# ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

## 27

▪ Raça e desigualdade em Cuba, 1899-1981 ▪ 'Raça', racismo e grupos de cor no Brasil ▪ "O judeu é o turco de prestação": etnicidade, assimilação e imagens das elites sobre árabes e judeus no Brasil ▪ Febre amarela e ideologia racial no Rio de Janeiro do século XIX ▪ Construção, transposição e ruptura da linha de cor: ação coletiva rural na Louisiana e em Cuba, 1865-1912 ▪ O sítio do Ferreira e suas histórias ▪ Produção artística e trabalho escravo no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX — um estudo de caso ▪ Fecundidade atual na Nigéria: algumas considerações explicativas para seu estado ainda pré-transicional ▪ O que é ser negro ou africano, afinal de contas? ▪

CONJUNTO UNIVERSITÁRIO CANDIDO MENDES

ISSN 0101-546x

# E S T U D O S AFRO-ASIÁTICOS

## 27

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Diretor
*Candido Mendes*

Vice-Diretor
*Carlos A. Hasenbalg*

# E S T U D O S
# AFRO-ASIÁTICOS 27

Abril de 1995 • Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA)
Conjunto Universitário Candido Mendes




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


We ask for exchange
Price: Single Copies: (in Brazil) US$ 15.00; (overseas) US$ 20.00
Annual Subscription (two issues): (in Brazil) US$ 30.00; (overseas) US$ 40.00

Assinatura, correspondência e pedido de números atrasados devem ser encaminhados à (Subscriptions, correspondence and request for back issues made payable and addressed to)
Sociedade Brasileira de Instrução — Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Rua da Assembléia, 10/ Conj. 501, Tel. 531-2000/R.259, Fax (021) 531-2155
20119-900 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Apoio da **Fundação Ford** e do *Programa de Apoio a Publicações Científicas*
MCT CNPq FINEP

# SUMÁRIO

# Aos colaboradores

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

● A publicação dos trabalhos será decidida segundo pareceres de membros dos Conselhos Editorial e Consultivo, que avaliarão a qualidade do trabalho e sua adequação às finalidades editoriais da revista.

● Serão aceitos originais com cerca de 30 laudas, datilografadas em espaço duplo e em 1ª via. Os originais, acompanhados de disquete com informação sobre o respectivo editor de texto, deverão conter um resumo de aproximadamente uma lauda e a qualificação acadêmica e profissional do autor.

● Tabelas e gráficos deverão ser apresentados com as respectivas legendas e indicação de sua localização no texto, além das unidades em que se expressam os valores e das fontes correspondentes.

● As notas devem ser numeradas seqüencialmente e apostas ao final do texto. Deve ser evitada a abertura de notas tão-somente para referenciar uma citação, apondo-se em seu lugar nome do autor, ano da publicação e página, como no exemplo: "Egídio de Araújo (1940, p. 240) via a área...".

● A bibliografia deverá ser apresentada observando-se a seguinte norma:

*PARA LIVRO*

a) nome do autor; b) data da publicação; c) título da obra (sublinhado); d) número da edição, se não for a primeira; e) local de publicação; f) nome da editora; g) número de páginas.
Ex.: FERNANDES, Florestan (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel, 000 p.

*PARA ARTIGO*

a) nome do autor; b) data da publicação; c) título do artigo entre aspas; d) nome do periódico (sublinhado); e) volume, número do periódico e número de páginas; f) local de publicação.
Ex.: IANNI, Octávio (1988). "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15):208-17. Rio de Janeiro.

● Com a publicação do artigo, o autor receberá cinco exemplares da revista.

● Os trabalhos devem ser enviados para:

Editoria de Estudos Afro-Asiáticos
Centro de estudos Afro-Asiáticos
Rua da Assembléia, 10, sala 501
20119-900 — Rio de Janeiro — RJ

## ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS 26

### *CORREÇÃO*

No artigo "Abolicionismo e memória das relações raciais", de Célia Maria Marinho Azevedo:

ONDE SE LÊ, na página 17, nas Notas: "7. Ver a respeito Azevedo (1987a e 1987b) e...", LEIA-SE: "7. Ver a respeito Azevedo (1987), Machado (1987) e...".

Conseqüentemente, ONDE SE LÊ, na página 18, nas Referências Bibliográficas:

AZEVEDO, Célia M. M. (1987a). *Onda negra, medo branco — O negro no imaginário das elites (séc. XIX).* Rio de Janeiro, Paz e Terra.

_____ (1987b). *Crime e escravidão — Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888.* São Paulo, Brasiliense.

_____ (1993). "On hell and paradise: abolitionism in the United States and Brazil, a comparative perspective". Tese de doutorado apresentada à Columbia University. Nova Iorque, maio.
(...)
MACHADO, Maria Helena P. T. (1991). "Estrela e cometas: movimentos sociais na década da abolição". Tese de doutorado apresentada à Universidade de São Paulo.

LEIA-SE:

AZEVEDO, Célia M. M. (1987). *Onda negra, medo branco — O negro no imaginário das elites (séc. XIX).* Rio de Janeiro, Paz e Terra.

_____ (1993). "On hell and paradise: abolitionism in the United States and Brazil, a comparative perspective". Tese de doutorado apresentada à Columbia University. Nova Iorque, maio.
(...)
MACHADO, Maria Helena P. T. (1987). *Crime e escravidão — Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888.* São Paulo, Brasiliense.

_____ (1991). "Escravos e cometas: movimentos sociais na década da abolição". Tese de doutorado apresentada à Universidade de São Paulo.

# Raça e desigualdade em Cuba (1899-1981)*

Alejandro de la Fuente **

* *Publicado originalmente no* Journal of Contemporary History.
*Recebido para publicação em maio de 1994.*

** *Departamento de História da Universidade de Pittsburgh.*

*Utilizando os dados dos censos cubanos do século XX, este artigo analisa a evolução de um grupo de indicadores demográficos e sociais para estudar como a desigualdade racial mudou em Cuba durante o período pós-independência, de 1899 a 1981.*

*O artigo testa a validade da tão falada tese de "integração", que afirma ter a Cuba pré-revolucionária aberto caminhos para o avanço dos negros e que existiu uma tendência a longo prazo em direção à integração racial no país.*

*Os dados apresentados neste artigo sugerem que, embora tenha ocorrido um progresso substancial no primeiro período republicano (anterior a 1930), a desigualdade racial aumentou durante o período pós-depressão até 1959. Os esforços redistributivos promovidos pela revolução cubana tiveram um forte impacto sobre a desigualdade racial, que diminuiu substancialmente em áreas como expectativa de vida e educação.*

**Palavras-chave:** relações raciais, desigualdade, racismo, demografia, população, fertilidade, mortalidade, Cuba.

O objetivo original deste artigo se restringia a testar empiricamente o impacto da revolução cubana sobre as relações e a desigualdade raciais em Cuba. Embora o assunto venha sendo objeto de considerável debate acadêmico, o cerne desse debate não tem sido o modo como a desigualdade mudou em Cuba nos últimos 30 anos, mas o grande sucesso da revolução em lidar com esse e outros problemas sociais. O verdadeiro tema da discussão tem sido a revolução como processo político, com as relações de raça sendo usadas para se argumentar contra ou a favor dela.

A principal característica desse debate é sua bipolaridade. Não é coincidência que, por um lado, os que apóiam a posição de que a revolução cubana resolveu o "problema racial" sejam ou porta-vozes oficiais, próximos do governo ou do Partido Comunista, detentor do poder (Serviat, 1985; Carneado, 1962; Ministerio de Relaciones Exteriores, 1965; Sánchez, 1973),[1] ou observadores amistosos que claramente apóiam o processo revolucionário como um todo (Cannon e Cole, 1978; Kahl, 1969, p. 33; Green, 1985, p. 102-5; Ring, 1969).

O argumento central dessa posição é a não-existência de um problema racial na Cuba contemporânea. A discriminação racial, afirmam esses autores, foi herdada pela revolução em 1959, mas *removida* no início dos anos sessenta, quando se garantiu aos negros a plena igualdade econômica, social e política. Obviamente, a ausência de problema racial implica que não é necessário estudá-lo.

No outro lado do espectro estão os que negam a existência de qualquer melhoramento nas relações raciais em Cuba no período pós-revolucionário. Essa posição é assumida por um pequeno grupo de militantes negros, tanto cubanos (exilados), como Carlos Moore (1964, 1984, 1988), quanto norte-americanos, como John Clytus (1970).[2] Estes retratam a revolução como um processo essencialmente racista conduzido por uma classe média *branca* que reforçou o preconceito e a discriminação. O fato de alguns membros da liderança revolucionária terem sido negros nada significa, uma vez que estes eram apenas peças de "fachada" ou "negros de propriedade" dos revolucionários brancos (Moore, 1964, p. 211; Clytus, 1970, p. 42).[3]

Entre esses dois extremos — a revolução resolveu o problema racial *versus* a revolução reforçou a discriminação racial — há um outro grupo de intelectuais que adota uma posição intermediária, mais crítica do que o ponto de vista oficial — eles detectam a existência de desigualdade racial e de formas de racismo em Cuba pós-1959 — mas menos crítica do que a visão negativa de Moore e outros — eles reconhecem que a desigualdade racial diminuiu sob o regime revolucionário. Para além desse ponto de consenso, porém, eles discordam profundamente quanto ao grau de profundidade e positividade do impacto da revolução sobre as relações raciais. Com efeito, sua atitude varia entre professar claro apoio à revolução e seu impacto sobre as relações raciais (Casal, 1979) e fazer críticas moderadas mas abertas sobre o assunto (Domínguez, 1978; Amaro e Mesa-Lago, 1975, p. 353; Masferrer e Mesa-Lago, 1974, p. 376).

Esse desacordo não se concentra necessariamente na revolução em si, mas no nível de racismo e desigualdade racial na sociedade cubana antes de 1959. Como observou Lourdes Casal (1979, p. 11), uma posição que subestime o nível de racismo no período republicano (1902-58) irá minimizar as realizações da revolução no campo das relações raciais.

A posição de muitos intelectuais é que Cuba não era uma sociedade racista, ao estilo dos Estados Unidos, antes de 1959, com base no fato de a discriminação racial ser proibida por lei; de a sociedade pré-revolucionária, ao contrário dos Estados Unidos, ter aberto alguns caminhos de ascensão social às pessoas "de cor"; e de Cuba ter testemunhado uma tendência de longo prazo à "integração racial" durante o período republicano. Portanto, afirmam esses autores, a questão negra foi "um bônus para Castro"; foi por isso que ele não fez menção ao tema em sua famosa defesa após o ataque de Moncada.[4]

Para testar o impacto da revolução sobre a desigualdade racial em Cuba, é portanto necessário estabelecer até que ponto a sociedade cubana era racialmente desigual antes de 1959. Será que a revolução resolveu o "problema racial" em Cuba realmente ou não havia um problema a resolver? Será que o "problema racial" foi inventado pelas autoridades revolucionárias a fim de desacreditar o passado? Teria sido Cuba pré-revolucionária um país livre de discriminação racial ou moderadamente racista, como alguns têm sustentado?

Esse debate pode, assim, ser resumido como segue. A primeira posição possível é que a revolução herdou e resolveu o problema racial (Serviat, Carneado). Um segundo grupo afirma que a revolução, de fato, herdou um problema racial, mas o reforçou ou pelo menos fracassou em alcançar a igualdade racial (Moore, Clytus). Um terceiro grupo reconhece que a revolução teve um impacto positivo sobre as relações raciais, mas sustenta que a sociedade cubana pré-revolucionária já havia aberto canais de avanço social para os negros (Domínguez) e que existia uma tendência de longo prazo à "integração racial" no país (Masferrer e Mesa-Lago). Por fim, há os que defendem que Cuba era um país basicamente racista e racialmente desigual antes de 1959 e que, embora a revolução tenha tido um forte impacto sobre as relações raciais e erradicado os aspectos mais importantes da desigualdade, algumas formas de racismo e discriminação ainda persistem. O problema racial, afirmam, ainda não foi plenamente resolvido (Casal).[5]

Ao estudar o impacto da revolução sobre a desigualdade racial em Cuba, este artigo também analisa a eficácia de uma certa filosofia em lidar com problemas sociais. As autoridades cubanas abordaram o problema racial de uma perspectiva fortemente *estrutural*, coerente com suas perspectivas marxistas da história e da sociedade. Presumiram que, com a eliminação daquilo que viam como causas da desigualdade racial (propriedade privada, exploração de classe), o racismo e a discriminação racial desapareceriam automaticamente. Levaria algum tempo para eliminar o preconceito racial, mas o *novo homem* não conheceria o racismo (Carneado, 1962, p. 54).[6] "Acreditamos que o problema da discriminação tem um conteúdo e uma base econômicos apropriados a uma sociedade de classes em que o homem é explorado pelo homem (...). A discriminação desapareceu quando desapareceram os privilégios de classe", comentou Fidel Castro em 1966 (Lockwood, 1967, p. 128).

Os "privilégios de classe" baseados na propriedade privada foram eliminados em Cuba no início dos anos sessenta; assim, não há discriminação racial nem "problema negro" nesse país. Essa é a base racional do silêncio oficial sobre o assunto durante os últimos 30 anos. É um silêncio que não tem necessariamente, como sugere Moore, uma explicação racista; trata-se antes de

um esforço no sentido de evitar a discussão de questões que poderiam ser uma fonte potencial de divisão. Essa estratégia tem sido aplicada não apenas ao problema racial, mas a qualquer coisa que possa acabar ameaçando a unidade dos revolucionários. Tal silêncio, por sua vez, transformou a questão racial, entre outras, num tabu e sua discussão numa atividade contra-revolucionária (Moore, 1964, p. 213).[7] Num sentido mais acadêmico, é um silêncio que também se explica pela tendência marxista a considerar as tensões raciais como subproduto das contradições de classe e a estudar o problema dentro de um arcabouço referencial de classe.[8]

É propósito deste artigo estudar o modo como a desigualdade racial evoluiu em Cuba durante o último século, pois, para avaliar as mudanças introduzidas pela revolução, é necessário dispor de um quadro claro da situação pré-revolucionária. Para isso, usei todos os dados que pude obter, uma vez que estudos anteriores sobre raça em Cuba se baseavam em dados empíricos muito limitados. Isso permitirá reconsiderar a tese da *integração* e, em segundo lugar, o grau de sucesso obtido pela abordagem *estrutural* da revolução no sentido de eliminar a desigualdade racial em Cuba.

## As fontes

O período republicano inicial, até a década de quarenta, é satisfatoriamente coberto pelos censos de 1899, 1907, 1919, 1931 e 1943. Em função de sua metodologia similar, elaborada pelas autoridades do censo norte-americano, os três primeiros fornecem uma base inicial de comparação. Esses censos refletem critérios norte-americanos, e não cubanos, com respeito à estrutura social da sociedade e classificam as pessoas como brancas ou não-brancas, incluindo entre estas últimas os *negros*, *mulatos* e *amarelos*. Embora os censos forneçam informações sobre a proporção de cada grupo na chamada população "de cor", é impossível diferenciar esses grupos ao estudar vários indicadores sociais e demográficos fundamentais. Isso também vale para os censos de 1931, 1943 e 1953, que seguiram idêntica metodologia.

A proporção de cada grupo na população total pode variar de um censo para outro em função dos critérios de classificação utilizados e da forma como se coletaram as informações.[9] Isso pode afetar tal proporção no total da população de um censo para outro, mas com os dados atualmente disponíveis é impossível estimar a importância dessa variação.

Outro problema é que, em muitos casos, se é obrigado a recorrer ao censo de 1943 para fins de comparação com o período revolucionário. O censo de 1953 não é de grande ajuda nesse aspecto, pois, embora publique dados sobre a composicão racial da população, não chega a incluir muitas tabelas com informações raciais.

Isso significa que quase não se tem informação a respeito dos períodos pré-revolucionário tardio (década de cinqüenta) e pós-revolucionário inicial (anos sessenta) — ambos cruciais — porque nem o primeiro censo realizado sob o regime revolucionário (1970) nem as publicações demográficas seriadas revelaram informações sobre raça, o que só aconteceria no censo de 1981.[10] Isso evidentemente reflete a posição oficial da revolução, de cegueira em relação à cor, não significando necessariamente que as autoridades cubanas deixassem de incluir tais resultados com o objetivo de ocultar realidades sociais desa-

gradáveis (Castellanos e Castellanos, 1988, vol. 2, p. 401).

Para enfrentar esse problema, segui uma regra básica — elaborar o máximo possível de indicadores cobrindo os períodos pré e pós-revolucionários. Como veremos, isso só é possível para bem poucos deles e, na maioria dos casos, as informações disponíveis não nos permitem traçar um indicador de um período para outro. Entretanto, até que se façam outras pesquisas com novas fontes e dados, é pelo menos possível iluminar importantes tendências e traços da desigualdade racial em Cuba durante sua história recente.

## Composição racial e movimento populacional

A Tabela 1 apresenta a composição racial da população cubana desde 1841. A proporção de não-brancos na população total declinou durante a segunda metade do século XIX, de 55% ou 60% para cerca de 33% em 1899. Esse declínio se relacionou, por um lado, à interrupção do tráfico de escravos no início da década de 1860 e, por outro lado, a um significativo movimento imigratório de espanhóis para a ilha. Isso se acresce ao fato conhecido de que a população escrava não se reproduzia

TABELA 1

**População total segundo a raça em Cuba, 1841-1981 — Distribuição percentual**

| ANO | POPULAÇÃO TOTAL | BRANCOS (%) | NEGROS (%) | MULATOS (%) | ASIÁTICOS (%) |
|---|---|---|---|---|---|
| 1841 | 1.007.624 | 41,5 | 48,7 | 9,8 | — |
| 1846 | 898.752 | 47,4 | 42,1 | 10,5 | — |
| 1861a | 1.359.238 | 56,3 | 43,7 | — | — |
| 1899 | 1.572.797 | 66,9 | 14,9 | 17,2 | 0,9 |
| 1907 | 2.048.980 | 69,7 | 13,4 | 16,3 | 0,6 |
| 1919 | 2.889.004 | 72,3 | 11,2 | 16,0 | 0,6 |
| 1931 | 3.962.344 | 72,1 | 11,0 | 16,2 | 0,6 |
| 1943 | 4.778.583 | 74,4 | 9,7 | 15,5 | 0,4 |
| 1953 | 5.829.029 | 72,8 | 12,4 | 14,5 | 0,3 |
| 1981 | 9.723.605 | 66,0 | 12,0 | 21,9 | 0,1 |

*(a) Asiáticos incluídos com a população branca. Negros incluem mulatos.*

***Fontes:*** Resumen del censo de población de la Isla de Cuba a fin del año 1841 *(1842);* Estado estadístico de la siempre fiel Isla de Cuba, correspondiente al año de 1846 *(1847);* Noticias estadísticas de la Isla de Cuba, en 1862 *(1864); War Department, Office Director Census of Cuba (1900);* Ley electoral municipal adicionada con el censo de población y la ley de perjurio *(1900);* Censo de la República de Cuba bajo la administración provisional de los Estados Unidos, 1907 *(1908);* Censo de la República de Cuba, año de 1919 *(1920);* Memorias inéditas del censo de 1931 *(1978);* Informe general del censo de 1943 *(1945); Cuba, Oficina Nacional de los Censos Demográficos y Electoral (1955); Cuba, Comité Estatal de Estadísticas (1983), XVI:2.*

em Cuba e de que a guerra da independência (1895-8) teve um efeito devastador sobre a população não-branca.

No início do século XX, até pelo menos a década de quarenta, manteve-se a tendência a um crescimento proporcional da população branca. Em 1919 os brancos alcançavam 72% da população total e sua proporção se estabilizou em torno desse número nos 40 anos seguintes. Em 1943, registrou-se o maior percentual de brancos na moderna Cuba, quando estes chegaram a representar quase três quartos da população total.

Essa tendência, contudo, reverteu-se depois dos anos quarenta. Em 1953, a proporção de brancos caíra ligeiramente para atingir o nível de 1919 e 1931 — em torno de 72% — e em 1981 era a mais baixa do século XX, apenas 66%.[11] Ademais, o crescimento da proporção de não-brancos no período 1953-1981 foi exclusivamente um fenômeno mulato, algo realmente singular em comparação com o período anterior. A proporção de negros se manteve inalterada.

Embora essas mudanças na proporção de cada grupo racial em relação à população total possam ter sido influenciadas pela técnica de coleta empregada em cada censo, elas de fato refletem diferenças reais nas respectivas taxas de crescimento, com base em experiências de fecundidade, mortalidade e migração igualmente diferentes.

## Crescimento natural

O aumento proporcional da população branca até os anos quarenta foi produto da combinação de maior crescimento natural em relação à população negra e mulata com maiores taxas de migração líquida.

É difícil avaliar, com os dados disponíveis, se o maior crescimento natural dos brancos foi causado por maiores taxas de fecundidade, menor taxa de mortalidade (especialmente de bebês e crianças) ou uma combinação de ambas. As autoridades do censo norte-americano se referiram em 1899 às menores taxas de crescimento dos não-brancos, explicando-as em termos de sua inferioridade racial, que supostamente tornava impossível para eles competir com a "raça superior". O que estava correto, contudo, era a percepção de que o número de brancos estava crescendo a um ritmo mais acelerado. Entre 1899 e 1907, a população branca nativa — ou seja, excluindo os imigrantes — cresceu 34,5%, enquanto a população negra e mulata cresceu apenas 19,3%. Essas taxas diferenciais de crescimento foram influenciadas pela estrutura etária da população, pois a guerra da independência cobrara um tributo maior da população negra jovem, tornando o *baby-boom* do pós-guerra um fenômeno basicamente branco (War Departmen, 1900, p. 97; Olmsted, 1909, p. 146; Pérez, 1988, p. 191).

Embora as taxas de fecundidade e mortalidade não possam ser diretamente estimadas a partir dos dados fornecidos pelos diferentes censos, é possível calcular alguns indicadores relacionados. A Tabela 2 apresenta uma razão de filhos de 0 a 9 anos por mulheres de 15 a 44 anos como indicador do crescimento natural segundo a raça. Até a década de vinte, essa razão era consistentemente maior entre brancos, o que, ao lado do movimento migratório — que examinaremos adiante —, explica o aumento proporcional do número de brancos na população total entre 1899 e 1943. Em 1931 a proporção era similar em ambos os grupos, mas em 1943 eram os não-brancos que tinham maior proporção de filhos. O decréscimo proporcional de brancos na população total em 1953, quando a taxa de filhos novamente era maior entre os não-brancos, mostra que a tendência das

primeiras décadas do século sofrera uma reversão e que o segmento não-branco crescia agora a uma taxa maior do que o segmento branco.

Faltam-nos dados apropriados para que possamos fornecer uma explicação satisfatória para essa mudança. Estima-se que em Cuba a fecundidade cresceu até o início da década de vinte e a partir daí declinou até o início dos anos sessenta (Vázquez, 1985, p. 15-7). Não está claro como esse declínio afetou cada grupo racial, mas uma explicação hipotética é que ele começou mais tarde entre a população negra e mulata, ou seja, que houve um hiato cronológico entre esta e os brancos com respeito ao declínio na fecundidade e que sua participação na transição demográfica foi retardada.

Com efeito, a Tabela 2 mostra que esse pode ter sido o caso. Entre os brancos, a razão filhos por mulheres de 15 a 44 anos aumentou durante as duas primeiras décadas do século e declinou depois disso, seguindo padrão idêntico àquele referente às taxas de fecundidade. Em contraste com esse padrão, as razões para não-brancos permaneceram quase estacionárias entre 1919 e 1953, crescendo moderadamente no período pós-depressão, de 1931 a 1953.

É por isso que em 1943 o número médio de filhos *sobreviventes* por mulheres de 14 anos ou mais era maior entre os não-brancos (3,32) do que entre os brancos (3,18). Uma vez que esses números se referem a crianças que estavam vivas em 1943, eles podem ocultar uma taxa diferencial de fecundidade maior (por causa do impacto da mortalidade), mas, mesmo com a hipótese improvável de taxas de mortalidade de bebês e crianças semelhantes para os dois grupos, a fecundidade dos não-brancos era claramente maior. Isso é reforçado pelo fato de que em 1953 a menor média de filhos *nascidos* (por mulheres de 15 anos ou mais) foi encontrada entre os brancos (2,41 em comparação com 2,52 para negros e 2,57 para mulatos).[12]

TABELA 2

**Razão filhos 0-9 anos de idade por mulher 15-44 anos, segundo a raça, Cuba, 1899-1981**

| ANO | BRANCOS | NÃO-BRANCOS | BRANCOS/NÃO-BRANCOS |
|---|---|---|---|
| 1899 | 0,99 | 0,91 | 1,09 |
| 1907 | 1,25 | 1,09 | 1,15 |
| 1919 | 1,53 | 1,32 | 1,16 |
| 1931 | 1,14 | 1,17 | 0,97 |
| 1943 | 1,07 | 1,20 | 0,89 |
| 1953 | 1,04 | 1,23 | 0,85 |
| 1981 | 0,74 | 0,84 | 0,88 |

***Fontes:*** *War Department, 1900, p. 206;* Censo de la república de Cuba... 1907, *1908, p. 325;* Censo de la república de Cuba... *1919, 1920, p. 414;* Informe general del censo de 1943, *1945, p. 870 e 926; Cuba/Oficina Nacional de los Censos Demográficos y Electoral (Censo de 1953), 1955, p. 51; Cuba, Comité Estatal de Estadísticas (Censo de 1981), 1981, XVI:2, p. 10-2.*

Está claro, portanto, que depois da década de quarenta a razão filho-mulher apresentada na Tabela 2 é maior entre os não-brancos em função de taxas de fecundidade igualmente maiores para negros e mulatos. Isso já era verdade em 1943 e é confirmado pelos dados do censo de 1953. O que permanece questionável é o motivo por que, na década de trinta, houve uma inversão da tendência anterior, com os brancos se tornando o grupo com menor razão filho-mulher. Seria em virtude do impacto da mortalidade, devido ao crescimento da mortalidade infantil entre os brancos ou a um decréscimo desse indicador entre negros e mulatos? Ou essa mudança teria sido causada por um súbito aumento da fecundidade dos não-brancos, um declínio na fecundidade dos brancos ou ambos?

Além do fato de a fecundidade dos brancos ter provavelmente começado a declinar na década de vinte, bem antes de um processo similar acontecer entre negros e mulatos, a mortalidade, especialmente de bebês e crianças, pode ajudar a explicar as diferenças entre essas razões antes de 1931. Essas razões se referem a crianças vivas na data do censo, o que significa que a informação sobre a fecundidade por elas fornecida é mediada pela experiência de mortalidade dessas crianças. Assim, não é impossível que antes dos anos trinta as taxas de fecundidade fossem de fato maiores entre as mulheres não-brancas (como foi o caso depois disso) e que suas razões filho/mulher fossem mais baixas em função de maiores taxas de mortalidade para bebês e crianças. Se foi esse o caso, então também havia um hiato entre brancos e não-brancos com respeito à mortalidade, pois as duras taxas de mortalidade e de mortalidade infantil estavam declinando em Cuba desde o início do século XX (Castellón, 1988, p. 111; Díaz Briquets, 1983, p. 21). Isso, por sua vez, reforça a idéia de que a transição demográfica começou mais tarde para negros e mulatos.

Embora, claramente, essa questão deva ser objeto de outras pesquisas, os dados do censo de 1981 apóiam a idéia de que a mortalidade era maior entre os não-brancos e de que ela foi responsável pela menor razão filhos/mulher desse grupo antes da década de trinta. Em 1981, entre as mulheres de 65 anos ou mais, as nascidas antes de 1916 tinham uma média total de filhos *nascidos* de 3,9 para mães brancas e 4,4 para negras e mulatas. Os não-brancos, portanto, apresentavam maiores taxas de fecundidade. Mas o hiato é menor quando se considera a média de filhos *sobreviventes* (3,4 para brancos, 3,6 para não-brancos), em função da maior taxa de mortalidade de negros e mulatos.

Esses dados não apóiam as afirmativas sobre um processo de "integração racial" — no sentido de crescente igualdade racial — em Cuba antes da revolução. O fato de durante as décadas de dez e vinte as razões filho/mulher parecerem igualadas não pode ser tomado como indicador de integração. De fato, essas razões crescentemente semelhantes ocultam profundas desigualdades, no sentido de que os dois grupos chegaram a elas através de comportamentos demográficos muito diferentes (baixas mortalidade e fecundidade dos brancos *versus* maior mortalidade e fertilidade dos não-brancos). Em decorrência dessas diferenças, as razões filho/mulher voltaram a se tornar desiguais, embora num sentido diferente, nas décadas de trinta, quarenta e cinqüenta.

Em 1981 a proporção de não-brancos na população total de Cuba era a maior do século XX, mas as diferenças na razão filhos/mulher apresentadas na Tabela 2

haviam declinado ligeiramente em comparação com 1953 — ou seja, os dois grupos estavam se aproximando novamente (como no período anterior à década de trinta). A tendência a um aumento do hiato dessa razão, típico do período entre as décadas de trinta e cinqüenta, fora revertida em 1981.

Que aconteceu nesses 30 anos? Por que, como se observou anteriormente, os mulatos aumentaram sua proporção na população total, de 14,5% em 1953 para 21,9% em 1981?

A Tabela 3 fornece respostas a algumas dessas perguntas. Tanto a razão negro/branco de filhos nascidos quanto a razão mulato/branco — um indicador de fecundidade diferencial — cresceram desde a década de trinta até a de sessenta. Combinando-se isso com o fato de as razões de mortalidade começarem a apresentar um agudo declínio no período pós-revolucionário inicial (anos sessenta), é então possível explicar o crescimento proporcional do segmento não-branco da população entre 1953 e 1981. Esse processo foi especialmente evidente entre os mulatos, que apresentaram maiores diferenciais de fecundidade do que os negros em comparação com os brancos, mas com menores diferenciais de mortalidade. Resumindo, os mulatos tiveram a maior taxa de crescimento natural dos três grupos. Ademais, isso pode refletir um aumento na freqüência de uniões inter-raciais e também uma ampliação da categoria *mulatos* pelos recenseadores de 1981. Como veremos adiante, o decréscimo proporcional dos brancos também foi causado por um forte movimento migratório.

Os números apresentados na Tabela 3 fazem mais do que explicar o relativo crescimento dos não-brancos de 1953 a 1981. Também mostram que, com respeito à fecundidade, o hiato racial de fato cresceu a partir dos anos trinta, tanto para negros quanto para mulatos, até a década de sessenta. Durante esses 30 anos, os padrões

TABELA 3

**Razões de filhos nascidos e proporções de filhos mortos por mil nascimentos, por idade e raça da mãe — Cuba, décadas de trinta e quarenta**

| IDADE (EM 1981) | DATA DA IDADE DA MÃE = 30 | FILHOS NASCIDOS | | MORTES DOS FILHOS | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | N/B | N/B | N/B | N/B |
| 65+ | 1936-1946 | 1,04 | 1,17 | 1,40 | 1,18 |
| 60-64 | 1947-1951 | 1,14 | 1,31 | 1,40 | 1,26 |
| 55-59 | 1952-1956 | 1,19 | 1,33 | 1,38 | 1,25 |
| 50-54 | 1957-1961 | 1,21 | 1,34 | 1,41 | 1,30 |
| 45-49 | 1962-1966 | 1,20 | 1,30 | 1,32 | 1,25 |
| 40-44 | 1967-1971 | 1,19 | 1,29 | 1,28 | 1,24 |
| 35-39 | 1972-1976 | 1,12 | 1,23 | 1,27 | 1,22 |
| 30-34 | 1977-1981 | 1,04 | 1,16 | 1,23 | 1,14 |

*N: Negros; M: Mulatos; B: Brancos.*
***Nota:*** *Para os cálculos, o grupo etário de 65 anos ou mais foi considerado como de 65-74.*
***Fonte:*** *Cuba/CEE, Censo 1981, XVI:2, p. 99-100, 105-6.*

de fecundidade de brancos e não-brancos se tornaram cada vez mais divergentes, com o diferencial atingindo um pico no final do período pré-revolucionário e início do pós-revolucionário (1957-1961).

Esse indicador de fecundidade reforça as descobertas da Tabela 2 e contradiz claramente a tese de que estava em curso em Cuba um processo de igualização. As razões de mortalidade reforçam ainda mais esse argumento, uma vez que o hiato racial em termos de mortalidade não melhorou para os negros no período pré-revolucionário e de fato aumentou para os mulatos, de 1,18 para 1,30. Com o triunfo da revolução, em janeiro de 1959, as tendências da fecundidade e da mortalidade se tornaram crescentemente divergentes de acordo com raça.

O impacto da revolução sobre a fecundidade e a mortalidade foi claramente diferente. Com respeito à fecundidade, o hiato racial não começou a declinar até o início dos anos setenta, permanecendo elevado durante os anos sessenta. O *baby-boom* do início da década de sessenta, quando as taxas de natalidade alcançaram o nível dos anos vinte (Díaz-Briquets e Perez, 1989, p. 525; Hollerbach e Díaz-Briquets, 1983, p. 12), foi um fenômeno multirracial, mas o aumento da fecundidade foi ligeiramente superior entre os não-brancos. O *baby-boom* reflete o otimismo e a confiança que a revolução gerou na população e isso demonstra que essa confiança num futuro melhor era sentida com particular intensidade por negros e mulatos, beneficiários das medidas de redistribuição promovidas pelo governo desde 1959 (Díaz-Briquets e Pérez, 1989, p. 528-9; Farnós e Catasús, 1976a, p. 32-3). Depois dos anos sessenta, juntamente com o declínio geral da taxa de fecundidade experimentado pela população cubana, o hiato declinou substancialmente, sendo em 1981 bem pequeno.

TABELA 4

**Estimativas de taxas de fecundidade para idades específicas (TFIE) e taxas totais de fecundidade (TTF) segundo a raça — Cuba, 1981**

| | | | TFIE | |
|---|---|---|---|---|
| IDADE | TOTAL | BRANCOS | NEGROS | MULATOS |
| 15-19 | 0,095 | 0,094 | 0,083 | 0,103 |
| 20-24 | 0,162 | 0,160 | 0,157 | 0,171 |
| 25-29 | 0,149 | 0,141 | 0,157 | 0,171 |
| 30-34 | 0,131 | 0,116 | 0,157 | 0,168 |
| 35-39 | 0,106 | 0,089 | 0,144 | 0,145 |
| 40-44 | 0,065 | 0,053 | 0,090 | 0,092 |
| 45-49 | 0,024 | 0,020 | 0,033 | 0,033 |
| TTF | 3,670 | 3,370 | 4,100 | 4,420 |

***Nota:*** *Os "amarelos" (asiáticos) — 0,12% da população feminina na faixa de 15-49 anos — foram excluídos como grupo independente, mas são incluídos no total.*
***Fonte:*** *Cuba/CEE,* Censo 1981, *XVI:2, p. 99-100, 105-6.*

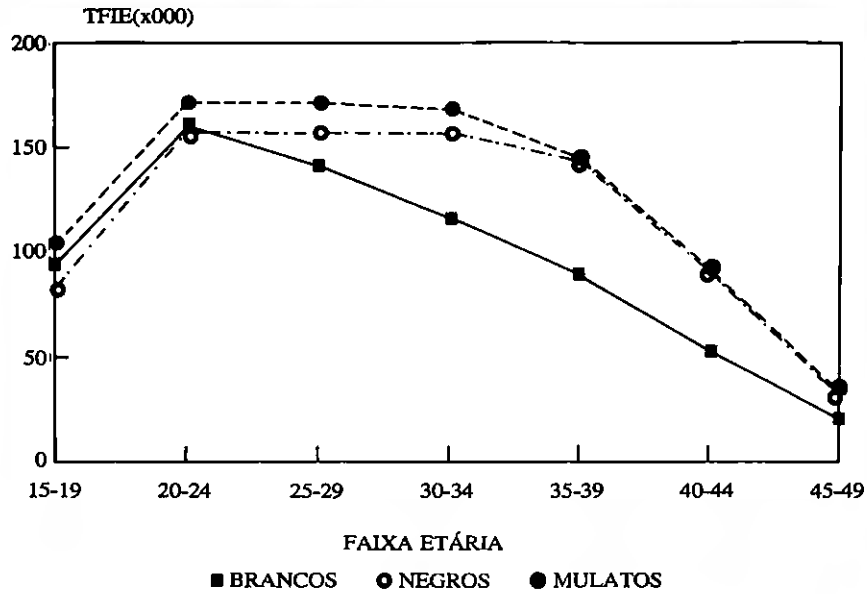
Refletindo essas diferentes *histórias* de fecundidade, em 1981 as taxas de fecundidade total ainda eram diferentes entre os negros (4,1), mulatos (4,4) e brancos (3,4), que exibiam a menor taxa (Tabela 4).[13] Esses indicadores devem ser vistos com cautela, contudo, pois as taxas de fecundidade total indicam mais uma diferente história reprodutiva do que as verdadeiras diferenças em 1981. Quando calculadas para um só ano, as taxas de fecundidade total têm estado abaixo de dois em Cuba desde o final dos anos setenta.[14]

Com efeito, como mostram as taxas de fecundidade conforme a idade, os diferenciais de fecundidade associados com raça têm virtualmente desaparecido entre mulheres com menos de 25 anos. A Figura 1 revela que elas pertencem às gerações mais velhas e são especificamente evidentes entre as mulheres com mais de 30 anos. Uma diferença-chave é que, entre os brancos, a taxa de fecundidade mais elevada situa-se na faixa etária de 20 a 24 e declina acentuadamente depois disso, enquanto para os negros e mulatos o declínio começa bem mais tarde, aos 35-39 anos, e altas taxas de fecundidade prevalecem dos 20 aos 34 anos. Uma vez mais, reflete-se nesses números a experiência do *baby-boom* dos anos sessenta.

Diferentemente da fecundidade, o impacto da revolução sobre a mortalidade já era evidente nos anos sessenta. Como de-

FIGURA 1

**Taxas de Fecundidade para idades específicas, segundo a raça — Cuba, 1981**




Fonte: Tabela 4.

monstra a Tabela 3, os diferenciais raciais de mortalidade começaram a declinar já em 1962-6. A tendência anterior — da década de trinta à de cinqüenta o hiato racial do ponto de vista da mortalidade permaneceu estacionário (negros) ou cresceu ligeiramente (mulatos) — reverteu tão logo triunfou a revolução. Há uma clara ruptura entre 1957 e 1961 e 1962-6, com uma nova tendência no sentido da eliminação do hiato de mortalidade entre brancos e não-brancos.

Essa tendência a uma crescente igualdade racial com respeito à mortalidade se manteve e em 1981 o diferencial de mortalidade fora virtualmente eliminado. Em 1981 os números relativos à expectativa de vida em Cuba eram quase idênticos, com os brancos apresentando a pequena vantagem de um ano sobre negros e mulatos, os quais compartilhavam a mesma expectativa de vida de 70,2 anos (Tabela 5).[15]

A singularidade do caso cubano é compreendida quando se comparam esses números com os de outros países multirraciais. No início da década de oitenta, a população negra e mulata de Cuba era provavelmente a única no hemisfério cujos membros podiam ter a expectativa de viver quase o mesmo tempo que seus conterrâneos brancos. No Brasil (1980), por exemplo, os brancos viviam em média 6,7 anos mais que os negros e nos Estados Unidos os negros tinham uma expectativa de vida menor em 6,3 anos que a dos brancos.[16]

O forte impacto imediato da revolução sobre os diferenciais de mortalidade segundo a raça demonstra o efeito positivo sobre as populações negra e mulata de todas as medidas de redistribuição e de socialização dos serviços de saúde promovidas pelo governo revolucionário.[17] Embora essas medidas tivessem uma orientação de classe e não de raça, a ampla apresentação dos negros e mulatos entre os pobres tornou-os beneficiários diretos desses programas. Em 1981 as diferenças raciais nas taxas tanto de fecundidade quanto de mortalidade haviam sido drasticamente reduzidas.

## Movimentos migratórios

Juntamente com a fecundidade e a mortalidade, os movimentos migratórios desempenharam importante papel na composição racial da população cubana desde o período colonial.

TABELA 5

**Estimativas de expectativa de vida, segundo a raça, em Cuba, no Brasil e nos Estados Unidos, na década de oitenta**

| | BRANCOS | NEGROS | B-N |
|---|---|---|---|
| Cuba (1981) | 71,2 | 70,2 | 1,0 |
| Brasil (1980) | 66,1 | 59,4 | 6,7 |
| Estados Unidos (1980) | 74,4 | 68,1 | 6,3 |

*Nota: Para Brasil e Cuba, negros incluem mulatos.*
*Fontes: Cuba: Cuba/CEE,* Censo 1981, *XVI:2, p. 105-6. Brasil e Estados Unidos: Andrews, 1992, p. 239.*

O crescimento proporcional dos brancos na população total até a década de quarenta foi influenciado pela imigração de espanhóis, que manteve a intensidade até os anos trinta, quando foi interrompida em função da instabilidade política e econômica causada pela Grande Depressão. Segundo algumas estimativas, 40% de todos os imigrantes que viviam em Cuba entre 1902 e 1931 eram espanhóis (Orovio, 1984; Castellón, 1988, p. 116; Alonso, 1990).

