, ouvimos de novo algo a respeito da voz do índio.

Outras contra-vozes quiseram se fazer ouvir em Porto Seguro. Podemos narrar a manifestação conjunta de Pataxós e de movimentos negros, ocorrida durante a missa de comemoração dos 500 anos. Essa missa fazia parte das comemorações oficiais, estando ligada ao Fórum, através de uma loja na Feira das Nações. Essa loja chamava-se “500 anos de evangelização” da Igreja católica e apresentava um roteiro paralelo de comemoração, com o ponto alto na missa no dia 22. Pois bem, essa missa foi escolhida, não por acaso, como palco da manifestação política de pataxós e negros. Eles invadiram a missa, apesar de grande repressão policial (que agrediu e chegou a furar os pneus dos ônibus que traziam os manifestantes). Pedindo a demarcação de todas as terras indígenas no Brasil, como

na carta de abril, e denunciando a falta de respeito aos direitos humanos dos índios do sul e extremo sul da Bahia, cerca de 100 pataxós de três povos invadiram a missa e tomaram a cena. Sua repercussão foi, entretanto, ignorada no Fórum, onde o protesto Pataxó nem ao menos foi mencionado. No entanto, jornais baianos e a *Folha de S. Paulo* divulgaram a invasão e não o Fórum.

Assim, podia-se passar pelo Fórum que pretendia discutir criticamente a formação do país sem ouvir das ruas as versões críticas desta mesma. O máximo possível era, nalguma brecha imprevisível, ouvir ecos de visões destoantes daquela que permeou todo o Fórum: a idéia de um encontro harmônico, onde a miscigenação resolveu os problemas raciais do país, e onde o presente problemático deveria ser apenas esquecido. O fim da carta de protesto do MNU, distribuída durante a invasão da missa, de fato transforma em projeto futuro o que é passado resolvido na versão do Fórum: “queremos comemorar o nosso sonho de superar a discriminação e a exploração e construir um Brasil justo e fraterno. Um Brasil democrático plural, pluriétnico, no qual a democracia racial realmente exista”.

## Mestiçagem Arqueológica

Parto do ponto de vista que a idéia da mestiçagem e da democracia racial configuram um centro de disputa política de significado, um nexos de contendas por visões hegemônicas (Fox, 1990). Se não devem ser vistas apenas como ideologia “que mascara”, não se pode deixar de vê-las enquanto tal. Na análise sobre o Fórum podemos perceber como essas idéias são alvo de diferentes interpretações, tendendo de um lado à ideologia (por parte dos organizadores desse simpósio) e, de outro (por militantes do MNU), à projeto político. De fato, Wade também vê a democracia racial e a miscigenação como ideologia, no sentido que aqui propomos, implicando práticas sociais.”

Também na Colômbia a mestiçagem foi vista como solução hegemônica para as tensões dos sistemas raciais, como também em outros países como México e Cuba (Martinez-Echazábal, 1996). Como Wade afirma em sua etnografia sobre Chocó, na Colômbia,

detrás de este discurso democrático de lo mestizo, que oculta la diferencia, yace el discurso jerárquico del blanqueamiento, el cual hace notar la diferencia racial y cultural, valorizando lo blanco y menospreciando lo negro y lo indígena. Las ideas acerca de nacionalidad y mezcla de razas tienen entonces dos caras. Una, democrática, que encubre la diferencia,

pretendendo que esta no existe. La otra, jerárquica, que realza la diferencia para privilegiar lo blanco. (Wade 1996: 50)

O autor afirma que a idéia de uma nação mestiça colombiana expele os negros e índios da imagem da nacionalidade. Como demonstra Seyferth (1998) também no Brasil o discurso da miscigenação esteve vinculado à formação da nação, relacionado ao branqueamento da população. No simpósio essa mesma tendência foi explicitada de novas formas, por meio da re-elaboração da idéia de miscigenação como *mestiçagem arqueológica*.

Ao descrever o Fórum pudemos identificar novas formas de ver a formação do país (que podem “dar certo” ou não), com implicações sobre como conceber nossa população e como (não) considerar os problemas atuais. Demonstrei como essa visão estava oculto nas falas, na organização das mesas e nas ausências. O tema central sendo o *encontro* de culturas revela o interesse subjacente que marcaria todo o congresso: evitar o enfrentamento e as duras realidades resultantes da colonização. O modo encontrado não é negar toda história sangrenta, mas relegá-la a um passado arqueológico que pode ser encontrado em vestígios, fotos, descrições de viajantes, danças para turistas. Um passado que parece ter, apesar de tudo, resolvido os problemas raciais do país. Essa é a idéia central: é como se a miscigenação tivesse, num passado remoto, resolvido e criado um povo brasileiro que, embora misturado, quer ter uma cara branca, européia (a velha e conhecida idéia de branqueamento). Joga-se para um passado remoto o conflito e deixa-se implícito que a história o resolveu. Embora algumas poucas palavras tenham lembrado a situação atual de populações negras e indígenas, todas as situações de conflito foram sufocadas no encontro, com a mágica da expressão “águas passadas não movem moínhos”.

As frases curtas e sintomáticas do *folder* traziam uma evocação do *encontro* (a palavra foi destacada em azul), remetendo a um campo semântico muito nosso conhecido, ao tratar da formação brasileira. Como não podia deixar de ser, o *encontro* é a saudável miscigenação de Gilberto Freyre (1990). Falar em encontro é deixar de falar oficialmente em embates, mortes, opressão, dominação e exploração. A promessa no *folder* de explorar imagens recíprocas (dando uma idéia de igualdade em sua produção) é apenas uma ilusão, pois o que de fato tivemos, como me esforcei em demonstrar, foi a visão de brancos sobre índios, negros e europeus do passado. Nenhum palestrante negro (que falasse em nome da visão do negro sobre o europeu) e nenhum índio, pois mesmo Ailton

Krenak, que havia sido convidado para uma mesa-redonda, preferiu não compactuar com as comemorações.

E isso não quer dizer alguma coisa sobre os interesses de quem pensou esse congresso? Aparentemente, o espaço reduzido para índios e negros reflete uma vontade de apagamento dessa realidade. Vejamos: se as intenções básicas foram supostamente discutir os povos na formação do país, por que motivo negros foram menos representados que a presença francesa? Porque, na verdade, não se quer discutir uma formação, mas inventá-la com um olho no futuro da nação. Como projetar para o país uma imagem européia e moderna (a representação excessiva da Europa nos permite dizer isso, se soubermos que das treze falas, apenas duas trataram explicitamente da “herança portuguesa”), com a população negra e com a visibilidade da situação indígena? Transformando a mestiçagem em coisa do passado, esquecendo de pensar no presente e projetando um futuro mais branco, em que mesmo as manifestações culturais de negros e índios são, por meio do turismo cultural, transformadas em peças de museu, em representações de um passado selvagem que sobreviveram curiosamente em algum lugar remoto do país.