Esse foi também um período de imigração negra para a ilha (Riva, 1979; Guerra, 1970; Estévez, 1988), mas o impacto demográfico dos haitianos e jamaicanos que foram trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar de Cuba mostrou-se, por diversas razões, restrito. Em primeiro lugar, uma ampla proporção ia para a ilha apenas no período de colheita, retornando ao país de origem uma vez terminada a *zafra*. Em segundo lugar, as taxas de mortalidade eram elevadas entre esses imigrantes, de 20% a 50% maior que entre os cubanos. Por fim, o impacto dessa imigração se restringiu principalmente às províncias de Camagüey e Oriente, regiões de desenvolvimento açucareiro recente onde viviam, em 1931, 98% dos haitianos recenceados, Na década de trinta, além disso, haitianos e outros trabalhadores "ilegais" foram expulsos do país, com o resultado de que o censo de 1943 registrou a mais elevada proporção de brancos na população total de Cuba no século XX (Riva, 1979, p. 35 e 70; *Memorias...*, 1978, p. 218; Farnós e Catasús, 1976a, p. 77-8).

Depois da década de trinta, a situação mudou. Em decorrência da deterioração das condições econômicas e políticas, Cuba se tornou um país caracterizado por taxas negativas de migração líquida, em especial para os Estados Unidos. Essa migração era predominantemente branca, uma vez que os negros não viam os Estados Unidos como um ponto de destino atraente (Arredondo, 1958, p. 10). A revolução reforçou ambas as tendências; a emigração atingiu níveis sem precedentes — as estimativas vão de 700 mil a um milhão de pessoas — e continuou sendo basicamente branca, em especial até 1980 (Aguirre, 1976, p. 104; Boswell e Rivero, 1985, p. 22; Prohias e Casal, 1980, p. 35; Llanes, 1982, p. 9; Dixon, 1982, p. 10-2; Portes, Clark e Bach, 1977, p. 9).

Uma vez mais, esses diferenciais raciais nos padrões migratórios dificilmente são compatíveis com um processo de igualização racial em Cuba pré-revolucionária. Só após 1980, bem depois da revolução, é que pela primeira vez negros e mulatos emigraram em proporção similar à sua percentagem na população total, o que por sua vez indica uma enorme mudança em sua percepção dos benefícios que a revolução lhes trazia (Bach, Bach e Triplett, 1981/1882, p. 33). Em 1990, 84% dos cubanos que viviam nos Estados Unidos declararam sua cor como branca (Portes, 1993, p. 3-4).

## Outros indicadores demográficos: situação matrimonial

O casamento fornece um exemplo de como o impacto da revolução sobre os diferenciais de raça tem sido pequeno. Em Cuba, como em outros países com grande população negra e um passado de escravidão de *plantation* e exploração racial, a população não-branca tem apresentado consistentemente menores taxas de nupcialidade, ou seja, os não-brancos tendem a se casar em menores proporções que os brancos.[18] Isso era válido antes de 1959 e assim continua hoje em dia. O comporta-

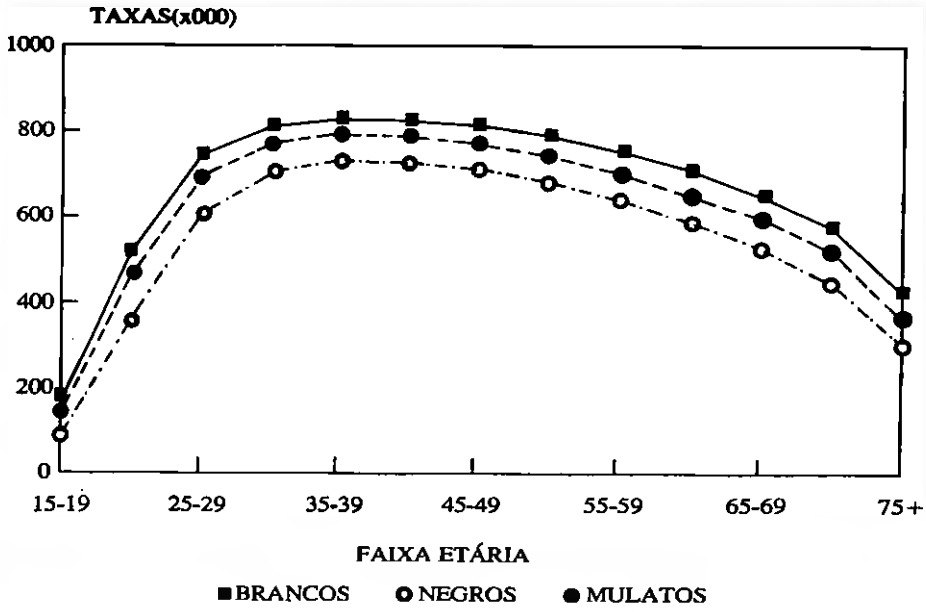
mento matrimonial de negros e mulatos é caracterizado por elevadas taxas de uniões consensuais

Em 1981, a proporção da população adulta (14 anos ou mais) que estava casada era de 43% entre os brancos, 28,1% entre os negros e 26,1% entre os mulatos. As uniões consensuais mostram o padrão oposto, com os mulatos apresentando a maior taxa (28,1%) e os brancos, a mais baixa (17,9%). Mais uma vez, os negros ocupam uma posição intermediária, com uma taxa de 21%. O que esses números inicialmente indicam, em especial no caso dos casamentos formais, é um padrão claramente diferente entre brancos e não-brancos, dado o fato de as taxas de nupcialidade de negros e mulatos serem quase idênticas. A situação, porém, é diferente no que respeita às uniões consensuais, em que os negros estão mais próximos dos brancos que dos mulatos.

Os diferenciais de raça se reduzem quando os dois indicadores — casamentos e uniões consensuais — são considerados em conjunto numa espécie de taxa total de uniões (Figura 2). Quando isso é feito, os brancos exibem a maior taxa total (60,9%), enquanto os negros apresentam a menor (49,1%). Os mulatos, que ocupam posições extremas com respeito à nupcialidade formal (a mais baixa) e às uniões consensuais (a mais alta), vão para uma posição intermediária entre negros e brancos, com uma taxa total de uniões de 54,1%; os negros são, por conseguinte, o grupo racial menos integrado em uniões estáveis de qualquer tipo.

FIGURA 2

**Taxas de "uniões totais" para idades específicas, segundo a raça — Cuba, 1981**




Fonte: Cuba/CEE, Censo de 1981.

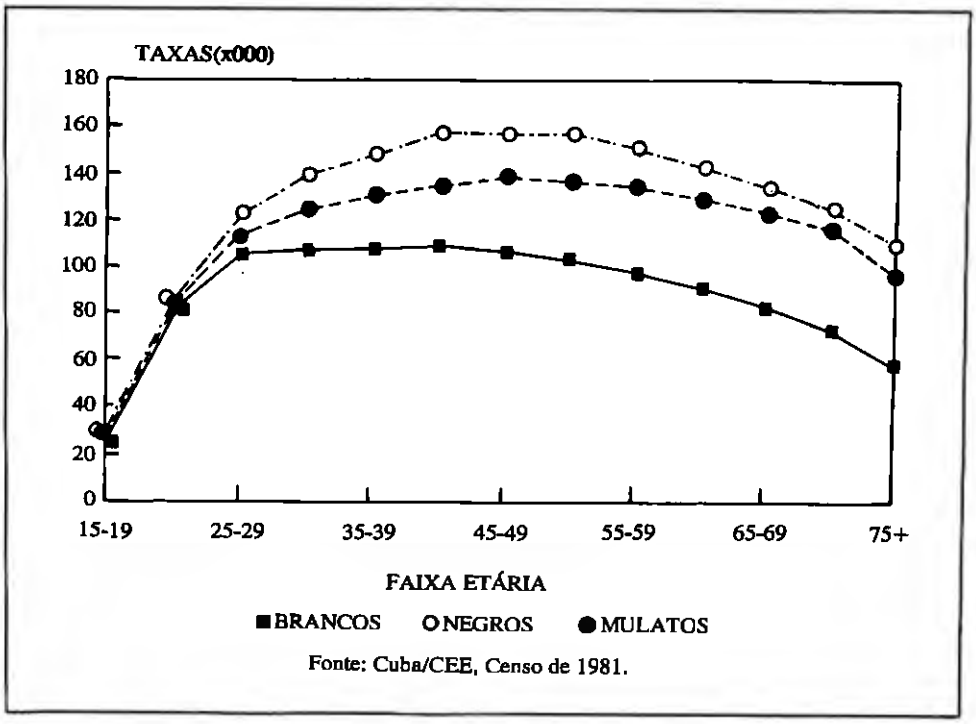
Os negros não são apenas o grupo que apresenta a menor taxa de uniões de qualquer tipo — são também o grupo com a maior taxa de dissolução de casamentos e uniões[19] (11%). Mais uma vez, os mulatos ocupam uma posição intermediária entre negros e brancos (9,7%), enquanto os brancos — o grupo com maiores taxas totais de uniões — apresentam a menor taxa de dissolução, com 8,3% (Figura 3). Mas é interessante notar que as diferenças nas taxas de dissolução têm desaparecido entre os grupos mais jovens, aqueles com menos de 24 anos de idade em 1981.[20]

Em 1981 os diferenciais raciais de nupcialidade ainda eram significativos em Cuba e parece que o impacto da revolução sobre esse comportamento tem sido mais fraco do que sobre outros indicadores demográficos. Embora a proporção de não-brancos casados tenha crescido significativamente entre 1943 e 1981, após um período de estagnação (1919-43), o hiato racial se reduziu muito lentamente, de uma razão branco/não-branco de 1,8 em 1943 para 1,6 em 1981 (Tabela 6). Trata-se, claramente, de um processo de mudança muito lento e que não parece ter sido fortemente influenciado pela revolução.

A situação é diferente no que tange às uniões consensuais, no sentido de que nestas o diferencial racial tem diminuído em ritmo mais rápido, de uma razão negro/branco de 2,5 em 1931 para 1,4 em 1981. Essa razão permanecera estável por 20 anos (1899-1919) e a redução registrada em 1931

FIGURA 3

**Taxas de "dissolução matrimonial" para idades específicas, segundo a raça — Cuba, 1981**




Fonte: Cuba/CEE, Censo de 1981.

se deveu exclusivamente ao declínio das taxas de uniões consensuais dos não-brancos durante o período; as taxas dos brancos, de fato, não se alteraram substancialmente entre 1919 e 1931. Em virtude da falta de dados nos censos de 1943 e 1953, é difícil dizer se essa tendência se manteve após 1931.

O que é claro é que a proporção de uniões consensuais cresceu sob o regime revolucionário (Catasús, 1992, p. 35). Isso vale para ambos os grupos raciais, mas é especialmente evidente no caso dos brancos, que quase triplicaram sua proporção desde 1931. A persistência de elevadas taxas de uniões consensuais entre negros e mulatos e seu aumento entre os brancos cubanos pós-revolução refletem não apenas a durabilidade de padrões culturais de longo prazo, mas também o efeito desagregador que a revolução teve sobre os valores familiares tradicionais. A abrupta incorporação das mulheres à força de trabalho e à vida social, a permanente mobilização de homens e mulheres para tarefas produtivas e militares e a generalizada prática de enviar adolescentes para colégios internos (*becas* ou *escuelas al campo*) são fatores que têm conspirado contra a estabilidade da família em Cuba. Por outro lado, a crônica carência de moradias tem claramente limitado as possibilidades matrimoniais de ambos os grupos raciais, em especial a partir do final da década de se-

TABELA 6

**Distribuição percentual da situação matrimonial segundo a raça — Cuba, 1841-1981**

| | 1841 | 1846 | 1861 | 1899 | 1907 | 1919 | 1931 | 1943 | 1981 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **A. Brancos** | | | | | | | | | |
| Casados | 35,2 | 39,9 | 40,1 | 32,3 | 40,3 | 47,0 | 39,5 | 39,1 | 43 0 |
| Uniões consensuais | ND | ND | ND | 7,5 | 7,6 | 6,2 | 6,7 | ND | 17,9 |
| Divorciados | ND | ND | ND | ND | ND | ND | 0,3 | 0,8 | 5,2 |
| **B. Não-Brancos** | | | | | | | | | |
| Casados | 16,9 | 16,2 | 15,9 | 9,6 | 15,0 | 22,6 | 20,3 | 21,3 | 26,8 |
| Uniões consensuais | ND | ND | ND | 24,6 | 27,2 | 21,8 | 16,5 | ND | 25,4 |
| Divorciados | ND | ND | ND | ND | ND | ND | 0,1 | 0,5 | 4,8 |
| **C. Razões** | | | | | | | | | |
| Casados (B/N-B) | 2,1 | 2,5 | 2,5 | 3,4 | 2,7 | 2,1 | 1,9 | 1,8 | 1,6 |
| Uniões consensuais (N-B/B) | — | — | — | 3,3 | 3,6 | 3,5 | 2,5 | — | 1,4 |

***Fontes:*** *Resumen del censo... 1841;* Estado estadístico... de 1846; Noticias estadísticas... de 1862; *War Department..., 1900, p. 306-9;* Censo de la república... 1919, *p. 518-20;* Memorias inéditas... 1931, *p. 100;* Informe general... 1943, *p. 949-50; Cuba/CEE, 1981, XVI. 2, p. 41-3*

***População adulta:*** *1841-1861, 16 ou mais; 1899-1981, 14 ou mais.*

***Nota:*** *O censo de 1841 não fornece o número de pessoas casadas e sim o de casamentos; multipliquei esse número por dois para estimar a proporção de casados na população adulta.*

tenta, quando a geração do *baby-boom* estava atingindo a idade do casamento.[21]

## Educação e empregos

Os que apóiam a tese da integração geralmente baseiam suas conclusões no avanço registrado pelos negros durante o período republicano em duas frentes: educação e empregos. Esta seção examina as tendências raciais diferenciais relacionadas a esses indicadores até a década de oitenta.

Em primeiro lugar, devido à falta de dados publicados, a análise das realizações educacionais tem-se limitado ao estudo das taxas de alfabetização. É verdade que nenhuma grande diferença associada a raça prevalecia em Cuba antes da revolução com respeito às taxas de alfabetização (Tabela 7); no século XX, o diferencial racial nunca foi maior que 7%. Mas também é verdade que esse diferencial não se reduziu substancialmente entre 1919 e 1943, tendo, de fato, crescido no período pós-depressão, de 4,1% em 1931 para 5% em 1943.

A falta de informação sobre alfabetização (segundo a raça) no censo de 1953 torna difícil saber se o hiato racial continuou a crescer na década de cinqüenta, como ocorrera de 1931 a 1943. Há boas razões para pensar, contudo, que o diferencial racial em termos de alfabetização não havia decrescido em 1959. Dado que o sistema de educação pública continuou a se deteriorar durante as décadas de quarenta e cinqüenta, é improvável que o analfabetismo dos não-brancos tivesse melhorado em comparação com o dos brancos.

TABELA 7

**Taxas de alfabetização segundo a raça e sexo, população com 10-19 anos — Cuba, 1899-1981**

| | BRANCOS | | | NÃO-BRANCOS | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ANO | TOTAL (1) | HOMENS (2) | MULHERES (3) | TOTAL (4) | HOMENS (5) | MULHERES (6) | DIFERENÇA (1-4) |
| 1899 | 43,1 | 40,8 | 45,4 | 34,8 | 29,8 | 39,4 | 8,3 |
| 1907 | 69,5 | 69,1 | 70,0 | 66,9 | 63,2 | 70,3 | 2,7 |
| 1919 | 63,0 | 60,6 | 65,6 | 56,6 | 51,2 | 62,0 | 6,3 |
| 1931* | 75,6 | 72,7 | 78,6 | 71,5 | 66,8 | 76,1 | 4,1 |
| 1943* | 74,5 | 71,3 | 77,9 | 69,5 | 65,4 | 73,6 | 5,0 |
| 1953 | 72,4 | ND | ND | ND | ND | ND | — |
| 1981 | 99,1 | 98,9 | 99,3 | 98,8 | 98,6 | 99,1 | 0,2 |

*(*) Números ajustados aplicando-se à população cuja alfabetização é relatada como desconhecida as taxas de analfabetismo do restante da população de mesma faixa etária. Para 1931, população com 10-20 anos de idade. Diferenças calculadas com números reais (valores não-arredondados).*
***Fontes:*** *War Department..., 1900, p. 361-2;* Censo de la república de Cuba... 1907, *1908, p. 465-6;* Censo de la república de Cuba...1919, *1920, p. 568-70;* Memórias inéditas... 1931, *1978, p. 233;* Informe... del censo de 1943, *1945, p. 926; Cuba Oficina Nacional..., 1955 (Censo de 1953), p. 143; Cuba/CEE, 1981 (Censo de 1981), XVI:2, p. 71-80.*

Em 1951 a chamada Missão Truslow relatou que a tendência no sistema escolar como um todo era "de retrocesso". A proporção de crianças em idade escolar matriculadas era menor que na década de vinte e o enorme crescimento da rede privada reforçava as "divisões de classe" na sociedade.[22] De um país com uma taxa muito alta de freqüência à escola pelos padrões latino-americanos (63% das crianças de cinco a 14 anos em 1926), Cuba caíra abaixo da média regional na década de cinqüenta (em 1953, a taxa de freqüência havia descido a 44% entre as crianças com idade de seis a 14 anos); a taxa de alfabetização também se reduzira em comparação com a de 1943 (Tabela 7). Como diz Hugh Thomas, o avanço educacional obtido nos primeiros 30 anos da república parecia ter chegado a um ponto final.[23] Devido à super-representação de negros e mulatos entre os pobres, não é irrazoável presumir que sua condição educacional se deteriorou no final do período pré-revolucionário cubano.

Tal como no caso da mortalidade, o diferencial da alfabetização havia desaparecido em 1981. A revolução eliminou-o. Era exatamente esse o propósito do programa educacional, eliminar as diferenças sociais e regionais. Mas a revolução não eliminou apenas os diferenciais referentes à alfabetização — também os eliminou com referência ao sistema educacional como um todo, da escola primária até o nível universitário (Tabela 8). Negros e mulatos de fato tendem a ter um nível educacional ligeiramente superior ao dos brancos, com maiores proporções de diplomas de níveis secundário e colegial e de freqüência à escola. Mesmo no nível universitário, em que seria de esperar que houvesse diferenças mais significativas, o maior diferencial é inferior a 3% (entre homens brancos e mulheres mulatas).

A situação era muito diferente em Cuba antes da revolução, quando se examinam outros indicadores que não as taxas de alfabetização. Em 1929-30, por exemplo, negros e mulatos eram seriamente sub-

TABELA 8

**Distribuição percentual da educação (10-49 anos) por sexo e raça — Cuba, 1981**

| EDUCAÇÃO | BRANCOS | | | NEGROS | | | MULATOS | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | TOTAL | HOM. | MULH. | TOTAL | HOM. | MULH. | TOTAL | HOM. | MULH. |
| Sem diploma | 2,2 | 2,2 | 2,3 | 2,2 | 2,1 | 2,2 | 2,9 | 2,6 | 3,2 |
| Escola primária | 43,5 | 40,5 | 46,5 | 39,7 | 39,1 | 40,3 | 43,3 | 42,0 | 44,5 |
| Escola secundária | 33,4 | 35,1 | 31,7 | 36,4 | 37,6 | 35,1 | 35,3 | 36,9 | 33,7 |
| Curso colegial | 8,7 | 9,4 | 8,0 | 9,4 | 9,6 | 9,3 | 8,3 | 8,5 | 8,1 |
| Trabalhador treinado | 1,0 | 1,4 | 0,6 | 1,4 | 1,8 | 1,0 | 1,2 | 1,6 | 0,8 |
| Técnico | 4,1 | 4,4 | 3,7 | 4,3 | 4,5 | 4,2 | 3,4 | 3,5 | 3,2 |
| Professor | 2,4 | 1,6 | 3,2 | 2,7 | 1,3 | 4,2 | 2,3 | 1,3 | 3,3 |
| Universidade | 4,7 | 5,4 | 3,9 | 3,9 | 4,0 | 3,7 | 3,3 | 3,5 | 3,1 |

***Nota:*** *Cada categoria inclui diplomados e pessoas então freqüentando a escola naquele nível.*
***Fonte:*** *Cuba/CEE*, Censo 1981, *XVI:2, p. 77-80.*

representados em todas as especialidades de nível universitário, sua representação proporcional não sendo jamais superior a 55% do que deveria ser em termos de sua percentagem da população total (Tabela 9). Isso explica por que em 1943 a proporção não-branca das pessoas com diplomas "acadêmicos" ou "profissionais" também era baixa.

A educação superior parecia constituir a principal barreira a impedir que os cubanos não-brancos obtivessem posições *white-collar*, pois sua participação proporcional nessas categorias ocupacionais está diretamente relacionada à taxa em que recebiam diplomas acadêmicos. O mercado de trabalho não excluía negros e mulatos dessas posições, uma vez atingido o nível educacional necessário. A proporção de negros e mulatos exercendo profissões liberais em 1943 (Tabela 10) era similar à proporção dos que dispunham da preparação educacional exigida (Tabela 9), o que indica a ausência de barreiras discri-

TABELA 9

**Distribuição percentual segundo a raça e índice de participação de não-brancos, matrícula universitária e diplomas acadêmicos — Cuba, 1929-1943**

| | MATRÍCULA NA UNIVERSIDADE, 1929 | | | DIPLOMA ACADÊMICO, 1943 |
|---|---|---|---|---|
| ESPECIALIDADE | BRANCOS | NEGROS | ÍNDICE | ÍNDICE |
| Direito | 95,1 | 4,9 | 18 | 35 |
| Política & economia | 97,0 | 3,0 | 11 | — |
| Medicina | 89,6 | 10,4 | 38 | 36 |
| Farmácia | 88,4 | 11,6 | 42 | 32 |
| Cirurgia dentária | 84,9 | 15,1 | 55 | 60 |
| Medicina veterinária | 94,4 | 5,6 | 20 | — |
| Filosofia & letras | 91,8 | 8,2 | 30 | — |
| Pedagogia | 90,0 | 10,0 | 36 | 41 |
| Física-matemática | 96,4 | 3,6 | 13 | — |
| Química | 97,8 | 2,2 | 8 | — |
| Ciência natural | 97,6 | 2,4 | 9 | — |
| Engenharia civil | 96,6 | 3,4 | 12 | 22 |
| Engenharia elétrica | 98,4 | 1,6 | 6 | — |
| Arquitetura | 95,2 | 4,8 | 17 | — |
| Engenharia açucareira | 95,4 | 4,6 | 17 | — |
| Perícia em agricultura | 92,7 | 7,3 | 26 | — |

***Nota:*** *Índice — a percentagem de não-brancos em cada categoria dividida pela percentagem de não-brancos na população. Uma representação perfeita seria índice = 100. Para a freqüência à universidade, índice calculado com a proporção de não-brancos na população de 14-30 anos (27,65%); ver* Memorias..., 1978, *p. 233. Para os números de 1943, índice calculado com população adulta (15 anos ou mais).*

*Direito inclui direito civil, direito público, advogados e notários; química inclui ciências químicas e perícia em química.*

***Fonte:*** *Commission on Cuban Affairs, 1935, p. 155;* Informe general del censo de 1943, *p. 1035.*

minatórias à obtenção dessas posições. O que era realmente difícil era conseguir um diploma universitário, indicando que a discriminação de fato existia.

A participação de não-brancos nas profissões liberais realmente crescera de modo substancial desde o início do século XX, embora em 1943 a representação destes ainda fosse bem menor que sua proporção na população trabalhadora (Tabela 10, A). Em 1943 negros e mulatos tinham melhor representação entre professores — uma das profissões com pior remuneração —, dentistas e contadores, mas sua proporção era muito baixa entre engenheiros, enfermeiros, farmacêuticos e médicos. A enfermagem representa o único caso de profissão que embranqueceu nesse período, uma vez

TABELA 10

**Índice de participação de não-brancos, profissionais liberais e setores econômicos — Cuba, 1899-1943**

| OCUPAÇÃO | 1899 | 1907 | 1919 | 1931 | 1943 |
|---|---|---|---|---|---|
| **A. Profissões** | 14 | 18 | 29 | 43 | 61 |
| Advogados | 1 | 1 | 8 | 32 | 48 |
| Contadores | 2 | 8 | — | — | 55 |
| Dentistas | 25 | 34 | 29 | 28 | 58 |
| Enfermeiros | 54 | 36 | 64 | 33 | 21 |
| Farmacêuticos | — | — | 8 | 19 | 28 |
| Engenheiros civis | 20 | 6 | 12 | — | 17 |
| Professores | 11 | 24 | 39 | 79 | 71 |
| Médicos | 2 | 2 | 17 | 26 | 38 |
| **B. Setor econômico** | 105 | 103 | 107 | 107 | 103 |
| Agricultura, pesca, mineração | 101 | 96 | 106 | 110 | 92 |
| Comércio e transporte | 29 | 32 | 47 | 79 | 68 |
| Manufatura | 124 | 138 | 145 | 113 | 147 |
| Serviços profissionais | 19 | 27 | 42 | 39 | 66 |
| Serviços pessoais | 151 | 174 | 140 | 147 | 187 |
| Sem ocupação | 95 | 98 | 97 | — | 115 |
| Governo | 45 | 67 | 67 | 76 | 77 |
| Funcionários e empregados | 11 | 18 | 37 | 74 | 76 |
| Exército e polícia | 48 | 68 | 88 | 80 | 78 |

***Fonte:*** *War Department, 1900, p. 438-9 e 462-3;* Censo de la república de Cuba... 1907, *1908, p. 513-5 e 545-6;* Censo de la república de Cuba... 1919, *1920, p. 628-30 e 662-3;* Memorias inéditas... 1931, *1978, p. 259-60;* Informe... del censo de 1943, *1945, p. 1042, 1056, 1112.*

***Nota:*** *Índice calculado com a população trabalhadora; 1899, 1907, 1919, 1943: 15 anos ou mais; 1931: 14 anos ou mais. para uma explicação desse índice, ver Tabela 9. Uma perfeita representação de não-brancos é índice = 100.*

que a tendência geral foi claramente a oposta.

A Tabela 10 também apresenta índices de participação de negros e mulatos nos principais setores econômicos no período 1899-1943; em função de sua importância política como fonte de emprego e constituição de clientela, as posições no governo foram apresentadas com detalhes. Esses números devem ser vistos com cautela, contudo, como indicadores de tendências gerais porque as alterações nas categorias econômicas e educacionais de um censo para outro tornam qualquer esforço comparativo necessariamente incompleto.

Através de todo esse período, os não-brancos foram super-representados nos setores inferiores da economia (ou seja, agricultura, pesca e mineração, manufatura e serviços pessoais) e sub-representados no comércio e transporte e nos serviços profissionais. Por um lado, é notável que desde 1899 negros e mulatos tenham ingressado nesses dois últimos setores privilegiados em proporções crescentes, o que representa forte evidência em favor da tese da integração. Por outro lado, a participação de não-brancos permaneceu muito forte na manufatura e cresceu nos serviços pessoais, os setores inferiores e de pior remuneração da economia, o que contraria a tendência positiva acima mencionada. E, em função da importância proporcional desses dois setores como fontes de emprego,[24] deve-se concluir que o processo de "integração" no mercado de trabalho era no mínimo restrito a um grupo bastante pequeno de negros e mulatos.

O setor público também se tornou cada vez mais "de cor" nesse período e em 1931 os não-brancos detinham empregos no governo numa proporção próxima à sua percentagem na população trabalhadora. Na Polícia e no Exército, em especial, sua participação fora significativa desde a década de dez, durante a qual o número de policiais, soldados e funcionários públicos não-brancos dobrou em comparação com 1907. No entanto, eles pareciam concentrar-se em posições de remuneração inferior.[25]

Continua sem resposta a questão do que causou esse incremento da presença negra e mulata no setor público cubano durante a década de dez. A expansão da folha de pagamentos do setor público devido ao breve ciclo de prosperidade gerado pelos altos preços do açúcar na I Guerra Mundial é provavelmente um importante fator de explicação. Um segundo fator, que merece ser mais bem pesquisado, é a pressão exercida pelo famoso Partido Independiente de Color, que se rebelou em 1912 a fim de obter mais e melhores empregos no setor público (Helg, 1991; Aguirre, 1974; Pérez, 1986). Embora a controvertida "rebelião" tenha fracassado, de fato mostrou aos partidos políticos tradicionais que eles haviam alienado o apoio negro.

Em 1943 a igualdade racial no mercado de trabalho estava longe de ter sido alcançada na sociedade cubana não apenas porque, como se disse, os não-brancos ainda estivessem sub-representados nas ocupações de melhor remuneração (e super-representados nas de remuneração mais baixa, como serviços pessoais e domésticos), mas também porque dentro de cada categoria sua renda era sistematicamente inferior à dos brancos.

Diferenciais de renda segundo a raça caracterizavam toda a estrutura econômica de Cuba em 1943, desde atividades de baixa remuneração e amplamente exercidas por negros, como serviços domésticos, até as atividades bem-remuneradas e amplamente exercidas por brancos, como as do setor bancário (Tabela 11, A). Os empregos públicos não constituíam exceção, com os

negros recebendo claramente ocupações de pior remuneração do que os brancos. Os setores econômicos em que os negros eram menos discriminados eram a agricultura e a pesca, atividades com a maior concentração de trabalhadores no segmento de renda mais baixa (cerca de 96% do total).

As desigualdades eram maiores nas atividades e ocupações bem-remuneradas (setor bancário, serviços profissionais), especialmente entre profissionais liberais, profissionais de escritório e vendedores (Tabela 11, B). Em termos gerais, é possível dizer que, quanto mais elevada a categoria ocupacional, maior o diferencial.[26] Entre as piores ocupações, aquelas em que mais de 80% do total da força de trabalho recebiam até 59 pesos por mês (ou seja, camponeses, trabalhadores agrícolas, serviços pessoais e trabalhadores industriais não-qualificados), as diferenças de renda segundo a raça não eram significativas. A raça fazia pouca diferença entre os mais pobres da sociedade. Isso tende a apoiar a crença generalizada de que a discriminação racial em Cuba antes da revolução era principalmente um fenômeno das classes média e alta.

Como se observou anteriormente, era difícil, embora não impossível, para negros e mulatos ingressar no seleto grupo dos profissionais liberais. Além das dificuldades em obter a instrução necessária para esse tipo de trabalho, os profissionais liberais não-brancos recebiam pior remuneração que seus colegas brancos (Tabela, 11, C).[27] E, uma vez mais, quanto mais elevada a profissão, maior o diferencial. Os advogados constituem um bom exemplo — os não-brancos tinham duas vezes mais probabilidades de estar no grupo de menor renda dessa profissão do que os brancos, mas a representação branca no grupo de alta renda era pelo menos quatro vezes maior que a de negros e mulatos. Os farmacêuticos constituem uma profissão excepcional em que, de fato, negros e mulatos recebiam remuneração ligeiramente melhor que a dos brancos. Por outro lado, nas profissões em que a representação de não-brancos era muito alta (por exemplo, professores) ou muito baixa (por exemplo, engenheiros civis), as diferenças de renda também eram extremas, insignificantes entre aqueles e substanciais entre estes. Mas, além desses casos extremos, não é possível correlacionar a representação de negros e mulatos com diferenciais de renda.

De qualquer forma, entre os profissionais liberais a proporção de brancos nos grupos de renda mais baixa era consistentemente inferior à dos não-brancos, para os quais, por sua vez, era claramente mais difícil ingressar nos grupos de maior renda. Apenas 2,5% dos profissionais liberais negros e mulatos alcançavam esse *status* privilegiado, enquanto o percentual dos brancos era 3,5 vezes maior (8,4%).

Carecemos de dados para documentar a evolução desses indicadores com o passar do tempo. Uma vez que o sistema de educação pública se deteriorou nos anos cinqüenta, é razoável presumir que os diferenciais ocupacionais segundo a raça não melhoraram. Só quando a revolução eliminou as diferenças educacionais e outras diferenças sociais no país é que a velha estrutura ocupacional experimentou drásticas mudanças. Mas não é possível estudá-las sem disponibilidade de dados.

O que de fato sabemos é que em 1981 as taxas de atividade econômica eram similares entre todos os grupos raciais no país (Tabela 12). Até pelo contrário, negros e mulatos apresentam uma posição vantajosa em relação aos brancos, no sentido de

TABELA 11

**Distribuição percentual de categorias ocupacionais, profissões liberais e setor econômico, segundo a renda e raça — Cuba, 1943**

| CATEGORIA | BAIXA RENDA | | | ALTA RENDA | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | BRANCOS (1) | NEGROS (2) | RAZÃO (2/1) | BRANCOS (3) | NEGROS (4) | RAZÃO (4/3) |
| **A. Setor Econômico (Total)** | 80,2 | 88,0 | 1,1 | 1,8 | 0,9 | 0,5 |
| Agricultura, pesca | 95,5 | 97,1 | 1,0 | 0,5 | 2,5 | 5,0 |
| Mineração | 55,6 | 84,4 | 1,5 | 2,7 | 1,1 | 0,4 |
| Construção | 60,7 | 66,2 | 1,1 | 1,9 | 1,1 | 0,6 |
| Manufatura | 74,8 | 82,9 | 1,1 | 1,7 | 1,1 | 0,6 |
| Transporte, comunicação | 50,0 | 58,3 | 1,2 | 3,3 | 1,7 | 0,5 |
| Bancos | 34,8 | 61,2 | 1,8 | 10,5 | 11,6 | 1,1 |
| Serviço doméstico | 91,2 | 96,0 | 1,0 | 0,8 | 0,4 | 0,5 |
| Serviço recreativo | 69,9 | 82,8 | 1,2 | 3,2 | 0,6 | 0,2 |
| Serviço profissional | 45,2 | 63,3 | 1,4 | 11,1 | 3,5 | 0,3 |
| Governo | 55,5 | 67,0 | 1,2 | 2,3 | 0,8 | 0,3 |
| **B. Ocupação** | | | | | | |
| Camponeses | 96,0 | 97,6 | 1,0 | 0,6 | 0,6 | 1,0 |
| Proprietários, gerentes | 66,2 | 82,3 | 1,2 | 4,3 | 2,9 | 0,7 |
| Escriturários, vendedores | 62,0 | 79,1 | 1,3 | 2,6 | 1,0 | 0,4 |
| Trabalhadores industriais treinados | 69,9 | 78,2 | 1,1 | 1,7 | 1,0 | 0,6 |
| Trabalhadores industriais não-treinados | 85,4 | 89,5 | 1,0 | 0,8 | 0,6 | 0,7 |
| Serviços de segurança | 83,4 | 85,0 | 1,0 | 1,5 | 0,8 | 0,5 |
| Serviço de pessoal | 86,0 | 91,2 | 1,1 | 1,4 | 1,1 | 0,8 |
| Trabalhador agrícola | 96,3 | 97,4 | 1,0 | 0,2 | 0,4 | 2,0 |
| Profissionais liberais | 35,4 | 52,1 | 1,5 | 8,4 | 2,5 | 0,1 |
| C. Advogados | 20,2 | 40,2 | 2,0 | 23,0 | 5,7 | 0,2 |
| Contadores | 29,1 | 50,0 | 1,7 | 23,6 | 18,2 | 0,8 |
| Dentistas | 20,2 | 23,2 | 1,1 | 12,0 | 10,2 | 0,8 |
| Enfermeiras | 46,7 | 77,8 | 1,7 | 2,1 | 0,0 | 0,0 |
| Farmacêuticos | 44,3 | 43,8 | 1,0 | 6,1 | 12,5 | 2,0 |
| Engenheiros civis | 8,2 | 18,8 | 2,3 | 43,2 | 0,0 | 0,0 |
| Professores | 23,1 | 24,5 | 1,1 | 1,4 | 0,6 | 0,4 |
| Médicos | 10,3 | 15,2 | 1,5 | 27,8 | 15,2 | 0,6 |

***Fonte:*** *Informe... del censo de 1943, 1945, p. 1203-5.*
***Nota:*** *baixa renda até 59 pesos por mês e alta renda, mais de 200 pesos por mês.*

que sua participação na educação é maior que a destes, embora esse número possa refletir diferenças na estrutura etária de cada grupo. Isso vale tanto para homens quanto para mulheres, mas as diferenças são maiores entre estas. Negras e mulatas não só estudam mais que as brancas, mas também exibem taxas de atividade econômica significativamente mais elevadas. As mulheres brancas, por sua vez, têm maior probabilidade de ficar em casa fazendo trabalhos domésticos.

Essas diferenças se relacionam claramente a dois elementos. Em primeiro lugar, as mulheres não-brancas têm tido taxas de fecundidade maior que as brancas; dado o fato de o diferencial de mortalidade ter sido eliminado, isso significa que elas são obrigadas a tomar conta de um número maior de filhos, o que por sua vez gera a necessidade de recursos adicionais. Em segundo lugar, sua taxa de dissolução de matrimônios mais elevada significa que elas assumem a responsabilidade quase exclusiva pela criação de seus filhos. Ambos os elementos se relacionam, no sentido de que as uniões consensuais resultam comprovadamente em maiores níveis de fecundidade que os casamentos formais (Catasús *et al.*, 1988, p. 77).

As similaridades nas taxas de atividades econômicas não são resultado da influência da revolução. Elas tinham sido assim no início do século XX (Tabela 13). Tanto para homens brancos quanto para não-brancos, as taxas de atividade declinaram gradualmente desde os anos trinta e eram substancialmente mais baixas em 1981. Os homens não-brancos apresentam um número ligeiramente menor que os brancos em virtude de sua percentagem mais alta de estudantes, já mencionada, mas desde 1899 esse indicador tem sido essencialmente o mesmo para ambos os grupos raciais.

A história das mulheres é claramente diferente, contudo. De meados do século XIX até a década de vinte, a taxa de atividade das mulheres não-brancas foi de três a cinco vezes maior que a das brancas. Mas a depressão representou um grande obstáculo para as mulheres negras e mulatas; de 1919 a 1931 sua participação no mercado de trabalho chegou a cair dez pontos percentuais e nesse último ano era próxima daquela das mulheres brancas. Diferentemente do padrão masculino, as taxas de ati-

TABELA 12

**Distribuição percentual da atividade econômica segundo a raça e sexo — Cuba, 1981**

| TIPO DE ATIVIDADE | BRANCOS | | NEGROS | | MULATOS | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | HOMENS | MULHERES | HOMENS | MULHERES | HOMENS | MULHERES |
| Trabalhando | 71,9 | 31,4 | 70,1 | 40,1 | 71,0 | 33,2 |
| Não trabalhando: | 28,1 | 68,6 | 29,9 | 59,9 | 29,0 | 66,8 |
| Estudando | 9,6 | 8,8 | 11,3 | 11,8 | 12,4 | 11,6 |
| Tarefas domésticas | 0,2 | 49,1 | 0,2 | 37,3 | 0,3 | 46,1 |
| Outros | 18,3 | 10,7 | 18,4 | 10,8 | 16,3 | 9,1 |

*Nota: População com 15 anos de idade ou mais.*
*Fonte: Cuba/CEE*, Censo 1981, *XVI:2, p. 87-8 e 93-4.*

vidade das mulheres cresceram tanto entre as brancas quanto entre as não-brancas no período pós-depressão.

## Conclusões

De 1899 a 1930, os diferenciais raciais em diversos indicadores sociais básicos diminuíram em Cuba: alfabetização, participação em ocupações de melhor remuneração, incluindo posições *white-collar*, e crescente representação nos empregos públicos, inclusive no Exército e na Polícia. Esses números tendem a apoiar a tese da *integração*, segundo a qual o período republicano testemunhou um processo de crescente assimilação racial no país. Mesmo durante esse período, contudo, outras evidências indicam a persistência de profundas desigualdades.

Considere-se, por exemplo, a evolução de variáveis demográficas como fecundidade e mortalidade, que refletem condições socioeconômicas mais amplas. Embora esse tema exija novas pesquisas, parece que a taxa de mortalidade dos brancos já havia declinado em 1920 e que as taxas de fecundidade começaram a cair nessa década. Durante esse período de baixa mortalidade e fecundidade ainda elevada entre os brancos (1910-30), seu crescimento natural foi superior ao dos negros e mulatos, que ainda viviam num regime de pré-transição demográfica (alta fecundidade e alta mortalidade).[28] Nos anos quarenta os brancos estavam crescendo a uma taxa mais elevada, devido a um declínio em sua fecundidade (tendo eles completado a transição demográfica) e também a um processo de lenta redução da mortalidade de negros e mulatos (com a fecundidade continuando elevada).

Pelo menos do ponto de vista de raça, não parece necessário falar *da* transição demográfica em Cuba. Em vez disso, a transição teve dois claros momentos, um branco e um negro-mulato. Embora novas pesquisas sejam necessárias, essas des-

TABELA 13

**Percentual da população economicamente ativa, segundo a raça e sexo — Cuba, 1899-1981**

| | BRANCOS | | NÃO-BRANCOS | |
|---|---|---|---|---|
| | HOMENS | MULHERES | HOMENS | MULHERES |
| 1899 (a) | 87,4 | 4,7 | 88,1 | 23,3 |
| 1907 (a) | 89,1 | 5,6 | 87,9 | 20,4 |
| 1919 (a) | 78,0 | 6,8 | 78,2 | 16,1 |
| 1931 (b) | 88,6 | 5,6 | 88,9 | 6,5 |
| 1943 (b) | 82,0 | 10,0 | 82,9 | 12,2 |
| 1981 (c) | 71,9 | 31,4 | 70,7 | 35,8 |

***Notas:*** *(a) População com 10 anos de idade ou mais; (b) População com 14 anos de idade ou mais; (c) População com 15 anos de idade ou mais.*

***Fonte:*** *War Department, 1900, p. 438-9;* Censo de la república de Cuba... 1907, *1908, p. 514-5;* Censo de la república de Cuba... 1919, *1920, p. 628-30;* Memórias inéditas... 1931, *1978, p. 119;* Informe del censo de 1943, *1945, p. 870 e 1112; Cuba/CEE, Censo de 1981, XVI.2, p. 87-94.*

cobertas revelam que mesmo antes dos anos trinta, quando outros indicadores melhoraram, as experiências de vida de negros e brancos eram diferentes.

De qualquer modo, os anos trinta parecem constituir um período de transição no sentido de um aumento da desigualdade. Apesar de os números de 1943 relativos à estrutura educacional serem geralmente usados para mostrar o avanço de negros e mulatos na sociedade cubana, em alguns casos eles provam que a tendência anterior dos anos trinta a uma crescente integração fora revertida em 1943. Por exemplo, a super-representação dos não-brancos nos setores econômicos inferiores (como serviços manuais, manufaturas) era maior que em 1931.

É verdade que negros e mulatos haviam ingressado em posições *white-collar* em números crescentes desde o início do século, mas em 1943 sua proporção nessas ocupações privilegiadas ainda era bem menor que sua participação na população trabalhadora. A única profissão liberal em que sua participação se aproximava de sua proporção populacional era a de professor, uma das que pagavam pior. Por outro lado, negros e mulatos não eram apenas subrepresentados nas ocupações bem-remuneradas, mas também ganhavam menos que os brancos em todas as atividades e ocupações, especialmente as mais elevadas. O diferencial de renda segundo a raça crescia com a categoria ocupacional, ou seja, quanto mais elevada a ocupação, maior o diferencial. Este desaparecia nos empregos de pior remuneração, como aqueles relacionados à agricultura.

A impressão de contemporâneos de que os negros haviam sido mais gravemente afetados que os brancos pela depressão era basicamente correta (Comission on Cuba Affairs, 1935, p. 33). Depois da década de trinta, o diferencial racial em alguns indicadores importantes, como alfabetização, começou a crescer. Ademais, em vez de integração, o que os números sobre mortalidade e fecundidade indicam é que a tendência pós-depressão foi de crescente distanciamento entre os grupos raciais.

O aumento do diferencial racial nas décadas de quarenta e cinqüenta provavelmente reflete um processo de crescente polarização e desigualdade social na ilha. Como descreveram os membros da Missão Truslow, eram crescentes as "divisões de classe" na sociedade. O diferencial racial é uma expressão dessas divisões, em virtude da distribuição desigual de negros e mulatos na estrutura social e de sua forte concentração nos setores inferiores da sociedade.

A abordagem do problema racial pela revolução foi compatível com essa visão. As autoridades revolucionárias acreditavam que a desigualdade racial refletia as contradições internas de uma estrutura econômica e social que gerava toda uma série de desigualdades (raciais, de gênero, regionais) típicas de uma sociedade de classes baseada na propriedade privada. Assim, embora a revolução enfrentasse a questão da discriminação racial e eliminasse todas as formas de racismo institucional,[29] suas políticas não se destinavam a eliminar especificamente a desigualdade racial, mas antes a eliminar as desigualdades de classe pela socialização dos meios de produção e dos serviços sociais. Tais medidas redundaram em benefícios para os pobres e a classe trabalhadora, em que os não-brancos estavam super-representados, e ganharam desde o início o forte apoio de negros e mulatos.[30]

A eficácia da abordagem estrutural com que a revolução enfrentou a questão racial é comprovada pelo fato de que, com res-

peito a diversos indicadores sociais importantes, a desigualdade racial desapareceu em Cuba. Isso é válido para a educação — medida não apenas pela alfabetização —, assim como para alguns indicadores demográficos importantes, como fecundidade e mortalidade. Cuba atingiu um grau de igualdade racial que nenhum outro país do continente com substancial população negra pode exibir.

O indicador sobre o qual o impacto da revolução tem sido mais lento é a situação matrimonial, em que ainda persistem importantes diferenças associadas a raça. Também nesse caso, contudo, o hiato racial está decrescendo, tanto porque negros e mulatos estão se casando em proporções crescentes quanto porque os brancos estão estabelecendo uniões consensuais também em proporções crescentes.

Isso indica haver áreas em que o impacto da mudança estrutural tem sido menos efetivo e em que talvez possa ser necessário implementar programas especiais para eliminar a persistente desigualdade racial. Novas pesquisas devem se concentrar nesse problema. Um programa especial desse tipo, por exemplo, foi implementado pelo III Congresso do Partido Comunista Cubano (1985), em que se pediu maior igualdade racial no governo e na liderança do partido (Ruz, 1990, p. 503, e 1986, p. 49), aspecto das relações raciais pós-revolucionárias em Cuba que tem sido amplamente criticado.[31]

Por fim, não se deve esquecer que este artigo não pretende apresentar uma visão balanceada da situação racial pós-revolucionária em Cuba, mas avaliar a evolução a longo prazo e o impacto da revolução sobre uma série de indicadores selecionados para os quais se dispõe de informações. A desigualdade tem sido amplamente reduzida — e eliminada em algumas áreas —, mas os indicadores que usamos vêm exatamente das áreas em que a revolução tem sido particularmente bem-sucedida: saúde e educação. A persistência de outros indicadores de desigualdade[32] e de uma mentalidade racista não deve ser subestimada; quando dois jovens recentemente se queixaram da atual crise econômica cubana, descreveram-se como "negros em (seu) próprio país" (McGeary e Booth, 1993, p. 54), e ainda, quando se ouve falar de um assalto em Cuba, o comentário costumeiro é: "Provavelmente foi um negro."

## NOTAS

● O autor deseja agradecer a George Reid Andrews, Seymour Drescher, Lawrence Glasco, Binney Janneta, Peggy Lovell, Louis A. Pérez, Jr., Marcus Rediker, Barbara Ry, Helen I. Safa e Harold D. Sims por suas críticas a versões preliminares deste artigo. Considero-me especialmente em débito com Stanley Engerman pela rapidez e profundidade com que o revisou.

1. Pedro Serviat, por exemplo, é um intelectual negro na casa dos 70 anos com uma longa história de militância trabalhista e política que, integrado nas fileiras do Partido Socialista Popular — o Partido Comunista Cubano (PCC) no período pré-revolucionário —, tomou parte na luta contra a discriminação e as desigualdades raciais no período republicano. Já José Felipe Carneado é um funcionário do Comitê Central do PCC.

2. Para uma crítica de diversos membros do movimento norte-americano de direitos civis e do Partido dos Panteras Negras, ver Masferrer e Mesa-Lago, 1974, p. 376-7; a contribuição desses dois autores, que agora completou 20 anos, é a mais séria tentativa de apresentar uma análise estatística bem pesquisada sobre o problema da desigualdade racial em Cuba no século XX.

3. Posição crítica semelhante é sustentada pelo escritor e ativista político cubano (branco) exilado Carlos A. Montaner, 1976, p. 98-106. Para uma crítica das posições de Moore, ver Depestre, 1965, Brock e Cunningham, 1991, e Landau, 1991.

4. A Constituição de 1940 continha uma declaração explícita contra a discriminação racial e o pressuposto é que a lei funcionava "razoavelmente bem" (Thomas, 1971, p. 1120; Domínguez, 1978, p. 225; Amaro e Mesa-Lago, 1971, p. 348-9; Masferrer e Mesa-Lago, 1974, p. 373; ver também Fagen, 1969, p. 10-1.

5. Ver também McGarrity, 1992.

6. Ver também a declaração dos intelectuais participantes do encontro preparatório para o Congresso Cultural (1968), sobre racismo, citada por Sutherland, 1969, p. 168.

7. Como disse um jovem negro entrevistado por Sutherland em 1967, "o problema é que aqui há um tabu sobre *falar* a respeito de racismo, pois oficialmente ele não existe mais" (Sutherland, 1969, p. 149; Landau, 1991, p. 55).

8. Ver, por exemplo, Segrera, 1978, p. 433-4. Mas ver também, para uma diferente perspectiva dentro da tradição intelectual marxista, a apresentação de Manuel Moreno Fraginals a "Roundtable on the history of racial prejudice in Cuba", *The Black Scholar* (janeiro-fevereiro de 1985), p. 36-44.

9. Tem-se afirmado que no censo de 1943 os dados sobre raça foram obtidos pela autodefinição do respondente, enquanto em 1953 foi o recenseador que anotou a informação segundo seus próprios critérios (Casal, 1979, p. 15; Masferrer e Mesa-Lago, 1974, p. 383, nota 16). Não está totalmente claro se esse foi o caso ou não; em 1943 os "enumeradores" foram instruídos a fazer "todas as perguntas incluídas no formulário número 10 (relatório sobre população)", no qual se incluía raça. Isso apóia a idéia de que os dados sobre raça eram obtidos a partir das respostas do recenseado. Mas, nas instruções de preenchimento do formulário 10, aconselhava-se o recenseador "a anotar a raça da pessoa entrevistada", não sendo, portanto, impossível que em alguns casos ele seguisse seus próprios critérios (*Informe general del Censo de 1943*, 1945, p. 1236 e 1248). Em 1953 e 1981 as informações refletem a opinião do recenseador, mas em ambos os casos ele tinha de perguntar sobre a raça dos membros ausentes da família (ver Cuba, Oficina Nacional de los Censos Demográficos y Electoral, 1955, p. XV; Cuba, Comité Estatal de Estadísticas, 1981, XVI:1 e XXXVIII).

10. O censo de 1970 coletou informações sobre raça, mas os números pertinentes não saíram na versão publicada (ver *Las estadísticas demográficas cubanas*, 1975, p. 113). A mudança de abordagem entre 1970 e 1981 reflete a passagem da ideologia utópica do final da década de sessenta para o realismo econômico de fins dos anos setenta.

11. A crença generalizada, contudo, é de que hoje em dia a população afro-cubana representa pelo menos 50% do total. Moore, 1984, p. 8, por exemplo, considera que cerca de 50% a 60% dos

cubanos têm origem africana; ver também Dinkel, 1993, que estima em 65%; Whitefield, 1993, que aponta 65-70%, citando Moore; em recente apresentação na Universidade de Pittsburgh (17.9.1993), a socióloga cubana Niurka Pérez Rojas afirmou que, "segundo recente pesquisa antropológica", 75% da população cubana são "de cor".

**12.** Observe-se que o último indicador se refere ao número médio de filhos nascidos durante a vida reprodutiva da mãe, a despeito de estarem vivos ou não à época do censo (ver *Censo 1943*, p. 957, e *Censo 1953*, p. 72). O censo de 1953 fornece o número de filhos nascidos de mulheres de 12 anos ou mais segundo a raça (sem a idade). Calculei o número médio de filhos usando o número de mulheres com 15 anos de idade ou mais, pois aquelas com idade entre 12 e 14 anos tinham apenas 473 filhos (Tabela 21, p. 67), ou seja, somente 0,2 filho por 100 mulheres. Se tivesse incluído o número de mulheres com 12 a 14 anos de idade, a média obtida teria sido significativamente menor. O número de mulheres com 15 anos de idade ou mais foi calculado a partir da Tabela 1a, p. 51.

**13.** Os diferenciais das taxas totais de fecundidade são menores que no Brasil e maiores que nos Estados Unidos (Andrews, 1992, p. 240); para os Estados Unidos, ver também O'Hare, Pollard, Mann e Kent, 1991, p. 11.

**14.** United Nations Fund for Population Activities (UNFPA), 1979, p. 61; Hollerbach e Díaz-Briquets, 1983, p. 16; Vázquez, 1985, p. 142; Díaz-Briquets e Pérez, 1989, p. 526. Para a evolução das taxas brutas de nascimento em Cuba no período 1966-80, ver Cuba/CEE, 1982.

**15.** As expectativas de vida foram calculadas usando-se a variante Trussel do método Brass, através do MORTPAK-LITE das Nações Unidas. Para um exame desses métodos, ver United Nations, 1983, p. 73-96; ver também Wood e Lovell, 1990, p. 247-67.

**16.** Esse diferencial crescera ligeiramente para 6,4 anos em 1988 (O'Hare *et al.*, 1991, p. 12).

**17.** Sobre a relação entre mortalidade, raça e desigualdade, ver Wood e Carvalho, 1988, Cap. 6, p. 135-53.

**18.** Para dados comparativos de Estados Unidos e Brasil, ver Andrews, 1992, p. 242; para os Estados Unidos, ver também O'Hare *et al.*, 1991, p. 17; e Espenshade, 1985.

**19.** Esse indicador de "dissolução de uniões" inclui não apenas divórcios, mas "separações" distintamente registradas pelo censo de 1981. Para uma definição dessas categorias no censo, ver Cuba/CEE, *Censo 1981*, XVI:1; XXXIX. Para dados comparáveis de outras sociedades multirraciais, ver United Nations, Department of International Economic and Social Affairs, 1987, p. 84; Espenshade, 1985, p. 62; Sweet, 1982, vol. 2, p. 435; Andrews, 1992, p. 242; O'Hare *et al.*, 1991, p. 17.

**20.** As taxas de dissolução nesse grupo (14-24 anos de idade) eram as seguintes: 4,4% para brancos, 4,4% para negros e 4,7% para mulatos. Todos esses números foram calculados a partir de Cuba/CEE, *Censo 1981*, XVI:2, p. 41-3.

**21.** Nelson, 1972, p. 152; sobre a carência de moradias e outras dificuldades econômicas e seu impacto sobre os comportamentos demográficos, especialmente no que diz respeito à fertilidade, ver Díaz-Briquets e Pérez, 1989, p. 534-5. No final dos anos sessenta, coincidindo com as

mobilizações de massa para a colheita de cana de 1970, a taxa de divórcio cresceu 75% (Trujillo, González e Castellón, 1976, p. 96, Tabela 20).

**22.** The World Bank, 1951, p. 404-5; The Cuban Economic Research Project, 1965, p. 427. Curiosamente, numa campanha pública para regular o sistema educacional realizada em 1941, vários oradores relacionaram as escolas privadas a práticas discriminatórias (ver *Por la escuela cubana en Cuba libre*... 1941, p. 30, 71 e 109).

**23.** Segundo a Cepal, 1980, p. 87, em 1942-3 a freqüência à escola foi ainda menor, de apenas 31% (Thomas, 1971, p. 1132-5; Cuba, *Censo 1953*, XXXVIII).

**24.** Em 1919, por exemplo, manufatura e serviços pessoais (incluindo serviços domésticos) representavam 304.882 empregos, enquanto serviços profissionais e comércio e transporte representavam 181.468, 40% menos.

**25.** O acesso de não-brancos a posições de comando no Exército, por exemplo, foi restringido por lei nos primeiros anos da República (ver Pérez, 1988, p. 211, e Chang, 1981, p. 138).

**26.** Isso é semelhante ao que se descobriu em São Paulo, Brasil, onde os diferenciais de renda também são maiores nas ocupações de melhor remuneração (Andrews, 1991, p. 163-5).

**27.** Esses diferenciais raciais *dentro* das ocupações e atividades econômicas foram de fato enfatizados pelos que escreveram sobre as questões de raça em Cuba nesse período; no final dos anos quarenta, por exemplo, Severo Aguirre, líder comunista negro, escreveu que os negros não tinham oportunidades de se tornar industriais ou comerciantes, nem acesso à carreira diplomática ou judiciária e que, se conseguiam obter um diploma universitário, tinham de ter o apoio de um chefe político local para ganhar um emprego. Para advogados não havia esperança, pois nem as empresas privadas nem as instituições governamentais os empregariam (Robaina, 1990, p. 158-9; ver também Rout, Jr., 1976, p. 305).

**28.** Em 1927, por exemplo, as taxas de natalidade brutas (por mil) eram de 18,3 para brancos e 13,2 para não-brancos, enquanto as taxas de mortalidade brutas eram de 12 para brancos e 18 para negros e mulatos. Esses números foram calculados a partir de Cuba, Oficina Nacional del Censo [n.t.] (n. p., n. e., 1928?), p. 71, 78 (reproduzido por *International Population Census Publications Microfilms*).

**29.** Em março de 1959, Fidel Castro exigiu a eliminação da discriminação racial nos lugares e empregos públicos, provocando uma espécie de histeria racista na classe alta cubana, predominantemente branca (Casal, 1979, p. 19; Depestre, 1965, p. 121). A imagem de negros invadindo santuários brancos refletiu-se nos documentos oficiais americanos. "No início de 1960 (...) muitos deles [negros] em Havana comprovadamente confundiram liberdade com licensiosidade e, atraídos ou não pela diversão, não apenas invadiram luxuosas casas de recreação, mas se reuniram em moradias privadas" (Foreign Areas Studies Division, 1961, p. 88).

**30.** O levantamento de Zeitlin (1962) sobre a classe trabalhadora em Cuba mostrou que 80% dos negros entrevistados tinham uma atitude "favorável" à revolução, 13% mais que os trabalhadores brancos (Zeitlin, 1967, p. 77). Mesmo emigrados negros reconheciam o avanço das relações raciais em Cuba pós-revolução (ver Fox, 1977, p. 436).

31. Moore, 1964, p. 211; Clytus, 1970, p. 52; Montaner, 1976, p. 107; Domínguez, 1978, p. 226. Para uma visão oposta, ver Casal, 1979, p. 23, que descobriu que 36% dos membros da Assembléia Nacional em 1978 eram negros e mulatos, e Saul Landau, 1991, p. 57.

32. Aspectos geralmente mencionados incluem a preservação da cultura afro-cubana, outras manifestações de racismo cultural — como a persistência de símbolos brancos nas revistas — e as relações sexuais, incluindo os casamentos inter-raciais (Moore, 1964, p. 219; Sutherland, 1969, p. 139; Booth, 1976, p. 165; Amaro e Mesa-Lago, 1971, p. 353; Masferrer e Mesa-Lago, 1974, p. 376). Uma área em que prevalece a desigualdade racial é a das atividades criminais, em que os negros estão bastante super-representados (ver Landau, 1991, p. 57, e United Nations/Economic and..., 1989, p. 29).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE, Benigno E. (1976). "Differential migration of Cuban social races: a review an interpretation of the problem". *Latin American Research Review*, 11(1).

AGUIRRE, Sergio (1974). "El cincuentenario de un gran crimen". *Ecos de caminos*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales, p. 337-53.

ALONSO, Blanca Sánchez (1990). "Una nueva serie anual de emigración española, 1882-1930. *Revista de Historia Económica*, 8(1):133-70, inverno.

AMARO, Nelson and MESA-LAGO, Carmelo (1971). "Inequality and classes". In: MESA-LAGO, Carmelo (org.). *Revolutionary change in Cuba*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

ANDREWS, George Reid (1991). *Blacks and Whites in São Paulo, Brasil 1888-1988*. Madison, The University of Wisconsin Press.

_____ (1992). "Racial inequality in Brazil and the United States: a statistical comparison". *The Journal of Social History*, 26(2), Winter.

ARREDONDO, Alberto (1958). *El negro cubano socio-economicamente considerado*. Havana, I Symposium Nacional de Recursos Naturales en Cuba.

BACH, Robert L.; BACH, Jennifer B.; and TRIPLETT, Timothy (1981/1982). "The flotilla 'Entrants'. Latest and most controversial". *Cuban Studies*, 11.2/12.1, Jul-Jan.

BOOTH, David (1976). "Cuba, color and revolution". *Science and Society*, 40(2), Summer.

BOSWELL, Thomas D. and RIVERO, Mannuel (1985). *Demographic characteristics of premariel cubans living in the United States: 1980*. Coral Gables, The Research Institute for Cuban Stubies.

BROCK, Lisa and CUNNINGHAM, Otis (1991). "Race and the Cuban revolution: a critique of Carlos Moore's 'Castro, the Blacks, and Africa'". *Cuban Studies* (21):171-85.

CANNON, Terry e COLE, Johnetta (1978). *Free and equal. The end of racial discrimination in Cuba*. New York, The Venceremos Brigade (republicado em 1986 sob o título *Race toward equality*. Havana, José Martí).

CARNEADO, José Felipe (1962). "La discriminación racial en Cuba no volverá jamás". *Cuba Socialista*, 2(5):54-67, janeiro.

CASAL, Lourdes (1979). "Race relations in contemporary Cuba". In: DZIDZIENYO, Anani and CASAL, Lourdes. *The position of Blacks in Brazil and Cuban society*. London, Minoryty Rights Group, Report n. 7, p. 11-27.

CASTELLANOS, Jorge e CASTELLANOS, Isabel (1988). *Cultura afrocubana*. Miami, Ediciones Universal, 3v.

CASTELLÓN, Raúl Hernández (1988). *La revolución demográfica en Cuba*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

CATASÚS, Sonia (1992). "La nupcialidad de la década de los ochenta en Cuba". In: CEDEM/ Centro de Estudios Demográficos (org.). *La demografía cubana ante el quinto centenario*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

CATASÚS, Sonia *et al*. (1988). *Cuban women. Changing roles and population trends*. Gènève, Organização Internacional do Trabalho.

*CENSO DE LA REPÚBLICA DE CUBA, AÑO DE 1919* (1920). Havana, Maza, Arroyo y Caso.

*CENSO DE LA REPÚBLICA DE CUBA BAJO LA ADMINISTRACIÓN PROVISIONAL DE LOS ESTADOS UNIDOS, 1907* (1908). Washington, Oficina del Censo de los Estados Unidos.

CEPAL (1980). *Cuba: estilo de desarrollo y políticas sociales*. México, Siglo Veintiuno Editores.

CHANG, Federico (1981). *El ejército nacional en la república neocolonial, 1899-1933*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

CLYTUS, John (1970). *Black man in red Cuba*. Coral Gables, University of Miami Press.

COMISSION ON CUBAN AFFAIRS (1935). *Problems of the New Cuba*. New York, Foreign Policy Association.

CUBA, COMITÉ ESTATAL DE ESTADÍSTICAS (1981). *Censo de población y viviendas 1981. República de Cuba*. Havana, CEE, 16v.

_____ (1982). *Estadísticas quinquenales de Cuba, 1965-1980*. Havana CEE.

CUBA, OFICINA NACIONAL DE LOS CENSOS DEMOGRÁFICOS Y ELECTORAL (1955). *Censo de población, viviendas y electoral, 1953*. Havana, P. Fernández y Cía.

DEPESTRE, René (1965). "Lettre de Cuba". *Presence Africaine* (56):105-42.

DÍAZ-BRIQUETS, Sergio (1983). *The health revolution in Cuba*. Austin, The University of Texas Press.

DÍAZ-BRIQUETS, Sergio and PÉREZ, Lizandro (1989). "The demograph of revolution". In: HOROWITZ, Irving Louis (org.). *Cuban comunism*. New Brunswick, Transaction Publishers, 7ª ed.

DINKEL, Sallie (1993). "As Castro's Cuba crumbles, one million US — Based Cubans are facing the realities of going home again". *Town and Country*, n. 114, Jul.

DIXON, Heriberto (1982). "Who ever heard of a Black Cuban?". *Afro-Hispanic Review*, 1(3), Sept.

DOMÍNGUEZ, Jorge (1978). *Cuba: order and revolution*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

ESPENSHADE, Thomas J. (1985). "The recent decline of the American marriage. Blacks and Whites in comparative perspective". In: DAVIS, Kingsley (ed.). *Contemporary marriage. Comparative perspectives on a changing institution*. New York, Russel Sage Foundation, p. 53-90.

*ESTADO ESTADÍSTICO DE LA SIEMPRE FIEL ISLA DE CUBA, CORRESPONDIENTE AL AÑO DE 1846* (1847). Havana, Imprenta del Gobierno y Capitania General por SM.

ESTÉVEZ, Rolando Álvarez (1988). *Azúcar e inmigración, 1900-1940*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

FAGEN, Richard R. (1969). "Revolution — for internal consumption only". *Trans-Action*, 6(6), April.

FARNÓS, Alfonso e CATASÚS, Sonia (1976a). "La fecundidad". *La población de Cuba*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

_____ (1976b). "Las migraciones internacionales". *La población de Cuba*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

FOREIGN AREAS STUDIES DIVISION/Special Operations Research Office (1961). *Special warfare area handbock for Cuba*. Washington, n.e., June.

FOX, Geoffrey E. (1977). "Race and class in contemporary Cuba". In: HOROWITZ, Irving Lonis (ed.). *Cuban communism*. New Brunswick, Transaction Books, 3ª ed.

FRAGINALS, Manuel Moreno (1985). Apresentação a "Roundtable on the history of racial prejudice in Cuba". *The Black Scholar*. Jan-Feb.

GREEN, Gil (1985). "Being color blind". *Cuba... the continuing revolution*. 2ª ed. New York, International Publishers.

GUERRA, Ramiro (1970). *Azúcar y población en las Antillas*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales, 2ª ed.

HELG, Aline (1991). "Afro-Cuban protest: the Partido Independiente de Color, 1908-1912". *Cuban Studies* (21):101-21.

HOLLERBACH, Paula E. and DÍAZ-BRIQUETS, Sergio (1983). *Fertility determinants in Cuba*. New York, The Population Council.

*INFORME GENERAL DEL CENSO DE 1943* (1945). Havana, P. Fernández y Cía.

KAHL, Joseph A. (1969). "The moral economy of a revolutionary sociaty". Transaction, 6(6), April.

LANDAU, Saul (1991). "A new twist on race in Cuba". *Monthly Review*, 42(9):53-8, Feb.

*LAS ESTADÍSTICAS DEMOGRÁFICAS CUBANAS* (1975). Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

*LEY ELECTORAL MUNICIPAL ADICIONADA CON EL CENSO DE POBLACIÓN Y LA LEY DE PERJURIO* (1900). Havana, Imprenta de la Gaceta Oficial.

LLANES, José (1982). *Cuban Americans, masters of survival*. Cambridge, Mass., Abt. Books.

LOCKWOOD, Lee (1967). *Castro's Cuba, Cuba's Fidel. An American journalist's inside look at today's Cuba*. New York, The Macmillan Company.

MASFERRER, Marianne and MESA-LAGO, Carmelo (1974). "The gradual integration of the Black in Cuba: under the colony, the republic, and the revolution". In: TOPLIN, Robert Brent (org.). *Slavery and race relations in Latin America*. Westport, Greenwood Press.

McGARRITY, Gayle (1992). "Race, culture, and social change in contemporaty Cuba". In: *Cuba in transition: crisis and transformation*. Boulder, Westview Press, p. 193-205.

McGEARY, Johanna and BOOTH, Cathy (1993). "Cuba Alone". *Time*, Dec. 6.

*MEMORIAS INÉDITAS DEL CENSO DE 1931* (1978). Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

MINISTÉRIO DE RELACIONES EXTERIORES — MINREX (1965). *Cuba, country free of segregation*. Havana, MINREX, Dirección de Información.

MONTANER, Carlos A. (1976). *Informe secreto sobre la revolución cubana*. Madrid, Sedmay.

MOORE, Carlos (1964). "Le peuple noir a-t-il sa place dans la révolution cubaine?". *Presence Africaine* (52):177-230.

_____ (1984). "Race relations in socialist Cuba". Comunicação apresentada ao *workshop* sobre Cuba, Departamento de Governo da Harvard University, Feb.

_____ (1988). *Castro, the Blacks, and Africa*. Los Angeles, UCLA Center for Afro-American Studies.

NELSON, Lowry (1972). *Cuba, the measure of a revolution*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

*NOTICIAS ESTADÍSTICAS DE LA ISLA DE CUBA, EN 1862* (1864). Havana, Imprenta del Gobierno, Capitania General y Real Hacienda por SM.

O'HARE, William; POLLARD, Kelvin M.; MANN, Taynia L.; and KENT, Mary M. (1991). "African-Americans in the 1990s". *Population Bulletin*, 46(1), July.

OLMSTED, Victor H., comp. (1909). *Cuba: population, history and resources, 1907*. Washington, United States Bureau of the Census.

OROVIO, Consuelo Naranjo (1984). "Análisis histórica de la emigración española a Cuba, 1900-1959". *Revista de Indias*, 44(174):507-27, julho-dezembro.

PÉREZ, Jr., Louis A. (1986). "Politics, peasants, and people of color: the 1912 'race war' in Cuba reconsidered". *HAHR*, 66(3):509-39, Aug.

_____ (1988). *Cuba, between reform and revolution*. New York and Oxford University Press.

POR LA ESCUELA CUBANA EN CUBA LIBRE. *Trabajos, acuerdos y adhesiones de una campaña cívica y cultural* (1941). Havana, n.p.

PORTES, Alejandro (1993). "The Cuban American community today". *La Opinión*. Miami, Feb.

PORTES, Alejandro; CLARK, Juan M.; and BACH, Robert L. (1977). "The new wave: a statistical profile of recent Cuban exiles to the United States". *Cuban Studies*, 7(1), Jan.

PROHIAS, Rafael J. and CASAL, Lourdes (1980). *The Cuban minority in the U.S.* New York, Arno Press, 2ª ed.

*RESUMEN DEL CENSO DE POBLACIÓN DE LA ISLA DE CUBA A FIN DEL AÑO 1841* (1842). Havana, Imprenta del Gobierno por SM.

RING, Harry (1969). *How Cuba uprooted race discrimination*. 2ª. New York, Merit Publishers.

RIVA, Juan Pérez de la (1979). "Cuba y la migración antillana, 1900-1931". *La república neocolonial. Anuario de Estudios Cubanos*. (2 vols.) Havana, Editorial de Ciencias Sociales, vol. 2, p. 5-75.

ROBAINA, Tomás Fernández (1990). *El negro en Cuba, 1902-1958. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

ROUT, Jr, Leslie B. (1976). *The African experience in Spanish America, 1502 to the present day*. Cambridge, Cambridge University Press.

RUZ, Fidel Castro (1990). *Informe Central I, II y III Congreso del Partido Comunista de Cuba*. Havana, Editora Política.

_____ (1986). *Lineamientos económicos y sociales para el quinquenio (1986-1990)*. Havana, Editora Política.

SÁNCHEZ, Juan (1973). "Un mal del pasado. Aspectos de la discriminación racial". *Bohemia*, 65(21):100-6, maio.

SEGRERA, Francisco López (1978). *Raíces históricas de la revolución cubana (1868-1959). Introducción al estudio de las clases sociales en Cuba en sus relaciones con la política y la economía*. Havana, Premio UNEAC de Ensayo.

SERVIAT, Pedro (1985). *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*. Havana, Editora Política.

SUTHERLAND, Elizabeth (1969). *The youngest revolution. A personal report on Cuba*. New York, The Did Press Inc.

SWEET, James A. (1982). "Marriage and divorce". In: ROSS, John A. (org.) *International encyclopedia of population*. New York, The Free Press, 2 vol.

THE CUBAN ECONOMIC RESEARCH PROJECT (1965). *A study on Cuba. The colonial and republican periods, the socialist experiment*. Coral Gables, University of Miami Press.

THE WORD BANK (1951). *Report on Cuba*. Baltimore, The John Hopkins Press.

THOMAS, Hugh (1971). *Cuba, the pursuit of freedom*. London, Harper & Row.

TRUJILLO, Josefa Fernández; GONZÁLEZ, Ramiro Pavón; e CASTELLON, Raúl Hernandez (1976). "Composición de la población". *La población de Cuba*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

UNITED NATIONS (1983). "Estimation of child mortality from information on children ever born and children surviving". *Manual X. Indirect techniques for demographic estimation*. New York, United Nations, p. 73-96.

UNITED NATIONS/Department of International Economic and Social Affairs (1987). *Fertility behavior in the context of development. Evidence from the world fertility survey*. New York, Populations Studies 100.

UNITED NATIONS/Economic and Social Council, Comission on Human Rights (1989). Consideration of the report of the mission which took place in Cuba in accordance with Commission Decision 1988/106. E/CN.4/1989/46.

UNITED NATIONS FUND FOR POPULATION ACTIVITIES — UNFPA (1979). *Review of the population situation in Cuba and suggestion for assistance*. New York, UNFPA, report 40.

VÁSQUEZ, Luisa Alvarez (1985). *La fecundidad en Cuba*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

WAR DEPARTMENT, OFFICE DIRECTOR CENSUS OF CUBA (1900). *Report on the census of Cuba, 1899*. Washington, Government Printing Office.

WHITEFIELD, Mimi (1993). "Black's support for Castro Erodes along with the economy". *The Miami Herald*, 12a, August 9.

WOOD, Charles H. and CARVALHO, José Alberto Magno de (1988). *The demograph of inequality in Brazil*. New York, Cambridge University Press.

WOOD, Charles H. and LOVELL. Peggy A. (1990). "Indirect measures of child mortality: overview and application to Brazil, 1980". *Social Indicators Research*, 23(3), Nov., 247-67.

ZEITLIN, Maurice (1967). *Revolutionary politics and the Cuban working class*. Princeton, Princeton University Press.

## SUMMARY

### Race and inequality in Cuba, 1899-1981

Using data from the Cuban censuses during the 20th century, this paper analyzes the evolution of a group of demographic and social indicators to study how racial inequality has changed in Cuba during the post-independence period, from 1899 to the 1981s. The article tests the validity of the so-called "integration" thesis, which claims that pre-revolutionary Cuba had opened paths for the advancement of blacks and that there existed a long-term trend toward racial integration in the country. The data presented in this paper suggests that, although substantial progress was achieved in the early republican period (prior to the 1930s), racial inequality increased during the post-depression period until 1959. The redistributive efforts promoted by the Cuban revolution then had a strong impact on racial inequality, which diminished substantially in areas like life expectancy and education.

## RESUMÉ

### Race et inegalité a Cuba, 1899-1981

A partir des données des recensements cubains du XXème sièle, cet article analyse l'évolution d'un groupe d'indicateurs démographiques et sociaux afin d'étudier l'évolution de l'inegalité raciale à Cuba durant la période postérieure à l'indepencance, de 1899 à 1981. L'auteur teste la validité de la fameuse thèse de l'"integration", qui prétend que la Cuba pré-revolutionnaire a ouvert la route à l'avancée des nègres, et qu'il y a eu une tendance à long terme vers l'integration raciale dans le pays. Les données présentées laissent entrevoir que, malgré un progrès substanciel à la première période républicaine (avant 1930), l'inegalités raciale a augmenté après la crise, jusqu'en 1959. Les efforts de la révolution cubaine pour redistribuer les revenus ont eu un grand impact sur l'inégalité raciale qui a nettement diminué dans divers domaines comme ceux de l'esperance de vie et de l'éducation.

# 'Raça', racismo e grupos de cor no Brasil*

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães**

* *A primeira versão deste artigo foi escrita durante o período em que o autor foi bolsista de pós-doutoramento da Capesp/Fulbright no Afro-American Studies Program da Brown University. Recebido para publicação em maio de 1994.*

** *Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia (UFBa).*

*O autor discute e revisa várias definições de* raça, *argumentando que a maior parte delas está impregnada de uma concepção realista de ciência e de uma epistemologia essencialista. Do mesmo modo, examina os estudos sobre racismo e relações raciais no Brasil, concluindo que eles usam como paradigma o sistema de relações raciais e de racismo nos Estados Unidos vigente nos anos cinqüenta e sessenta e tendem, portanto, a negar até mesmo a existência de raças e de racismo no Brasil.*

*A partir dessa discussão teórica, o autor argumenta que a distinção entre grupos de cor no Brasil — assim como as desigualdades sociais a eles associadas —fundamenta-se numa idéia peculiar de* raça *e numa forma particular de racismo. Esse racismo se define, antes de tudo, pela negação de diferenças étnicas na definição da nacionalidade e pela subvalorização e degradação de todos os elementos raciais, fisionômicos e culturais ligados à negritude ou à africanidade.*

**Palavras-chave:** raça; racismo; relações raciais; ideologia racial; democracia racial; grupos de cor; cor; etnia; etnicidade; preconceito racial; preconceito de cor.

As *raças* são evidentes nos Estados Unidos: tão óbvias que mesmo os sociólogos não se sentem, em geral, obrigados a defini-las conceitualmente. Assim como todos têm um sexo, uma idade, uma nacionalidade, têm também uma raça. No entanto, de há muito os biólogos e antropólogos físicos passaram a evitar o conceito, considerando-o cientificamente irrelevante. Já em outras partes do mundo, inclusive no Brasil, *raça* é uma noção que as pessoas *cultas* evitam sistematicamente. Apenas no senso comum, isto é, entre pessoas *não refinadas*, e nos movimentos sociais em que militam pessoas que se sentem discriminadas pela sua cor e compleição física, utiliza-se regularmente o conceito.

Hoje em dia, porém, tanto a extrema transparência quanto a completa invisibilidade das *raças* se fundamentam numa mesma concepção realista de ciência[1] e numa mesma atitude de repulsa, ao menos discursiva, ao racismo. Por um lado, aqueles que se opõem ao uso do conceito de *raça* nas ciências sociais o fazem ou porque a biologia nega a existência de raças humanas ou porque, mesmo que a sociologia ou o direito possam ter uma definição não-biológica de *raça*, consideram essa noção tão impregnada de ideologias opressivas que o seu uso não poderia ter outra serventia senão perpetuar e reificar as justificativas naturalistas para as desigualdades entre os grupos humanos.

Por outro lado, aqueles que defendem a utilização do termo pelas ciências sociais enfatizam, em primeiro lugar, a necessidade de se empregar o conceito para demonstrar o caráter específico das práticas e crenças discriminatórias que fundamentam formas agudas de desigualdades raciais[2] e, em segundo lugar, o fato de que, para aqueles que sofrem ou sofreram os efeitos do racismo, não há outra alternativa senão reconstruir criticamente as noções dessa mesma ideologia — a vitimação é uma prova *mesmo* de que o terreno conceitual que justificou tais práticas discriminatórias tem uma efetividade maior que a de um círculo de giz.

Minha postura coincidirá de um modo geral com a dos que defendem o uso do conceito de *raça* pelas ciências sociais. Mesmo porque acredito que seja possível construir um conceito de *raça* propriamente sociológico que prescinda, pois, de qualquer fundamentação natural, objetiva ou biológica. Acredito, ademais, que apenas uma definição nominalista de *raça* seja capaz de evitar o paradoxo de se empregar criticamente (cientificamente) uma noção cuja principal razão de ser é justificar uma ordem acrítica (ideológica).

Neste texto, concentrar-me-ei na revisão e discussão das noções de *raça* e racismo para argumentar que a atribuição de cores aos indivíduos, prática comum no Brasil — que fundamenta a construção de grupos de cor pelos sociólogos —, longe de prescindir da noção de *raça*, pressupõe uma ideologia racial e um racismo muito peculiares.

## As diversas definições de 'raça'

*Raça* é um conceito relativamente recente.[3] Antes de adquirir qualquer conotação biológica, significou por muito tempo "um grupo ou categoria de pessoas conectadas por uma origem comum" (Banton, 1994, p. 264), como ensina o *Dictionary of race and ethnic relations*. Foi com esse sentido literário que o termo passou a ser empregado na maioria das línguas européias a partir do início do século XVI. Teorias biológicas sobre as *raças* são ainda

mais recentes. Datam do século XIX as teorias poligenistas nas quais a palavra "raça passou a ser usada no sentido de tipo, designando espécies de seres humanos distintas tanto *física* quanto em termos de capacidade mental" (Banton, 1994, p. 264). Depois que essas teorias perderam vigência, é ainda Banton (1994, p. 264) quem nos ensina que *raça* passou a significar "subdivisões da espécie humana distintas apenas porque seus membros estão isolados dos outros indivíduos pertencentes à mesma espécie". Mas no pós-guerra o conceito passou a ser recusado pela biologia.