No entanto, o problema é pensado com outras estratégias: índios, hoje em dia, são vistos também como resquícios de um passado remoto. Mesmo admitindo o genocídio sistemático aqui ocorrido, o que se pode fazer é preservar o que sobrou. O grande sintoma da vontade de apagamento é a falta de representação da presença africana, apagando o problema racial que era possível verificar na composição física do Fórum — vários negros como trabalhadores braçais e apenas dois com direito à fala principal: os dois estrangeiros da África de língua oficial portuguesa, o secretário executivo-adjunto da CPLP, de São Tomé e o adido cultural angolano. Paradoxalmente, apenas brancos estão a falar e representar índios e negros.

Mesmo a preocupação com os índios pareceu mascarar a falta de discussão em torno do problema do negro. É como se o problema do índio, mesmo que tratado superficialmente, apenas servisse para não dizer algo sobre questões de racismo e da atual situação do negro. Sintomático é o fato de um representante da visão dos “descobrimientos” dos índios tenha sido chamado à mesa, enquanto nenhum ativista de qualquer movimento negro tenha sido convidado. O caráter político dessa situação parece tão evidente que Krenak recusou-se a comparecer, alegando uma estratégia política, citando a *Carta de Abril* lançada pelos povos indígenas. Mais

revelador é o fato dos protestos ocorridos em Porto Seguro durante essa semana terem sido conjuntamente organizados por movimentos negros e indígenas. A percepção política desses grupos deixa claro que qualquer referência aos “descobrimientos” deve levar em conta a situação atual desses dois conjuntos de populações.

A falta de discussão a respeito da propriedade do rótulo “descobrimento” (com exceção da palestrante Encida Cunha Leal), no Fórum, leva a dois problemas: 1) a evidente superioridade que se confere à sociedade europeia, capaz de descobrir uma terra habitada e imensamente povoada. Evidencia-se, assim, o ponto de vista eurocêntrico (Amin, 1989), que só faz reforçar as diferenças hierarquizadas e valorizadas entre brancos, negros e índios expressa na capa do Fórum. Por outro lado, 2) incorre-se no erro anacrônico de imaginar que o Brasil já existia em 1500 e foi descoberto por meia dúzia de intrépidos portugueses. Essas duas estratégias escondem o processo histórico de formação da nação, que passa por duros períodos de exploração durante a Colônia, para gradualmente ganhar uma configuração nacional com a vinda da família imperial, depois com a Independência e finalmente com a República. O Brasil só existe de fato, como nação, no século XIX.

Nossa análise permite-nos dizer que reforçar a idéia de descobrimento é querer apagar o processo histórico que criou a nação. Querer apagar esse processo é ignorar o preço pago para fazê-la: genocídio, escravidão, opressão. Ignorar o preço pago é evitar a realidade que ela causou: a situação da maior parte da população negra e indígena nesse país. Como escreveu Wolf, “El supuesto antropológico tácito de que gente como esta es gente sin historia, es tanto como borrar quinientos años de confrontación, matanza, resurrección y acomodamiento” (1994:33).

Evitar essa realidade é perpetuar o racismo, descaso e exploração, o sistema racial definido por Sansone (1996).<sup>10</sup> Por isso, o caminho seguido é ofuscar até mesmo o mito da miscigenação — inventando um modo de vê-lo como um fóssil enterrado num dos montes da costa da invasão. Assim, tudo se resolveu e podemos planejar o futuro, o futuro mais europeu possível. A população negra e indígena é assim retirada da imagem da nação. Se o objetivo foi discutir a identidade nacional, vimos acima que a composição do evento *conduziu* a discussão para a elaboração de um tipo de imagem sobre a identidade, que chamei de *mestiçagem arqueológica*.

Na Feira das Nações, por outro lado, viu-se a apresentação de um “festival de cultura popular”. Apresentações de capoeira, de danças de cadomblé, de folias de reis, etc. Todas desempenhadas

por negros. Eis aí o lugar dado e limitado ao negro, como ator e artífice da manutenção de uma cultura fóssil, como agente que mantém vivas tradições antigas e primitivas, que têm suas razões de ser, hoje em dia, não em seus valores intrínsecos, mas apenas num novo valor de espetáculo chamado de turismo cultural. Várias manifestações de algo que se pressupõe cultural são retiradas de seu contexto natural de acontecimento para serem vendidas ao turista em busca do exótico. Assim, danças de caráter religioso tornam-se um batuque de carnaval, simplesmente para deleitar o turista cultural ou, no caso do Fórum, professores estrangeiros, de outras regiões do país, e mesmo da Bahia.

Esse processo cruel de ossificação de tradições não estáticas é uma prova cabal do tipo de imagem que se pretende dar: um país onde todos sabem seu lugar, onde ao negro cabe vender sua “cultura” e representar a subalternidade em busca de uma sobrevivência econômica (não estou a criticar o aproveitamento econômico daqueles que vivem desse comércio cultural, já que parece ser uma das poucas formas de sobrevivência em lugares como esse). No entanto, esse processo solidifica e rotula culturas em movimento, fazendo de seus atores eternos submissos da sede de exotismo de uma “cultura branca”, num inevitável lugar de superioridade, com suas máquinas fotográficas registrando inadvertidamente qualquer teatro de representação das “verdadeiras raízes”.

Esses rituais modernos de exotismo de uma cultura negra que se faz submissa nesses grandes teatros, ao estarem conectados com as atividades oficiais do Fórum, dão uma dimensão do que chamamos de *mestiçagem arqueológica*. Ali representadas nas danças “folclóricas” estão os vestígios de um “encontro” do qual resultou uma raça brasileira feliz. Mas um *encontro* do passado, diferente do futuro que se imagina, ou da imagem que se vende. Os mesmos negros atores dessa farsa cultural só podem se ajeitar economicamente através da submissão a esse jogo de opressão e, fora desses, não encontram espaço para serem representados, são a imagem a se apagar, a ser suprimida. Por isso mesmo, só têm espaço quando o seu papel é representar o passado morto, ossificado, fossilizado.

## Conclusão

Pretendemos ter aqui refletido em termos gramscianos, ao imaginar os sistemas raciais como elementos da hegemonia cultural.<sup>11</sup> Assim, são elementos da revolução passiva burguesa que, para

garantir sua reprodução social, necessita constantemente renovar suas estratégias de dominação e refinar seus conceitos hegemônicos. Juntas, as idéias de democracia racial e mestiçagem fundamentam o sistema racial brasileiro e a imagem de nacionalidade, como afirmam Ribeiro (1997) e Seyferth (1998). Essas idéias são constantemente renovadas por intelectuais “orgânicos” e criticadas pelos movimentos negros. O que vimos no Fórum pode ser encarado como uma tentativa de reposição (e refino) dessas duas idéias básicas do sistema racial. Assim, recolocam-se simultaneamente e num novo patamar as idéias de branqueamento e mestiçagem.