De fato, depois da tragédia da Segunda Guerra, a Unesco reuniu em três oportunidades — 1947, 1951 e 1964 — biólogos, geneticistas e cientistas sociais para avaliar o estado das artes no campo dos estudos sobre *raças* e relações raciais. John Rex (1983, p. 3-4) sumariza o resultado desses encontros a partir do texto-resumo preparado por Herniex (1965) para a reunião de 1964, chamando a atenção para os seguintes aspectos:

1) *Raça* é um conceito taxonômico de limitado alcance para classificar os seres humanos, podendo ser substituído com vantagens pela noção de *população*. Enquanto o primeiro termo se refere a "grupos humanos que apresentam diferenças físicas bem marcadas e primordialmente hereditárias", o segundo se refere a "grupos cujos membros se casam com outros membros do grupo mais freqüentemente que com pessoas de fora do grupo e, desse modo, apresentam um leque de características genéticas relativamente limitado".

2) De qualquer modo, chamem-se esses grupos de *raças* ou *populações*, a diversidade genética no interior deles não difere significativamente, em termos estatísticos, da diversidade encontrada entre grupos distintos. Desse modo, nenhum padrão sistemático de traços humanos — com exceção do grupo sangüíneo — pode ser atribuído a diferenças biológicas. E esse último traço, por seu turno, não coincide com os grupos usualmente chamados de *raças*.

Essas conclusões significam que diferenças fenotípicas entre indivíduos e grupos humanos, assim como diferenças intelectuais, morais e culturais, não podem ser atribuídas diretamente a diferenças biológicas, mas devem ser creditadas a construções socioculturais e a condicionantes ambientais.

A repercussão dessas opiniões entre os cientistas sociais foi profunda mas variada, tendo, principalmente, despertado a consciência dos sociólogos para a historicidade do conceito.

Depois da guerra, portanto, para ser coerente com a genética pós-darwiniana, alguns cientistas sociais passaram a considerar *raça* "um grupo de pessoas que, numa dada sociedade, são socialmente definidas como diferentes de outros grupos em virtude de certas diferenças físicas reais ou putativas (Berghe, 1970, p. 10). Ou seja, os fenótipos seriam uma espécie de matéria-prima física e ganhariam sentido social apenas através de crenças, valores e atitudes. Na ausência de marcas físicas, segundo um grupo de autores, esses grupos deveriam ser chamados com maior propriedade de étnicos. Apesar de a diferença entre grupos étnicos e grupos raciais ser sempre problemática,[4] esses grupos, como teorizou John Rex (1988, p. 34-5),

> *podem ser distinguidos uns dos outros pelas características físicas e de comportamento de seus membros, mas podem também se distinguir em termos de as bases de seu comportamento serem consideradas pelas outras pessoas como*

*determinadas e imutáveis [no caso da raça] ou como indeterminadas e flexíveis [no caso das etnias].*

Ou seja, "os grupos raciais são os que se julgam ter uma base genética ou outra base determinante. Os grupos étnicos são os que se supõem ter um comportamento suscetível de mudar" (Rex, 1988, p. 35). Essa distinção de Rex parece, no entanto, insuficiente para dar conta da *racialização* e naturalização da cultura dos grupos subalternos, fenômeno muito conhecido na Europa de hoje, que prefere chamar eufemisticamente os seus novos grupos raciais e étnicos (árabes, turcos, antilhanos, indianos, assim como seus descendentes) de "imigrantes" e cultivar com relação a eles um diferencialismo cultural que transforma o conceito de cultura em algo absoluto, fixo e natural (Turgieff, 1987; Miles, 1993; Gilroy, 1993). A distinção entre formas de discriminação e preconceito baseadas em identidades sociais parece, portanto, ser mais de ordem ideológica que de ordem processual.

Outros sociólogos, entretanto, por considerarem o conceito de *raça* excessivamente carregado de ideologia, rejeitaram até mesmo essa distinção entre *raça* e *etnia*, preferindo falar apenas de *etnia*. Essa conceituação, entretanto, ao empobrecer a possibilidade de distinções analíticas, é mais um meio de contornar as dificuldades da análise que de resolvê-las. Não resta dúvida, entretanto, que o conceito de etnicidade é mais amplo que o de *raça*. No dizer de Thomas Eriksen (1993, p. 12):

> *Etnicidade é um aspecto das relações sociais entre agentes que se consideram culturalmente distintos dos membros de outros grupos com que eles mantêm um mínimo de interação cultural regular. Etnicidade pode, pois, ser também definida como uma identidade social caracterizada por parentesco metafórico ou fictício.*

Os grupos raciais seriam, desse modo, um tipo particular de grupos étnicos. Grupos nos quais a idéia de *raça* originou uma certa identidade étnica ou sedimentou uma etnicidade preexistente.

Essa discussão, entretanto, esteve respaldada até aqui por uma ontologia realista. Os cientistas sociais que acreditam na especificidade do conhecimento dos fatos culturais — considerados, antes de tudo, construções mentais, intelectuais e ideológicas, independentemente de sua eficácia real sobre o mundo físico — tenderam, ao contrário, a definir *raça* de modo nominalista como um conceito taxonômico fartamente utilizado pelas pessoas no mundo real com propósitos e conseqüências diversos. Banton, por exemplo, faz a defesa intransigente do emprego da noção de *raça*, considerando suficiente que as ciências sociais utilizem o conceito do senso comum, como o faz a Justiça britânica.[5]

No entanto, a definição nominalista encontrou forte reação. Mesmo quando uma ontologia realista das ciências sociais foi se tornando cada vez menos aceita na academia, os argumentos contrários ao emprego do conceito de *raça* persistiram. Deslocaram-se, apenas, da ontologia para a política. Robert Miles, por exemplo, diz:

> *Ao incorporar na lei e no processo legal a idéia de que existem "raças" cujas relações entre si, numa situação de desigualdade, precisam ser regimentadas, o Estado acaba por validar as crenças do mundo fenomênico e por ordenar as relações sociais tais quais elas são estruturadas e reproduzidas de maneira racializada.* (Miles, 1993, p. 6.)





Todavia, torna-se muito difícil imaginar um modo de lutar contra uma imputação ou discriminação sem lhe dar realidade social. Se não for pela *raça*, a que atribuir as discriminações que são subjetivamente justificadas ou inteligíveis apenas pela idéia de *raça*? A uma realidade subjacente que não é articulada verbalmente? A formas mais gerais e abstratas de discriminar e justificar estruturas de dominação? O argumento parece frágil justamente no terreno onde é posto — na política, dado que aí os fatos a se combater precisam realmente ser fenomênicos para serem reais.

## Para uma definição mais precisa de 'raça'

De fato, o debate conceitual em torno das *raças* e das *relações raciais* acirrou-se a tal ponto que o próprio campo foi posto em dúvida pelos seus especialistas. Pierre van der Berghe, por exemplo, escrevendo em 1970, afirmou:

> *Tornou-se crescentemente claro para mim com os anos que o assunto não merecia um lugar especial numa teoria geral da sociedade. Em outras palavras, as relações raciais e étnicas não são suficientemente diferentes de outros tipos de relações sociais — nem, de modo reverso, as relações étnicas e raciais apresentam traços comuns exclusivos — para justificar um tratamento teórico especial.* (Berghe, 1970, p. 9.)

Pior ainda, a ênfase dada aos "fatos estruturais" e "funcionais" inibiu a necessária distinção conceitual entre fenômenos tão diversos quanto o sexismo, o etnicismo, o racismo, ou o exclusivismo de classe.

Examinando, por exemplo, o pensamento de John Rex, vemos que qualquer um desses *ismos* se enquadra no que ele caracterizou como o "campo das relações raciais".[6] Ou seja:

> *1) uma situação de diferenciação, desigualdade e pluralismo entre grupos;*
> *2) a possibilidade de distinguir claramente esses grupos pela sua aparência física, sua cultura ou ocasionalmente simplesmente pela sua ancestralidade;*
> *3) a justificativa e explicação de tal discriminação em termos de alguma teoria implícita ou explícita, freqüentemente, mas nem sempre, de tipo biológica.* (Rex, 1983, p. 30.)

Rex sistematiza, na verdade, duas condições gerais que fundamentam todas as hierarquias sociais, inclusive aquelas em que parece justificado empregar o conceito sociológico de *raça*, quais sejam: 1) uma desigualdade estrutural entre grupos humanos convivendo num mesmo Estado; 2) uma ideologia ou teoria que justifica ou respalda essas desigualdades. A essas podemos também juntar uma terceira, ainda geral: todas essas formas de desigualdades são justificadas em termos do pretenso caráter natural dessa ordem social.

Ora, como se pode ver, essas condições se aplicam não apenas ao campo das relações raciais, mas a todos os campos da hierarquização social: classes, *raças*, etnias, gêneros, grupos religiosos etc.

O estudo das relações raciais avançou, portanto, em direção a uma generalização que ao produzir uma síntese, na descoberta do processo de naturalização, ameaçou diluir a sua capacidade analítica. Por isso mesmo, devemos fazer um esforço no sen-

tido de obter maior precisão dos tipos particulares de discriminação ligados a diferentes formas de identidades sociais. Independentemente do fato de que todos os grupos humanos considerem *naturais* as características com que eles, grupos humanos, se diferenciam uns dos outros e, apesar do fato de estarem todos submersos em situações de desigualdade de poder, de direitos e de cidadania, as teorias e os critérios empregados para distinguir os grupos não são sempre os mesmos, nem têm todos os mesmos fundamentos e as mesmas conseqüências.

Algumas características, por exemplo, se fundamentam numa *biologia* — científica ou não — e consubstanciam teorias sobre as *raças* ou os *gêneros*. Mas nem por isso nos parece correto tratar situações de racismo como sendo situações de sexismo. Do mesmo modo, não nos parece correto confundir, sob um mesmo conceito, os problemas enfrentados pelos italianos no começo do século em São Paulo, por exemplo, com aqueles enfrentados pelos ex-escravos africanos e crioulos no mesmo período, na mesma cidade. Apesar de se tratar nos dois casos, falando de maneira muito geral, da possibilidade de integração de grupos étnicos em uma sociedade nacional, a ideologia racial dessa sociedade transformou um desses grupos numa etnia e o outro numa *raça*.

Para definir cada uma dessas situações de maneira precisa, precisamos partir do único traço que as diferencia: a teoria e a ideologia que respaldam essas desigualdades sociais e as justificam.[7] Daí porque, para definir um campo de estudos das *relações raciais* e do *racismo*, necessitamos definir o campo ideológico — a teoria — em que o conceito de *raça* tem vigência.

Para isso, proponho-me utilizar o termo *racialismo*, que Kwame Anthony Appiah utiliza para se referir à doutrina de que

> *há características hereditárias, partilhadas por membros de nossa espécie, que nos permitem dividi-la num pequeno número de raças, de tal modo que todos os membros de uma raça partilhem entre si certos traços e tendências que não são partilhados com membros de nenhuma outra raça. Esses traços e tendências característicos de uma raça constituem, na perspectiva racialista, uma sorte de essência racial; [essa essência] ultrapassa as características morfológicas visíveis — cor da pele, tipo de cabelo, feições faciais — com base nas quais fazemos nossas classificações formais.* (Appiah, 1992, p. 4-5.)

Devo observar, entretanto, que Appiah parece às vezes acreditar que essa "essência racial" tem características absolutas que, para ele, coincidem com a definição norte-americana de *raça*.[8] Para mim, ao contrário, essa essência é apenas definível culturalmente, utilizando diferentes regras de traçar filiação e pertinência grupal, a depender do contexto histórico, demográfico e social. É preciso, portanto, modificar a definição de Appiah em dois pontos: em primeiro, estamos tratando de um sistema de marcas físicas (percebidas como indeléveis e hereditárias) ao qual se associa uma *essência* que consiste em valores morais, intelectuais e culturais. Em segundo, apesar de todo racialismo necessitar da idéia de *sangue* como veículo transmissor dessa *essência*, as regras de transmissão podem variar amplamente segundo os diferentes racialismos. Feitas tais correções, mas ressalvando-se o sentido preciso que lhe deu Appiah, os diferentes racialismos podem ser considerados como *biologias* vulgares.

Para sumarizar a discussão feita até aqui, podemos dizer, portanto, que o conceito de *raça* não faz sentido senão no âmbito de uma ideologia/teoria taxonômica, a qual chamaremos de racialismo. No seu emprego científico, não se trata de um conceito que explique diretamente fenômenos ou fatos sociais de ordem institucional, mas de um conceito que nos ajuda a compreender certas ações subjetivamente intencionadas ou o sentido subjetivo que orienta certas ações sociais.

Tal conceito é plenamente sociológico apenas por isso, porque não precisa estar referido a um sistema de causação que requeira um realismo ontológico. Não precisamos reivindicar nenhuma realidade biológica das *raças* para fundamentar a utilização do conceito em estudos sociológicos.[9]

## A noção de racismo e o processo de naturalização

Passemos, agora, a examinar, também brevemente, a doutrina na qual o conceito de *raça* é empregado.

Christian Delacampagne (1990, p. 85-6) define racismo de modo muito genérico e, a nosso ver, impreciso. Diz ele:

> *O racismo, no sentido moderno do termo, não começa necessariamente quando se fala da superioridade fisiológica ou cultural de uma raça sobre outra; ele começa quando se alia a (pretensa) superioridade cultural direta e mecanicamente dependente da (pretensa) superioridade fisiológica; ou seja, quando um grupo deriva as características culturais de outro grupo dado das suas características bioló-gicas. O racismo é a redução do cultural ao biológico, a tentativa de fazer o primeiro depender do segundo. O racismo existe sempre que se pretende explicar um dado* status *social por uma característica natural.*

A imprecisão da definição advém, a nosso ver, do fato de que não podemos reduzir a idéia de natural a uma noção biológica. Primeiro porque, como dissemos, há diversas maneiras de *naturalizar* as hierarquias sociais. Natural, no sentido geral, significa uma ordem a-histórica ou trans-histórica, isenta de interesses contingentes e particulares, representando apenas atributos gerais da espécie humana ou das divindades.

A ordem natural presumida, portanto, pode ter uma justificativa teológica (origem divina); científica (endodeterminada); ou cultural (necessidade histórica — como no caso de evolucionismos que justificam a subordinação de uma sociedade humana por outra). Em todos os casos, quando essa ordem natural delimitou as distâncias sociais, assistimos a sistemas de hierarquização rígidos e inescapáveis.

As hierarquias sociais podem ser justificadas e racionalizadas, conseqüentemente, de diferentes modos, fazendo todas apelo à ordem natural. Assim, por exemplo, a ordem econômica era justificada na Inglaterra como produto das virtudes individuais (os pobres eram pobres porque lhes faltavam sentimentos, virtudes e valores nobres); do mesmo modo, as mulheres teriam posições subordinadas devido às características de seu sexo e os negros africanos eram escravizados ou mantidos em situação de "ralé" porque sua *raça* seria intelectual e moralmente incapacitada para a civilização. É importante lembrar que todas essas hierarquias foram justificadas, e algumas ainda o são, por uma teoria *cien-*

*tífica* da natureza (a eugenia, a biologia e a genética). Em todos esses casos, o grau de fechamento do sistema de hierarquização dependeu menos do caráter das marcas utilizadas (marcas de corpo ou de atitude) e mais de sua pretensa *naturalidade*. É inegável, entretanto, como argumenta Colette Guillaumin (1992), que as marcas de corpo, por serem indeléveis, se prestem melhor para demarcar um reino natural endodeterminado. De qualquer modo, quando a classe, como no caso das aristocracias, é delimitada, entre outras marcas, pelo sotaque, pela gramática e pelo vocabulário de uma língua, por exemplo, ela pode ser tão inescapável quanto o sexo e a *raça*.[10]

Ademais, esse processo de *naturalização* está presente em todas as hierarquias sociais, como observa Bourdieu, sendo um traço constitutivo das relações de dominação. Como nos ensina Colette Guillaumin (1992, p. 192),

> *a implicação ideológica da idéia de natureza (e de grupo natural) não pode ser eliminada das relações sociais, nas quais ocupam — mesmo que nos repugne ver — um lugar central. Ideologicamente escondida (já que a ideologia se esconde sob a* evidência*), a forma* natural*, quer seja do senso comum ou já institucionalizada, está no centro dos meios técnicos que as relações de dominação e de força utilizam para se impor aos grupos dominados.*

A fusão injustificada entre a idéia de natureza e sua formulação pela ciência biológica tem provocado outras confusões entre os estudiosos do *racismo* e das *relações raciais*, levando-os a ignorar, por exemplo, a especificidade da idéia de natureza que fundamenta o racismo.[11] Ora, tal idéia parece não fazer parte do repertório da antigüidade clássica ou das sociedades pré-modernas. Como diz Collete Guillaumin (1992, p. 179), "as sociedades teológicas davam ao termo 'natureza' um sentido de ordem interna que continua presente na noção contemporânea, mas até o século XIX não incluía um determinismo endógeno, traço fundamental hoje em dia".

A definição de racismo que nos parece correta terá, portanto, de ser derivada de uma doutrina racialista, isto é, de uma teoria das *raças*. Appiah, mais uma vez, pode nos socorrer com a distinção que traça entre dois tipos de racismos, o extrínseco e o intrínseco. Nas suas palavras, o racismo extrínseco

> *traça distinções morais entre os membros de diferentes raças porque se acredita que a essência racial implica certas qualidades moralmente relevantes. Os racistas extrínsecos baseiam a sua discriminação entre os povos na crença de que os membros de raças diferentes se distinguem em certos aspectos que autorizam um tratamento diferencial — tais como honestidade, coragem ou inteligência. Tais aspectos são tidos (pelo menos em muitas culturas contemporâneas) como incontroversos e legítimos como base para o tratamento diferencial dispensado às pessoas.* (Appiah, 1992, p. 5.)

Esse tipo de racismo deve ser política e analiticamente distinguido do racismo que os grupos dominados devem forçosamente desenvolver para enfrentar a discriminação a que estão submetidos. Esse último tipo de pensamento racialista pode ser chamado de "racismo defensivo", de modo a sinalizar sua diferença funcional, ou de "racismo anti-racista", como fez Sartre, para





ressaltar sua função política. Appiah o chama de "racismo intrínseco":

> *Racistas intrínsecos, na minha definição, são pessoas que fazem distinções de natureza moral entre pessoas de raças diferentes porque acreditam que cada raça tem um* status *moral diferente, independentemente das características morais implicadas em sua essência racial. Assim como, por exemplo, muitas pessoas que são biologicamente relacionadas a outras — um irmão, uma tia, um primo — derivam desse fato um interesse moral por essas pessoas, também um racista intrínseco pensa que o simples fato de ser da mesma raça é uma razão plausível para preferir uma pessoa a outra.* (Appiah, 1992, p. 6)

Essa dupla definição de racismo, distinguindo-o na sua manifestação exterior e interior ao grupo inferiormente hierarquizado, permite considerar todas as possibilidades em que a idéia de *raça* empresta um sentido subjetivamente visado à ação social, cobrindo portanto aquele campo que podemos definir, de modo estrito, como o campo das relações raciais.

Antes de passar adiante, entretanto, é necessário esclarecer que *racismo*, no sentido estrito que o definimos, não se confunde com *etnismo*, ou seja, com ordens e práticas de hierarquização e discriminacão sociais justificadas através de argumentos puramente étnico-culturais. Apesar de tais práticas *etnicistas* serem, por vezes, como na Europa atual, tão perniciosas e cruéis quanto o racismo, não acredito que o ganho *político* de classificar tais práticas como racistas sobrepuje o prejuízo que a confusão conceitual acarreta.[12]

## 'Raça' e cor no Brasil

Definidos assim, de modo estrito e preciso, os conceitos de *raça* e de racismo, procuraremos argumentar no restante desse texto que a distinção entre grupos de cor no Brasil assim como as desigualdades sociais a eles associadas se fundamentam numa idéia peculiar de *raça*, ou seja, numa forma particular de racismo.

Essa tese, apesar de ser intuitivamente aceita por muitos estudiosos contemporâneos, não está demonstrada. Ao contrário, o fato de as distinções raciais no Brasil serem traçadas a partir de marcas fenotípicas e de aparência física leva muitos estudiosos a concluir, ou a presumir, que não temos uma teoria *biológica* de *raça* que sustente essas distinções. Desse modo, se esses estudiosos continuam a empregar o adjetivo *racial* ou o substantivo *racista*, fazem-no num sentido lato e não no sentido estrito que o definimos.

De fato, sustentando esse modo de percepção das relações raciais no Brasil estão muitos autores norte-americanos que implícita ou explicitamente associam *raça* a diferenças profundas, biológicas e permanentes, enquanto a *cor* é vinculada a diferenças secundárias. W. E. B. Du Bois, por exemplo, ao definir *raça*, considera os traços fenotípicos, tidos como realidade natural, apenas parte de um complexo definido primordialmente pelo que Appiah chamou de "essência racial".[13]

Ora, na literatura sobre relações raciais no Brasil, como corretamente apontou Peter Wade (1994, p. 29), "a distinção entre aparência e ancestralidade permanece muitas vezes obscura e posta em paralelo com a distinção entre a insignificância e a significância da 'raça'". Ou seja, é como se, no Brasil — pelo fato de as *raças* não serem definidas pela *one-drop rule* e de não

haver uma regra clara de descendência biológica para pertinência a um grupo racial, mas apenas classificações pela aparência física e pela "interação entre uma variedade de *status* adquiridos e adscritos" (Harris, 1974) —, não houvesse grupos raciais mas apenas *grupos de cor*.[14]

Essa idéia é amplamente aceita pelos brasileiros e se encontra expressa em trabalhos científicos segundo os quais no Brasil, e na América Latina em geral, não existe preconceito racial mas apenas *preconceito de cor*.[15] A força dessa idéia repousa sobre a pretensa obviedade de que "aparência física" e "traços fenotípicos" são fatos naturais, neutros, biológicos. Isto é, as pessoas *naturalmente* diferentes em termos de cor formariam grupos *no papel*, como as classes sociais, que os sociólogos constroem a partir de critérios igualmente *objetivos* de renda e ocupação. Sem regras de descendência claras, portanto, não haveria *raças* mas apenas esses grupos espontâneos de cor.

Ora, ao contrário, como demonstrou Florestan Fernandes (1965), o conceito de "preconceito de cor" é apenas uma noção nativa, empregada pela Frente Negra Brasileira de 1940, para se referir ao tipo peculiar de discriminação racial a que estão sujeitos os negros brasileiros. Tal noção, como também argumenta Fernandes, foi insuficientemente trabalhada por nossas ciências sociais, que ainda não explicitaram o caráter eminentemente racialista da noção de cor e do preconceito de cor no Brasil.[16]

Para explicitar esse caráter, precisamos, em primeiro lugar, demonstrar que não há nada de espontaneamente natural nos traços fenotípicos. Lembremos a crítica que recentemente Peter Wade fez a Michael Banton e John Rex:

> *Num sentido importante, ambos — Banton e Rex — aderem a uma posição objetivista em suas respectivas visões históricas. Neles, a variação fenotípica ganha o* status *de um conceito atemporal. Teria sempre existido e diferentes sociedades e épocas a teriam empregado diferentemente de acordo com certos determinantes sociais. Nessa perspectiva, o analista parece situar-se fora de todos esses processos e colocar a análise num patamar aparentemente neutro, numa atemporalidade convenientemente situada na biologia: a variação fenotípica. Uma abordagem alternativa teria que reconhecer que a própria análise é parte do processo de mudança das classificações raciais e que temos a tendência de equacionar variação fenotípica com o que "nós" supomos ser "variação racial" (...) O perigo consiste em apresentar como relação inerente ao próprio objeto uma relação que foi historicamente constituída; ou seja, o fenótipo constituído historicamente como "racial" parece evidente ou naturalmente saliente à percepção.* (Wade, 1994, p. 23-4.)

A posição de Peter Wade é construída sobre o argumento, plenamente correto e demonstrável, de que nada na cor da pele, no tipo de cabelo, na largura do nariz ou na espessura dos lábios é mais naturalmente visível ou mais discriminador que outros traços, como o tamanho dos pés, a altura, a cor dos olhos, ou quaisquer outros traços de fisionomia. Na verdade, tais traços têm significado apenas no interior de uma ideologia preexistente (para ser preciso: de uma ideologia que cria os fatos que organiza) e é só por isso que eles funcionam como marcas ou como critérios de classificação.

Em resumo, se estou correto, uma pessoa só pode ter uma cor e ser classificada

num grupo de cor se existir uma ideologia no interior da qual a *cor* das pessoas tem um significado. Isto é, as pessoas não têm cor senão no interior de ideologias raciais, *stricto sensu*.

Que ideologia racial é essa que particulariza o racismo no Brasil?

## A ideologia racial brasileira

Duas características principais marcam as relações raciais no Brasil, e na América Latina em geral. A primeira é a existência de uma hierarquização social em que *raça*, *status* e classe estão intimamente interligadas. Como escreve Suzanne Oboler:

> *Como um resultado da miscigenação extensiva corrente nas colônias, as classificações raciais, o* status *social e a honra evoluíram para um arranjo hierárquico que Lipschütz chamou de "pigmentocracia". Esse era um sistema racial, como Ramón Gutiérrez descreveu, no qual a clareza da pele está diretamente relacionada a um maior* status *social e a maior honra, enquanto a cor mais escura estava associada tanto com "o trabalho físico dos escravos e dos índios" quanto, visualmente, com "a infâmia dos conquistados". A noção espanhola de* pureza de sangre *fora assim instilada no modo como a aristocracia do Novo Mundo entendia os conceitos inter-relacionados de raça,* status *social e honra.* (Oboler, 1995, p. 28.)

No Brasil, esse sistema de hierarquização, cheio de gradações de prestígio, em que pesam a classe social (ocupação e renda), origem familiar, cor e educação formal recebida, apóia-se, todavia, sobre uma dicotomia expressa pelos pares "gente fina/ralé" e "elite/povo", mas cujo fundamento é a dicotomia racial "branco/preto", que sustentou a ordem escravocrata durante três séculos.

Essa origem do preconceito de cor no Brasil é reconhecida por Emilia Viotti da Costa quando diz, sobre o Segundo Império, que o "preconceito racial servia para manter e legitimar a distância do mundo dos privilégios e direitos do mundo de privações e deveres" (Da Costa, 1988, p. 137). A doutrina liberal do século XIX de que os pobres eram pobres porque eram inferiores encontrava no Brasil uma legitimidade mais aparente no desaparelhamento cultural dos africanos em relação à vida social européia e na condição de pobreza e despreparo cultural dos mestiços e negros livres. A situação de servidão dos negros — assim como a pobreza dos mestiços e a miséria a que foram relegados os negros emancipados — era tomada como prova de sua inferioridade racial.

Como bem demonstrou Viotti da Costa, Florestan Fernandes e outros, toda a elite brasileira (incluindo os abolicionistas) esteve prisioneira dessa lógica de justificação das desigualdades sociais. O liberalismo da elite se preocupava apenas com o óbice que a escravidão representava para as suas idéias. Não havia nenhuma reflexão sobre relações raciais ou sobre a condição dos negros.[17] A admissão de igualdade entre seres humanos se colocava ao nível da teoria (dogmática), prescindindo de qualquer contato ou compromisso com os interesses das *raças* e das classes reais. Coincidia, ao contrário, como ainda coincide, com um grande alheamento e sentimento de superioridade com relação aos negros e mulatos e ao povo em geral.

De fato, a idéia de *cor*, apesar de estar de certo modo contaminada pela posição desse discriminador no sistema hierarqui-

zante — por isso "o dinheiro embranquece", assim como a educação —, encontra seu fundamento numa noção peculiar de *raça*. Essa noção, apesar de também girar sobre o eixo da dicotomia branco/preto, assim como sua similar anglo-saxônica, é peculiar nas suas regras de pertinência grupal.

No Brasil as regras de pertinência procuraram minimizar o pólo negro da dicotomia, excluindo deles os mestiços. Assim, a rigor, pode-se dizer que, no Brasil, somente aqueles com pele realmente preta sofrem todos os preconceitos e discriminações reservados aos negros africanos. Os demais, com níveis variados de mestiçagem, podem partilhar, na medida de sua brancura, dos privilégios reservados aos brancos.[18]

Essa peculiaridade do racialismo brasileiro aparece plenamente explicitada num texto de Anani Dzidzinyeno que define o "marco da decantada 'democracia racial' brasileira" como

> *a distorção de que branco é melhor e preto é pior e que, portanto, quanto mais próximo de branco melhor. A força dessa opinião sobre a sociedade brasileira é completamente pervasiva e abarca a totalidade dos estereótipos, dos papéis sociais, das oportunidades de emprego, dos estilos de vida e, o que é mais importante, serve como pedra de toque para a sempre observada "etiqueta" das relações raciais no Brasil.* (Dzidzinyeno, 1979, p. 3.)

Essa mesma idéia pode ser encontrada em Skidmore (1993) e em vários outros textos dos anos setenta.

De fato, a ideologia racial brasileira se constituiu, *grosso modo*, sob o influxo de três correntes de pensamento que hegemonizaram no Brasil, cada uma em seu tempo, o saber científico sobre as *raças*: as teorias poligenistas do final do século XIX, conhecidas hoje como *racismo científico*; as teorias culturalistas dos anos quarenta e cinqüenta; e o pensamento marxista reducionista dos anos sessenta e setenta.

A base fundamental do racialismo brasileiro, como não podia deixar de ser, repousa sobre a nossa adaptação do *racismo científico*. A doutrina que Thomas Skidmore chamou com pertinência de "embranquecimento" baseia-se

> *(...) no pressuposto da superioridade branca — algumas vezes implícita pois deixava em aberto a questão de saber quão "inata" era a inferioridade negra, e usava os eufemismos "raças mais avançadas" e "menos avançadas". Mas a esse pressuposto se juntavam dois outros. Primeiro, que a população negra estava se tornando progressivamente menos numerosa que a branca por questões que incluíam uma taxa de natalidade supostamente menor, maior incidência de doenças e sua desorganização social. Segundo, a miscigenação estaria "naturalmente" produzindo uma população mais clara, em parte porque o genes branco seria mais resistente e em parte porque as pessoas escolhiam parceiros sexuais mais claros.* (Skidmore, 1993, p. 64-5.)

Em síntese, a particularidade do racialismo brasileiro consistiu em importar as teorias racistas da Europa, privando-as, contudo, de duas importantes concepções — "o caráter inato das diferenças raciais e a degenerescência proveniente da mistura racial — de modo a formular uma solução própria para o 'problema negro'" (Skidmore, 1993, p. 77).

Sobre essa matriz racista — na qual o *sangue* branco purifica, dilui e extermina o negro, abrindo aos mestiços a possibilidade de se elevar ao estágio civilizado — desenvolveu-se o pensamento culturalista da segunda metade deste século. A tese do embranquecimento ganhou uma versão mais apropriada à antropologia social e afinada com a auto-imagem do Brasil como uma *democracia racial*, passando a significar a mobilidade dos mestiços na hierarquia social.[19]

Embranquecimento passa a significar a capacidade de a sociedade brasileira — definida seja como uma extensão européia, seja, nas versões mais simpáticas aos africanos e aos povos indígenas, um misto das "três raças fundadoras" — absorver e integrar os mestiços e os negros. Essa capacidade varia na razão direta do grau com que a pessoa repudia sua ancestralidade africana ou indígena. Embranquecimento e democracia racial[20] são assim conceitos de um novo discurso racialista. O que empresta substância racista a esses conceitos é a idéia, às vezes totalmente implícita, de que há três *raças* fundadoras da nacionalidade com diferentes contribuições e com potencialidades culturais qualitativamente diferentes. A cor das pessoas assim como seus costumes são índices do valor positivo ou negativo dessas *raças*. A marca da cor, no interior desse pensamento, é indelével não apenas porque lembra uma ancestralidade inferior mas, principalmente, porque simboliza a inferioridade presente dessa *raça*.

O pensamento marxista, que tanto influenciou as doutrinas e as ações da emergente classe média brasileira nos anos sessenta e setenta, nada fez para reverter esse quadro. Ao contrário, a insistência em tratar as *raças* como inexistentes e a cor como um epifenômeno apenas emprestou um caráter socialista à *democracia racial* — isto é, transformou-a num ideal somente realizável pela luta de classes. O evolucionismo subjacente ao pensamento de Marx, portanto, adaptou-se muito bem à idéia da força civilizadora do capitalismo, ao qual os povos de todo o mundo teriam naturalmente que se curvar antes de atingir o estágio socialista.

Mas, ainda que se demonstre o racismo inerente a essas teorias culturais e às refinadas classificações de cor que no Brasil substituem a classificação bipolarizada, resta sempre o contra-argumento de que no Brasil esse racismo é brando. Por brando se toma geralmente uma relativa conformidade da população negra e uma suposta ausência de mecanismos rígidos de desigualdades e discriminação.

Ora, os estudos pioneiros de Carlos Hasenbalg (1985) e Nelson do Valle Silva (1985), assim como os de Telles (1992), Lovell (1989), Andrews (1992), Castro e Guimarães (1993) e Silva (1993), entre outros, desmascaram justamente essa pretensa brandura. Eles mostram, ao contrário, as profundas desigualdades que separam, em alguns casos, os negros dos demais grupos de cor e, em outros casos, os não-brancos dos brancos.

A importância variada da cor nas diversas regiões do Brasil assim como a sua percepção e categorização, seja no mercado de trabalho, seja nos locais de residência e de trabalho, mostram justamente que a cor nada mais é que a marca corpórea da *raça*, ou, para dizer de outro modo, a sua codificação. A importância da cor parece variar justamente em função do peso demográfico dos negros nas diversas regiões e nas diversas situações em que competem com os brancos. Se esse peso é grande, as diferenças de cor são mais importantes, como Castro e Guimarães (1993) demonstraram com

respeito ao emprego numa fábrica petroquímica estatal na Bahia. Se esse peso é menor, como nos estudos de mercado de trabalho de Hasenbalg e Silva, a cor parece ceder lugar a uma distinção apenas aparentemente mais racial.

A cor é, portanto, em todos os casos, a nossa categoria racial central. O grande desafio crítico daqueles que lutam contra o racismo no Brasil é, portanto, demonstrar não apenas as desigualdades e a sua reprodução cotidiana, mas as formas raciais dessa discriminação. Formas que têm na cor um modo privilegiado de se esconder dos agentes e, simetricamente, de se manifestar aos sociólogos.

## NOTAS

● Sou grato aos comentários e sugestões de Michel Agier, Benjamin Bowser, Nadya Castro, Anani Dzidzinyeno, Lucia Lippi e João Reis a versões anteriores do artigo.

1. Realista, no sentido de que os conceitos científicos reproduzem entidades realmente existentes numa suposta realidade concreta, exterior e objetiva, seja aos valores, seja à observação do cientista. Ao contrário, nominalista significa que esses conceitos têm existência apenas enquanto conceitos, ainda que se refiram a fenômenos e fatos reais.

2. Essa postura não encerra nenhum truísmo. Ao contrário, há nas ciências sociais nos dias que correm uma tendência a definir o racismo prescindindo do conceito de *raça*. Veremos isso adiante.

3. Para uma história do conceito de *raça*, ver Delacampagne (1983), Guillaumin (1992), Cashmore (1994), Banton (1977, 1987), entre outros.

4. No dizer de Eriksen (1993, p. 5), a "etnicidade pode assumir várias formas e, posto que as ideologias étnicas tendem a enfatizar uma descendência comum, a diferença entre raça e etnicidade se torna problemática (...)."

5. "A lei britânica define 'raça' ou 'grupo racial' como um grupo de pessoas definido com referência a cor, raça, nacionalidade, origens étnicas ou nacionais" (Banton, 1991, p. 118).

6. Na verdade, Rex apenas sistematiza as situações tratadas por Wirth (1945) e, depois, por Wagley e Harris (1964) através do conceito de *minorias*.

7. Isso não significa dizer que as condições econômicas, sociais e políticas que condicionam a formação histórica das hierarquiais sociais não sejam importantes. De fato, é possível que as semelhanças de formação histórica entre duas ordens hierárquicas baseadas em doutrinas teóricas diferentes possam, em certos casos, suplantar, em termos de condicionantes da ação, essas diferenças. Todavia, porque tal possibilidade é episódica e marginal para a argumentação que estamos desenvolvendo, não aprofundaremos essa questão neste texto.

8. Comentando, por exemplo, uma referência de W. E. B. Du Bois às teorias de absorção do negro pela mestiçagem com brancos, tão comuns no Brasil àquela época, diz Appiah (1992, p.

195): "Essa referência à absorção racial reflete a idéia de que os afro-americanos deveriam desaparecer, posto que sua herança genética seria diluída na herança branca. Tal idéia é absurda da perspectiva de qualquer teoria baseada numa essência racial, visto que uma pessoa teria ou não tal essência. Pensar de outro modo seria conceber essências raciais como genes e a genética mendeliana ainda não tinha sido 'descoberta' quando Du Bois escreveu a peça sob exame."

**9.** Ao contrário do que faz Outlaw (1990, p. 65), que define como objeto de uma ciência social da raça os "grupos [que partilham] alguns traços biológicos distintos — ainda que não constituam tipos puros — mas com respeito aos quais fatores socioculturais são de particular importância (mas de modo significativamente diferente do que pensavam os teóricos racialistas do séc. XIX)". Para Outlaw, existe um núcleo biológico do conceito de raça, que ele chama de "raciação", isto é, "o desenvolvimento das reservas genéticas distintas aos vários grupos, que determinam a freqüência relativa das características partilhadas pelos seus membros (mas certamente não de modo exclusivo) [e que foi] função também, em parte, do acaso".

**10.** Stepan (1991, p. 30) ilustra a que ponto chegou a biologização da pobreza no começo do século XX: "As classes baixas se reproduzindo nos cortiços, os desempregados permanentes, os alcoólatras pobres, os doentes mentais internos em asilos insanos — tanto quanto seu suposto despreparo genético — eram agora os alvos da agitação eugenista."

**11.** Segundo Guillaumin (1992, p. 192), "a idéia social de grupo natural repousa sobre um postulado ideológico de que se trata de uma unidade endodeterminada, hereditária, heterogênea às outras unidades sociais".

**12.** Isso não significa que tais *etnicismos* não possam estar sustentados sobre categorias raciais implícitas, sendo, de fato, *racismos*. Esse, todavia, não é o entendimento de alguns autores que argumentam que as doutrinas que justificam as discriminações étnicas na Europa atual dispensam a idéia biológica de *raça*, mas preferem manter a designação de *racismo* para tal comportamento, conceituando, assim, um "racismo sem raça". Ver, entre outros, Turgieff (1987) e Miles (1993).

**13.** Du Bois define *raça* do seguinte modo: "O que é então uma raça? É uma vasta família de seres humanos, geralmente do mesmo sangue e linguagem, mas sempre partilhando uma história comum, assim como tradições e impulsos, que estão tanto voluntaria quanto involuntariamente lutando juntos pela realização de certos ideais de vida mais ou menos vívidos. (...) A questão é, pois: qual a diferença real entre essas nações? São diferenças físicas de sangue, cor e tamanhos de crânio? Certamente devemos reconhecer que as diferenças físicas contam bastante (...) Mas, ainda que as diferenças raciais estejam traçadas em termos físicos, nenhuma mera distinção física poderia realmente definir ou explicar diferenças mais profundas — a coesão e a continuidade desses grupos. As diferenças mais profundas são espirituais e psíquicas, baseadas indubitavelmente em diferenças físicas, mas transcendendo-as" (Du Bois, 1975, p. 75-7).

**14.** Degler (citado em Wade 1994, p. 29) segue essa tendência, ressaltando "a ênfase brasileira sobre a aparência e não sobre o legado genético ou racial" (1971, p. 103) e referindo-se ao Brasil como "uma sociedade na qual as distinções são feitas entre uma variedade de cores e não entre raças, como nos Estados Unidos" (1971, p. 244).

**15.** Diz Thales de Azevedo (1955, p. 90): "Funcionando a cor e os traços somáticos, em grande parte, como símbolos de *status*, as resistências aos intercasamentos traduzem ao mesmo tempo preconceito de classe e de raça ou, melhor, de cor." Wintrop R. Wright (1990, p. 3) é ainda mais

explícito: "Mas os venezuelanos consideram negros apenas os indivíduos de pele negra. A cor e não a raça — a aparência e não a origem — influencia muito mais a percepção dos venezuelanos sobre os indivíduos."