Como um dos elementos dos aparelhos de hegemonia (Buci-Glucksmann, 1980), vende-se a *mestiçagem arqueológica* como a nova versão para recompor o mesmo sistema racial. No entanto, essas mesmas idéias podem ser transformadas em bandeira de luta política pelos próprios “agentes subalternos” do sistema racial: ao defender a idéia de democracia racial veementemente, mas não no presente, nem no passado, mas sim como *projeto político*, reverte-se em subversiva e transformadora uma idéia que originalmente era mais um elemento de dominação ideológica.

Como Hall (1992) afirma, hegemonia cultural sempre trata do balanço de poder nas relações de cultura e nas disposições e configurações de poder cultural, referindo-se às idéias de Gramsci sobre *guerra de posições*. Na leitura de Hall (*idem*:24) a hegemonia cultural não é apenas uma vitória pura ou dominação pura, mas é algo que reflete o balanço de poder nas relações culturais; hegemonia trata da mudança nas disposições e configurações do poder cultural (uma *guerra de posições*). A possibilidade da mestiçagem servir como “ideologia” positiva num país profundamente racista coincide com o que Gillian (1995: 527) chama de *Narrativas Mestras* de nação que postulam a classificação do negro como “algo” negativo a ser superado. Algo a ser superado historicamente, como a idéia de *mestiçagem arqueológica* parece querer fazer. É a reatualização de um mesmo sistema de opressão racial, porém em termos mais condizentes com os novos tempos. Mestiçagem é luta por hegemonia cultural.

Atentando para a relação entre democracia racial e mito do branqueamento, Maggie (1998) nos diz que, ao se enfatizar a cor, evita-se a oposição negro *versus* branco, “fundando uma sociedade povoada de claros e escuros que deve ser um dia totalmente branca, sem diferenças” (*ibidem*:226). Ou seja, o branqueamento<sup>12</sup> é a idéia a ser mantida através das relocalizações da mestiçagem através

do tempo, permanecendo como fundadora das relações raciais, organizando o discurso da sociedade como um todo, mudando para continuar a mesma.

Se em 1988, ano da comemoração do centenário da abolição, Hasenbalg imaginava que o mito da democracia racial ainda persistia, “mesmo surrado e na defensiva” (1991: 191), e continuava implícito como substância de um pacto entre brasileiros de todas as cores, nosso exemplo demonstra que se o mito esteve realmente na defensiva, agora está em evidência como o centro da representação da nação, e se repõe modernamente em *novos* termos, que evidenciam mais claramente a subjacente idéia (e “outro lado da moeda”) de branqueamento. E se o mito parecia a Hasenbalg “ter perdido terreno como recurso de legitimação simbólica à disposição das elites brasileiras” (*ibidem*:192), podemos dizer que aquele era apenas um momento conjuntural, que foi gradualmente sendo superado pela explicitação cada vez menos culpada da democracia racial — agora *arqueológica* — por parte das elites políticas, artísticas e da mídia em geral.

## Notas

1. Primeiro evento oficial patrocinado pela Comissão Institucional para as Comemorações dos 500 anos do descobrimento do Brasil. Com o apoio integral da Universidade Estadual de Santa Cruz, da Comissão Nacional para as Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, CPLP, várias embaixadas e do ministério da cultura, o Fórum aconteceu na semana de comemoração dos “descobrimientos”, entre os dias 19 a 24 de abril de 1999. Teve início na própria UESC e depois se mudou para Porto Seguro, local do *descobrimento* do Brasil, marcando o início das comemorações oficiais dos 500 anos.
2. Claro, não são todos os intelectuais que compartilham esses discursos, afinal há vozes críticas.
3. Consideramos falas principais aquelas proferidas por convidados financiados (todos os nomes com exceção dos apresentadores de comunicações).
4. MD 1, 5: 04.04. As referências às falas seguem a seguinte lógica: MD significa Mini Disc e o número a seguir é o de catalogação nos arquivos do CEMI (subentendendo-se que todas as citações não especificadas são sobre o Fórum), o número após a vírgula é a faixa no MD e a numeração seguinte é momento preciso da fala na faixa. Também citaremos falas que foram gravadas em vídeo, com a seguinte sequência: VD (vídeo) X (número da fita na catalogação), XXXX (marcação da aparição da fala na fita).

5. Embarço maior ainda no ano seguinte, durante as comemorações oficiais dos 500 anos em Porto Seguro, quando todo o aparato policial requisitado para abafar o protesto indica o desprezo com o qual indígenas e negros são tratados no Brasil oficial.
6. Não acompanharemos aqui todas as palestras, para tal temos as gravações no acervo do CEMI. Interessa-nos apenas algumas passagens reveladoras de algumas falas.
7. Krenak é uma reconhecida liderança indígena, com certa circulação pela mídia.
8. Gaudino foi queimado vivo em 1998, em Brasília, por um punhado de jovens que queriam se divertir. Na alegação de defesa os jovens afirmaram não saber que se tratava de um índio, pensaram que era apenas um mendigo(!).
9. Portanto, a separação que faz Hasenbalg entre ideologia e prática social (1998, nota 3), ao ver o uso de Wade de miscigenação como não apenas ideologia, mas também como práticas sociais, é inócua. "Gramsci estende a análise dos aspectos mais conscientes das ideologias a seus aspectos inconscientes, implícitos, materializados nas práticas, às normas culturais aceitas ou impostas. As ideologias funcionam como agentes de unificação social, como cimento de uma base de classe. Mais ainda: a ideologia tendencialmente identificada à concepção de mundo de uma classe impregna todas as atividades, todas as práticas" (Buci-Glucksmann, 1980:83-84).
10. Para Sansone, no Brasil, "desde a época colonial, as relações raciais, bem como as outras relações de poder, parecem ter sido caracterizadas pela relativa ineficácia de regras universais com respeito aos direitos de cidadania [...] e, do ponto de vista dos negros e mestiços, pela preferência de soluções individuais para fazer frente à opressão racial, combinada com momentos de resistência silenciosa e, por vezes, de rebelião. Esta situação produziu no Brasil [...] um sistema racial não polar, caracterizado por um alto grau de miscigenação; uma tradição sincrética no campo da religião e cultura popular; um *continuum* de cor e uma norma somática hegemônica que têm historicamente colocado fenótipos negros na escala inferior da noção de 'boa aparência'. Em torno deste sistema, como produto das tradição [*sic*] das relações raciais, tem-se constituído um conjunto de regras sobre as quais existe um certo e problemático consenso, o qual podemos chamar de *habitus racial*" (Sansone, 1996:207).
11. Sobre hegemonia em Gramsci, ver Buci-Glucksmann (1980). Esse conceito, segundo a autora segue dois movimentos: o de constituição de classe à problemática do Estado, e o de aparelho de hegemonia que se complementa por "estrutura ideológica de classe", no qual vários subsistemas (entre eles poderíamos pensar os sistemas raciais) constituiriam a hegemonia. "O aparelho de hegemonia, complementado assegura uma teoria da eficácia das ideologias e de sua realidade material" (*ibidem*:70).
12. Ver também Ramos (1998), Seyferth (1998) e Schwarcz (1998). Ver também a definição de "ideologia racial brasileira" de Guimarães (1995) que, para este autor, tem como base a tese do embranquecimento. O mesmo diz Skidmore (1993).

## Referências Bibliográficas

- AMIN, Samir (1989). *O Eurocentrismo*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- BUCCI-GLUCKSMANN, Christinne (1980). *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- CUNHA, Eneida Leal (1999). O Brasil no Imaginário Português. Comunicação oral ao Fórum Internacional de "História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)". Ilhéus/Porto Seguro, abril.
- D'ADESKY, Jacques (1998). "Racismos e Anti-Racismos no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 33, pp. 71-87.
- EDMUNDSON, Eddie (1999). Século XIX: Cem Anos de Influência Britânica no Brasil. Comunicação oral, Fórum Internacional de "História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)". Ilhéus/Porto Seguro, abril.
- FOX, Richard (1990). "Introduction". In R. Fox (ed), *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. American Ethnological Society Monograph Series, nº 2.
- FREYRE, Gilberto (1990). *Casa Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. (31ª ed.). Rio de Janeiro, Record.
- (1961). *O Luso e o Trópico: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europa num complexo novo de civilização: o luso-tropical*. Lisboa, Neogramera.
- GILLIAN, Angela & GILLIAN, Onik'a (1995). "Negociando a Subjetividade de Mulata no Brasil". *Estudos Feministas*, nº 2, pp. 525-543.
- HALL, Stuart (1992). "What is this "Black" in Black Popular Culture?". In G. Dent (ed.), *Black Popular Culture*. Seattle, Bay Press, pp. 21-33.
- HASENBALG, Carlos A. (1991). "Discursos sobre Raça: Pequena Crônica de 1988". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 20, pp. 187-195.
- LATOUCHE, Serge (1996). *A Ocidentalização do Mundo*. (2ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- LESSER, Jeffrey (1999). "Negócios com a 'Raça Brasileira'". Entrevista concedida à *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, 6/6.
- MAGGIE, Yvonne (1998). "Aqueles a Quem foi Negada a Cor do Dia: As Categorias Cor e Raça na Cultura Brasileira". In M. C. Maio & R. V. Santos (orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB.
- MARTINEZ-FCHAZÁBAL, Lourdes (1996). "O Culturalismo dos Anos 30 no Brasil e na América Latina: Deslocamento Retórico ou Mudança Conceitual?". In M. C. Maio & R. V. Santos (orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB.
- MATORY, J. Lorant (1999). "Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo". *Mana*, vol. 5, nº 1, pp. 57-80.
- MONTEIRO, John (1999). Identidades Indígenas Coloniais: Etnogêse, Mestiçagem e Diversidade na América Portuguesa. Comunicação oral ao Fórum Internacional de "História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)". Ilhéus/Porto Seguro, abril.
- NOBLES, Melissa (1999). "Armadilhas do Racismo". Entrevista concedida à *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, 6/6.
- PEREIRA, Paulo Roberto (1999). Cabral e o Éden Violado: A Imagem do Índio nos Relatos da Semana do Descobrimento. Comunicação oral ao Fórum Internacional de

- "História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)". Ilhéus/Porto Seguro, abril.
- PRANDI, Reginaldo (1999). Africanos no Brasil: Roteiro de Muitas Culturas. Comunicação oral ao Fórum Internacional de "História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)". Ilhéus/Porto Seguro, abril.
- RAMOS, J. S. (1998). "Dos Males que Vêm com o Sangue: As Representações Raciais e a Categoria do Migrante Indesejável nas Concepções sobre Imigração da Década de 20". In M. C. Maio & R. V. Santos (orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB.
- RIBEIRO, Fernando Rosa (1997). "Ideologia Nacional, Antropologia e a 'Questão Racial'". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 31, pp. 79-89.
- SALGADO, Elisabeth (1999). A Questão Indígena. Comunicação oral ao Fórum Internacional de "História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)". Ilhéus/Porto Seguro, abril.
- SANSONE, Livio (1999). "O Olhar Forasteiro: Seduções e Ambigüidades das Relações Raciais no Brasil". In J. Bacelar & C. Caroso, C. (orgs.), *Brasil, um País de Negros?*. Rio de Janeiro/ Salvador, Pallas/CEAO, pp. 17-26.
- (1996). "As Relações Raciais em *Casa-Grande & Senzala* Revisitadas à Luz do Processo de Internacionalização e Globalização". In M. C. Maio & R. V. Santos (orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (1988). "Nem Preto nem Branco, Muito pelo Contrário: Cor e Raça na Intimidade". In L. M. Schwarcz (org.), *História da Vida Privada no Brasil 4: Contrastes da Intimidade Contemporânea*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SEYFERTH, G. (1998). "Construindo a Nação: Hierarquias Raciais e o Papel do Racismo na Política de Imigração e Colonização". In M. C. Maio & R. V. Santos (orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB.
- SKIDMORE, Thomas (1993). *White into Black*. Durham and London, Duke University Press.
- VIDAL, Laurent (1999). "A Presença Francesa no Brasil". Comunicação oral ao Fórum Internacional de "História e Cultura no Sul da Bahia, Os Povos da Formação do Brasil (nações indígenas, africanas e européias)". Ilhéus/Porto Seguro, abril.
- WADE, Peter (1996). *Gente Negra, Nación Mestiza*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- WOLF, Eric (1994). *Europa y la Gente sin Historia*. (2ª ed.). Mexico, Fondo de Cultura Económica.

# Resenhas

---

Hebe Maria Mattos

Paulo Gilroy, *O Atlântico Negro — Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM — Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002, 427p.