**16.** Ver Fernandes (1965, p. 27) "Surgiu, então, a noção de 'preconceito de cor' como uma categoria inclusiva de pensamento. Ela foi construída para designar, estrutural, emocional e cognitivamente, todos os aspectos envolvidos pelo padrão assimétrico e tradicionalista de relação racial. Por isso, quando o negro e mulato falam de 'preconceito de cor', eles não distinguem o 'preconceito' propriamente dito da 'discriminação'. Ambos estão fundidos numa mesma representação conceitual. Esse procedimento induziu alguns especialistas, tanto brasileiros quanto estrangeiros, a lamentáveis confusões interpretativas."

**17.** As idéias de José Bonifácio e Joaquim Nabuco sobre a escravidão e o latifúndio são exemplares. Ver Da Costa, 1988.

**18.** Nos Estados Unidos, ao contrário, os negros são definidos de modo inclusivo, para abranger todos os graus de mestiçagem conhecidos. O grupo branco, no entanto, continua sendo definido inclusivamente, sendo incorporado a ele todas as etnias européias, mais numerosas que os mestiços. Essa ponderação fortalece a posição daqueles que, como Degler, enfatizam o componente demográfico para explicar as diferentes estratégias de dominação racial utilizadas pelo colonizador europeu nas Américas.

**19.** A versão antropológica do embranquecimento reafirma com outros argumentos o *desaparecimento* dos negros. "Por efeito da mestiçagem e de outros fatores sociobiológicos, o grupo mais escuro, de fenótipo preto, vem sendo absorvido gradativamente no caldeamento étnico; os brancos aumentam em ritmo um pouco mais rápido, enquanto cresce o número de mestiços, registrados nas estatísticas como pardos, para afinal virem a submergir, pela mistura, no grupo de ascendência predominantemente européia" (Azevedo, 1955, p. 51).

**20.** Carlos Hasenbalg (s/d, p. 2) havia já chamado a atenção para a importância desses dois conceitos para entender a particularidade do racismo brasileiro. Nas suas palavras: "O ideal de embranquecimento estabeleceu um compromisso entre as doutrinas racistas em voga na virada do século XX e a realidade sociorracial brasileira: o estágio avançado de miscigenação da população. O conceito de democracia racial é um poderoso instrumento ideológico cujo principal efeito tem sido o de conservar as diferenças inter-raciais fora da arena política, mantendo o conflito latente."

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, Reid. (1992). "Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística". *Estudos Afro-Asiáticos* (22):47-84.

APPIAH, Kwame Anthony (1990). "Racisms". In: GOLDBERG, David Theo (ed.). *Anatomy of racism*. University of Minnesota Press, p. 3-17.

_____ (1992). *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York, Oxford University Press.

AZEVEDO, Thales de (1955). *As elites de cor, um estudo de ascensão social*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

BANTON, Michael (1977). *The idea of race*. Boulder, Westview Press.

_____ (1987). *Racial theories*. Cambridge University Press.

_____ (1991). "The race relations problematics". *British Journal of Sociology*, 42(1):115-30.

_____ (1994). "Race". In CASHMORE, Ellis. *Dictionary of race and ethnic relations*. (Third Edition.) London, Routledge.

BERGHE, Pierre van den (1970). *Race and ethnicity*. Basics Books Inc.

CASHMORE, Ellis (1994). *Dictionary of race and ethnic relations*. London, Routledge.

CASTRO, Nadya e GUIMARÃES, Antonio S. A. (1993). "Desigualdades raciais no mercado e nos locais de trabalho". *Estudos Afro-Asiáticos* (24):23-60.

DA COSTA, Emilia Viotti (1988). *The Brazilian empire: myths and histories*. Belmont, Wadsworth Publishing Co.

DEGLER, Carl N. (1971). *Neither Black nor White*. Univ. of Wisconsin Press.

DELACAMPAGNE, Christian (1983). *L'invention du racisme*. Paris, Fayard.

_____ (1990). "Racism and the West: from praxis to logos". In: GOLDBERG, David Theo (ed.). *Anatomy of racism*. University of Minnesota Press.

DU BOIS, W. E. B. (1975). *Dusk of Dawn: an essay toward an autobiography of a race concept*. New York.

DZIDZINYENO, Anani (1979). *The position of Blacks in Brazilian society*. London.

ERIKSEN, Thomas Hylland (1993). *Etnicity & nationalism: anthropological perspectives*. Pluto Press.

FERNANDES, Florestan (1965). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Cia. Editora Nacional. 2 vols.

GILROY, Paul (1993). *Small acts: thoughts on the politics of Black cultures*. London, Serpent's Tail.

GUILLAUMIN, Colette (1992). "Race et nature". *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Paris, Côté-Femmes Éditions.

HASENBALG, Carlos (s/d). "Race relations in modern Brazil". Albuquerque, The Latin American Institute, University of New Mexico.

_____ (1985). "Race and socioeconomic inequalities in Brazil". In: FONTAINE P. M. (org.). *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles, Univ. of California, Center for Afro-American Studies.

HARRIS, Marvin (1974). *Paterns of races in the Americas*. New York, Norton Library.

HERNIEX (1965). "Introduction: the Moscow expert meeting". *International Social Science Journal*, XVII(1) Paris, Unesco.

LOVELL, Peggy (1989). "Income and racial inequality in Brazil". Ph.D. dissertation, University of Florida.

MILES, Robert (1993). *Racism after 'race relations'*. London and New York, Routledge.

OBOLER, Suzanne. (1995). "Ethnic labels, Latino lives: identity and the politics of re-presentation". Minneapolis and London, University of Minnesota Press, forthcoming.

OUTLAW, Lucius (1990). "Toward a critical theory of race". In: GOLDBERG David Theo (ed.). *Anatomy of racism*. University of Minnesota Press, p. 58-82.

REX, John (1988). *Raça e etnia*. Lisboa, Ed. Estampa.

_____ (1983). *Race relations in sociological theories*. London, Routledge & Kegan Paul.

SILVA, Nelson do Valle (1985). "Updating the cost of not being White in Brazil" In: FONTAINE P. M. (org.). *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles, Univ. of California, Center for Afro-American Studies.

SILVA, Paula Cristina (1993). "Negros à luz dos fornos: representações do trabalho e da cor entre metalúrgicos da moderna indústria baiana". Dissertação de mestrado em ciências sociais, Salvador, UFBa.

SKIDMORE, Thomas (1993). *White into Black*. Duham and London, Duke University Press.

STEPAN, Nancy (1991). *The hour of eugenics: race, gender and nation in Latin America*. Ithaca, Cornell University Press.

TELLES, Edward (1992). "Residential segregation by skin color in Brazil". *American Sociological Review* (57):186-97, April.

TURGUIEFF, Pierre-André (1987). *La force du préjugé*. Paris, Gallimard.

WADE, Peter (1994). "'Race', nature, and culture". *Man* (N.S.) 28:17-34.

WAGLEY, Charles and HARRIS, Marvin (1964). *Minorities in the new world*. New York, Columbia University Press.

WRIGHT, Wintrop (1990). *Café con leche. Race, class and national image in Venezuela*. Austin, University of Texas Press.

WIRTH, Louis (1945). *The science of man in the world crisis.* In: LINTON, Ralf (ed.). New York, Columbia University Press.

## SUMMARY

### 'Race', racism and color groups in Brazil

The author discusses and revises several definitions of "race", arguing that most of these are interlaced with a realist conception of science and an essentialist epistemology. At the same time, he examines studies on racism and race relations in Brazil and concludes that these studies use the North-American system of race relations and racism of the 50's and 60's as a paradigm, and tend, therefore, to deny even the existence of "races"and racism in Brazil. Based on this theoretical discussion, throughout the text, the author argues that the distinctions between groups of color in Brazil, along with the social inequalities associated with them, are founded on a peculiar idea of "race" and a particular form of racism. This racism is defined, above all, by the denial of ethnic differences in the definition of nationality and by the under-valuing and degrading of all racial, physiologic, and cultural elements linked to "Blackness" or "Africanness".

## RÉSUMÉ

### 'Race', racisme et groupes de couleur au Brésil

L'auteur discute et remet en question diverses définitions de la "race". Il argumente que la plupart de ces concepts est imprégné d'une conception réaliste de science et d'une épistemologie essentialiste. De même, il examine les études sur le racisme et les relations raciales au Brésil, et conclut que ces études utilisent comme modèle le système de relations raciales et de racisme en vigueur aux Etats Unis dans les années 50 et 60, ce qui les amène à nier jusqu'à l'existence de "races" et de racisme au Brésil. A la suite de cette discussion théorique, le reste du texte défend la thése selon laquelle aussi bien la distinction entre groupes de couleur au Brésil que les inégalités sociales qui s'y rattachent, se fondent sur une idée particulière de "race" et sur une forme propre de racisme. Ce qui définit ce racisme, avant tout, c'est la négation de différences ethniques dans la détermination de la nationalité et la sous-estimation et la dégradation de tous les éléments raciaux, physionomiques et culturels liés à la négritude ou à l'appartenance africaine.

**FAÇA JÁ SUA ASSINATURA**

**Notícias Africanas é um clipping semanal sobre os países africanos de língua oficial portuguesa, contendo recortes de jornais portugueses e outras publicações internacionais, precedidos de comentários de pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Asiáticos**

**Você não vai encontrar outra publicação no Brasil com essas características.**

**É fácil assinar.**
**Ligue (021)531-2000, ramal 259, ou escreva para o CEAA.**

**Preços especiais para pesquisadores.**

Notícias Africanas

CLIPPING SEMANAL SOBRE OS PAÍSES AFRICANOS DE LÍNGUA OFICIAL PORTUGUESA E ÁFRICA AUSTRAL

Nº 10
24 A 30.4.95

Funcionário denuncia violência em banco moçambicano

Sequestro e tortura no BCM

José Pinto de Sá, em Maputo

Medicina legal

Coro de protestos

A fase "mais complicada" da erupção

Gases vulcânicos do Fogo acumulam-se na Chã

# "O judeu é o turco de prestação": etnicidade, assimilação e imagens das elites sobre árabes e judeus no Brasil*

Jeffrey Lesser**

* *A pesquisa para este artigo foi realizada com o apoio do R. Francis Johnson Faculty Development Fund do Connecticut College e com bolsas do American Council of Learned Societies, da Lucius N. Littauer Foundation e da Memorial Foundation for Jewish Culture.*
*Recebido para publicação em agosto de 1994.*

** *Professor assistente de história no Connecticut College, New London.*

*Árabes e judeus foram apenas dois grupos inseridos em uma "questão imigratória" que atormentou intelectuais e políticos brasileiros durante a época Vargas, tanto na esfera federal quanto na estadual. Esse debate se iniciou com vigor com a abolição da escravidão em 1888, quando as elites começaram simultaneamente a encorajar a entrada de imigrantes considerados desejáveis enquanto incentivavam a proibição da entrada de imigrantes da Ásia e da África. Em outras palavras, esperava-se que os imigrantes viessem a se tornar veículos que transformariam a cultura brasileira de negra em branca.*

*Enquanto o* branqueamento *sempre foi um componente fundamental da definição de imigrante desejável, por volta de 1930, o sentido da palavra* branco *se restringiu até ficar limitado àqueles que eram cristãos, europeus e agricultores. Árabes e judeus, dois grupos que ficavam fora da categoria dos desejáveis, eram um desafio especial porque, mesmo não sendo proibidos de entrar no Brasil, as elites tampouco esperavam que eles entrassem.*

**Palavras-chave:** árabes, Estado Novo, estereótipos, etnicidade, imigração, imigrantes, judeus, mascates, nativismo, preconceito, xenofobia.

Na década de cinqüenta Aziz Maron, líder do Partido Trabalhista Brasileiro na Bahia,[1] deputado federal de 1951 a 1959 e descendente brasileiro de sírios/libaneses, contou uma história que pode ser verdadeira ou não, mas que chegou a nós com o título "Getúlio e os dois semitas". Segundo Aziz, ele e um jornalista se encontraram com Getúlio Vargas um dia, em 1954, na Sala de Imprensa do Palácio Tiradentes. Durante a conversa o jornalista, que permaneceu anônimo, perguntou a Vargas se fora inteligente de sua parte ter Ricardo Jafet, um paulista de ascendência libanesa e presidente do Banco do Brasil, e Horácio Láfer, filho de imigrantes judeus europeus e ministro da Fazenda, trabalhando juntos em duas posições relacionadas e fundamentais.[2]

> *Getúlio quis conhecer o "porquê" da admiração do interlocutor e este ponderou:*
>
> *— Mas, Presidente, V. Exa. nomear um árabe e um judeu. Eles vão guerrear! Vão fazer do seu governo uma verdadeira Palestina!*
>
> *— Não tenha susto — obtemperou Getúlio. — No fim dá tudo no mesmo. Ambos são semitas, Láfer e Jafet. Árabes e judeus brigam pela "presa" maior e depois se entendem.*
>
> *E, virando-se para o deputado:*
>
> *— Aqui está o Maron, que também tem sangue árabe e compreende bem a sua raça (...).* (Queiroz Júnior, 1955, p. 179.)

A história de Aziz Maron mostra uma ligação de árabes e judeus sob dois aspectos.[3] O primeiro é esperado. No início dos anos cinqüenta, quando essa conversa teria tido lugar, a divisão da Palestina e o estabelecimento do Estado de Israel claramente fizeram com que árabes e judeus parecessem inimigos eternos. Mas a resposta de Getúlio Vargas na história não se baseou na luta contemporânea pela terra de Israel. Em vez disso, mostra uma profunda e relativamente bem desenvolvida noção de judeus e árabes como uma raça, como membros de um só povo, mais semelhantes que diferentes.

Getúlio Vargas não ligou judeus e árabes simplesmente por imaginá-los como parte de uma raça exoticamente charmosa. Nem tampouco o líder brasileiro baseou seus comentários numa noção profundamente socializada de árabes e judeus como "outros" deixados pela reconquista e pela Inquisição portuguesa. Em vez disso, os comentários de Vargas mostram-no como herdeiro de uma tradição intelectual e política voltada a criar uma identidade nacional brasileira modelada segundo linhas econômicas e sociais de caráter europeu ocidental. Em outras palavras, judeus e árabes, como todos os outros grupos de imigrantes no Brasil, eram vistos como parte de uma problemática questão social que opunha grandes proprietários de terras exigindo mão-de-obra dócil e barata a uma classe média urbana cada vez mais poderosa e para a qual o nacionalismo e a xenofobia eram importantes ferramentas políticas e econômicas.

Árabes e judeus eram apenas dois grupos enredados numa "questão do imigrante" de maior amplidão, que infestava os intelectuais e formuladores de políticas públicas nos níveis federal e estadual. Esse debate veio para o primeiro plano com a abolição da escravatura em 1888, quando as elites simultaneamente começaram a encorajar o ingresso de imigrantes "desejáveis", enquanto proibiam a imigração de africanos e asiáticos. Em outras palavras, esperava-se dos imigrantes que fossem veí-

culos pelos quais a cultura brasileira seria transformada de negra em branca. À altura de 1930, porém, ficara claro que os imigrantes raramente se ajustavam com perfeição às expectativas e ocorreu um recuo impulsionado pelo deslocamento econômico urbano que se seguiu à depressão mundial. Embora a *brancura* sempre tivesse sido um componente básico da definição de imigrante desejável, em 1930 a definição de brancura se havia estreitado progressivamente para incluir apenas quem fosse cristão, europeu e pronto a se estabelecer em áreas rurais. Árabes e judeus, dois grupos situados fora das categorias desejáveis, constituíam um desafio particular porque, embora não fossem proibidos de entrar no Brasil, nunca se havia esperado que migrassem para o país.

O objetivo deste artigo é examinar como esses diferentes grupos de imigrantes, oriundos de diferentes áreas do mundo, chegando em épocas diferentes, foram ligados por políticos e intelectuais brasileiros em meados do século XX. Vamos analisar por que, apesar do fato de a maioria dos árabes e judeus que imigravam para o Brasil ser branca, e de a maior parte dos árabes ser também cristã, ambos os grupos foram muitas vezes considerados não-brancos. Vamos apontar que um importante componente da reação negativa aos imigrantes judeus e árabes era que, diferentemente dos japoneses, eles não desempenhavam papéis econômicos aceitáveis na agricultura rural, concentrando-se em vez disso em áreas urbanas e em ocupações comerciais. Isso levou árabes e judeus a se tornarem um dos grupos de imigrantes mais visíveis do Brasil urbano no período de intensa xenofobia que se seguiu a 1930 (Knowlton, 1955, p. 209, e Durand, 1985).

A primeira onda verdadeira de imigrantes libaneses e sírios chegou à região amazônica nas décadas de 1880 e 1890.[4] Entre 1870 e 1947 cerca de 80 mil sírios/libaneses (não-turcos) migraram para o Brasil, a terceira nação mais importante da América em termos de destinação para os árabes, depois dos Estados Unidos e da Argentina.[5] A maioria dos sírios e libaneses que emigraram para o Brasil era constituída de católicos ou gregos ortodoxos, embora talvez 15% fossem muçulmanos, o que representava as tendências gerais da emigração para as Américas (Gordon, 1980, p. 112). A experiência dos imigrantes judeus não foi muito diferente daquela dos sírios/libaneses. Alguns judeus, principalmente do Norte da África, haviam migrado para a Amazônia no século XIX a fim de tirar vantagem do *boom* da borracha, enquanto "imigrantes empreendedores sírios, libaneses e judeus (...) acabaram [vindo a] exercer o controle quase total do comércio de castanhas do Brasil" (Weinstein, 1983, p. 260). No início do século XX, contudo, a maioria dos judeus que chegava ao Brasil vinha do Leste Europeu. Muitos judeus e árabes vieram para o Brasil por não conseguirem obter vistos para os Estados Unidos ou a Argentina, ou por terem sido enganados por companhias de navegação inescrupulosas, que prometiam aos imigrantes levá-los para a "América" e os desembarcavam no Rio de Janeiro ou em Santos.

No primeiro quartel do século XX, a situação começou a mudar. Imigrantes libaneses, sírios e judeus começaram a reavaliar o potencial do Brasil e descobriram que ele oferecia uma atraente opção para quem desejasse mudar de país. Imigrantes árabes e judeus que haviam planejado migrar de novo do Brasil para a Argentina muitas vezes permaneciam depois de descobrir uma economia revitalizada. Pessoas que haviam imigrado para o Brasil falavam e escreviam favoravelmente sobre sua pros-

peridade em pequenas e grandes cidades do Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná e enviavam uma nova mensagem às suas terras natais: o Brasil era agora uma terra de riqueza potencial (Knowlton, 1955, p. 50; Lesser, 1989, p. 99).

Com substancial crescimento econômico e industrial, especialmente após a I Guerra Mundial, o Brasil constituía um novo lar perfeito para os que vinham tanto do Leste Europeu quanto do Oriente Médio. O total da imigração do Leste Europeu cresceu para mais de 93 mil pessoas entre 1924 e 1933, dez vezes o número correspondente à década anterior. Entre 35% e 50% dos imigrantes provenientes do Leste Europeu eram judeus, a maioria da Polônia, embora os da Romênia, Letônia e Lituânia também estivessem representados (RIC, 1940, p. 641-2). No mesmo período, a imigração proveniente do Oriente Médio cresceu 74%, alcançando 28.344 pessoas, significativo acréscimo à já ampla população árabe (*idem, ibidem*). A entrada de sírios aumentou de mil pessoas entre 1914 e 1923 para mais de 14 mil entre 1924 e 1933. Para os sírios, libaneses e judeus envolvidos em atividades comerciais, a economia brasileira em desenvolvimento deve ter parecido atraente. A maioria dos imigrantes libaneses, sírios e judeus, portanto, chegou ao Brasil antes do fim da II Guerra Mundial, embora a maioria dos judeus europeus tenha chegado entre 1924 e 1936, todos uma geração depois do estabelecimento de uma ampla comunidade de fala árabe.[6]

Não apenas eram similares os padrões de imigração para o Brasil de sírios/libaneses e de judeus da Europa Ocidental — paralelos ocupacionais também podem ser encontrados. Uma vez que poucos imigrantes chegavam com o capital necessário para comprar uma loja ou fábrica, eram populares as ocupações que não exigissem um grande investimento inicial. Muitos imigrantes sírios, libaneses e judeus, portanto, tornaram-se mascates e esses grupos vieram a ser confundidos com o pequeno comércio itinerante (Safady, 1973). Embora alguns europeus mascateassem em meados do século XIX, a prática em larga escala começou com os imigrantes sírios/libaneses, que descobriram que a abolição da escravatura havia criado uma expansão dos mercados sem o paralelo crescimento do sistema de distribuição de mercadorias (Safady, 1972 e 1971). Os mascates sírios/libaneses começaram a exercer sua influência durante o *boom* do café brasileiro do final do século XIX e, à altura de 1900, já eram amplamente identificados com essa ocupação, ainda que muitos deles fossem varejistas e atacadistas urbanos (Bastani, 1945). A profissão de mascate foi, assim, um protótipo da integração econômica tanto de judeus quanto de sírios/libaneses no Brasil. Os mascates judeus e árabes freqüentemente forneciam artigos domésticos e de armarinho aos trabalhadores das fazendas de café ou aos moradores das cidades pertencentes às classes socioeconômicas inferiores.

O Brasil constituía um solo econômico fértil para a profissão de mascate e tanto imigrantes judeus quanto sírios/libaneses eram ativos mascates urbanos no início do século XX.[7] Proprietários de lojas e fábricas, judeus e árabes (cerca de 10% dessas populações imigrantes) vendiam tecidos padronizados ou utensílios domésticos a crédito aos recém-chegados, freqüentemente escolhendo agentes que éram parentes ou naturais de suas cidades de origem. Outros encontravam atacadistas através de anúncios nos jornais em ídiche ou árabe, que podiam ser encontrados em todas as grandes cidades brasileiras. Isso montou o palco para a ampliação da atividade dos mascates urbanos depois da I Guerra Mundial, quando a expansão industrial do Brasil levou a um significativo crescimento da população. A nova e relativamente ampla classe média desejava produtos antes indisponíveis, mas, de modo semelhante à situação imediatamente após a abolição, a distribuição de produtos não progrediu com tanta eficiência quanto o crescimento industrial. A redistribuição do capital e as novas demandas não foram seguidas pela disponibilidade, e os mascates distribuíam produtos de maneira eficiente e barata.

Alguns mascates sírios/libaneses levavam seus produtos no lombo de mulas pelo interior de São Paulo e Paraná[8] e "viajavam habitualmente em grupos de dois, um tanto devido à insegurança de certos lugares, mas também para facilitar os seus negócios"; os mascates judeus faziam o mesmo, embora se concentrassem nos centros urbanos (Deffontaines, 1936, p. 28). Um mascate experiente ajudava o novato a ganhar algum dinheiro enquanto lhe ensinava o português e a conversa de vendedor. Esse sistema funcionava bem, e um observador notou:

> *A pouco e pouco, vai o neófito adquirindo, com o conhecimento rudimentar da língua, o da moeda, o dos costumes e o das ruas.* (Moraes, 1936, p. 105.)

Embora levassem tempo para formar uma clientela e obter um conhecimento funcional de vendas, os mascates urbanos freqüentemente ganhavam até três ou quatro mil-réis por dia, cerca do dobro do salário diário médio na época. Nas áreas rurais, sal, tecidos e chapéus eram vendidos com mais freqüência, mas, dada a falta de capital disponível, era comum que aceitassem em troca outros artigos. Os mascates foram fundamentais no estabelecimento do sistema de crédito no Brasil e isso desempenhou um papel em ajudar os sírios/libaneses a ganhar uma base tanto no Rio de Janeiro e São Paulo quanto em cidades menores do interior. Os laços econômicos entre as áreas rurais e urbanas cresceram na medida em que mascates imigrantes freqüentemente compravam de atacadistas imigrantes que haviam chegado e se estabelecido mais cedo. Essas relações pessoais permitiam que o crédito se estendesse ao mascate e, dele ou dela, ao cliente.

Embora o número de mascates libaneses, sírios e judeus fosse elevado, preconceitos populares reforçaram o estereótipo do "típico imigrante do Levante [que] era um jovem empobrecido [que] começou sua carreira como um mascate itinerante" (Poppino, 1973, p. 194). À altura de meados da década de trinta, alguns intelectuais brasileiros começaram a afirmar que o sucesso nessa atividade era biológico, a despeito do fato de poucos sírios/libaneses ou judeus terem sido mascates antes da migração. Pierre Deffontaines, professor da Universidade do Distrito Federal no Rio de Janeiro, escreveu em 1936 que, quando os sírios/libaneses

> *descobriram o Brasil, a sua propensão toda acentuada para o comércio ambulante os fez precipitarem-se para lá em multidão. Graças a suas qualidades hereditárias (...) suplantando facilmente os primeiros mascates.* (Deffontaines, 1936, p. 27.)

Mais recentemente, Richard Morse afirmou que, embora os italianos monopolizassem a atividade de mascate até a déca-

da de 1880, "logo eles seriam deslocados pelos sírios, ainda mais astutos" (Morse, 1958, p. 175). Havia suposições similares sobre os judeus. Um diplomata brasileiro chegou a proclamar que todos os imigrantes judeus eram "parentes velhos de vendedores de móveis e sogros de técnicos em bombons".[9]

O estabelecimento dos sírios/libaneses e dos judeus do Leste Europeu foi um processo em três etapas no qual os pouquíssimos imigrantes que chegavam com algum capital freqüentemente davam o primeiro passo. Os destituídos de fundos geralmente mascateavam e começavam a acumular capital. Embora os que possuíam habilidades por vezes trabalhassem como assalariados, mascatear era, muitas vezes, mais lucrativo.

Acumulando capital, muitos eram capazes de comprar uma pequena loja ou fábrica, posição em que começavam os imigrantes que chegavam com algum dinheiro. Isso levava a uma acumulação de capital mais rápida e capacitava o imigrante a chamar outros familiares e assim expandir o negócio. Imigrantes sírios, libaneses e judeus foram promovidos a um estrato econômico cada vez mais elevado e Clark Knowlton relata que o número de firmas sírias e libanesas inscritas no almanaque comercial de São Paulo cresceu de seis em 1895 para 500 em 1901 (Knowlton, 1955, p. 113). Como apontou José Carlos Durand, um importante componente do processo de industrialização no Brasil foi a criação de espaços para pequenas empresas com "acentuada concentração de estrangeiros de uma mesma nacionali-dade em um ou poucos ramos de atividade" (Durand, 1985, p. 112). Essa concentração ajudou tanto os imigrantes judeus quanto os sírios/libaneses a ascenderem na escala econômica.

Permanecer como mascate ou trabalhador assalariado apenas até acumular capital para comprar uma pequena loja ou fábrica era especialmente comum no Sul do Brasil, orientado para o comércio. Com os fundos obtidos no comércio urbano e rural, muitos mascates sírios/libaneses se capacitavam rapidamente a abandonar as vendas itinerantes e começar a alugar pontos-de-venda nos mercados urbanos. Essa tendência ao reinvestimento de capital foi reforçada pela decisão do governo municipal de São Paulo, em 1907, de construir um mercado e forçar legislativamente os mascates a venderem ou alugarem espaços. No Rio, leis semelhantes forçaram a maioria dos mascates a adquirir seus pontos e, não-intencionalmente, ajudaram a impulsionar o crescimento econômico individual.

À altura de 1915, imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes dominavam as vendas de têxteis em pequena escala em São Paulo e no Rio de Janeiro. Típico das comunidades imigrantes, os sírios e libaneses no Brasil freqüentemente concentravam suas lojas nas áreas em que residiam, criando bairros étnicos extremamente visíveis (Safa, 1960, p. 55-7). Um acadêmico comentou a "invasão da Rua 25 de Março pelos sírios e libaneses" e outro observou que o bairro em torno dela estava cheio de "músicas árabes e os fregueses falam mais em língua estrangeira do que na língua do País" (Knowlton, 1955, p. 112; Araújo, 1940, p. 231). Em meados da década de vinte, grande parte da nascente indústria têxtil de São Paulo era controlada por pessoas de ascendência síria ou libanesa, assim como a maioria das lojas situadas nas principais ruas comerciais do Rio de Janeiro. Essa rápida ascensão econômica não passou despercebida e "logo cresceu a lenda do esfarrapado que fica rico" (Poppino, 1973, p. 194).

Ao mesmo tempo em que os sírios/libaneses se encontravam em posição de adquirir lojas e fábricas nos crescentes centros industriais do Brasil, os judeus começavam a chegar em grande número. Assim, os judeus preencheram os espaços econômicos desocupados pelos antigos mascates árabes. A imensa maioria dos judeus que chegaram antes de 1933 vinha da Polônia e geralmente era urbanizada antes de migrar. Como pelo menos 35% deles chegavam "sem profissão" e não possuíam habilidades vendáveis, não tinham muita escolha senão se tornarem mascates.[10] Freqüentemente adquiriam mercadorias de ex-mascates sírios e libaneses que se haviam tornado atacadistas. Já que muitos imigrantes judeus tinham alguma experiência com têxteis antes da migração, freqüentemente como alfaiates, eles se dirigiram para esse campo no Brasil, muitas vezes comprando a crédito dos sírios/libaneses.

Ao chegar a I Guerra Mundial, a maioria dos membros da comunidade síria/libanesa não era mais constituída de mascates. Assim, quando a atividade dos mascates imigrantes veio a ser atacada tanto pelas massas quanto pelas elites depois da guerra, o alvo inicial foram os judeus. Em meados da década de trinta, contudo, os árabes, que continuavam a ser estereotipados como mascates, viram-se também sob ataque. Na medida em que o nacionalismo brasileiro assumia um tom cada vez mais antiimigrante, houve uma crescente associação negativa com a atividade de mascate, não surpreendendo que essa ocupação recebesse um apoio ambíguo dos líderes judeus. Preocupava-os

> *o problema (...) de que a maioria dos imigrantes não tem meios de vida e introduzir uma grande quantidade de [indivíduos] que vão inchar o número de mascates, o qual já é muito grande, é correr o risco de aumentar o anti-semitismo.*[11]

Os temores não eram infundados. Um assessor comercial brasileiro em Alexandria, Egito, queixou-se ao chanceler Octávio Mangabeira de que

> *a cada ano, infelizmente, a emigração dos sírios e judeus ao Brasil aumenta (...) podemos dizer corajosamente que estamos povoando o Brasil e formando nossa raça com o que de mais repugnante existe no universo.*[12]

Segundo Isaiah Raffalovich, diretor das obras de assistência da Associação Judaica de Colonização no Brasil, o periódico *O Brasil*, editado no Rio de Janeiro, publicou

> *um virulento artigo anti-semita que prevenia contra a imigração de judeus que não são produtores, mas que virão para cá explorar os habitantes.*[13]

Os que tinham qualificações, contudo, inchavam o número de mascates judeus, visivelmente concentrados no Rio de Janeiro e São Paulo. Raffalovich continuou a se preocupar com a reação negativa e encorajou o estabelecimento de sociedades de empréstimo e crédito, afirmando que se devia "formular um sistema e fornecer capital, com o que o recém-chegado" poderia estar "apto a se tornar, no menor tempo possível, independente quanto aos meios de ganhar a vida".[14] Ele também encorajou a Associação Judaica de Colonização a enviar apenas imigrantes dotados de qualificações ou dinheiro, proclamando falsamente que, embora o Brasil oferecesse

"imensas oportunidades para artesãos e artífices qualificados (...) [o país tinha] poucos recursos para (...) aqueles envolvidos no comércio" que não tivessem "capital com que começar".[15]

No entanto, se os judeus eram mais freqüentemente atacados por mascatearem, tanto eles quanto os imigrantes sírios/libaneses se viam muitas vezes criticados por sua concentração urbana, especialmente após a Revolução de 1930. Liderada por Getúlio Vargas, a revolução tinha cores nacionalistas e levou à aplicação de quotas de imigração em 1934 (Fausto, 1986, p. 29; Suzigan, 1986, p. 74-115). O governo afirmava que muitos dos males de que o Brasil padecia eram causados por imigrantes supostamente inassimiláveis — e o nacionalismo era um meio que o novo regime usava para se estabelecer. Ligando os problemas econômicos do Brasil à imigração e aos imigrantes, Vargas tentava solidificar seu poder entre os elementos insatisfeitos da classe média urbana, proclamando que "uma das causas do desemprego" se encontrava "na entrada desordenada de estrangeiros, que nem sempre" traziam "o concurso útil de quaisquer capacidades, mas frequentemente" contribuíam "para o aumento da desordem econômica e da insegurança social".[16] Tanto judeus quanto árabes viram-se marcados em função de suas concentrações urbanas, na medida em que o interesse do Brasil, segundo os formuladores de políticas públicas, era apenas "povoar os campos, [só interessando] receber (...) verdadeiros agricultores (...) constituídos em famílias" (Getúlio Vargas, cit. em Revorêdo, 1934, p. 146).

As taxas de entrada de agricultores entre os imigrantes judeus e sírios/libaneses estavam entre as mais baixas de todos os grupos imigrantes: abaixo de 40% e, no caso dos sírios, abaixo de 30%.[17] Os imigrantes sírios e os poloneses (basicamente judeus) apresentaram os mais altos índices de ingresso de solteiros (acima de 60%) em Santos, entre 1908 e 1936, e isso levava muitas pessoas a questionarem sua moral.[18] Embora as elites afirmassem que "cada uma das etnias" devia "contribuir para o 'melting pot' brasileiro", o que de fato separava os sírios/libaneses e os judeus dos outros imigrantes e os tornava objeto de críticas dos nativistas era o seu rápido sucesso nos ambientes urbanos.[19] A riqueza crescente combinava facilmente com o racismo e o preconceito latentes.

A concentração urbana foi um componente básico da experiência de judeus e sírios/libaneses no Brasil no século XX. Isso significava que os padrões de habitação eram compartilhados, e não surpreende que "os judeus seguissem o mesmo caminho iniciado pelos sírios e libaneses" (Blay, 1984, p. 7). No Rio de Janeiro e em São Paulo, os imigrantes e seus descendentes freqüentemente viviam nos andares superiores dos prédios de que eram proprietários ou que alugavam para suas lojas e fábricas. Tendiam a viver em bairros que estavam entre os mais baratos da cidade, situados perto de estações ferroviárias onde fosse mais fácil o transporte de mercadorias e em áreas conhecidas como pontos-de-vendas tanto por atacado como no varejo. Em ambas as cidades, judeus e árabes moravam em bairros estrategicamente localizados entre os mercados (da cidade) e as estações de trem. Num ambiente urbano crescentemente industrial, isso ajudava a impulsionar as vendas, na medida em que os compradores não podiam voltar dos mercados para casa pelas ferrovias locais sem passar por áreas em que mascates e proprietários de pequenas lojas viviam e trabalhavam.

A vida residencial e comercial de judeus e sírios/libaneses se concentrava em áreas físicas específicas. Isso tornava esses grupos altamente visíveis, em especial antes da II Guerra Mundial, quando a assimilação era uma preocupação das elites. A imprensa, os formuladores de políticas públicas e os acadêmicos do Brasil expressavam mais preocupação com respeito às comunidades libanesa, síria e judaica do que seria de esperar em função do seu tamanho. Até a década de quarenta, por exemplo, a maior parte dos sírios/libaneses de São Paulo vivia nas áreas vizinhas da Sé e de Santa Efigênia. Esse tradicional bairro de imigrantes fora estabelecido por alemães e italianos e, já em meados do século XIX, era conhecido pela alta concentração de mascates. Imigrantes sul-europeus, em geral brancos e católicos, causavam pouca preocupação, mas, na medida em que a população síria e libanesa foi crescendo, esta começou a ser estudada a uma luz mais crítica.

Morais Andrade, membro do Congresso Constitucional formado para redigir a Constituição brasileira de 1934, argumentou contra aqueles que só iam "para as capitais formar os bairros de desordem e do crime, que desgraçadamente", para ele, São Paulo conhecia perfeitamente.[20] Oscar Egídio de Araújo, um estatístico da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, preocupava-se com o fato de os imigrantes apresentarem "baixos índices de assimilação" e chamou o bairro de "claramente sírio", embora seu próprio censo estatístico mostrasse que os imigrantes árabes não constituíam a maioria (Araújo, 1940, p. 233). Tal comentário negativo não deixou de ter motivação ou conseqüência política.

Durante o Estado Novo foi grande a preocupação governamental com os "índices de assimilação" e com freqüência se mostrava que os sírios/libaneses tinham baixos índices de "fusão" porque, como afirmou o etnólogo brasileiro R. Paulo Souza (1937, p. 96), "eles ficam juntos". É claro que tais afirmações não se baseavam estritamente na fantasia. Sírios e libaneses exibiam menor propensão do que muitos imigrantes europeus a aceitar a sociedade brasileira européia e, embora apenas 11 dos 211 jornais do estado de São Paulo não fossem publicados em português, quatro deles o eram em árabe.[21] No entanto, até os que defendiam os árabes o faziam de maneira distorcida. Amarílio Júnior (1935, p. 12), por exemplo, ao comentar que era "raro achar um cafetão sírio", apoiava explicitamente a imigração de sírios, sugerindo implicitamente que estes não eram como os judeus.[22]

Os mesmos intelectuais que regularmente afirmavam que a comunidade síria/libanesa não era assimilável atacavam em geral também os judeus.[23] É mais que sugestivo que quase todos os artigos acadêmicos escritos sobre judeus ou árabes no Brasil por pessoas cuja ascendência não fosse nem judaica nem síria/libanesa tenham juntado os dois grupos, freqüentemente enfatizando os aspectos econômicos em lugar dos culturais. Um dos mais importantes estudiosos da etnicidade no Brasil, Manuel Diégues Jr., examinou sírios, libaneses e judeus num único capítulo de *Etnias e culturas no Brasil*, obra padrão sobre o assunto (Diégues Jr., 1976, p. 147). Richard Morse, em seu *From community to metropolis: a biography of São Paulo, Brazil*, observou corretamente que os bairros árabes e judeus da cidade não eram guetos, uma vez que nenhuma lei forçava um ou outro dos grupos a viver em áreas específicas. Não obstante, ele singularizou e ligou as concentrações residenciais e comerciais dos sírios/libaneses e dos judeus:

> *Os sírios se agrupam porque seus mascates e suas lojas monopolizaram um amplo segmento do comércio de artigos domésticos. Os judeus mantiveram as especialidades comerciais tradicionais.* (Morse, 1958, p. 254.)

Os comentários de Diégues são semelhantes, embora enfatizando o estereótipo com a afirmação:

> *"Sua grande atividade era, e é, o comércio. Pode-se dizer que está em suas mãos o comércio internacional.* (Diégues Jr., 1976, p. 149.)

Numa série de oito artigos escritos em 1929 sobre "impressões de nossos diversos bairros estrangeiros" para o jornal *O Estado de S. Paulo*, Guilherme de Almeida (1929a, p. 4) fez comentários sobre as áreas árabes e judaicas da cidade. Segundo ele, o bairro judeu do Bom Retiro estava cheio "de todos os lados [de] casas de roupas feitas, casas de móveis e pelerias". A Rua 25 de Março foi caracterizada como uma artéria em que os atacadistas sírios/libaneses vendiam "em grosso fardos grossos de fazendas grossas, com homens grossos de bigodes grossos, falando grosso" (Almeida, 1929b, p. 6). No contexto brasileiro, tanto árabes quanto judeus eram retratados como ligados exclusivamente às atividades comerciais, de tal forma que o professor Everado Backheuser (1944, p. 14), consultor técnico do Conselho Nacional de Geografia, afirmou explicitamente: "O judeu, de todas as nacionalidades (...), é o turco de prestação."

Porém, se eram os aspectos comerciais dos bairros judeus e sírios/libaneses que intrigavam os intelectuais, era a concentração urbana que os preocupava. Oscar Egídio de Araújo (1940, p. 242) estudou os padrões residenciais de São Paulo e se preocupou ao descobrir que dois bairros apresentavam baixas concentrações de brasileiros e altas concentrações de "nacionalidades não-européias":

> *Procuramos a causa dessa discrepância e chegamos à conclusão de que coincidiam com os pontos de concentração de sírios e judeus.*

Isso se baseava na noção intelectual européia de que o termo "europeu" não refletia aqueles que viviam numa certa área geográfica. Segundo esses pensadores, a Europa abrigava certo número de raças, incluindo, na formulação mais ampla, os indesejáveis judeus e ciganos, que estavam sendo rejeitados pelos "europeus". No Brasil, contudo, essas idéias foram reformuladas, de modo que muitos membros da elite brasileira igualavam branco a europeu e europeu a cristão. Os judeus, como não eram cristãos, não eram brancos e, portanto, não eram europeus.