**E**m boa hora se apresenta ao público brasileiro a versão em português de *O Atlântico Negro*, de Paul Gilroy. Sua perspectiva, ao mesmo tempo antiessencialista e afirmativa da dinâmica das culturas e identidades negras no Atlântico, abre perspectivas inovadoras ao debate, atualmente em curso, sobre a questão da adoção de políticas de discriminação positiva para o combate ao racismo no Brasil.

Trata-se de texto denso e complexo, construído a partir de múltiplas referências a diversos aspectos das culturas negras — da literatura à música — no mundo de língua inglesa, o que o torna, por vezes, de leitura difícil. Por outro lado, seu argumento central tem enorme apelo e poder de sedução, desde que se organiza a partir da utilização de alguns conceitos-chave que se mostram extremamente esclarecedores para a compreensão dos processos de racialização no Ocidente, bem como de suas implicações políticas e culturais.

O primeiro deles é a noção de diáspora que se concretiza de forma bela no título do livro — o Atlântico Negro. Para Gilroy, as culturas e identidades negras são indissociáveis da experiência da escravidão moderna e de sua herança racializada espalhada pelo Atlântico. É na memória da escravidão e na experiência do racismo e do terror racial que muitas vezes lhe sucedeu que se funda politicamente a identidade cultural dos negros no Ocidente.

Segundo Gilroy, a discussão contemporânea sobre a diáspora negra teria surgido como uma resposta direta “aos ganhos trans-locais advindos do movimento *Black Power* durante a Guerra Fria” (p. 17), mas teria rapidamente evoluído para uma contestação das formas essencialistas de pensar as culturas e identidade

negras no mundo ocidental. Gilroy tenta levá-la mais longe, abordando radicalmente a identidade negra como construção política e histórica marcada pelas trocas culturais através do Atlântico, na qual a questão das origens interessa menos que as experiências de desenraizamento, deslocamento e criação cultural. Estas experiências se produziram desde o tráfico negreiro, trauma original, até as mais diversas experiências de encantamento e estranhamento em viagens e exílios entre América, Europa e África.

Chega-se, aí, no segundo daqueles conceitos básicos e esclarecedores, a relação entre modernidade e dupla consciência que compõe o subtítulo do livro, propondo abordar o pensamento e a arte negros no Ocidente como contracultura da modernidade.

Acompanhando a biografia e a produção literária de escritores negros norte-americanos, precursores ou ícones do nacionalismo negro e do pan-africanismo, como Frederick Douglas, Martin Delany, Du Bois e Ricard Wright, Gilroy vai acentuar a importância, para a construção do pensamento de cada um deles, da associação de uma vivência pessoal da escravidão ou do terror racial nos Estados Unidos, com a formação intelectual iluminista e o contato direto com a Europa em diferentes experiências de viagem. As relações de Frederick Douglas com o cristianismo e os radicalismos ingleses e escoceses, de Martin Delany com a medicina racializada do século XIX, de Du Bois com o culturalismo alemão, de Richard Wright com o existencialismo francês são consideradas dimensões constitutivas para compreensão de seus textos. Em uma frase provocativa, Gilroy irá afirmar

Marcada por suas origens européias, a cultura política negra moderna sempre esteve mais interessada na relação de identidade com as raízes e o enraizamento do que em ver a identidade como um processo de movimento e mediação [...]. (p. 65)

Resumindo graficamente a radicalidade desta perspectiva, África e Europa aparecem imbricadas e indistintas no mapa que ilustra a capa do livro.

O autor escreve de um ponto de vista a um mesmo tempo negro e inglês e, por isso, escolhe como interlocutores preferenciais — tentando marcar-lhes as limitações — o nacionalismo cultural britânico e o absolutismo étnico do pensamento africano-americano. Um de seus principais esforços, especialmente no primeiro ensaio do livro, está em mostrar as múltiplas interconexões das experiências da classe trabalhadora inglesa e dos negros americanos, quando tomadas em perspectiva atlântica.

Em oposição às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas [da cultura], quero desenvolver a sugestão de que os historiadores culturais poderiam assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa em suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural. (p. 57)

Assumindo radicalmente a perspectiva de Linebaugh em seu famoso e polêmico artigo "Atlantic Mountains" (traduzido no Brasil como "Todas as Montanhas Atlânticas Estremeceram", *Revista Brasileira de História*, nº 6, 1983), Gilroy considera que "o navio [continua] a ser talvez o mais importante canal de comunicação pan-africana antes do aparecimento do disco long-play". (p. 54)

De uma perspectiva mais crítica, não se pode deixar de considerar que o livro se ressent de uma perspectiva demasiadamente definida pelo mundo de língua inglesa, europeu e americano. Mesmo a África negra anglofônica praticamente não é considerada, de modo que as dificuldades óbvias de construção de uma identidade negra no Continente africano, fora dos contextos de lutas anticoloniais, não chegam a ser exploradas. As trocas culturais consideradas no livro, fora do tráfico negreiro original, consideram pouco a margem africana do Atlântico, a não ser quando falam da Libéria ou da África do Sul.

Isto se dá, por outro lado, porque o processo de construção de identidades e culturas negras nasce efetivamente na América, como resistência à escravidão e ao terror racial, para daí voltar a circular no Atlântico, europeu ou africano. Gilroy está absolutamente correto, portanto, quando associa as identidades e culturas negras à experiência e à memória da escravidão na diáspora africana no Novo Mundo e aos processos de racialização dela decorrentes. Em função da perspectiva demasiadamente inglesa, entretanto, este processo de racialização aparece de forma um tanto monolítica e pouco problematizada. A escravidão moderna é definida por ele, de forma absoluta, como "escravidão racial", o que não é facilmente demonstrável do ponto de vista empírico antes do século XVIII. Os processos de racialização do negro e do branco são bem posteriores às condições históricas européias e africanas que deram origem ao tráfico atlântico de escravos no século XVI.

Por outro lado, o livro de Gilroy concentra-se corretamente em processos culturais que se desenvolveram a partir da segunda metade do século XVIII, quando a escravidão moderna efetivamente se vê crescentemente explicada a partir de processos raciais.

Estes processos, entretanto, atingem diferentemente as muitas áreas do mundo atlântico por eles conectadas. Neste sentido, uma abordagem da escravidão no Império português e de sua continuidade no novo Estado brasileiro oitocentista permitiriam uma análise mais nuançada e complexa dos processos de racialização e de suas implicações políticas e identitárias. Por outro lado, a abordagem proposta no livro abre novas possibilidades para o estudo das culturas e identidades negras no Brasil. De fato, apenas uma perspectiva atlântica pode fazer emergir, por exemplo, todas as implicações políticas e culturais do esforço de intelectuais negros, no Brasil oitocentista, em desracializar as justificativas para a continuidade da escravidão, do qual Antônio Pereira Rebouças é um exemplo recentemente visitado, mas de forma nenhuma isolado.<sup>1</sup>

O livro de Paul Gilroy organiza-se em seis ensaios que se estruturam procurando apreender o Atlântico Negro como contracultura da modernidade (título do primeiro capítulo), a partir dos empréstimos teóricos e hibridismos culturais presentes tanto na produção literária de intelectuais negros norte-americanos (Martin Delany, Frederick Douglas, Du Bois, Richard Wright), como na música negra dita africano-americana nos Estados Unidos (Jubilee Singers, Jimmy Hendrix e o *hip-hop*). Os capítulos sobre a música negra, talvez o mais consistente indicador da presença da matriz cultural africana na cultura negra no Ocidente, enfatizam — sem negar a africanidade — as trocas com os estilos, o público e a música européia, abordando as viagens pioneiras do Jubilee Singers à Europa, bem como a experiência visceralmente moderna, culturalmente transnacional e híbrida de músicos como Jimmy Hendrix e de estilos como o *hip-hop*. Com esta argumentação o autor procura romper a polarização entre as teorias essencialistas e antiessencialista da identidade negra, buscando enfatizar a historicidade desta construção cultural e seu sentido eminentemente político.

Mesmo propondo, com vigor, uma discussão crítica do “afri-centrismo” e dos essencialismos culturais, raciais ou étnicos, para Gilroy o Atlântico negro se apresenta como construção identitária mutante, porém definitiva, no contexto do mundo ocidental. Em suas palavras, “um mesmo mutável” (p. 29). Não por acaso, o capítulo final retoma a idéia de diáspora e estabelece conexões com fontes da cultura judaica, procurando explorar as muitas analogias, em geral pouco trabalhadas, entre o sionismo e o nacionalismo negro.

A sofisticação teórica associada a um postura militante não deixam de conferir uma certa ambigüidade, mas também um in-

contestável charme ao resultado final do livro. Pensar as identidades e culturas negras entendidas sob a perspectiva da diáspora permite a Gilroy não apenas entender a historicidade e multiplicidade das configurações culturais negras, mas também, no limite, tentar superar a noção de raça como estruturadora dessas culturas e identidades. As identidades negras da diáspora, culturalmente híbridas e dinâmicas, se constroem não apenas a partir da memória do trauma original da escravidão e da vivência posterior da violência racial e do racismo, mas também a partir de uma experiência radical de desenraizamento e constante metamorfose cultural, estrutural à experiência da modernidade. Esta perspectiva se acentua, em especial, no prefácio à edição brasileira, em que mais explicitamente o autor assume o quanto a noção de Atlântico negro tem a ganhar incorporando o Atlântico Sul e suas muitas configurações culturais, expandindo-se muito além da camisa de força do modelo norte-americano do “africano-americano”. Em suas próprias palavras, no prefácio à edição brasileira:

Sugiro que devemos reconsiderar as possibilidades de escrever relatos não-centrados na Europa sobre como as culturas dissidentes da modernidade do Atlântico negro têm desenvolvido e modificado este mundo fragmentado, contribuindo amplamente para a saúde de nosso planeta e para suas aspirações democráticas. Este trabalho corresponde às aflições da geração da Guerra Fria, que incluem a atração pelo passado, a adesão ética e política à idéia de celebrar a experiência sublime da escravidão e uma disposição geralmente favorável diante de movimentos sociais que desafiem o sistema numa insurgência revolucionária que complemente, amplie e, então, repudie um iluminismo europeu incompleto e codificado racialmente. (p. 16)

## Nota

1. Cf. Keila Grinberg. *O Fiador dos Brasileiros. Direito Civil, Escravidão e Cidadania no Tempo de Antônio Pereira Rebouças* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, no prelo. Originalmente tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2000) e Hebe Maria Mattos, *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000).



---

## Osmundo de Araújo Pinho

### Corações e Mentos do Movimento Negro Brasileiro\*

MICHAEL HANCHARD, *Orfeu e Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro, EdUERJ/UCAM-Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, 243 p.

O Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Cândido Mendes em parceria com a Editora da UERJ disponibiliza, através do Projeto Traduções, o acesso, para o público brasileiro, ao polêmico e vigoroso livro, publicado originalmente em 1994,<sup>1</sup> do cientista político *african-american* Michael Hanchard. O autor entrevistou, entre 1988 e 1989, 31 ativistas no Rio de Janeiro — dentre estes Joselina da Silva, Abdias do Nascimento e Benedita da Silva — e 28 ativistas em São Paulo — dentre estes João Batista de Jesus Félix, Sueli Carneiro e Hamilton Cardoso. O livro principia pela questão: por que não existiu, no Brasil, nenhum movimento negro de massas depois da Segunda Guerra Mundial, tal como tem existido na África, no Caribe ou nos Estados Unidos? O autor argumenta que o processo de construção de determinada hegemonia racial tem se materializado como a impossibilidade de identificação racial para os afro-brasileiros, o que impede a mobilização de massas.

Esta forma de hegemonia racial promove a discriminação racial ao mesmo tempo em que nega sua existência, dá suporte à reprodução da desigualdade entre brancos e negros, assim como promove a falsa premissa de igualdade racial. Sua consequência principal é a incapacidade dos ativistas negros de mobilizar os sujeitos em bases raciais, uma incapacidade que existe em função da dificuldade de se reconhecer, no cotidiano, padrões de violência e ex-

---

\* Uma versão anterior desta resenha foi preparada em 2000 como texto para discussão em seminário do Grupo de Estudos Relações Raciais no Brasil e no Mundo, formado por estudantes e militantes afrodescendentes da Unicamp. Gostaria, neste sentido, de agradecer a participação de todos os envolvidos, em especial a Magali Mendes e Robson Luís Machado Martins.

clusão como sendo racialmente específicos. Estas conseqüências levam os militantes ao paradoxo de terem de subverter, através de procedimentos contra-hegemônicos, este processo sem serem eles próprios envolvidos pelas ambigüidades e contradições da ideologia dominante.

O termo “raça” refere-se, neste livro, ao uso de diferenças fenotípicas como símbolos de distinção social. Significados raciais são, nesse sentido, culturalmente e não biologicamente construídos, distinguindo-se, a partir da inserção nestas categorias, lugares sociais dominantes e dominados. “Raça” é, assim, síntese de diferenças fenotípicas, mas também de *status*, de classe, de diferenças, em suma, políticas. De modo que podemos dizer que relações de raça são relações de poder. A partir deste ambiente, constituído por “relações raciais”, modos de “consciência racial” emergem. Tal consciência é definida como o resultado dialético do antagonismo entre grupos sociais justamente definidos como raças no curso de um processo histórico.