A idéia de que os judeus eram um "outro" não-europeu pode ser vista na caracterização do Bom Retiro por Guilherme de Almeida como "O Ghetto". Com isso ele provavelmente pretendia criar uma imagem dupla que combinasse a noção de um bairro urbano centro-europeu, onde os judeus eram claramente segregados da sociedade envolvente, com a pobreza e a alteridade que os não-judeus freqüentemente associavam ao *shtetl* da Europa Oriental.[24] O Bom Retiro, porém, não era uma área residencial a que os judeus estivessem confinados por força da lei nem era particularmente devastada pela pobreza. No entanto, a imagem de Almeida (1929, p. 4) era importante, uma vez que ele claramente acreditava serem os judeus, de certo modo, menos que totalmente humanos:

*Cara a cara com a primeira cara do 'Ghetto' paulistano. Cara? Barba: barba e nariz. O primeiro judeu.*

Egídio de Araújo (1940, p. 240) via a área a uma luz similar e se preocupava com o fato de no Bom Retiro tudo ser "falado e cantado em jiddisch":

*Mas não são somente estas as coisas típicas do bairro. Há as peixarias e o clássico gorrinho preto que, em geral, acompanha uma barba quadrangular respeitável.*

Ademais, refletindo as preocupações de R. Paulo Souza sobre os sírios/libaneses, Egídio de Araújo observou que uma pesquisa feita fora do Brasil havia revelado que "o grupo judeu" havia apresentado "baixo coeficiente de homogeneidade e índice nulo de fusibilidade" (Araújo, 1940, p. 244). Os judeus, em outras palavras, não se assimilavam.

Em quase todos os casos, os comentários demonstrando que os judeus eram inassimiláveis, e portanto indesejáveis, tinham paralelo, em geral no mesmo livro ou artigo, com outros semelhantes sobre os árabes. Oliveira Viana, por exemplo, um dos mais importantes teóricos da etnicidade do Estado Novo, encontrou suficientes similaridades e causas potenciais de preocupação para escrever a respeito em "Os imigrantes semíticos e mongóis e sua caracterização antropológica", publicado na *Revista de Imigração e Colonização*, periódico editado pelo Conselho de Imigração e Colonização (CIC), o serviço de imigração do regime Vargas (Viana, 1940). Pierre Deffontaines (1936, p. 29) se queixava de que na cidade de Bauru "o quarteirão mais rico" era "habitado em grande parte por sírios" e que o local de residência preferido em São Paulo, na Avenida Paulista, estava cheio de "quarteirões de 'novos ricos', com suas casas extravagantes e exageradas". Clark Knowlton seguiu inconscientemente essa linha, no final da década de cinqüenta, ao observar que os sírios/libaneses "começaram a se *infiltrar* no Jardim América e no Jardim Europa, recém-formados subúrbios residenciais de classe média e alta" (Knowlton, 1955, p. 188, grifo meu). Guilherme de Almeida (1929, p. 6), prosseguindo na sua preocupação, e na de Egídio de Araújo, com os pêlos faciais de árabes e judeus, definiu o bairro sírio/libanês como de:

*Bigodes, só bigodes (...). Só homens. Nem uma única mulher. Acredito levemente na existência de haréns.*

As preocupações de Almeida expressavam a típica perspectiva "orientalista", que combinava sensualidade e fantasia:

*Sírios aloirados de Beirute, de Damasco, de Jerusalém, abotoados nas capas de borracha, ondulam, majestosos, como as águas do Eufrates perfumadas de amoras e tabaco (...). Árabes morenos, regougando a sua linguagem de consoantes secas, áridas, arenosas como os desertos.*[25]

Manuel Diégues Jr. escreveu:

*Quando um "turco" chega a uma rua para atividade comercial, a rua logo se transforma; toma outro colorido, um colorido quase étnico (...) logo a fisionomia da rua [toma] o (...) caráter sírio ou libanês.* (Diégues Jr., 1976, p. 147.)

Essa conexão do comercialismo sírio/libanês, aparentemente — e portanto er-

roneamente — sem atividade cultural, foi ecoada em tempos mais recentes por Knowlton (1955, p. 297), que afirmou, baseado em entrevistas com membros da comunidade síria/libanesa, que "o interesse em literatura, poesia e artes, tão característico de tantos grupos árabes no Oriente Médio, não faz parte da cultura da colônia síria/libanesa em São Paulo". No entanto, a Nova Liga Andalusa, com base em São Paulo, publicava sua própria revista literária e era correlativa de um grupo nova-iorquino do mesmo nome. A liga constituiu um foco para a vida intelectual síria/libanesa no Brasil e em toda a América Latina (Safady, 1973, p. 119). Ademais, é grande o número de poetas e escritores de ascendência árabe no Brasil, sendo que alguns dos mais importantes escritores da *mahjar* (diáspora) são brasileiros, mais notadamente Fauzi al-Ma'luf.[26]

As ligações entre árabes e judeus também tiveram lugar nos salões do Congresso, especialmente por parte dos que desejavam dar a impressão de que o Brasil estava sendo tomado por indesejáveis. Tal foi o caso em 1933 e 1934, quando a Liga das Nações sugeriu que o Brasil aceitasse um grande grupo de cristãos assírios (considerados árabes pelos comentaristas brasileiros), cujos clamores por autonomia não eram corroborados após o fim do mandato britânico no Iraque (Marr, 1985, p. 57-9; Husry, 1974a e 1974b). Mas não eram apenas os refugiados assírios que eram atacados como indesejáveis. Em vez disso, eles eram associados aos judeus a fim de que o plano parecesse ainda mais intolerável. Costa Rego, escrevendo para *O Correio da Manhã*, do Rio, apontou que os assírios eram ruins, mas os judeus alemães eram, "em certos respeitos, pior[es] ainda" (Rego, 1935). Os assírios, afirmava a Sociedade dos Amigos de Alberto Torres em editorial publicado pelo *Jornal do Commercio* do Rio, eram como os judeus, um inimigo militar que derrotaria culturalmente o Brasil, caso lhes fosse permitido penetrar suas fronteiras:

> *A ameaça de uma invasão dos habitantes do Iraque, que a Inglaterra quer pôr no Paraná, foi um sinal de alarme que acordou nosso povo e o alertou contra certas correntes de imigração. Nos referimos em particular aos Japoneses e aos Judeus que, por certas razões, são imigrantes indesejáveis rejeitados por todas as nações que precisam da mão-de-obra estrangeira.*[27]

Não surpreende que os deputados brasileiros tenham rejeitado o plano da Liga das Nações.

Não se deve ter a impressão de que a ligação entre judeus e árabes fosse algo estabelecido apenas por não-semitas. Com efeito, parece que árabes e judeus, ou pelo menos aqueles que se pensava serem judeus, tinham dificuldades em operar independentemente uns dos outros. Esse aspecto é mais bem ilustrado por uma polêmica que teve lugar em 1935, através do *Diário de São Paulo*, entre Herbert Levy, um não-judeu de nome talvez surpreendente que era à época um jovem (34 anos) jornalista e escritor (e mais tarde deputado federal por São Paulo), e Salomão Jorge, poeta e intelectual de origem síria. O tema mais amplo era o da assimilação, aquilo a que um comentarista se referiu como o "nível de fusibilidade das raças" (Júnior, 1935, p. 8). O tema específico, porém, era se o Brasil deveria promover ou desencorajar a imigração de sírios.

O debate começou no final de 1934, quando Levy publicou seu livro *Problemas atuais da economia brasileira* e sugeriu que

os refugiados judeus e alemães dessem ao Brasil "a oportunidade de receber os melhores em artes, ciência, economia, nas letras e em todas as áreas da atividade cultural" (Levy, 1934, p. 104). Levy, contudo, tinha sentimentos diferentes sobre os imigrantes árabes, e especialmente sobre os sírios, que segundo ele deveriam ser proibidos de ingressar no Brasil porque "se dedicavam ao comércio e à especulação (...) sendo difíceis de assimilar (...) [e ainda tendo] qualidades raciais e higiênicas insatisfatórias" (Levy, 1934). Em outras palavras, Levy atacou os imigrantes sírios exatamente na mesma base em que outros atacavam os judeus. Salomão Jorge respondeu criticando *Problemas atuais* como "extraordinariamente medíocre" e afirmando que "o elogio da imigração israelita por Levy foi feito por [ser] o próprio nome (Levy) de origem judaica, e ele próprio judeu ou descendente de judeus".[28]

Jorge (citado em Júnior, 1935, p. 33-5), porém, resolveu virar o jogo e apontar que era Levy, e não os imigrantes sírios, que realmente não se assimilara à sociedade brasileira. "Onde mora o Sr. Levy?", perguntou Jorge. "Na Bessarábia ou no Brasil?" Por que Levy "insultaria seus irmãos sírios?" De fato, Jorge observou que aquilo que Levy encarava como positivo sobre a imigração judaica era quase exatamente o que atacara nos sírios. Levy apontava criticamente a atividade comercial dos sírios e Jorge respondeu que

> *nem todos os judeus são cientistas, médicos e filósofos. Uma grande parte é de homens de negócios, banqueiros, economistas e capitalistas.(...) Mascatear é quase uma instituição judaica (...). Se o judeu se apresentasse [como um povo] com ótimas qualidades raciais, por que não os sírios também?* (Citado em Júnior, 1935, p. 27.)

É uma sorte para nós que Levy fosse tão prolífico quanto era público. Respondendo ao fogo de Jorge, Levy proclamou que, embora não tivesse "nenhum espírito de hostilidade contra qualquer raça", acreditava que os imigrantes envolvidos em atividades especulativas e que viviam basicamente em cidades não eram "convenientes para nosso país" (citado em Júnior, 1935, p. 39). E quanto às afirmações de que Levy era judeu? Segundo Levy, "nem eu nem meus ancestrais próximos são judeus" (*idem*, p. 46). Além disso, de acordo com ele, Jorge não compreendera a questão de abrir as portas do Brasil aos judeus, o que só deveria ser feito "no caso particular dos perseguidos judeus-alemães que nasceram sob a cultura alemã" (*idem*, p. 47). Em outras palavras, parece que Levy aceitava a noção de que os judeus, na maior parte, eram não-europeus, mas modificou essa idéia no caso dos judeus-alemães economicamente aceitáveis.

O debate continuou com base em estereótipos. Levy atacou os imigrantes sírios como muçulmanos polígamos, enquanto Jorge explicou que eles eram, em geral, cristãos monógamos (*idem*, p. 41 e 51). Quando Levy disse que seus ancestrais próximos não eram judeus, Jorge respondeu que os ancestrais remotos de Levy o eram. Levy citou estatísticas sem significado e Jorge respondeu à altura. E o que é mais forte: enquanto Levy apontava que a racista Sociedade dos Amigos de Alberto Torres se opunha à imigração síria, sem sequer mencionar os ataques regulares que ela fazia aos judeus, defensores de Jorge mencionaram os comentários positivos do chefe integralista Plínio Salgado em viagens à Síria sem sequer mencionar sua

posição nativista e antiimigrantes.[29] Mesmo em oposição, a imigração árabe e judaica se associava, na medida em que tanto Jorge quanto Levy tentavam defender a imigração de árabes e judeus, mostrando como esses grupos eram realmente não-árabes e não-judeus. Um grupo imigrante bem-sucedido, segundo esses dois escritores e a maioria dos outros intelectuais, era um grupo que deixava para trás a sua cultura.

Eu apontei que uma série de políticos e intelectuais importantes na década de trinta associava árabes e judeus, e geralmente de maneira negativa. Essa ligação era mais um componente de um processo iniciado no século XIX, quando a elite do Brasil tentou criar uma identidade nacional brasileira segundo o modelo europeu ocidental. Essa busca de uma identidade foi inicialmente imaginada como fácil; se grupos claramente indesejáveis, como asiáticos e africanos, tivessem o ingresso proibido, imigrantes desejáveis viriam para o Brasil, mudando, de maneira rápida e suave, o caráter social e econômico do país. O que a elite urbana, crescentemente nacionalista e xenófoba, nunca imaginou é que grupos com que ela nunca se preocupara, e portanto nunca chegara a proibir de entrar no país, pudessem chegar em números significativos.

O nível da preocupação expressa a respeito de árabes e judeus cresceu na proporção direta de seus êxitos econômicos no Brasil. Assim, na medida em que os imigrantes libaneses, sírios e judeus investiram seu próprio trabalho e capital no crescimento da economia brasileira e se concentraram em ocupações e bairros específicos nas maiores cidades brasileiras, cresceram entre as elites as preocupações de que sírios, judeus e libaneses fossem inassimiláveis, de que eles nunca se tornariam brasileiros no espírito ou no caráter.

Como a contradição entre os benefícios econômicos que a elite brasileira obtinha desses imigrantes e suas preocupações com respeito a cor, religião e origem nacional se tornou evidente, árabes e judeus passaram a ser foco de comentários na imprensa e no governo, a despeito do tamanho relativamente pequeno de suas populações imigrantes. A adoção de quotas constitucionais de imigração em 1934 e o estabelecimento, no nível retórico doméstico, de uma ditadura antiestrangeira por Getúlio Vargas, em 1937, encorajaram esse processo. Mas a oposição da elite ao ingresso de árabes e judeus não se traduziu no modo como esses imigrantes foram tratados depois de chegarem ao Brasil. Com efeito, libaneses, sírios e judeus moradores no país viram facilitada sua entrada na classe média alta e na política, à medida que a economia brasileira se transformava numa economia industrial urbana de grande escala. As elites brasileiras nunca resolveram realmente a contradição de que, para elas, árabes e judeus eram cultural, étnica e religiosamente indesejáveis e, ao mesmo tempo, economicamente desejáveis. Os imigrantes árabes e judeus, embora alvos regulares de preconceito, ingressaram no Brasil em números significativos nas décadas de trinta e quarenta, ajudando exatamente a criar a sociedade multiétnica que as elites pretendiam evitar.

## NOTAS

● O autor agradece os inestimáveis comentários de Ignacio Klich.

1. Aziz Maron foi apenas um de uma longa lista de políticos sírios/libaneses que começaram a se eleger no final da década de trinta. O Partido Trabalhista Brasileiro foi formado em 1945, durante o período de redemocratização que se seguiu aos oito anos de governo quase ditatorial de Getúlio Vargas. O PTB, contudo, foi criado com o apoio ostensivo de Vargas por aqueles que esperavam que ele continuasse a exercer sua influência num Brasil democrático.

2. Jafet era uma das lideranças da forte comunidade libanesa no Brasil, constituída por 350 mil pessoas. Lafer era de igual proeminência entre os cerca de 100 mil judeus no país (ver Safa, 1960, p. 56-8, e Malanud, 1983).

3. Muitas vezes é impossível distinguir sírios e libaneses nos documentos do governo brasileiro, de modo que a expressão "sírios/libaneses" será freqüentemente usada. Quando for possível distinguir entre sírios e libaneses, isso será feito. Embora o termo "árabe" seja usado como sinônimo de "sírio/libanês", deve-se observar que uma leva constante de imigrantes da Síria e do Líbano chegou ao Brasil a partir do final da I Guerra Mundial e que o ingresso de judeus egípcios foi significativo depois da crise de Suez. A menos que se especifique de outro modo, o termo "judeu" vai se referir especificamente àqueles oriundos da Europa Ocidental, auto-identificados como judeus por motivos étnicos, culturais ou religiosos.

4. Sobre os sírios/libaneses da Amazônia, ver Safady, 1973, p. 1-33. Sobre a imigração cristã, ver Hourani, 1946, ou Tibawi, 1969.

5. "Movimento imigratório no Brasil de 1819 a 1947", citado em Carneiro, 1950; ver também *Revista de Imigração e Colonização* (daqui por diante, *RIC*), 1940, e Zamir, 1985, p. 15.

6. Como os imigrantes árabes eram categorizados de diferentes maneiras pelo governo brasileiro, as estatísticas raramente coincidem, tornando impossível realizar exames demográficos exatos. Ver Duoun, 1944, p. 89; Poppino, 1973, p. 194; Carneiro, 1950, p. 64; Knowlton, 1955, tabela 1, p. 58-9.

7. Sobre os primeiros mascates no Brasil, ver Goulart, 1967, especialmente p. 165-89; Knowlton, 1955, p. 216.

8. Ver Knowlton, 1955, e Ornellas, 1948. Para uma análise da ascensão econômica dos imigrantes judeus e árabes no Brasil, ver Lesser, 1992.

9. Ciro de Freitas Vale a Oswaldo Aranha, 20 de dezembro de 1939. A 39.12.20. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

10. Registro da Sociedade Beneficente Israelita EZRA (São Paulo). "Jewish immigrants entering Port of Santos, 1928-1932". Arquivo Judaico Histórico Brasileiro, São Paulo.

11. Raffalovich à Associação Judaica de Colonização (Paris), 11 de julho de 1924. Séance du Conseil d'Administration (daqui por diante, SCA), 11 de outubro de 1924, IV, 94. Arquivos da Associação Judaica de Colonização, Londres (daqui por diante, AJC-L).

**12.** Adido comercial (Alexandria) a Octavio Mangabeira (ministro de Relações Exteriores, Rio), 17 de abril de 1930. Maço 29.625/29 (1291). Arquivo Histórico Itamaraty (Rio de Janeiro). Isso é representativo dos comentários feitos para justificar as políticas restritivas à imigração nas Américas. Ver, por exemplo, Hu-Detart, 1982.

**13.** Raffalovich à Associação Judaica de Colonização (Paris), 11 de julho de 1924. SCA, 11 de outubro de 1924, IV, 94. AJC-L. A Associação Judaica de Colonização foi formada inicialmente com o objetivo de estabelecer colônias para judeus russos nas Américas. Começou a operar no Brasil em 1904, quando estabeleceu uma colônia agrícola no estado do Rio Grande do Sul. À altura de 1924, ela desistira de promover assentamentos rurais e concentrou esforços em ajudar judeus a deixarem a Europa (ver Lesser, 1991).

**14.** Raffalovich à Associação Judaica de Colonização (Paris), 11 de julho de 1924. SCA, 11 de outubro de 1924, IV, 94. AJC-L.

**15.** *Annual Report 1927*. SCA, 15 de outubro de 1928, I, 271. AJC-L.

**16.** Decreto 19.482, de 12 de dezembro de 1930. *Coleção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1930*, vol. II, "Atos da Junta Governativa Provisória e do Governo Provisório (outubro a dezembro)". Rio de Janeiro, 1931, p. 82.

**17.** "Entradas de imigrantes pelo Porto de Santos, segundo a profissão, 1908-1936". *Boletim da Diretoria de Terras, Colonização e Imigração*, 1(1), outubro de 1937, p. 74.

**18.** "Entradas de imigrantes pelo Porto de Santos, segundo a profissão, 1908-1936". *Boletim da Diretoria de Terras, Colonização e Imigração*, 1(1), outubro de 1937, p. 67. Knowlton cita estatística para o mesmo efeito durante 1941.

**19.** Araújo, 1940, p. 246. Isso é semelhante ao padrão encontrado por toda a América do Sul (ver Solberg, 1970).

**20.** Morais Andrade, 55ª Sessão, 22 de janeiro de 1934, *in Anais da Assembléia Nacional Constituinte Organizados pela Redação dos Anais e Documentos Parlamentares*, 6, Rio de Janeiro, 1935, p. 348. Essa Constituição foi a mais liberal do Brasil até aquela data, em termos de garantir as liberdades individuais. Ao mesmo tempo, foi a primeira a impor restrições à imigração.

**21.** Ver Love, 1980, p. 91. O primeiro jornal em árabe publicado no Brasil, *Al-Faiáh*, foi fundado na cidade de Campinas em 1895. O visconde Philip di Tarrazi (1933) catalogou 95 jornais e revistas em árabe que existiram no Brasil antes de 1933. Safa (1960) menciona a existência de dez jornais em São Paulo.

**22.** A referência ao rufianismo não surpreende, uma vez que os judeus eram regularmente associados ao tráfico de escravas brancas no Brasil. Com efeito, o termo da gíria brasileira para rufião, "cafetão", provavelmente é uma referência ao cáftan, a túnica tradicional masculina dos judeus da Europa Oriental (ver Lesser, 1989, p. 138-44, e Bristow, 1974, p. 13).

**23.** Ver "A assimilação do elemento estrangeiro em São Paulo (notas etnológicas sobre os israelitas)". *Planalto*, 1(3), São Paulo, 15 de junho de 1974, sem indicação de autor.

**24.** O uso do termo gueto por Almeida não deve ser confundido com seu emprego mais recente para significar qualquer área que apresente elevada concentração de uma ou mais minorias (ver Rose, 1986, p. 167).

**25.** Ver Almeida, 1929, p. 6. A melhor história conhecida sobre "orientalismo" é a de Said, 1978.

**26.** Ver Safa, 1960, p. 67; Safady, s/d, e Aoun, 1979. Sobre Fauzi al-Ma'luf, ver Badawi, 1975, p. 200-2.

**27.** Ver "Desrespeitando a Constituição com respeito à imigração — Um apelo da Sociedade dos Amigos de Alberto Torres ao presidente da República", *Jornal do Commercio*, 1° de novembro de 1934.

**28.** Ver "Carta aberta ao Dr. José Maria Whitaker", de Salomão Jorge, citado em Júnior, 1935, p. 25. Usando a mesma lógica distorcida, Jorge também poderia afirmar facilmente que o presidente do Banco do Brasil, Ricardo Jafet, era igualmente judeu, uma vez que Yefet é um nome bíblico comum.

**29.** Ver Júnior, 1935, p. 43 e 157-61. A Ação Integralista Brasileira, criada em 1932, foi o primeiro movimento fascista brasileiro a obter proeminência. Foi moldada segundo os movimentos fascistas italiano e português, embora usasse ornamentos de inspiração nazista, como as camisas pardas e a letra grega sigma, semelhante à suástica. Seu objetivo nacionalista era um Estado "integral" com um único líder autoritário (ver Trindade, 1979).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Guilherme de (1929a). "Cosmópolis: o 'Ghetto'". *O Estado de S. Paulo*, 31 de março.

_____ (1929b). "Cosmópolis: o Oriente mais próximo". *O Estado de São Paulo*, 19 de maio.

AOUN, Farid (1979). *Do cedro ao mandacaru*. Recife, Fida.

ARAÚJO, Oscar Egídio de (1940). "Enquistamentos étnicos". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* (6), março.

BACKHEUSER, Everado (1944). "Comércio ambulante e ocupação de rua no Rio de Janeiro". *Revista Brasileira de Geografia*, 6(1), janeiro-março.

BADAWI, M. M. (1975). *A critical introduction to modern Arabic poetry*. Cambridge, Cambridge University Press.

BASTANI, Tanus Jorge (1945). *O Líbano e os libaneses no Brasil*. Rio de Janeiro, n.p.

BLAY, Eva Alterman (1984). "As duas memórias: pequena história da imigração judaica". *Shalom*, 19(223), agosto.

BRISTOW, Edward J. (1974). *Prostitution and prejudice: the Jewish fight against the White slave trad.* New York, Schocken Books.

CARNEIRO, J. Fernando (1950). *Imigração e colonização.* Rio de Janeiro, Faculdade Nacional de Filosofia.

DEFFONTAINES, Pierre (1936). "Mascates ou pequenos negociantes ambulantes do Brasil". *Geografia*, 2(1).

DIÉGUES Jr., Manuel (1976). *Etnias e cultura no Brasil.* São Paulo, Círculo do Livro (primeira edição: 1952).

DUOUN, Taufik (1944). *A emigração sírio-libanesa às terras de promissão.* São Paulo, Tipografia Árabe.

DURAND, José Carlos G. (1985). "Formação do pequeno empresariado têxtil em São Paulo (1880-1950)". In: RATTNER, Henrique. *Pequena empresa: o comportamento empresarial na acumulação e na luta pela sobrevivência.* São Paulo, Brasiliense.

FAUSTO, Boris (1986). *A revolução de 1930: historiografia e história.* São Paulo. Brasiliense.

GORDON, David C. (1980). *Lebanon: the fragmented nation.* London, Croom Helm.

GOULART, José Alípio (1967). *O mascate no Brasil.* Rio de Janeiro, Conquista, Coleção Terra dos Papagaios.

HOURANI, Albert H. (1946). *Syria and Lebanon: a political essay.* London, Oxford University Press.

HU-DETART, Evelyn (1982). "Racism and anti-Chinese persecution in Sonora, México, 1876-1932". *Amerasia*, 9(2):1-28.

HUSRY, Khaldun S. (1974a). "The Assyrian affair of 1933 (I)". *International Journal of Middle East Affairs*, 5(2):161-76.

_____ (1974b). "The Assyrian affair of 1933 (II)". *International Journal of Middle East Affairs*, 5(3):348-52.

JÚNIOR, Amarílio (1935). *As vantagens da immigração syria no Brasil (em torno de uma polêmica entre os Srs Herbert V. Levy e Salomão Jorge, no "Diário de São Paulo").* Rio de Janeiro, n. p.

KNOWLTON, Clark S. (1955). "Spatial and social mobility of the Syrians and Lebanese in the city of São Paulo, Brazil". Tese de doutorado, Vanderbilt University. Publicada no Brasil em 1960, sob o título *Sírios e Libaneses.* São Paulo, Anhembi.

LESSER, Jeff H. (1989). "Pawns of the powerful: Jewish immigrations to Brazil, 1904-1945". Dissertação de doutorado, New York University.

LESSER, Jeffrey (1991). "Jewish colonization in Rio Grande do Sul, 1904-1925". *Estudos CEDHAL* (6). São Paulo, USP/CEDHAL.

_____ (1992). "From peddlers to proprietors: Lebanese, Syrian, and Jewish immigrants in Brazil". In: HOURANI, Albert and SHEHADI, Nadim (orgs.). *The Lebanese in the world: a century of emigration*. London and New York, I. B. Taurus and St. Martin Press, p. 393-410.

LEVY, Herbert V. (1934). *Problemas actuaes da economia brasileira*. São Paulo, Revista dos Tribunais.

LOVE, Joseph L. (1980). *São Paulo in the Brazilian federation, 1889-1937*. Stanford, Stanford University Press.

MALANUD, Samuel (1983). *Do arquivo e da memória: fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial*. Rio de Janeiro, Bloch.

MARR, Phebe (1985). *The modern history of Iraq*. Boulder.

MORAES, Evaristo de (1936). "Judeus sem dinheiro tais como eu vejo". In: PEIXOTO, Afrânio (org.). *Os judeus na história do Brasil*. Rio de Janeiro, Uri Zwerlling.

MORSE, Richard B. (1958). *From community to metropolis: a biography of São Paulo, Brazil*. Gainesville, University of Florida Press.

ORNELLAS, Manoelito (1948). *Gaúchos e beduínos: a origem étnica e a formação do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro, José Olympio.

POPPINO, Rollie E. (1973). *Brazil: the land and the people*. New York. Oxford University Press.

QUEIROZ JÚNIOR (1955). 222 *anedotas de Getúlio Vargas; anedotário popular, irreverente e pitoresco. Getúlio no inferno, Getúlio no céu*. Rio de Janeiro, Companhia Brasileira de Artes Gráficas.

REGO, Costa. (1935). "Amabilidade de ingleses". *Correio da Manhã*, 27 de fevereiro.

*REVISTA DE IMIGRAÇÃO E COLONIZAÇÃO/RIC* (1940), 1(4):617-38, outubro.

REVORÊDO, Júlio de (1934). *Immigração*. São Paulo, Paulista.

ROSE, Peter I. (1986). "Ghetto". In: *Academic American Encyclopedia*. Darrien, Grolier, vol. 9.

SAFA, Elie (1960). *L'émigration libanaise*. Beirute, Université Saint-Joseph.

SAFADY, Jamil org. (1971). *A cultura árabe no Brasil, Líbano e Síria*. São Paulo, Safady.

_____ (1973). *O café e o mascate*. São Paulo, Safady.

SAFADY, Jorge (s/d). *Antologia árabe do Brasil*. São Paulo, Safady.

_____ (1972). "A imigração árabe no Brasil". Dissertação de doutorado, Universidade de São Paulo, Departamento de História.

SAID, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York, Random Houses.

SOLBERG, Carl (1970). *Immigration and nationalism: Argentina and Chile*, 1890-1914. Austin, University of Texas Press.

SOUZA, R. Paulo (1937). "Contribuição à etnologia paulista". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 6(35), janeiro.

SUZIGAN, Wilson (1986). *Indústria brasileira: origem e desenvolvimento*. São Paulo, Brasiliense.

TARRAZ, Philip di (1933). *Tarikh al-Sihafa al-Arabiya*. Beirute.

TIBAWI, A. L. (1969). *A modern history of Syria including Lebanon and Palestine*. London, MacMillan.

TRINDADE, Hélgio (1979). *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30* (2ª ed.). São Paulo, Difel.

VIANA, Oliveira (1940). "Os imigrantes semíticos e mongóis e sua caracterização antropológica". *Revista de Imigração e Colonização*, 1(4):610-6, outubro.

WEINSTEIN, Barbara (1983). *The Amazon rubber boom, 1850-1920*. Stanford, Stanford University Press.

ZAMIR, Meir (1985). *The formation of modern Lebanon*. London, Croom Helm.

## SUMMARY

### "Jews are Turks who sell on credit": Ethnicity, assimilation and elite images of Arabes and Jews in Brazil

Arabs and Jews were just two of the groups considered in the "Immigration Question" which so perplexed Brazilian intellectuals and politicians during the Vargas era, on both the state and federal levels. This debate was launched with vigor following the abolition of slavery in 1888, when the elites began, on the one hand, to encourage the immigration of groups considered desirable while at the same time attempted to block immigration from Asia and Africa. In other words, it was hoped that immigrants would become the vehicle for changing Brazilian culture from Black to White. Although "whitening" was always a fundamental component in defining which groups were considered "desirable", in the period around 1930, the definition of White was reduced to include only those who were christian, European, and farmers. Arabs and Jews, two groups who were excluded from the "desirable" category, were a particular problem for the elites because, though they were not denied entrance to Brazil, they were certainly not welcome.

## RÉSUMÉ

### "Les juifs sont des turcs qui vendent à crédit": Ethnicité, assimilation et images des élites sur les arabes et juifs au Brésil

Arabes et juifs ne sont que deux groupes qui furent impliqués dans une "Affaire d'immigration" qui tourmenta des intellectuels et des hommes politiques brésiliens durant l'époque de Vargas, aussi bien au niveau fédéral que des états fédérés. Ce débat a débuté avec viguer lors de l'abolition de l'esclavage en 1988, lorsque les élites commencèrent à encourager l'entrée d'immigrants considérés comme souhaitables, incitant l'interdiction d'entrée des immigrants d'Asie et d'Afrique. En d'autres termes, on souhaitait que les immigrants puissent devenir des agents de transformation de la culture brésilienne, lui permettant de passer de noire à blanche. Tandis que le "blanchiment" a toujours été une composante fondamentale de la définition de l'immigrant souhaitable, aux alentours de 1930 le sens du mot "blanc" sést rétréci jusqu'à se réduir aux chrétiens, européens et agriculteurs. Les arabes et les juifs, deux groupes considérés indésirables, constituaient un problème particulier car, bien qu'étant autorisés à entrer au Brésil, les élites ne désiraient pas qu'ils le fassent.

**ESCRAVIDÃO E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL – CADASTRO DA PRODUÇÃO INTELECTUAL (1970-1990)**

**Um importante instrumento de pesquisa para os estudiosos.**


**São cerca de 2.500 referências classificadas tematicamente, com destaque para teses de mestrado e doutorado.**

**À VENDA**
**NO CEAA (US$ 13.00)**
**RUA DA ASSEMBLÉIA, 10/501**
**TEL.: 531-2000, RAMAL 259**
**FAX: 531-2155**

# Febre amarela e ideologia racial no Rio de Janeiro do século XIX*

Sidney Chalhoub**

* *Artigo escrito enquanto o autor era pesquisador visitante da Fulbright/Laspau, no Freedman and Southern Society Project e no Departamento de História da Universidade de Maryland, College Park, de setembro a fevereiro de 1991, e apresentado no Seminário Internacional sobre Racismo e Relações Raciais nos Países da Diáspora Africana, realizado pelo CEAA em abril de 1992. No Brasil, a pesquisa é financiada pelo CNPq. Publicado originalmente em inglês ("The politics of disease control: yellow fever and race in XIXth, Rio de Janeiro"), no* Journal of Latin American Studies, *vol. 25, parte 3, p. 441-63, 1993. Recebido para publicação em setembro de 1994.*

** *Professor do Departamento de História da Unicamp.*

*O artigo aborda a importância do controle da febre amarela no Rio de Janeiro do séc. XIX para a formação de uma ideologia racial.*

*As explicações médicas para o aparecimento e crescimento das epidemias de febre amarela no Rio em dois momentos diferentes — no início das décadas de 1850 e 1870 — demonstraram a contínua ação recíproca entre o pensamento médico e a ideologia política e racial. Além disso, o autor sugere que a crise nas relações de trabalho no Brasil nas últimas décadas do séc. XIX remodelou as percepções pública e médica da doença.*

*Ou seja, ao enfrentar a febre amarela num momento histórico particular, os funcionários da saúde pública estabeleceram alguns dos principais fundamentos do chamado ideal brasileiro de embranquecimento — a configuração de uma ideologia racial que pretendia eliminar a herança africana da sociedade brasileira através da imigração e da miscigenação, assim como de formas mais perniciosas de inação e pensamento positivo.*

**Palavras-chave:** raça, ideologia racial; embranquecimento; febre amarela, epidemia; imigração; miscigenação.

Durante a primeira metade do século XIX, enquanto epidemias de cólera e febre amarela devastavam tanto o Velho quanto o Novo Mundo, o Brasil parecia gozar da reputação de ser um país notavelmente salubre. A despeito de sua posição geográfica, de seu clima e da abundância daqueles elementos que a sabedoria médica predominante considerava conducentes às formas mais graves de doença, o fato é que o Brasil permaneceu por muito tempo livre dos flagelos mais visíveis da época (Cooper, 1975, p. 672-3).

Evidentemente, a ausência de cólera e febre amarela não significava que as condições sanitárias da terra fossem então — ou agora, no que se refere a isso — particularmente boas, mas permanece verdadeiro que tais condições podiam ser descritas ou mesmo sinceramente percebidas desse modo por observadores tanto brasileiros quanto estrangeiros. Um médico inglês, o Dr. J. O. M'William, por exemplo, em seu relato da epidemia de febre amarela do verão de 1849-50, observava que até pouco antes — e com exceção da varíola, que fora introduzida pelo tráfico de escravos — o Brasil havia sido "em geral considerado totalmente isento (...) de qualquer tipo de doença epidêmica devastadora". Ele prosseguia, citando outro médico que tinha avaliado as condições do Rio, e perguntava:

> *Por que será que, num porto cercado de terras nesta parte do mundo, sob um sol poderoso, circundado por pântanos e rica vegetacão, os navios permanecem por meses ou anos sem um único caso grave de febre, enquanto na Ásia, na África, na América do Norte e mais especialmente nas ilhas das Índias Ocidentais as coisas, que a observadores superficiais parecem as mesmas, produzem tanta doença e morte.* (M'William, 1851, p. 450.)

Dentro de poucos anos, toda a situação havia mudado. A crença amplamente generalizada de que o equador era uma barreira efetiva ao progresso da febre amarela em direção ao sul desaparecera e mais de um terço dos 266 mil habitantes do Rio de Janeiro, ao que se estimava, havia contraído a doença no verão de 1849-50. O número oficial de mortos nesse primeiro surto chegou a 4.160 pessoas e foi provavelmente subestimado.[1] A febre amarela reapareceu infalivelmente nos verões seguintes, forçando os membros abastados da comunidade a disputar carruagens e navios para deixar a cidade. Além disso, em 1855 e 1856 uma devastadora epidemia de cólera finalmente atingiu o Rio de Janeiro e vários outros lugares do Brasil (Cooper, 1987). Nas décadas seguintes — com a febre amarela causando grandes embaraços às atividades comerciais e, mais tarde, às políticas de imigração —, políticos e autoridades públicas brasileiras dirigiram suas atenções para os problemas criados pela doença na capital; ao fazê-lo, tiveram de enfrentar os grandes temas políticos e ideológicos que se tornaram inescapavelmente enredados ao desafio da febre amarela.

As explicações médicas para o aparecimento e crescimento das epidemias de febre amarela no Rio em dois momentos diferentes — no início da década de 1850, quando pela primeira vez surgiu a doença, e no início da década de 1870, quando ela retornou após um lapso relativamente longo na década de 1860 — demonstram a contínua ação recíproca entre o pensamento médico e a ideologia política e racial. Além disso, sugiro que a crise nas relações de trabalho no Brasil nas últimas décadas do século XIX remodelou as percepções





pública e médica da doença. Em outras palavras, ao enfrentar a febre amarela num momento histórico particular, as autoridades da saúde pública do Rio de Janeiro estabeleceram alguns dos principais fundamentos do chamado ideal brasileiro de embranquecimento — ou seja, a configuração de uma ideologia racial que pretendia eliminar a herança africana da sociedade brasileira através da imigração e da miscigenação, assim como de formas mais perniciosas de inação e de expectativas sobre o destino do negro brasileiro.

## 1 — Febre amarela e teoria médica na década de 1850

Como foi o caso por toda a parte onde a febre amarela irrompeu no século XIX, médicos e governantes brasileiros fracassaram em compreender as causas da epidemia e planejar meios eficientes de enfrentá-la.[2] Como em outros lugares, a questão teórica geral era descobrir se a febre amarela se propagava por contágio ou infecção. Os contagionistas sustentavam que a doença podia ser transmitida de pessoa a pessoa, fosse diretamente, pelo contato físico, ou indiretamente, por se tocar em objetos pertencentes ao doente ou respirar o ar na vizinhança imediata deste. Em outras palavras, os contagionistas acreditavam que a febre amarela ocorria em razão de um determinado veneno que, uma vez produzido, podia se propagar de um indivíduo a outro a despeito da continuação das causas originais. Os anticontagionistas, ou infeccionistas, por outro lado, acreditavam que a febre amarela tinha origem em causas locais — ou seja, que a doença era produto de miasmas, emanações maléficas provenientes de matéria animal e vegetal em putrefação. Assim, os infeccionistas sustentavam que a febre amarela não podia ser transmitida de um indivíduo para outro por meio de contato físico, uma vez que sua produção na atmosfera se devia a "causas miasmáticas gerais".[3]

Os médicos — brasileiros e outros — debateram seus pontos de vista sobre o assunto interminavelmente e muitos, de fato, passaram a vida fazendo isso. Assim, vou poupar a mim mesmo e aos leitores de um relato detalhado dos argumentos apresentados pelas autoridades médicas envolvidas nesse debate, muito embora o raciocínio e as evidências fornecidos pelas duas seitas rivais não sejam desprovidos de interesse. De fato, havia sólidas bases na ciência e na experiência em apoio a cada uma das partes da disputa e não havia bases científicas ou experimentais naquela época que não ficassem totalmente confusas pela lógica aleatória das preferências dos mosquitos em matéria de picadas. Em todo caso, é importante notar que aqueles que acreditavam no contágio da febre amarela favoreciam medidas como quarentenas para os navios que chegavam e isolamento restrito dos doentes — por exemplo, em hospitais fora dos limites da cidade. Os infeccionistas, por outro lado, julgavam tais ações ineficazes e defendiam medidas mais amplas com o propósito de transformar as condições locais e interromper a produção de emanações miasmáticas. Estes últimos, com efeito, forneceram a *rationale* ideológica básica para as reformas urbanas realizadas em diversas cidades ocidentais na segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX.

Foi contra esse pano de fundo que médicos e autoridades brasileiras tiveram de enfrentar o desafio da febre amarela. Embora tenha havido abundantes discussões teóricas, com contagionistas e infeccionistas despejando suas convicções uns sobre

os outros, é possível discernir algumas tendências principais entre os médicos comissionados pelo governo imperial para liderar a luta contra a doença — estabelecendo desse modo uma comissão que seria a fonte para a criação, meses depois, da Junta Central de Higiene Pública, o primeiro Conselho Geral de Saúde do Brasil.[4]

As autoridades de saúde pública eram altamente ecléticas em sua interpretação teórica das causas da "epidemia reinante", como muitas vezes diziam eufemisticamente ao discutir a febre amarela. Prestavam tributo aos infeccionistas ao enfatizar que a chegada da epidemia era explicada, em primeiro lugar, pela negligência geral quanto às condições sanitárias da cidade. Havia pântanos malcheirosos e águas estagnadas e imundas por toda a parte, as praias exalavam o odor dos dejetos domésticos, animais mortos freqüentemente apodreciam nas ruas e, para piorar as coisas, o verão de 1850 foi considerado mais quente e úmido que o normal, mas sem as chuvas e tempestades tão comuns no Rio de Janeiro nessa estação. O calor era sufocante e, segundo alguns médicos de visão aguçada, era possível ver as partículas venenosas emanando do solo e subindo para uma atmosfera cinzenta e triste. Ademais, o porto estava cheio de navios lotados de imigrantes, muitos deles a caminho da Califórnia, fazendo a rota mais longa para a terra do ouro por temerem a febre amarela na região do Caribe (Cooper, 1975, p. 676).

Pereira Rego, um dos principais médicos brasileiros da época e presidente da Junta Central de Higiene Pública por quase 20 anos a partir de 1863, salientou que não podia entender como esses imigrantes europeus eram capazes de suportar tanta sujeira e degradação. Além disso, havia a constante chegada de africanos devido ao tráfico de escravos, que, por ter se tornado oficialmente ilegal e, desse modo, não controlado, era feito sob as mais perigosas e insalubres condições. Para resumir, os médicos, ao reconstruírem os eventos em retrospecto, puderam descobrir uma abundância de material em decomposição na cidade sob o calor causticante daquele verão e, como disse Pereira Rego, pronto a desencadear "um terrível resultado para a humanidade" (Rego, 1851, p. 1).

Pereira Rego e seus colegas, contudo, também afirmavam que todas essas condições preexistentes na capital não teriam por si mesmas produzido a epidemia se um veneno ou foco de infecção específico não tivesse sido importado para a cidade; ao fazê-lo, os médicos mostravam acreditar que a febre amarela pudesse ser transmitida por alguma espécie de contágio. Ao tentar traçar a cadeia de transmissão da moléstia, conseguiram ligar a irrupção da epidemia na Bahia, no Rio e em outros lugares do país à chegada, aos portos de várias cidades, de navios com casos de febre amarela. Eles encontraram evidências tão poderosas da importação da doença que isso tendeu a eclipsar grande parte do que vinham observando a respeito das condições locais predominantes para a geração espontânea da epidemia.

Em termos práticos, essa perspectiva levou à ênfase no isolamento dos pacientes em hospitais localizados fora da área central da cidade e à adoção de medidas de quarentena nos surtos seguintes, embora se perceba a partir da leitura dos relatórios da Junta que havia enormes dificuldades em aplicar tais medidas com algum grau de eficiência. Especialmente no que se refere às normas de quarentena, os funcionários da saúde pública tiveram imediatamente de enfrentar a crescente pressão dos ingleses, tornados defensores radicais da infecção, ou da idéia de que a doença tinha ori-

gem em causas locais, em função de seus princípios "científicos" do livre comércio. Diplomatas ingleses disseram ao governo imperial em linguagem direta que as quarentenas eram prejudiciais ao comércio e inofensivas à febre amarela.[5]

## 2 — A política de febre amarela na década de 1850

Em todo caso, talvez ninguém tenha dado muito crédito à ciência dos britânicos, já que é possível encontrar outras fortes razões para a timidez do governo imperial em fazer frente aos surtos de febre amarela na década de 1850. Em primeiro lugar, havia falta de compreensão por parte da ciência médica do período no que concerne à transmissão da doença. Enquanto infeccionistas e contagionistas continuavam berrando uns com os outros — a própria Junta de Higiene estava profundamente dividida no princípio da década —, era difícil mesmo para pessoas de visão moderada e conciliatória como Pereira Rego convencerem o governo a aprovar fundos para pôr em prática as prescrições da Junta.[6] Pior ainda, como transformar determinadas teorias médicas em medidas práticas? Os médicos estavam claramente confusos. Pereira Rego, por exemplo, estudou detalhadamente todas as epidemias da década de 1850 e logo reviu sua opinião sobre a eficiência das normas de quarentena. Embora nunca abandonasse a convicção de que a epidemia do verão de 1849-50 fora devida à importação de escravos, ele sustentava que os surtos seguintes se tivessem originado no interior da cidade. Nesse caso, a moléstia podia ter se tornado endêmica na capital e as quarentenas só poderiam ter resultados limitados na prevenção de epidemias.[7]

Os infeccionistas, por outro lado, pouco tinham a oferecer no sentido de suprimir as causas locais que podiam ser responsáveis pela geração da febre amarela. Uma vez que desconheciam quais fossem realmente essas causas, eles podem ter chegado acidentalmente perto, embora muito menos perto que o necessário, ao se queixarem dos pântanos e da água estagnada, mas agora pareciam ridículos ao prescreverem a lavagem das ruas para evitar que as partículas venenosas atingissem a atmosfera ou ao observarem os céus na esperança de que trovoadas e tempestades viessem restabelecer o equilíbrio da natureza ou eliminar totalmente o inimigo desconhecido. Essas eram opiniões esclarecidas. Outros achavam que os sinos das igrejas não deviam tocar anunciando mortes durante uma epidemia porque as pessoas ficariam deprimidas e mais suscetíveis à doença. Na verdade, era muito cedo, ao menos no Brasil, para encontrar administradores municipais e investidores capazes de traduzir a teoria médica — especialmente a doutrina da infecção — em planos claros e custosos de reforma urbana. Com tanta incerteza no campo médico, era difícil conseguir que o governo fizesse muita coisa quanto à febre amarela e, desse modo, as ações permaneceram restritas aos gestos teatrais paternalistas característicos de estilos imperiais.

Não obstante, a situação no campo médico não é de modo algum explicação suficiente para a resposta limitada do governo imperial à febre amarela na década de 1850. Observando uma vez mais os padrões ocorridos em outros lugares, os médicos brasileiros imediatamente notaram que a febre amarela era de algum modo menos danosa à população africana e afro-brasileira. Sem dúvida, africanos e seus descendentes foram muito atingidos na pri-

meira epidemia, a que começou em dezembro de 1849, mas se descobriu que eles geralmente sofriam uma forma branda da doença. Os brancos locais e especialmente os imigrantes pagavam um tributo mais alto em termos de perdas de vidas humanas. Esse traço biológico da febre amarela nunca deixou de produzir importantes conseqüências políticas e ideológicas onde quer que a doença atingisse sociedades ainda profundamente envolvidas com a instituição da escravidão, e o Brasil de meados do século XIX não foi exceção.[8]

Uma baixa da epidemia de febre amarela de 1849-50 pode ter sido o infame tráfico de escravos africanos. Há várias maneiras de abordar esse assunto. Por exemplo, Bernardo Pereira de Vasconcelos, influente político brasileiro que resistiu fortemente à pressão britânica sobre o governo imperial na questão do tráfico de escravos, morreu de febre amarela em maio de 1850. Um diplomata inglês celebrou o evento com o seguinte comentário: "Sua morte removerá um dos principais obstáculos à eliminação de escravos neste país" (tal como citado em Bethel, 1970, p. 334). Procurando-se causas menos óbvias, pode-se lembrar que no final da década de 1840 os políticos e autoridades municipais do Rio de Janeiro freqüentemente tiveram de enfrentar os temores causados por revoltas de escravos em cidades vizinhas — Campos, Valença, Vassouras e outras — e não podiam imaginar o que aconteceria se o espírito rebelde dos cativos nas áreas de *plantation* próximas acabasse infectando os mais de 100 mil escravos que então viviam na capital (Chalhoub, 1990, p. 186-98). Assim, o exercício mais ameaçador era ver a febre amarela como um possível aliado dos escravos rebeldes: o general Yellow Jack* havia devastado os exércitos franceses e ingleses na época da revolução haitiana e tinha havido exemplos de epidemias de febre amarela no Sul dos Estados Unidos acompanhados de rumores sobre revoltas de escravos.[9]

A epidemia de 1850 pode ter contribuído para o fim do tráfico negreiro para o Brasil também porque havia uma discussão em curso nas revistas médicas da época sobre a possibilidade de a febre amarela ter algum tipo de ligação com o infame comércio. De fato, o navio responsabilizado pela importação da doença para a Bahia — uma embarcação proveniente de Nova Orleans com possível escala em Havana — foi acusado de ter estado envolvido no tráfico de escravos.[10] Mr. Hudson, o mesmo funcionário britânico que comemorou espirituosamente a morte de Vasconcelos, observou que o fato de a epidemia acabar sendo atribuída a um navio negreiro provou ser uma arma poderosa nas mãos dos adversários do tráfico (Bethel, 1970, p. 334).

Foi um médico francês, porém, *monsieur* Audouard, que desenvolveu mais a fundo a hipótese da conexão entre a febre amarela e o tráfico de escravos. Numa série de artigos publicados na década de 1850, o Dr. Audouard sustentava que o tráfico de escravos era a causa do vômito negro. Na década de 1820, o autor observou que as epidemias de febre amarela na América do Norte se tornaram menos freqüentes depois da abolição do tráfico de escravos em 1808. Segundo ele, houve oito epidemias de febre amarela nos Estados Unidos de 1808 a 1820, enquanto tinha havido 53 delas nos

---

*(*) Ao pé da letra, Bandeira Amarela, alusão ao estandarte que eram obrigados a erguer os navios que transportassem doentes de febre amarela e, ao mesmo tempo, trocadilho com a bandeira inglesa, a* Union Jack. *(N. do T.)*

12 anos anteriores a 1808. Da mesma forma, no final da década de 1830 o Dr. Audouard foi encorajado por notícias de que a febre amarela não mais devastava as colônias francesas, embora continuasse a irromper nas possessões espanholas. Em sua opinião, a explicação devia ser buscada no fato de os espanhóis ainda estarem engajados no tráfico de escravos.

O argumento do Dr. Audouard era que o germe da febre amarela gerava-se nos navios negreiros. As condições em que os africanos eram transportados, amontoados em porões imundos, sem comida suficiente e sequer a possibilidade de subir ao convés para fazer suas necessidades físicas, eram consideradas responsáveis por trazer à existência o germe da febre amarela. Os dejetos humanos produzidos nessas circunstâncias entranhavam-se na madeira podre do casco dos navios negreiros e, sob o calor escaldante do sol tropical, passavam por um processo químico desconhecido que originava o veneno. Quase como uma reflexão tardia, o cientista francês acrescentou que toda a situação era mais arriscada porque os dejetos humanos em questão eram produzidos "pela raça negra" (Audouard, 1824, 1838-9, s/d, 1850, p. 65-8, 1851 e 1853).

Muito embora as idéias de Audouard causassem alguma controvérsia nas revistas médicas, não parece que muitos médicos acreditavam numa ligação tão radical entre a febre amarela e o tráfico. Em seus escritos, Pereira Rego citou Audouard e mostrou estar ciente do trabalho do médico francês, mas era abertamente cético sobre a possibilidade de o veneno ser gerado em navios.[11] O que Pereira Rego — assim como muitos outros médicos — parecia acreditar é que o tráfico de escravos podia ser importante em transplantar o germe da febre amarela de um lugar para outro. Com efeito, o fato de africanos e descendentes sofrerem de uma forma mais atenuada da doença, e dado que a maioria dos escravos da capital nesse momento nascera na África, significava haver sempre a suspeita de que os africanos sofriam menos a moléstia por terem sido aclimatados a ela em suas terras de origem. Em outras palavras, os africanos podiam ser eficientes em carregar o germe em seus corpos e transmiti-lo a outros — tudo isso, é claro, no caso de se preferir acreditar na teoria do contágio, mas os médicos mais lúcidos não tinham suficiente confiança para descartar qualquer possibilidade nesse momento.

Para resumir, é possível que no início da década de 1850 o governo imperial pensasse que a interrupção do tráfico fosse de fato a medida mais promissora que podia tomar para fazer face à febre amarela. Pouco mais era necessário e os atos teatrais costumeiros já haviam sido realizados: criara-se uma Junta Central de Higiene Pública, composta de um punhado de notáveis e com quase nenhum poder de colocar suas idéias em prática; e o próprio imperador mostrava sua preocupação durante os piores surtos, visitando hospitais e fazendo generosas doações do próprio bolso a fim de fomentar os esforços das organizações de caridade engajadas em reduzir o sofrimento dos imigrantes — especialmente portugueses — que morriam aos montes a cada nova visita da doença (Barreiros, 1850; *Gazeta Médica de Lisboa*, 1874).

Talvez isso seja injusto para com a continuada reputação da monarquia brasileira, mas o que realmente se vislumbra aqui são as entranhas de uma sociedade profundamente envolvida com a instituição da escravidão: com o fluxo de africanos escravizados que ocorrera na década de 1840, não havia necessidade de preocupação em

se obter qualquer fonte de mão-de-obra barata para as *plantations* num futuro próximo. Já que a febre amarela não parecia atingir significativamente os africanos — ou as classes proprietárias aclimatadas —, não houve realmente um sentimento de grande urgência a respeito da moléstia da década de 1850. Roberto Lallemant (1851), por exemplo, ficou um tanto perturbado pela forma como a Comissão de Saúde, encarregada de dirigir a luta contra a doença em seu primeiro surto, tentou reduzir as ansiedades da população. Em artigo publicado num jornal da cidade, os médicos explicaram que os africanos e brasileiros nativos pouco tinham a temer da epidemia, mas depois fizeram uma epígrafe às suas observações com a exortação: "Haveis de morrer, vós, estrangeiros!" Lallemant, que era alemão, achou que a Comissão fora "um pouco patriótica demais". A febre amarela na década de 1870 teria uma história bem diferente.

## 3 — Raça, meio ambiente e aclimatação

Antes de passar a um relato da febre amarela na década de 1870, pode ser útil examinar o que fizeram — e *não fizeram* — os médicos brasileiros para explicar o fato de africanos e afro-brasileiros sofrerem comparativamente menos da doença do que os brancos locais e, especialmente, os imigrantes europeus. Eles certamente não seguiram os passos dos médicos do Sul dos Estados Unidos que, confrontados ao mesmo tempo com as devastadoras epidemias de febre amarela e com a necessidade de justificar a escravidão na década de 1850, acabaram chegando à conclusão de que os afro-americanos eram seres de uma espécie diferente, um pouco menos humana e expressamente planejada pela natureza para resistir ao trabalho e à doença sob o sol escaldante dos trópicos. Um dos mais ardorosos defensores dessa idéia, o Dr. Samuel Cartwright, de Nova Orleans, dava pouco crédito às intermináveis discussões de seus pares sobre os conceitos de infecção e contágio. Em vez disso, atribuía as epidemias de febre amarela à vontade dos "capitalistas poderosos" e dos imigrantes europeus pobres de contradizer a natureza:

> *Todas essas medidas sanitárias, portanto, que podem ser instituídas para proteger Nova Orleans da pestilência, serão incompletas e ineficientes a menos que seja abolida da humanidade, fazendo-os trabalhar sob o sol escorchante do verão.* (Cartwright, 1853, p. 306.)[12]

Ao menos alguns médicos brasileiros também tiveram suspeitas do tipo de determinismo climático que era muito comum entre os médicos europeus da época e que geralmente levava, por um raciocínio tortuoso, à conclusão sobre as desvantagens da vida nos trópicos e também sobre a suposta inferioridade dos povos tropicais. Um bom exemplo é fornecido pelo Dr. Robert Dundas (1852), um médico inglês que trabalhou na Bahia e publicou um longo tratado sobre o tema das febres nos trópicos e na Europa.

O principal objetivo do Dr. Dundas era explicar a alegada decadência dos europeus em climas quentes. Sua argumentação começava com a observação de que nos climas quentes "a secreção do sistema capilar externo é incessante e profusa, enquanto a secreção dos rins é proporcionalmente reduzida". O fato que se segue disso é que a longa exposição ao calor tropical danificaria o sistema capilar, que é "enfra-

quecido por uma superexcitação prolongada" devido à "transpiração abundante" (Dundas, 1852, p. 51). Ele achava que os europeus não podiam tolerar mais de cinco anos nos trópicos sem prejuízo permanente à saúde, uma vez que após esse período seria impossível trazer os rins de volta à atividade normal e restaurar o exaurido sistema capilar. Ele descartava a idéia de "aclimatação" como falaciosa e rapidamente passava às conclusões mais perturbadoras: o brasileiro, que "descende de ancestrais europeus", mas tinha "uma considerável mistura de sangue africano e americano nativo, (...) é indolente por natureza e indisposto à indústria ou exercício ativo" (Dundas, 1852, p. 104-209). Ademais, o contexto fornecia uma fácil *rationale* para o entendimento das diferentes suscetibilidades de africanos e europeus às febres:

> *A comparativa isenção de febres de que goza a raça negra nos climas quentes é outro fato bem estabelecido; e sua solução, entendo, será encontrada principalmente na peculiar estrutura da membrana dermóide do negro, na abundante e muitas vezes altamente desagradável secreção sebácea ou oleaginosa com que a superfície do africano é naturalmente untada, e que o preserva dos efeitos de súbitas mudanças atmosféricas.*

E finalmente descobrimos a explicação natural para as posições relativas de africanos e europeus nas relações de trabalho:

> *Também o desempenho mais energético das funções do sistema cutâneo do negro, em comparação com o europeu, tornando-o menos sujeito à exaustão na atmosfera quente e úmida de seu clima nativo.* (Dundas, 1852, p. 324.)

Tais argumentos, então correntes entre os médicos da Europa e do Sul dos Estados Unidos, não aparecem — ao que eu saiba — na literatura médica brasileira da década de 1850. Ao confrontar a questão da relativa imunidade de africanos e afro-brasileiros à febre amarela, os médicos do Rio geralmente argumentavam da seguinte maneira: primeiro, reconheciam a realidade dessa imunidade relativa, mas de forma apenas superficial, nunca isolando o tema para considerações detalhadas; segundo, subordinavam esse aspecto a noções mais gerais e abstratas sobre meio ambiente e aclimatação. A febre amarela tornara-se possível, se não fora gerada, pelas más condições sanitárias, como pântanos imundos e todo tipo de material animal e vegetal em decomposição; pessoas que haviam sido expostas por longo tempo a tais condições — por exemplo, brasileiros nativos da cidade do Rio de Janeiro — tendiam a se sair melhor durante uma epidemia do que aquelas que ainda estavam se familiarizando com esse ambiente — como os imigrantes recém-chegados da Europa. Se algo mais fosse acrescentado, seria apenas para garantir que o conhecimento médico sobre as doenças epidêmicas era ainda muito mais imperfeito e não podia, até aquele momento, fornecer respostas a todas as perguntas relevantes sobre o assunto.

Se isso parece muito evasivo, pode-se dar uma olhada na descrição de curso fornecida pelo Dr. Thomaz Gomes dos Santos, que por muito tempo durante a década de 1850 ensinou higiene pública e história da medicina na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro — uma das duas do país no século XIX. O Dr. Santos concentrava-se em questões que eram especialmente significativas para "o presente e o futuro do país" e procurava "destruir", como dizia, "erros que pudessem dar mar-

gem a prevenções perigosíssimas em nossa sociedade".[13]

Ele prosseguia destacando Gobineau e Mostesquieu para refutação explícita. Começando por Gobineau, o professor procurou analisar a alegada importância da raça na história humana. De acordo com o Dr. Santos, o pensador francês sustentava idéias que contradiziam "a dignidade e moral da espécie humana" e podiam ser resumidas da seguinte maneira: desde suas origens, as raças humanas foram dotadas de diferentes qualidades e, quanto a isso, qualidades que não foram absolutamente divididas de maneira igual entre elas; tal início desigual resultou em que nenhuma das raças humanas era perfeita em si mesma, uma vez que as qualidades das diferentes linhagens completavam-se entre si. Além disso, o cruzamento entre as raças não era a forma de atingir a perfectibilidade humana, pois o resultado de tais relações era inevitavelmente a predominância dos traços da raça inferior.

O Dr. Santos então observava que, nesse contexto, a superioridade de determinada raça era vista como inevitável, e da mesma forma a inferioridade de outras, e a conseqüência era que nenhum povo deveria ser louvado por suas virtudes ou considerado responsável por seus vícios. O resultado lógico dessa doutrina seria a total negação da moralidade humana, pois ela conduzia a se legitimar a dominação do restante da humanidade pela raça supostamente mais perfeita. Pior ainda, a doutrina de Gobineau tornava a história de um povo irrelevante para o seu destino, pois as únicas coisas que realmente interessavam eram as qualidades originalmente proporcionadas pela natureza — e estas eram enfaticamente afirmadas como imutáveis. Observando que o pensador fora notadamente duro com a "raça negra", o Dr. Santos seguiu o caminho usual de argumentar que a história do Antigo Egito era negação suficiente à crença de que os africanos eram incapazes de atingir civilizações sofisticadas. Evidentemente, há aqui grande dose da melhor parte da tradição racionalista ocidental do século XVIII, grande parte da qual sucumbiria com a ascensão do imperialismo europeu e da pseudociência de *monsieur* Gobineau e criaturas semelhantes que o acompanharam.[14]

O Dr. Santos prossegue para examinar o caso de Montesquieu — e então ficamos com o sabor da melhor parte da tradição romântica do século XIX. Montesquieu incorrera em erro ao aplicar às sociedades contemporâneas as doutrinas de Hipócrates, o pai da medicina, com respeito à influência do clima sobre os povos. Segundo o Dr. Santos, o filósofo fizera deduções incorretas a partir do trabalho do médico grego, que afirmou que os climas quentes têm certas conseqüências sobre a constituição da moral humana. Não havia razão para acreditar que os povos intertropicais fossem destinados a costumes viciosos, servidão política e miséria social. Uma vez mais, isso era atribuir à natureza o que era de fato um produto da história. A melhor refutação que o Dr. Santos podia imaginar nesse sentido era enfatizar o agenciamento humano na história. A humanidade nunca foi um simples agregado de matéria, um dado inevitável produzido por tais e tais temperaturas e outros determinantes de natureza física; em vez disso, a humanidade era um princípio ativo, uma afirmação da independência moral contra a marca dos fatores externos.

Os esforços do Dr. Santos e outros médicos brasileiros para enfatizar a influência recíproca do meio ambiente e da história, em oposição às formas extremas de determinismo climático ou racial, são impor-

tantes. Com efeito, os médicos brasileiros jamais discutiam realmente a febre amarela em outra estrutura de pensamento durante o século XIX. Na década de 1870, eles começariam firmemente a alterar o meio ambiente a fim de fazer face à doença; como mostrarei em seguida, contudo, sua linguagem ambiental adquiriu então uma nova e inesperada significação política e racial.

## 4 — Febre amarela, política e teoria médica na década de 1870

Depois de uma ausência quase total desde 1862 — nenhum caso da doença foi registrado entre 1865 e 1867 —, a febre amarela reapareceu no Rio no final da década de 1860 e dessa vez não deixaria a cidade até a bem-sucedida campanha do início do século XX. Dois surtos extremamente graves, em 1873 e 1876 — causando 3.659 e 3.476 mortes, respectivamente —, mais rumores generalizados de que o governo estava escondendo os números reais representaram um ponto de virada na história da febre amarela no Rio.[15]

Sem dúvida, as similaridades entre as décadas de 1850 e 1870 são extraordinárias: os médicos ainda falavam de importação e contágio ou miasma e infecção. Entretanto, se a estrutura de pensamento permanecia a mesma, a ênfase mudou. Embora houvesse evidências que fizeram a maioria dos observadores acreditar que a moléstia fora novamente importada para a capital no final dos anos sessenta — e tais evidências fossem apresentadas com satisfação, como que para mostrar que a terra fora pura e salubre até que um veneno estrangeiro a violasse —, o fato é que os médicos brasileiros estavam agora abandonando a maior parte do proselitismo teórico e admitindo que a situação exigia um ataque total às fontes de infecção — ou seja, as fontes de produção de emanações miasmáticas — existentes na cidade.

Ao analisar a epidemia de 1873, por exemplo, Pereira Rego, então presidente da Junta de Higiene Pública, afirmou que as constantes obstruções no sistema de esgotos, juntamente com as condições das apinhadas e imundas habitações dos pobres — os chamados cortiços —, foram as duas principais causas do surto. Pereira Rego achava poder determinar que os primeiros casos da doença haviam aparecido em todos os bairros onde os esgotos estavam bloqueados e as condições de moradia eram as piores, e dessas ruas a epidemia se espalhava para o porto e outras áreas da cidade (Rego, 1873).[16]

A identificação dos cortiços como locais de germinação do veneno da febre amarela foi de enorme significação simbólica e política. Em primeiro lugar, não havia uma definição clara do que realmente era um cortiço e, numa cidade atormentada pela constante escassez de moradias durante todo o século XIX, a tendência era considerar como tal qualquer habitação que, pelos mutáveis padrões dos sanitaristas, fosse vista como imunda e apinhada de gente. Na realidade, tão logo concluíram que a febre amarela se originava nos cortiços, as autoridades públicas começaram uma luta para definir o termo da maneira mais ampla possível e acabaram descobrindo que toda a área central da cidade estava infestada de cortiços e precisava sofrer uma transformação radical — para o bem da saúde pública e, como se revelou, o prazer dos investidores.[17]

Os planejadores urbanos arquitetaram formas de intervir no cenário da cidade a fim de evitar a produção de emanações miasmáticas. Onde esse objetivo fosse

inatingível, a idéia era ao menos facilitar a dispersão do veneno com a abertura de ruas e avenidas mais largas e arejadas.[18] Quanto aos cortiços, o sonho era demolir todos eles. A partir da década de 1870, as moradias assim definidas pelos sanitaristas foram sendo geralmente fechadas para reforma ou demolição. O golpe militar de 1889 foi seguido por um frenesi nessa atividade. Entrementes, nem o governo nem o setor privado fizeram qualquer esforço sério para construir moradias para os pobres.[19] Parte da população que antes habitava os cortiços começou a subir os morros e, quase imperceptivelmente, a inventar as favelas, que hoje continuam onipotentes na paisagem urbana do Rio. Em retrospecto, é difícil entender que benefícios a campanha pela demolição dos cortiços pode ter trazido à saúde pública da cidade.

Pode haver, contudo, outras explicações quanto à importância dos cortiços para as autoridades públicas. Essas habitações tinham sido tradicionalmente a opção de moradia disponível ao considerável número de escravos da capital que haviam conseguido obter a liberdade de seus senhores. Era nesses quartos pequenos e apinhados que os libertos podiam reunir suas famílias ou juntar os amigos, uma vez terminado o cativeiro. Com efeito, até mesmo escravos podiam muitas vezes ser encontrados vivendo em cortiços, sendo relativamente comum no Rio que senhores permitissem aos cativos viverem "sobre si", como se dizia; além disso, essas moradias eram esconderijos naturais para escravos fugidos (Chalhoub, 1990, Cap. 3).

Com o agravamento da crise habitacional na cidade, nas décadas de 1870 e 1880, em função da migração interna e da chegada de imigrantes — na maioria portugueses desejosos de trabalhar no setor comercial —, os cortiços tornaram-se ainda mais densamente povoados e democraticamente, embora nem sempre de modo pacífico, compartilhados por imigrantes e afro-brasileiros. Assim os funcionários da saúde pública imaginaram e efetivamente viram algumas cenas preocupantes: ao descrever os cortiços, pareciam estar reconstruindo os navios — inclusive negreiros — que tinham sido, e às vezes ainda eram, considerados responsáveis por nutrir os germes da febre amarela. Eles percebiam os cortiços como lugares superpovoados, com águas sujas estagnadas e todo tipo de eflúvios maléficos. Ademais, quando o vômito negro se manifestava a cada verão, os imigrantes pareciam morrer aos montes nesses lugares, enquanto os afro-brasileiros geralmente sobreviviam à febre amarela — na verdade, eles estavam morrendo em números ainda maiores de doenças, como a tuberculose, que os funcionários da saúde pública não estavam preparados, ou não tinham propensão, para perceber.

Ao longo da década de 1870, a febre amarela tornara-se a principal questão de saúde pública no Brasil e, de fato, um dos principais obstáculos à realização do projeto político que gradualmente ganhava corações e mentes dos fazendeiros de café: a idéia era contrabalançar as possíveis perdas decorrentes da emancipação dos escravos inundando o mercado de trabalho com imigrantes europeus. Embora o ponto alto da imigração européia para o país só viesse a acontecer duas décadas depois, a aprovação da Lei do Ventre Livre em 1871, com seus indisfarçáveis sinais de que a escravidão chegaria ao fim até mesmo no Brasil, já encontrou os fazendeiros de São Paulo tentando arquitetar um plano de imigração subsidiada. Um dos defensores da proposta de subsidiar a imigração européia no início dos anos setenta argumentou em favor da

conveniência de uma situação de mercado de trabalho em que os trabalhadores deveriam "procurar os proprietários de terras ao invés de os proprietários procurarem os trabalhadores" (Andrews, 1991, p. 58).[20]

Para encurtar uma longa história, o que estava acontecendo na década de 1870 era que a febre amarela, com os infalíveis estragos que provocava entre os imigrantes recentes, era percebida como obstáculo ao trabalho "livre" por meio da imigração européia. A destruição dos cortiços era necessária, entre outras coisas, por serem eles associados com imigrantes mortos de febre amarela e por darem à capital do Império — e também seu principal porto de entrada — a reputação de foco de epidemias, desencorajando assim potenciais imigrantes europeus de tentarem sua sorte no Brasil.

O significado político da febre amarela na década de 1870 pode ser extraído das palavras do próprio sanitarista-chefe do período. Pereira Rego é bem claro ao afirmar, na introdução à sua história das epidemias no Brasil, publicada em 1873, que combater a febre amarela era tentar tornar a imigração uma alternativa viável. Após uma breve descrição da localização geográfica do país e de suas características climáticas — uma introdução bem ao estilo da literatura médica do período —, o futuro Barão do Lavradio diz que o Brasil reunia

> *todos os elementos para grandes destinos e para atrair o concurso de imigrantes em todos os países (...); [o país] vê-se entretanto preterido nas imigrações européias (...) apesar das instituições que nos regem e das garantias e favores de que gozam nós os estrangeiros que se resolvem a emigrar para o Brasil.*

Uma das principais razões dessa situação, prossegue ele, era a "injusta arguição feita no estrangeiro de que o Brasil tinha um clima insalubre" e que "a mortalidade era espantosa entre os estrangeiros em virtude das moléstias pestilenciais que nele reinam". Ele então ressaltava que a febre amarela era o "fantasma mais aterrador da emigração para o Brasil" e que por isso tinha "sido indicado por alguns escritores como um dos lugares em que freqüentemente" aparecia este flagelo.[21]

Talvez mais reveladora seja a comparação de Pereira Rego, na conclusão do mesmo livro, entre a cólera e a febre amarela. A cólera foi descrita como uma doença que escolhia suas numerosas vítimas entre escravos e "indivíduos de ordem inferior" — clara referência aos libertos e, de modo geral, às pessoas livres de cor. Portanto, ela desorganizava o trabalho agrícola e industrial e causava grandes perdas às classes proprietárias. A febre amarela, ao contrário, afetava indivíduos não-aclimatados, especialmente imigrantes recém-chegados. Assim, ela resultava em perdas comerciais e, "o que é pior ainda", afastava a "imigração", que nos devia "trazer braços para desenvolver e fazer prosperar a agricultura e a indústria, ainda tão atrasadas entre nós por falta de imigrantes idôneos a esses fins".

A conclusão é clara: primeiro, já que após a lei de 1871 o país parecia estar se afastando da escravidão rumo a uma forma ainda incerta de mercado de trabalho "livre", a cólera era a doença do passado, da escravidão e dos trabalhadores negros; segundo, uma vez que o futuro mercado de trabalho "livre" era cada vez mais associado à imigração em massa de europeus para o Brasil, a febre amarela era a doença do futuro, do trabalho assalariado e dos

imigrantes brancos. Em outras palavras, a febre amarela era percebida como um obstáculo no caminho que levaria o país a alcançar os objetivos, então redefinidos, de progresso e civilização (Rego, 1873, p. 218-9).

## 5 — O ideal de embranquecimento

Autoridades do governo e médicos brasileiros continuavam a se referir à febre amarela em termos ambientais nas últimas décadas do século XIX. Eles nunca chegaram a se engajar no exercício de relacionar diferentes suscetibilidades das pessoas à doença com formas elaboradas de determinismo racial. O verdadeiro desafio ao estudioso da ideologia racial no Brasil, contudo, é reconhecer que a aparente ausência de uma terminologia racial minuciosa não implica a ausência de significações raciais. À medida que nos aproximamos do fim do século XIX, torna-se cada vez mais óbvio que o pensamento médico político sobre saúde no Brasil era profundamente informado por uma ideologia racial específica — pelo menos no Rio de Janeiro e em São Paulo, tinha-se tornado componente ativo da construção do ideal de embranquecimento. Todos os esforços e recursos foram dirigidos para a febre amarela, enquanto doenças como a tuberculose e a varíola, ambas associadas pelos médicos aos mestiços e à pobreza, foram quase totalmente esquecidas.[22]

Na cidade do Rio de Janeiro, a tuberculose matava implacavelmente a cada ano e o ano todo — e eu suspeito que nas últimas décadas do século ela tenha matado mais do que todas as doenças epidêmicas de maior visibilidade somadas. Não obstante, jamais foi implementado na cidade um único plano de combate a esse flagelo. As razões disso são complexas, mas o argumento de que os funcionários da saúde pública não sabiam o que fazer para controlar a tuberculose não se sustenta. Uma avaliação da situação e o esboço geral de um plano para enfrentá-la haviam sido feitos pelo Dr. Paula Cândido, o primeiro presidente da Junta Central de Higiene Pública, já em 1859, mas nem o autor nem qualquer outro parecem ter tido a mais leve intenção de aplicar as medidas propostas.[23]

Além disso, os funcionários da saúde pública não estavam em melhor posição para enfrentar a febre amarela; não obstante, passaram década após década tentando, falhando e tentando de novo, até finalmente conseguirem êxito. Quanto à varíola, a negligência era injustificável. O governo imperial sabia exatamente o que devia ser feito; no entanto, ele administrou o serviço de vacinação pública de forma tão amadorística que na virada do século sua credibilidade fora afetada de maneira quase irreparável, como mostrou a revolta urbana de 1904. Os postos de vacinação eram raros, os leigos que os dirigiam não apareciam no trabalho e a linfa vacínica estava freqüentemente em falta. Além disso, a população às vezes associava a vacinação ao aparecimento de epidemias de varíola e à difusão da sífilis, como os relatórios do Instituto Vacínico não deixam dúvida de que essas coisas de fato aconteceram algumas vezes. Enquanto isso, os moradores ricos do Rio pagavam para serem vacinados por seus médicos particulares — de preferência, com linfa animal importada da Grã-Bretanha.[24]

Ainda assim, os historiadores devem agora estar cansados de pensar nas ideologias raciais como "coisas que têm vida própria".[25] Ao se tentar compreender a

maneira como as epidemias de febre amarela se incorporaram à formação do ideal de embranquecimento no Brasil na segunda metade do século XIX, uma referência decisiva é, sem dúvida, a história das relações de trabalho. Na medida em que os afro-brasileiros e seus aliados aprofundaram sua luta pela abolição da escravidão e a definição das novas condições de trabalho em liberdade, funcionários do governo no Rio e fazendeiros de café se esforçavam para enfrentar o desafio às políticas de domínio características de uma sociedade escravista. No desdobramento dessas lutas históricas, a classe dos fazendeiros e seus aliados afastaram-se gradualmente da idéia de obter mão-de-obra barata suplementar por meio da imigração, com a resultante competição entre os trabalhadores, orientando-se para a idéia de substituir totalmente os trabalhadores afro-brasileiros por imigrantes brancos europeus (Hall, 1969, Cap. 3, 4 e 5, e Andrews, 1991, Cap. 2 e 3).[26]

A política da febre amarela — e do controle das doenças em geral — e a formação do ideal de embranquecimento nesse período devem ser vistas como partes integrantes desse processo histórico que estava reconstruindo as relações de trabalho no país. Embora a linguagem ambiental continuasse predominando entre os médicos e autoridades de saúde brasileira na virada do século, eles agiam no pressuposto de que o objetivo político dos planos de controle das doenças era embranquecer a população. Agora vulneráveis, se não à linguagem, pelo menos às conseqüências últimas dos racismos científicos europeu e norte-americano, as autoridades brasileiras trilhavam seu próprio caminho racista: ao lutar contra a febre amarela e esquecer doenças que afetavam os negros, *na verdade planejavam intervir no ambiente a fim de ajudar a "natureza"*. E o trabalho da natureza, auxiliada pela miscigenação e pela imigração, era a silenciosa eliminação da herança africana — ou seja, a herança da "raça inferior" — na sociedade brasileira.

Pode ser significativo que a melhor exposição dessa estrutura mental racista que até agora encontrei tenha sido feita por um advogado brasileiro, não por um médico. O motivo era celebrar Oswaldo Cruz e sua vitoriosa campanha pela erradicação da febre amarela na capital da República; Rui Barbosa, influente político da época, deu sua interpretação sobre a importância da febre amarela na história brasileira recente:

> *É um mal, de que só a raça negra brasileira logra imunidade, raro desmentida apenas no curso das mais violentas epidemias, e em cujo obtuário, nos Centros onde avultava a imigração européia, a contribuição subia a 92 por cento sobre o total de mortos. Conservadora do elemento africano, exterminadora do elemento europeu, a praga amarela, negreira e xenófoba, atacava a existência da nação na sua medula, na seiva regeneratriz do bom sangue africano, com que a corrente imigratória nos vem depurar as veias da mestiçagem primitiva, e nos dava, aos olhos do mundo civilizado, os ares de um matadouro da raça branca.*[27]

Essa é uma linguagem vigorosa e direta — é a mensagem clara. Espero que este artigo seja um passo à frente na compreensão de como tal coisa se engendrou historicamente.

## NOTAS

● Meus agradecimentos a Ira Berlin, Michael Hall e Robert Slenes pelos comentários críticos.

1. Tanto a estimativa do número de pessoas que contraíram a doença quanto o número de vítimas são de Rego (1851). O número de vítimas foi compilado por Rego a partir dos registros de hospitais e outras fontes depois da epidemia e mais tarde adotado como número oficial pelo governo imperial. Durante o surto, contudo, o governo imperial proibiu os jornais de publicar o número de vítimas diárias e fez o possível para esconder a verdadeira extensão da epidemia. A prática de esconder o número de vítimas era comum em circunstâncias semelhantes também na Europa e nos Estados Unidos e obviamente causava muita condução e especulação descontrolada quanto ao seu verdadeiro número (ver Lallemant, 1851, p. 12-3). O próprio Lallemant estimava que 100 mil pessoas haviam contraído a moléstia, com 10 mil mortes. Outro autor, W. M'Kinlay (1852, p. 340), sustenta que "a afirmação com mais amplo crédito diz que 15 mil morreram entre 1 de dezembro de 1849 e 1 de setembro de 1850". Croker Pennell (1850) pensava que 13 mil mortes era "uma estimativa moderada". O *Lancet*, Londres, 1852, vol. I, p. 182, afirmava que "mais de 12 mil pessoas morreram em hospitais e residências privadas no Rio". Permanece o fato, contudo, de Pereira Rego ter sido o único que se preocupou em indicar de onde estava tirando os números.

2. Para relatos detalhados das epidemias de febre amarela no Sul dos Estados Unidos e de como as autoridades públicas e os médicos as enfrentaram, ver Carrigan, 1961; Duffy, 1966; Warner, 1983. Para um estudo da evolução do debate epidemiológico sobre a febre amarela na Europa no século XIX, ver Coleman, 1987.

3. Quase todos os tratados de medicina do século XIX tinham de recitar essas definições mais gerais de contágio e infecção. Tirei minhas definições aqui apresentadas dos verbetes correspondentes num dicionário de termos médicos que era muito popular no Brasil imperial, em Chernoviz, 1890. Há algumas discussões interessantes da significação histórica do conceito de infecção em Ackerknecht, 1948, Cooter, 1982, e Temkin, 1977.

4. A Junta foi criada por decreto em 14 de setembro de 1850 e a lei que regulava seu funcionamento, promulgada em 29 de setembro de 1851. Era composta de cinco membros — todos médicos — e não tinha poder executivo, tendo sido projetada para servir de conselho consultivo ao governo imperial e também aos governos provinciais. A não ser quando houver indicação em contrário, os parágrafos seguintes, e na verdade muito do que se segue neste texto, baseiam-se no que sobreviveu dos papéis da Junta. As maiores compilações estão em Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, "Higiene Pública: Atas", que contém as atas das reuniões da Junta, e "Higiene Pública: Avisos do Governo", contendo basicamente os atos governamentais referentes a saneamento e questões de saúde pública em geral, e em Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, "Ministério do Império/Junta Central de Higiene Pública: Ofícios e Documentos Diversos", que contém correspondências, relatórios e outros documentos enviados pela Junta ao Ministério do Império, braço do governo imperial encarregado da saúde pública. Essas compilações, exceto por falhas de menor importância, cobrem amplamente as últimas décadas do Império (1850-89). São também particularmente fortes em documentar a situação da cidade do Rio de Janeiro, embora os materiais não se restrinjam a ela de forma alguma.