Hegemonia, em termos gramscianos, pode ser definida como a dominação exercida através de meios ideológicos e não apenas através da força bruta. Classes dominantes universalizam seus interesses através de uma visão de mundo forjada de acordo com suas aspirações. Esta visão é difundida como universal e comum a todos os grupos sociais, inclusive os econômica, política e socialmente subordinados. A questão que então se coloca para grupos subalternos é como forjar uma contra-hegemonia que sirva como instrumento de combate no plano ideológico e que desfaça a ilusão de consenso e comunidade de interesses produzida pela hegemonia (ideologia dominante). Sendo assim, para Gramsci, práticas culturais (simbólicas) são o aspecto central da luta política. Contudo, argumenta Hanchard, práticas culturalistas têm sido um impedimento para o avanço da luta política negra no Brasil na medida em que significam uma reprodução de tendências culturalistas presentes na ideologia da democracia racial existente. Culturalismo é definido como a equação entre práticas culturais e a negação (ocultação) dos aspectos normativos e políticos do processo cultural tal como ele se desenvolve habitualmente. Em políticas culturalistas, práticas culturais operam como um fim em si mesmo, símbolos e artefatos afro-brasileiros e afro-diaspóricos tornam-se reificados (são tornados coisas) e *commodified* (são tornados mercadorias). Cultura torna-se um repertório inerte e não algo enraizado em processos culturais dinâmicos e em ambientes sociais desiguais. Contra-hegemonia é, por fim, o processo por meio

do qual significados dominantes são solapados, perdendo seu sentido e valor, e novos significados emergem, a partir desta luta, com valores próprios.

O mito do excepcionalismo racial brasileiro tem conduzido, por outro lado, à percepção de que o caso brasileiro de relações raciais é único no mundo. Esta idéia está bastante desenvolvida em Gilberto Freyre, mas também em diversos autores estrangeiros. Este mito implica o reconhecimento de uma variante específica para a escravidão brasileira, mais branda em relação a outros países. O autor “desmascara” esse excepcionalismo demonstrando que existiu, também aqui, a institucionalização de práticas racialmente discriminatórias no que diz respeito a imigração, educação e políticas públicas, assim como toda a violência intrínseca ao regime do trabalho forçado. A partir de dados de sua pesquisa empírica, Hanchard argumenta que discursos, tanto populares, como de elite, conjugam a idéia de harmonia racial ao suposto excepcionalismo. A principal consequência disso é que o cidadão comum não consegue identificar, no Brasil, problemas de raça, produzindo-se uma ausência de reconhecimento de que problemas de violência, discriminação e desigualdade de base racial existem de fato entre nós. Os elementos-chave para a não-politização e o enfraquecimento da consciência racial no Brasil seriam, para Hanchard: a) a assunção de que, devido à democracia racial, não existe discriminação de raça no Brasil, ao menos não na intensidade de outros países; b) a contínua reprodução e disseminação de estereótipos negativos com relação aos negros e de imagens positivas associadas aos brancos, o que resulta em dificuldades para a ação coletiva organizada; c) coerção e ameaças para os negros que pretendem ir de encontro a padrões assimétricos de relações raciais.

Hanchard analisa as tentativas históricas de organização política dos negros no Brasil e chama a atenção para as transições na ênfase ideológica e na ação política dos diversos movimentos negros históricos. O autor procura destacar a transição de movimentos integrativos ou assimilacionistas, característicos da primeira metade do século XX, para o afro-marxismo contemporâneo, emergente a partir dos anos 70, definido como tendo desenvolvido uma crítica global à sociedade e não mais mobilizado por uma demanda meramente reivindicativa. A questão cultural foi decisiva neste período formativo do moderno movimento negro e parece central na crítica que Hanchard dirige a estes grupos. Expressões como *black, black-*

*ness e negritude* passaram a dominar o vocabulário da época. Grande parte dos grupos concentrou sua ação simbólica sobre raízes africanas, baseando sua prática a partir daí, de modo que a negritude passou a ser a pedra fundamental para a definição de determinado sujeito político negro. Este processo associou-se à onda *black soul* na ênfase para a aparência, os cabelos, etc.

Externamente, as maiores dificuldades para os ativistas, no sentido de construir um movimento de massas, foram a ausência de recursos, a hegemonia racial e o culturalismo prevalente nos discursos dominantes sobre raça. Este último ganha papel de destaque na abordagem do autor. A “fetichização” de elementos culturais, tão marcante na produção de vários intelectuais que trataram da problemática racial no Brasil, transferiu-se para o conjunto da ideologia nacional e colonizou a consciência nacional/racial brasileira, de modo que certa economia política da representação racial (negra) restou profundamente contaminada pela perspectiva exotizante e alegórica dos Estudos Afro-Brasileiros, o pano de fundo político-cultural para a auto-representação negra e suas transformações preservaria esse fundo culturalizante, assim é que os elementos mais assimilados pelos novos agentes sociais afrodescendentes, a partir da expressão cultural negra internacional, foram os mais eminentemente culturais. Dimensões práticas como boicotes, piquetes, desobediência civil e a luta armada foram ignorados. Mais importante, não teriam existido versões brasileiras de boicotes, piquetes, desobediência civil ou luta armada.

Práticas culturais não mobilizam as pessoas por si próprias, devem ser parte de um processo mais amplo, ao mesmo tempo material e ideológico, a fim de ter coerência. Isto pode explicar o paradoxo da nacionalização de uma retórica transnacional e a inabilidade de nacionalizar uma resistência organizada. Enquanto o Movimento encontra espaço para mobilizar discursos de negritude, pan-africanismo, *black power*, etc., não encontra espaço para nacionalizar formas de resistência popular que estes movimentos-discursos produziram em seus contextos de origem. Estes discursos ou referências funcionam então mais como “mito” do que como história. Traços do passado podem ser glorificados ou caricaturados sem que se altere seu sentido, significados do passado tornam-se, entretanto, politicamente relevantes apenas onde intervêm em debates e práticas enraizados no presente. A historiografia “subalterna” teria, nesse sentido, efeito muito limitado no Brasil.

Seria um erro considerar que uma política afro-diaspórica conduzirá automaticamente à consciência racial; é preciso historicizar o presente ou seja, documentar as formas de desigualdade racial que operam no plano macro e no cotidiano. Uma política de coalizão, a historicização de desigualdades recorrentes e a emergência de uma consciência de massas definiria o que poderíamos chamar de tarefas de um grupo social emergente cujo papel é comandar não apenas a economia, mas os contornos éticos e políticos da sociedade. Este grupo emergente é o que Gramsci chama de Bloco Histórico, uma unidade de estrutura e superestrutura enraizada em um processo dialético. A tarefa do Bloco Histórico é liderar a consolidação de elementos culturais, políticos e econômicos no interior de uma aliança contra-hegemônica. Este é um processo no qual se criam alianças entre diferentes grupos de caráter ou ação cultural, econômica e política.

A emergência de consciência por intermédio de leituras e debates públicos não deveria substituir o desenvolvimento de instituições com o propósito de organizar as pessoas. Assim como o Movimento mudou, no curso destas últimas décadas, corações e mentes de tantos brasileiros, deve também mudar seu próprio coração e a sua mente. Se pretende expandir suas bases deveria situar-se fortemente no debate público nacional. Nesse sentido, diz Hanchard, deve tornar-se menos diaspórico e mais nacional, construindo uma alternativa nacional concreta e enraizada em instituições fortes. Para isso, uma política de coalizões e alianças é fundamental. Alianças entre movimentos contraditórios não são, em si, contraditórias e seria uma prova de maturidade e responsabilidade histórica a criação de uma consciência entre os ativistas da necessidade de buscar-se coalizões institucionais.

O autor aponta, por fim, duas contradições para a formação de um Bloco Histórico no Brasil: 1) diferentes grupos raciais subordinados no Brasil entram em relações de produção que são fundamentalmente diferentes; afro-brasileiros como membros da classe trabalhadora e da pequena burguesia possuem modos heterogêneos de consciência. Ora, a consciência emerge na medida em que se prevêem desafios e ameaças similares para cada grupo considerado, se a homogeneidade existisse apenas no nível da consciência ou das representações voluntarísticas seria apenas um fenômeno transitório, 2) brancos de esquerda ou de direita compartilham a mesma matriz cultural, de modo que perspectivas da política afro-brasileira problematizam a oposição clássica direita e esquerda e enfraquecem, as possibilidades de aliança.

O autor demonstrou coragem e interesse genuínos pelo seu tema de estudo, envolvendo-se em polêmicas radiantes após a publicação de seu livro em inglês.<sup>2</sup> Como já foi apontado várias vezes, o ponto de vista do autor parece preso a uma determinada inflexão de abordagem que procura estabelecer um plano de comparação um tanto quanto normativo. Por outro lado, entretanto, Hanchard parece acertar na mosca quando revela quão determinados pelas próprias injunções que pretendem desmontar estão setores expressivos do Movimento Negro brasileiro. Eu diria mesmo que certa posicionalidade afro-brasileira, política e crítica, manifestada, por exemplo, em iniciativas cada vez mais amparadas por parceria governamentais, parece seduzida por um culturalismo enraizado e um tanto quanto mistificante. A ênfase na cultura, definida como “a cultura negra”, repertório de itens, valores e práticas ainda é amplamente dominante. Ora, como Hanchard coloca, não podemos esquecer que este cânone de cultura foi construído em grande parte como depósito de lutas e embates político-culturais no mais das vezes capitaneados por intelectuais e outros agentes sociais envolvidos na imobilização do negro como protagonista político e na mumificação de suas práticas culturais como “sobrevivências africanas”. Certamente não devemos imaginar que a ação política pela emancipação racial no Brasil deva se orientar preferencialmente pelo ocorrido em contextos nacionais distintos. Parece claro, entretanto, que chegou o tempo de uma mudança qualitativa no discurso e na ação da política racial brasileira, exatamente neste momento em que parecemos nos aproximar de uma encruzilhada, sinalizada pela Conferência em Durban e pela discussão generalizada sobre políticas de ação afirmativa. Sem dúvida o livro de Hanchard oferece contribuição valiosa para essa reavaliação e é nesse sentido que o Projeto Traduções, do Centro de Estudos Afro-Brasileiros, oferece este livro ao público leitor mais amplo no Brasil.

## Notas

1. *Orpheus and Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, Princeton University Press, 1994, 203 p.
2. Cf. p. ex.: Luiza Bairros,, “Orfeu e Poder: Uma Perspectiva Afro-Americana sobre a Política Racial no Brasil”, *Afro-Ásia*, nº 17, 1996, pp. 173-186; Peter Fry, “O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a ‘Política Racial’ no Brasil”, *Revista USP*, nº 28, 1995, pp. 122-135; Michael Hanchard, “Cinderela Negra? Raça e Esfera Pública no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 30, 1996, pp. 41-60; Michael Hanchard, “Resposta a Luiza Bairros”, *Afro-Ásia*, nº 18, 1996, pp. 227-234.



**Pedido de Assinatura/Subscriptions**  
Publicação quadrimestral/three issues per year

Brasil: R\$ 40,00  
Other Countries: US\$ 40.00  
Avulso R\$ 15,00/US\$ 15.00  
Números atrasados (sob consulta):  
Back issues (if available)  
Do 1 ao 31: R\$ 5,00  
Do 32 ao 38: US\$ 5.00

Números/issues: \_\_\_\_\_

Formas de Pagamento/Payment:

- Cheque/check (only in Brazil)  
enviar cheque nominal a  
Pallas Editora e Distribuidora  
Rua Frederico de Albuquerque, 44  
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ

- Visa

Cartão nº/Card# \_\_\_\_\_

Válido até/valid thru \_\_\_\_\_

Nome do titular/holder's name \_\_\_\_\_

Assinatura/signature \_\_\_\_\_

Nome/name: \_\_\_\_\_

Endereço/address: \_\_\_\_\_

CEP/zip code: \_\_\_\_\_

Cidade/city: \_\_\_\_\_ País/country: \_\_\_\_\_

Telefone/phone: \_\_\_\_\_ Fax: \_\_\_\_\_

E-mail: \_\_\_\_\_

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

Pallas Editora e Distribuidora  
Rua Frederico de Albuquerque, 44  
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ – Brazil  
Tel: 5521 3884-5225  
E-mail: [pallas@alternex.com.br](mailto:pallas@alternex.com.br)



## Informações aos Colaboradores

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

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

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

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

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

### Para livro

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

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

### Para artigo

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

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

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

Colaborações devem ser enviadas para:

Estudos Afro-Asiáticos

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, nº 7, 7º andar

20040-020 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

E-mail: afro@candidomendes.edu.br

PARTICIPAM  
DESTA PUBLICAÇÃO

WLAMYRA RIBEIRO DE ALBUQUERQUE

JOAZE BERNARDINO

GISELE APARECIDA DOS SANTOS

MÁRCIA CRISTINA DE VASCONCELLOS

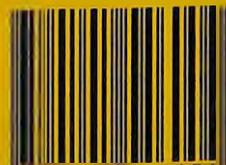
CARLOS A. M. LIMA

ARI ORO

IGOR JOSÉ DE RENÓ MACHADO

HEBE MARIA MATTOS

OSMUNDO DE ARAÚJO PINHO



9 770101 546004

UCAM  
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