5. Ver "Higiene Pública: Avisos do Governo (1850-4)", Códice 8.3.7, fls. 199-207, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

6. Para evidências com respeito a sérias tensões no interior da própria Junta, ver IS4-22, Ministério do Império/Junta Central de Higiene Pública, 1851-53. Paula Cândido, primeiro presidente da Junta, era também membro do Parlamento brasileiro e lá foi forçado a debater com seus pares suas opiniões moderadamente anticontagionistas (ver Câmara dos Deputados, 1850). Evidentemente, os médicos tiveram brigas memoráveis nas sessões da Academia Imperial de Medicina (ver, por exemplo, um debate em que Paula Cândido se envolveu: *Annaes Brasilienses de Medicina*, agosto de 1859).

7. Ver *Annaes Brasilienses de Medicina*, número 11, janeiro de 1858, p. 310-9.

8. Os observadores eram unânimes a respeito tanto da maior suscetibilidade dos imigrantes europeus quanto da maior resistência dos negros à febre amarela; como exemplos, podem ser consultados os trabalhos citados de Lallemant, Pereira Rego, Croker Pennell etc.

9. "A febre amarela havia dominado o exército francês. Toussaint e Dessalines sabiam que isso ocorreria e faziam seus cálculos de acordo" (ver James, 1989, p. 333; Geggus, 1979). Sobre febre amarela e revolta no Sul dos Estados Unidos, ver Carrigan, 1988, p. 62.

10. O assunto era controverso. Pereira Rego (1851, p. 34) acreditava na importação pelo navio americano, assim como Peterson (s/d) e M'William (1851). Lallemant (1851, p. 44) tinha opinião oposta, da mesma forma que Baker, 1851, p. 489-91 e 545, e M'Kinlay, 1852, p. 254-74, 335-52 e 424-41.

11. Ver Rego, 1851, p. 52 e 86. Audouard foi explicitamente censurado por médicos de Cuba; o debate é resumido com o autor favorecendo abertamente os críticos de Audouard (em Blacquière, 1838-9, p. 102-4); ver também Durand-Fardel, 1850. Já em 1875, um médico americano ainda teve o trabalho de afirmar que não havia relação entre a febre amarela e o tráfico de escravos. Audouard, porém, não é citado no artigo (ver Jones, 1875).

12. Ver também Cartwright, 1951. Para um relato detalhado do contexto das idéias de Cartwright e correlatas, ver Kiple e King, 1981, e Savitt, 1978.

13. *Relatório do Ministério do Império*, para o ano de 1858, Anexo D, intitulado "Memórias Históricas das Faculdades de Medicina e de Direito".

14. Gobineau foi mais tarde designado ministro da França no Brasil. Viveu na capital de março de 1869 a abril de 1870 e gozou de um relacionamento próximo com o imperador Pedro II, que parecia ouvir atentamente suas longas exposições. Evidentemente, Gobineau era extremamente crítico quanto à miscigenação e seus supostos resultados, acreditava que os brasileiros eram comparáveis a macacos etc., mas parece que a amizade com o imperador fez dele um defensor da imigração européia para o Brasil na década de 1870 (ver Biddiss, 1970, p. 201-6, e Raeders, 1988).

15. Para dados oficiais sobre o número de mortes por febre amarela no Rio, ano a ano, de 1850 a 1907, ver Barbosa e Rezende, 1909, p. 496-8. Para um relato da campanha pela erradicação da febre amarela, ver Stepan, 1976.

16. Rego já havia associado esgotos e cortiços à febre amarela um ano antes em seu *Esboço histórico das epidemias que têm grassado na cidade do Rio de Janeiro desde 1830 a 1870*. Ver

também as discussões na Academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro, transcritas nos *Annaes Brasilienses de Medicina*, tomo XXV, 1873, números 1 (p. 4-31), 2 (p. 43-57), 3 (p. 92-4), 5 (p. 68-75), 6 e 7 (p. 202-5).

**17.** Descrevi esse processo com alguns detalhes em Chalhoub, 1990. Uma boa história dos cortiços do Rio é relatada em Vaz, 1985. Ver também Rocha, 1986.

**18.** Para uma das primeiras afirmações dessa *rationale* para o Rio, ver Ribeiro, 1877. Com o estabelecimento do regime republicano, Barata Ribeiro foi nomeado, no início da década de 1890, primeiro prefeito do Rio.

**19.** O pouco que fizeram é descrito em Carvalho, 1986.

**20.** Para uma história da idéia de inundar o mercado do trabalho com imigrantes europeus, ver Hall, 1969, Cap. 3, 4 e 5, e também Andrews, 1991, Cap. 2 e 3.

**21.** Ver Rego, 1873, p. 3-4. As idéias dos médicos brasileiros sobre a relação entre febre amarela e imigração são bem percebidas por Rey, 1877, p. 277-91, 372-92 e 428-39. Também em Cuba a febre amarela "nas últimas décadas do século XIX (...) adquiriu nova importância em função do obstáculo que colocava à imigração branca" (ver Stepan, 1978, p. 400).

**22.** Como demonstra cabalmente Samuel Adamo (1983), a campanha de saúde pública do governo federal, nas primeiras décadas do século XX, resultou num declínio significativo da mortalidade por moléstias infecciosas e contagiosas; entretanto, os benefícios foram atribuídos desigualmente e altas taxas de mortalidade continuaram atingindo a população afro-brasileira no Rio. Num estudo comparativo da tuberculose no Brasil e nos Estados Unidos, Dalila Kiple (1987) mostra que os médicos brasileiros geralmente explicavam a maior vulnerabilidade dos negros à doença em termos ambientais, enquanto os americanos eram mais propensos a abraçar "dogmas raciais darwinianos" ao lidar com o tema; entretanto, ambas as comunidades médicas "tornaram o tema da cura incidental, se não irrelevante, para o seu estudo", e pouco se fez para dominar a doença entre os negros até que o século XX já estivesse bem avançado. Quanto à opinião de que a varíola era mais devastadora entre escravos e "pessoas de cor", ver Guarani, 1863, p. 117.

**23.** Ver *Relatório do Ministério do Império*, 1859, Anexo G, "Relatório do Presidente da Junta Central de Higiene Pública", parte II, "Reflexões sobre a Tísica Pulmonar", p. 6-12. Para uma crítica ao plano de Cândido, alegando-se que era muito tímido, ver artigo de Bezerra de Menezes em *Annaes Brasilienses*, número 3, maio de 1859. O texto de Cândido demonstrava claramente que ele imaginava que o problema estava nas condições sanitárias do local de trabalho; entretanto, ele hesitou em recomendar a estrita vigilância das oficinas e fábricas por parte do governo.

**24.** Para as atividades do Instituto Vacínico, ver a coletânea "Ministério do Império/Instituto Vacínico. Ofícios e Documentos Diversos", Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Para a revolta urbana contra a vacinação compulsória no Rio em 1904, ver, entre outros, Carvalho, 1987; Meade, 1984; Needell, 1987; e Sevecenko, 1984. Nenhum desses estudos, porém, aborda a questão da importância da história prévia do próprio serviço de vacinação para se compreender a revolta de 1904.

**25.** O que se segue foi de algum modo inspirado pela leitura de Fields, 1990 e 1982, e Holt, 1982.

**26.** Para uma história das idéias raciais no Brasil do século XIX que mostra magistralmente a relação da ideologia racial com a luta para redefinir as relações de trabalho, ver Azevedo, 1987. Para um estudo que mostra a mudança da estereotipação cultural para a racial — "científica" — com respeito aos afro-brasileiros na imprensa da província de São Paulo na segunda metade do século XIX, ver Schwarcz, 1987.

**27.** Tal como citado em Bodstein, 1986, p. 42-3.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKERKNECHT, Erwin H. (1948). "Anticontagionism between 1821 and 1867". *Bulletin of the History of Medicine* (22):562-93.

ADAMO, Samuel (1983). "The broken promise: race, health, and justice in Rio de Janeiro, 1890-1940". Tese de doutorado, University of New México.

ANDREWS, George Reid (1991). *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison, University of Wisconsin Press.

AUDOUARD, M. F. M. (1824). "Mémoire sur l'origine et les causes de la fièvre jaune, considérée comme étant principalement le résultat de l'infection des bâtiments négriers, d'après les observations faites à Barcelone em 1821, et au Port-du-Passage, en 1823". *Revue Médicale Française et Étrangere*. Paris, III.

_____ (1838-9). "La traite des noirs considérée comme la cause de la fièvre jaune". *Journal des Connaissances Médico-Chirurgicales*. Paris, VI.

_____ (s/d). *Fièvre jaune et traite des noirs*. Paris, Napoleón Chaix & Cie.

_____ (1850). "Sur la fiévre jaune qui règne en ce moment au Brèsil, et sur l'origine de cette maladie'. *Revue Médicale Française et Étrangere*. Paris, II.

_____ (1851). "Réponse au mémoire de M. le docteur Durand-Fardel, sous le titre: Des maladies contagieuses et infectieuses, à propos d'un autre mémoire sur la fièvre jaune et la traite des noirs". *Revue Médicale Française et Étrangere. Paris*, I, p. 399-408.

_____ (1853). "L'etiologe de la fièvre jaune dans ses raports avec la navigation en géneral et la traite des noirs en particulier". *Revue Médicale Française et Étrangere. Paris*, II, p. 656-72.

AZEVEDO, Célia M. Marinho de (1987). *Onda Negra, medo branco. O negro no imaginário das elites: século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

BAKER, T. (1851). "The yellow fever epidemy in the Brazil". *Medical Times*. London, II.

BARBOSA, Plácido e REZENDE, Cássio (1909). *Os serviços de saúde pública no Brasil, especialmente na cidade do Rio de Janeiro de 1808 a 1907 (esboço histórico e legislação)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

BARREIROS, J. F. (1850). "Relatório sobre a epidemia que grassou nos navios de guerra estacionados no porto do Rio de Janeiro em 1849 a 1850". *Jornal da Sociedade das Sciencias Médicas de Lisboa*. Segunda Série, vol. VIII, p. 168-73 e 336-47.

BETHEL, Leslie (1970). *The abolition of the Brazilian slave trade: Britain, Brazil and slave trade question*. Cambridge.

BIDDISS, Michael D. (1970). *Father of racist ideology: the social and political thought of count Gobineau*. London, Weidenfeld and Nicolson.

BLACQUIÈRE, L. (1838-9). "La traite des noirs considérée comme custe de la fièvre jaune". *Journal des Conaissances Médico-Chirurgicales*. Paris, VI.

BODSTEIN, Regina Cele de A. (1986). "Práticas sanitárias e classes populares do Rio de Janeiro". *Revista do Rio de Janeiro*, 1(4).

CÂMARA DOS DEPUTADOS (1850). *Annaes do Parlamento brasileiro*, vol. 2.

CARRIGAN, Jo Ann (1961). "The saffron scourge: a history of yellow fever in Louisiana, 1796-1905". Tese de doutorado, The Louisiana State University.

_____ (1988). "Yellow fever: scourge of the South". In: SAVITT, Todd e YOUNG, James H. *Disease and distinctiveness in the American South*. Knoxville, The University of Tennessee Press.

CARTWRIGHT, Samuel (1853). "Prevention of yellow fever". *New Orleans Medical and Surgical Journal* (10), novembro.

_____ (1851). "Report on the diseases and physical peculiarities of the Negro Race". *ibid.* (7), maio, p. 692-713.

CARVALHO, José Murilo (1987). *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras.

CARVALHO, Lia de Aquino (1986). *Habitações populares: Rio de Janeiro, 1886-1906*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura.

CHALHOUB, Sidney (1990). "A guerra contra os cortiços: cidade do Rio, 1850-1906". *Primeira Versão* (19). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, p. 1-48.

_____ (1990). *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 186-98.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão (1890). *Dicionário de medicina popular*. Paris, 6ª ed.

COLEMAN, William (1987). *Yellow fever in the North: the methods of early epidemiology*. Madison, The University of Winconsin Press.

COOPER, Donald B. (1975). "Brazil's long fight against epidemic disease, 1849-1917, with special emphasis on yelow fever". *Bulletin of New York Academy of Medicine*, 51(5), May.

_____ (1987). "The new 'black death': cholera in Brazil, 1855-1856". In: KIPPLE, Kenneth (ed.). *The African exchange: toward a biological history of Black people*. Durham and London, Duke University Press, p. 235-56.

COOTER, Roger (1982). "Anticontagionism and history's medical record". In: WRIGHT, Peter and TREACHER, Andrew. *The problem of medical knowledge: examining the social construction of medicine*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

DUFFY, John (1966). *Sword of pestilence: the New Orleans yellow fever epidemic of 1853*. Baton Rouge, Louisiana State University Press.

DUNDAS, Robert (1852). *Sketches of Brazil; including new views on tropical and European fever, with remarks on a premature decay of the system incident to Europeans on their return from hot climates*. London, John Churchill, 449p.

DURAND-FARDEL, M. (1850). "Des maladies contagieuses et infectieuses, à propos d'un mémoire de M. Audouard, intitulé: Fiévre jaune et traite des noirs". *Revue Médicale Française et Étrangère*. Paris, II, p. 643- 57.

FIELDS, Barbara Jeanne (1990). "Slavery, race and ideology in the United States of America". *New Left Review* (181), May-June, p. 95-118.

_____ (1982). "Ideology and race in American history". In: KOUSSER, J. Morgan and McPHERSON, James M. *Region, race and reconstruction*. New York, Oxford, Oxford University Press, p. 143-77.

*GAZETA MÉDICA DE LISBOA* (1874). "A febre amarela no Rio de Janeiro em 1873; Relatório da Comissão Central Portuguesa de Socorros". Vol. XXII, p. 209-12, 238-41, 267-70, 293-98, 321-24, 376-81.

GEGGUS, David (1979). "Yellow fever in the 1790's: the British army in occupied Saint Domingue". *Medical History*, 23(1):38-58.

GUARANI, Soeiro (1863). "Da vacinação e revacinação no Brasil, memória apresentada à Academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro, a 16 de maio de 1863". *Annaes Brasilienses de Medicina*, volume 15, agosto.

HALL, Michael (1969). "The origins of mass immigration in Brazil, 1871-1914". Tese de doutorado, Columbia University.

HOLT, Thomas C. (1982). "'An empire over the mind': emancipation, race, and ideology in the British West Indies and the American South". In: KOUSSER, J. Morgan and McPHERSON, James M. *Region, race and reconstruction*. New York, Oxford, Oxford University Press, p. 283-313.

JAMES, C. L. R. (1989). *The Black Jacobins: Toussaint l'ouverture and the San Domingo revolution*. New York, Vintage Books, 1989, 2ª ed.

JONES, J. (1875). "Researches on the relations of the African slave-trade in the West Indies and tropical America to yellow fever". *Virginia Medical Monthly*. Richmond, II, p. 11-26.

KIPLE, Dalila de Souza (1987). "Darwin and medical perceptions of the Black: a comparative stu dy of the United States and Brazil, 1871-1918". Tese de doutorado, Bowling, Green State University.

KIPLE, Kenneth and KING, Virginia (1981). *Another dimension to the Black diaspora: diet, disease, and racism*. Cambridge, Cambridge University Press.

LALLEMANT, Roberto (1851). *Observações acerca da epidemia de febre amarella do ano de 1850 no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Typographia Imp. e Const. de J. Villenenve e Comp.

MEADE, Teresa Ann (1984). "Community protest in Rio de Janeiro, Brazil, during the First Republic, 1890-1917". Tese de doutorado, Rutgers University.

M'KINLAY, W. (1852). "Remarks on the yellow fever wich appeared of late years on the coast of Brazil". *The Monthly Journal of Medical Science*. London and Edinburgh, vol. XV.

M'WILLIAM, J. O. (1851). "Some account of the yellow fever epidemy by which Brazil was invaded in the latter part of the year 1849". *Medical Times*. London, vol. II.

NEEDELL, Jeffrey (1987). "The Revolta contra Vacina of 1904: the revolt against 'modernization' in Belle-Époque Rio de Janeiro". *Hispanic American Historic Review*, 67(2), May.

PENNEL, Croker (1850). *A short report upon yellow fever as it appeared in Brazil during the summer of 1849-1850*. Rio de Janeiro, Typ. do Correio Mercantil.

PETERSON, A. (s/d). "Observations on the origin and nature of the Bulam or yellow fever, as it appeared in Bahia (Brazil), in the end of 1849 and the beginning of 1850". *The London Medical Gazette*, vol. XLVII, p. 541-47.

RAEDERS, George (1988). *O inimigo cordial do Brasil: o conde de Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

REGO, José Pereira (1851). *História e descrição da febre amarella epidêmica que grassou no Rio de Janeiro em 1850*. Rio de Janeiro, Typographia de F. de Paula Brito.

_____ (1872). *Esboço histórico das epidemias que têm grassado na cidade do Rio de Janeiro desde 1830 a 1870*. Rio de Janeiro, Typographia Nacional.

_____ (1873). *Memória histórica das epidemias de febre amarela e cholera-morbo que têm reinado no Brasil*. Rio de Janeiro, Typographia Nacional.

REY, H. (1877). "Notes sur la fièvre jaune au Brèsil d'après les publications récentes des médicins brésiliens". *Archives de Médicine Navale*. Paris, vol. XXVIII.

RIBEIRO, Candido Barata (1877). *Quaes as medidas sanitárias que devem ser aconselhadas para impedir o desenvolvimento e propagação da febre amarela na cidade do Rio de Janeiro?* Tese, Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

ROCHA, Oswaldo Porto (1986). *A era das demolições: cidade do Rio de Janeiro, 1870-1920*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura.

SAVITT, Todd (1978). *Medicine and slavery: the diseases and health, care of Blacks in Antebellum Virginia*. Urbana, University of Illinois Press.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (1987). *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.

SEVCENKO, Nicolau (1984). *A revolta da vacina: mentes insanas em corpos rebeldes*. São Paulo, Brasiliense.

STEPAN, Nancy (1976). *Beginnings of Brazilian science: Oswaldo Cruz, medical research and policy, 1890-1920*. New York, Science History Publications.

_____ (1978). "The interplay between socio-economic factors and medical science: yellow fever research, Cuba and the United States". *Social Studies of Science*. London and Beverly Hills, vol. 8.

TEMKIN, Owsei (1977). "An historical analysis of the concept of infection". *The double face of Janus and other essays in the history of medicine*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

VAZ, Lilian Fessler (1985). "Contribuição ao estudo da produção do espaço da habitação popular: as habitações coletivas no Rio antigo". Tese de mestrado, Rio de Janeiro, PUR/UFRJ.

WARNER, Margareth Ellen (1983). "Public Healt in the New South: government, medicine and society in the control of yellow fever". Tese de doutorado, Harvard University.

## SUMMARY

### Disease control policy: yellow fever and race in 19th-century Rio de Janeiro

This article deals with the importance of yellow fever control in 19th-century Rio de Janeiro for the formation of a racial ideology in Brazil. Medical explanations for the appearance and spread of yellow fever epidemics in Rio at two different points in time — in the early 1850s and 1870s — show a continuous reciprocal action between medical thinking and political

and racial ideology. In addition, the author suggests that the crisis in labor relations in Brazil in the latter decades of the 19th century reshaped public and medical perceptions of the disease. That is, as public health employees confronted yellow fever at a given moment in history, they established some of the main foundations for the so-called Brazilian ideal of whitening — the shaping of a racial ideology that intended to eliminate the African legacy from Brazilian society through immigration and miscegenation, in addition to more pernicious forms of inaction and positive thought.

## RÉSUMÉ

### La politique de controle épidémiologique: race e fièvre jaune à Rio de Janeiro au XIXè siècle

L'article s'interesse à l'importance du rôle que le controle épidémiologique de la fièvre jaune a joué au 19è siècle, dans la formation d'une idéologie raciale. L'influence constant et réciproque de la pensée du corps de la Santé et de l'idéologie politique et raciale, a été clairement démontrée par les argumentations médicales sur l'apparition et l'augmentation des épidémies de fiève jaune à Rio, à differéntes époques: au début des annés 1850 et au début de la décennie de 1870. En outre, láuteur laisse entendre que la crise des relations de travail au Brésil dans les dernières décennies du 19è siècle, a remodelé les perceptions que le personnel de santé et la poupulation avaient de la maladie. En d'autres termes, le combat contra la fièvre jaune à une époque historique particuliére, a amené les fonctionnaires de la Santé Publique à établir quelques uns des principaux fondements de ce qu'on appelle l'ideal brésilien de blanchissement. Celui-ci revêtait la forme d'une idéologie raciale qui prétendait éliminer l'héritage africain de la société brésilienne, grâce à l'immigration et au métissage, ainsi qu'au moyen de formes plus pernicieuses d'inaction et de pensée positive.

# Construção, transposição e ruptura da linha de cor: ação coletiva rural na Louisiana e em Cuba, 1865-1912*

Rebecca J. Scott**

* *Trabalho apresentado no Seminário Internacional sobre Racismo e Relações Raciais nos Países da Diáspora Africana, realizado pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos em abril de 1992. A versão em inglês deste artigo será publicada em* Democracy, revolution and history, *edição comemorativa em homenagem a Barrington Moore Jr.. Recebido para publicação em maio de 1992.*

** *Professora do Departamento de História da Universidade de Michigan.*

*Este ensaio examina as regiões açucareiras da Louisiana e Cuba depois da escravidão, particularmente a reorganização do trabalho e suas implicações para a possibilidade de alianças inter-raciais. Em ambas as áreas, houve casos de ação coletiva que atravessaram as linhas de cor existentes e casos de repressão que reforçaram a rígida dicotomia negro/branco. Assim, a greve do açúcar na Louisiana em 1887 incorporou trabalhadores categorizados como negros, mulatos e brancos; porém, a repressão que se seguiu à greve teve como alvo os trabalhadores afro-americanos. A guerra de independência em Cuba juntou cubanos de várias categorias sociorraciais sob uma ideologia explicitamente anti-racista. Todavia, menos de 20 anos depois, a ampla repressão no oriente de Cuba reanimou a velha imagem da iniciativa afro-cubana como prelúdio da "guerra racial".*

*A autora contrasta a evolução de uma força de trabalho predominantemente afro-americana no açúcar da Louisiana com o desenvolvimento de uma força de trabalho multirracial em Cuba. Argumenta que o comportamento de líderes políticos foi crucial na configuração dos significados políticos da raça, mas que esse comportamento operou dentro dos parâmetros fixados pela experiência histórica anterior e a economia política contemporânea.*

**Palavras-chave:** escravidão; raça, racismo; negro, branco, mulato; ideologia racial; guerra racial.

Em seu clássico estudo intitulado *Social origins of dictatorship and democracy*, Barrington Moore, Jr. procura entender a gênese e sobrevivência de sistemas políticos específicos examinando as ramificações do relacionamento entre "senhor e camponês" em oito sociedades amplamente diferentes.

Seu objetivo, parece, era ao mesmo tempo interpretativo e normativo: compreender processos históricos complexos e identificar as condições capazes de nutrir estruturas e culturas democráticas. Seguindo esse espírito, mas tomando um foco mais estreito, este ensaio examina a construção de alianças e a mobilização de ação coletiva em duas sociedades no período pós-emancipação, focalizando o setor das *plantations* açucareiras. O propósito é estudar as condições que favoreceram a colaboração transacional e aquelas que, em contraste, levaram à construção e politização daquilo que por muito tempo se chamou a "linha de cor".

Qualquer compreensão total desses fenômenos exigiria um exame detalhado das relações de classe e um estudo de perto do contexto político mais amplo em que cada região açucareira se encaixava. Este ensaio preliminar só pode esboçar as linhas de tal comparação. Mas podemos começar indicando a extensão e variabilidade dos caminhos que conduziram ao fim da escravidão e fornecendo evidências para o argumento de que tanto as alianças transraciais quanto o conflito racial agudo são fenômenos contingentes, poderosamente moldados pelos padrões de relações de classe em evolução e pelas escolhas conscientes de líderes políticos.

A escolha da Louisiana e de Cuba para comparação se baseia no papel central da produção açucareira em ambas as economias, primeiro sob a escravidão e depois com a mão-de-obra juridicamente livre. As duas regiões também compartilham histórias paralelas de ampla mobilização rural no período pós-emancipação, embora esta assumisse formas bem distintas. Ao mesmo tempo, raça, trabalho e política estavam, em cada uma delas, interligados de maneiras muito diferentes.

Nas décadas posteriores à escravidão, a Louisiana assistiu à emergência de uma maioria eleitoral constituída de libertos que pouco antes haviam adquirido o direito de voto e a uma série de tumultuadas greves nas plantações de cana, em alguns casos conduzidas por coalizões de trabalhadores negros e brancos. Como grande parte do resto do Sul, durante a Reconstrução a Louisiana passou por uma vacilante experiência de democracia inter-racial que terminou em retrocesso e repressão.

Cuba, na década que se seguiu à emancipação, assistiu à formação de um poderoso movimento anticolonial cujo objetivo era pôr fim ao domínio espanhol sobre a ilha. Negros e brancos rebeldes lutaram lado a lado e um princípio ideológico central da liderança rebelde era o repúdio ao racismo. No início do século XX, um movimento trabalhador explicitamente interétnico e inter-racial começava a se desenvolver nas regiões centrais açucareiras de Cuba. Em 1912, contudo, a supressão da insurgência rural na região oriental da ilha degenerou na violência assassina, racialmente específica, por parte do Exército cubano, e milhares de afro-cubanos foram mortos em questão de meses.

Tanto a Louisiana quanto Cuba no período pós-emancipação possuíam os elementos sociais e ideológicos necessários para a construção de alianças transraciais, mas ao mesmo tempo apresentavam divisões sociais e formulações ideológicas capazes de fomentar o racismo violento e a

supremacia branca. Uma comparação das duas experiências não precisa tratar da *raça* em si como um significado ou com significação fixa; de fato, pode revelar alguma coisa sobre *raça* como significante, uma vez que os limites e significados das categorias raciais estavam sendo contestados precisamente no período volátil da transição de uma sociedade, e sistema econômico, para outra.

Algumas palavras iniciais sobre método podem se fazer necessárias. Muito tem sido escrito por cientistas sociais a respeito de perspectivas comparativas, abordagens comparativas e aquilo que por vezes se denomina o "método comparativo". Não tentarei situar esta comparação — ou o estudo mais amplo de que ela faz parte — em quaisquer categorias taxonômicas antecipadas neste debate. Este ensaio apenas toma como ponto de partida a observação de Barrington Moore, Jr. de que a comparação pode fornecer "uma prova grosseira de explicações aceitas" ou, de modo mais amplo, a convicção de que a história de um caso pode informar de maneira importante a leitura de outro (Moore, Jr., 1966, p. xiii). Há suficiente divergência na história, na política e na cultura anteriores para acomodar várias explicações dos caminhos divergentes tomados por Cuba e pela Louisiana. Mas a justaposição dos dois casos pode ter o efeito salutar de fazer com que a história de cada uma delas pareça menos *natural*.

As historiografias nacionais e regionais tendem a ter audiências e estruturas de narrativa distintas. Assim, a história da Louisiana no pós-guerra [de Secessão] culmina no colapso da Reconstrução e no triunfo da supremacia branca. A história de Cuba no final do século XIX se estrutura no sentido do desenvolvimento de um movimento nacionalista transclassista e transracial, com epílogo na supressão e manipulação deste sob a ocupação militar norte-americana. Um valor da comparação está em que ela pode ajudar a expor as limitações das estruturas ocultas de tais narrativas nacionais e a lançar alguma dúvida sobre a teologia implícita destas.

O modelo de comparação aqui empregado é, assim, não a experiência científica retrospectiva em que se identificam variáveis, se determinam valores e se explicam resultados. Embora esse trabalho possa ser importante, meu objetivo aqui é um tanto diferente: encorajar uma sucessão de leituras de eventos históricos na qual se examinem antigas evidências à luz de novas questões, apontando o caminho para áreas nas quais seja possível desencavar novas evidências. A leitura de eventos à luz dessas novas questões e evidências, por sua vez, atrai a atenção para os caminhos não-percorridos, desafiando desse modo o senso de inevitabilidade com respeito àqueles que o foram: o que segue é um esforço no sentido de *problematizar*, para usar o deselegante termo corrente, as narrativas familiares do *conflito racial* e da *aliança transracial*, através de um exame das histórias das regiões açucareiras da Louisiana e das áreas central e oriental de Cuba.

## Louisiana

Na primavera de 1862, forças do Norte ocuparam a cidade confederada de Nova Orleans e começaram a abrir caminho subindo o Rio Mississipi. Dentro de poucos meses, quase todas as principais paróquias produtoras de açúcar da Louisiana estavam sob controle da União, enquanto funcionários civis e militares tentavam improvisar acordos de trabalho que manteriam a produção mesmo estando em colapso a es-

cravidão.[1] Pouco depois de finda a guerra, o estabelecimento do Bureau dos Libertos deu autoridade a um novo conjunto de funcionários federais que passaram a supervisionar e, em menor medida, fazer cumprir os contratos de trabalho.

Nos primeiros estágios da transição, algumas das pessoas libertas acharam espaços em experiências com agricultura cooperativa e arrendamentos. No entanto, tanto os fazendeiros quanto os agentes do Bureau estavam firmemente empenhados no estabelecimento de contratos de trabalho assalariado anuais, enquanto a forma predominante de organização da produção mudou de grupo de trabalho escravo para grupo de trabalho assalariado. Os fazendeiros geralmente se recusavam a vender ou alugar a terra aos libertos e muitas vezes retinham os salários a fim de garantir a anuência ao regime de trabalho da *plantation*. O resultado foi a vulnerabilidade dos trabalhadores — que esperavam obter maior mobilidade e acesso aos recursos produtivos — e a instabilidade dos empregadores — que tinham como objetivo reafirmar o controle sobre o ritmo de trabalho e a conduta dos trabalhadores.

Todo ano homens e mulheres libertos, na expectativa de melhores termos, protelavam a assinatura de contratos, ao passo que os fazendeiros procuravam persuadi-los ou encontrar substitutos. Ao mesmo tempo, pequenas greves organizadas em *plantations* isoladas exerciam certa pressão no sentido do aumento dos salários e interrupções ocasionais do trabalho informal asseguravam uma nova autonomia para os trabalhadores. Paul DeClouet, gerente de uma *plantation* na paróquia de St. Martin, escreveu com ironia que os trabalhadores eram "demasiado piedosos" para trabalhar na Sexta-Feira Santa e que haviam tirado folga no dia da eleição em 1868.[2]

Com pouco capital, mão-de-obra mais exigente e fazendeiros inicialmente relutantes em fazer o replantio, a produção teve uma recuperação lenta. Muitos ex-escravos homens, contudo, continuaram a trabalhar o ano inteiro nas *plantations* e algumas mulheres voltavam para o trabalho remunerado na época da colheita. Os fazendeiros contratavam alguns trabalhadores de fora do estado para substituir os que haviam partido, mas a força de trabalho permaneceu predominantemente afro-norte-americana. Os fazendeiros pareciam estar firmemente empenhados num modelo de mão-de-obra de longo prazo, residente e de baixo salário, sujeita à disciplina escrita da *plantation*. Embora alguns meeiros e pequenos proprietários pudessem se juntar à força de trabalho das *plantations* nos períodos de colheita, pouco havia que induzisse à migração de longo prazo. Pelo diário de Paul DeClouet, podemos recuperar sua experiência de contratar trabalhadores da Virgínia — e as sucessivas partidas destes depois de dias limpando valas, adubando a terra e cortando lenha, muitas vezes no frio e na chuva.[3]

O catastrófico declínio inicial na produção de açúcar foi sustado, embora a produção de 1870 tivesse sido menos de um terço da média anual no período de 1855-9.[4] Em 1873, uma crise econômica nacional e mundial ameaçou essa frágil recuperação. Uma vez mais, a questão de como reagir foi amplamente discutida. Reformadores agrícolas, entre eles o sonoro Dan Denett, do *Daily Picayune*, afirmaram por toda a década de 1870 que as regiões açucareiras deviam deixar de se basear no trabalho assalariado e se voltar para as pequenas propriedades. Ele divisou um sistema em que as *plantations* subdividiriam livremente a sua terra em pequenos arrendamentos e os fazendeiros forneceriam a

cana a um engenho central que a processaria (Hair, 1960, p. 37-8). Mas, em vez de subdividir a terra, os grandes fazendeiros procuraram reduzir os custos. E o elemento conspícuo cuja redução parecia viável eram os salários.

Em face de uma deflação generalizada e de um declínio nos preços do açúcar, os fazendeiros de cada paróquia começaram a colaborar na década de 1870 no sentido de tentar manter ou reduzir as taxas de pagamento mensais. Um empregador da paróquia de St. James escreveu candidamente ao *Daily Picayune* para anunciar que, embora o salário da estação anterior tivesse sido de US$ 18 mensais mais rações, ele e seus vizinhos agora estavam pagando US$ 13 por mês:

> *Por favor, publiquem isso, de modo que a mudança possa ser feita em outros distritos, pois, sendo geral, poderá tornar-se permanente, pelo menos até melhores dias.*[5]

Os trabalhadores reagiram com uma raiva organizada. Na paróquia de Terrebonne, várias centenas de trabalhadores se reuniram na igreja do Sião para formar uma associação, recusando-se a aceitar menos de US$ 20 por mês e procurando formar subassociações que pudessem, cooperativamente, alugar terras para trabalho por conta própria. Depois foram à greve. Os fazendeiros ficaram alarmados, espalharam rumores de assassinatos e agressões, pediram ao governador que enviasse a milícia e prendesse os líderes. Por fim se chegou a um acordo, mas os trabalhadores não conseguiram o direito de alugar terras coletivamente.[6]

Ao tentar obter o aluguel de terras, os trabalhadores de Terrebonne estavam reiterando uma demanda feita muitas vezes antes, sem sucesso. Durante a ocupação por tropas da União, grupos de escravos tinham muitas vezes tentado ocupar terras e produzir para a subsistência e para o mercado (Berlin *et al.*, s/d, p. 357-9). Na década de 1860, os editorialistas do *Tribune* de Nova Orleans, representando certos setores da *gens de couleur* urbana, haviam pedido a subdivisão de terras entre os libertos. Alguns delegados à Convenção Constitucional da Louisiana de 1868 propuseram repartir as grandes propriedades pelo estabelecimento de um limite superior referente ao tamanho dos lotes que poderiam ser adquiridos em leilões judiciários como forma de facilitar a compra de terras por libertos, mas suas iniciativas foram derrotadas (Shugg, 1937, e Tunnell, 1984).[7]

Os esforços para transformar a distribuição das terras numa política social foram infrutíferos, mas o desejo de posse da terra não desapareceu. Os trabalhadores açucareiros de Terrebonne parecem ter adotado a estratégia de procurar múltiplas fontes de apoio: hortas de subsistência, arrendamento de terras quando possível e termos de trabalho razoáveis quando trabalhavam nas propriedades. A esse respeito, eles se parecem muito com seus correlativos nas *plantations* de cana-de-açúcar da Jamaica, Cuba e Brasil, no período pós-emancipação, que freqüentemente procuravam combinar de alguma forma o trabalho assalariado com a produção independente (Holt, 1992; Scott, 1985; e Reis, 1977).

Em 1874, contudo, nem as demandas salariais nem os pedidos de terra para arrendamento estavam garantidos. Os trabalhadores tiveram de se ajustar aos salários rebaixados e o *Price-Current* de Nova Orleans observou com presunção que a mão-de-obra agrícola, "tendo aprendido a respeito da necessidade de parcimônia e

economia, conseguiu guardar mais de seus dois terços do que antes conseguia de seu pagamento integral, enquanto as relações entre ela e seus empregadores vinham sendo "mais satisfatórias do que em qualquer época desde a guerra". Os fazendeiros da paróquia de St. Mary tentaram reduzir os salários no ano seguinte, de modo que salários de US$ 13 por mês foram comuns nos anos de 1875 e 1876 (Sitterson,1953, p. 246). Não obstante, a competição entre os empregadores tendia a minar os cortes salariais impostos pelos fazendeiros e os salários se recuperaram ligeiramente em 1877.[8]

Os desafios postos pelos trabalhadores se interligavam totalmente com a política da Reconstrução e com o padrão mais amplo de afirmação por parte dos libertos e seus aliados. Um legislador afro-norte-americano dirigiu, segundo relatos, discursos "inflamados" aos grevistas de Terrebonne, instando-os a resistir aos cortes de salários.[9] Dois meses depois, em março de 1874, a formação de uma milícia negra na paróquia de Lafourche causou idêntico alarme. Lewis Benjamin, descrito como "um mestiço de negro e índio, o índio nele predominando claramente", liderava a milícia. O jornal local da cidade de Thibodaux mais tarde recordou a milícia como "um bando sombrio de terroristas" e evocou um quadro de "esposas, irmãs e mães desses bandidos licenciosos invadindo nossa cidade armados com latas de óleo de carvão e facões de cana (...)".[10] Evocar imagens de terror e assassinato era parte do padrão da demonologia dos supremacistas brancos, mas nesse caso não está claro o que foi considerado mais ameaçador — o fato de haver homens afro-norte-americanos armados ou a desfaçatez das mulheres afro-norte-americanas.

Para a elite branca, o alívio definitivo em relação à Reconstrução veio com a "Redenção", em 1877, quando o governo estadual voltou às mãos do Partido Democrata, as tropas federais se retiraram e grupos como a milícia de Baldwin foram dispersados. Mas os anos de afirmação afro-norte-americana não foram apagados, mesmo com a violência dos grupos de "justiceiros"e paramilitares, que agora podia ser exercida impunemente. Embora a ideologia da supremacia branca parecesse estar em alta, os próximos esforços importantes em termos de ação coletiva nos campos de cana-de-açúcar iriam cruzar abertamente a linha de cor.

Em 1880, cerca de 500 trabalhadores negros entraram em greve na paróquia de St. Charles, constituindo um corpo que foi de propriedade em propriedade para interromper o trabalho. O grupo era aparentemente impressionante, com alguns trabalhadores a cavalo e muitos armados de pau. Os fazendeiros apelaram com sucesso ao governador, que enviou a milícia.[11] Depois, em 1881, na paróquia de St. Bernard, trabalhadores negros e trabalhadores brancos juntaram forças para pressionar por aumentos salariais. Greves semelhantes emergiram nos anos subseqüentes.[12]

Em 1886 os Cavaleiros do Trabalho [Knights of Labor] começaram a organizar grupos sindicais negros e brancos entre os ferroviários da Louisiana, abrindo caminho a uma aliança transracial mais formal. A plataforma "antimonopolista" dos Cavaleiros rapidamente ganhou adeptos, de maneira que candidatos filiados à ordem venceram as eleições em Morgan City, onde o monopólio das ferrovias constituía um alvo óbvio. Os Cavaleiros logo penetraram nas *plantations* de cana-de-açúcar, organizando os empregados em torno de temas como unidade dos trabalhadores, cooperativismo e oposição aos monopólios. A tarefa de or-

ganização dos trabalhadores açucareiros negros e brancos enfatizou o valor estratégico do compromisso dos Cavaleiros com a solidariedade inter-racial, enquanto levantava a questão de até que ponto esse compromisso se estendia (Gould, s/d, e McLaurin, 1978, esp. Cap. 7).

A Assembléia da Seção de Schreiver foi organizada na paróquia de Terrebonne em agosto de 1886 com um núcleo de trabalhadores negros e depois se transformou no primeiro grupo sindical integrado da região. Da mesma forma, a Seção de Little Cailloux tinha 32 membros negros registrados em julho de 1887, mas em outubro eles eram 80, negros e brancos, homens e mulheres. Outras assembléias, contudo, eram segregadas. Os líderes das assembléias sindicais na região açucareira incluíam trabalhadores, agricultores e artesãos, negros, mulatos e brancos, e pelo menos um professor de escola de *plantation*. A maioria era alfabetizada e suas experiências geralmente iam além das *plantations*, criando laços importantes com todos os pequenos fazendeiros, capazes de fornecer comida durante as greves, e com as cidades próximas, que poderiam fornecer refúgio em caso de expulsões.[13]

No outono de 1887, em face de novos esforços dos fazendeiros para reduzir salários, a Assembléia Distrital 194, de Morgan City, propôs negociação. Como os fazendeiros recusassem, a assembléia reuniu trabalhadores das paróquias açucareiras vizinhas e formulou uma série de exigências. Estas incluíam salário diário de US$ 1,25 sem refeição ou US$ 1 com refeição, mais 60 centavos por "vigília" noturna, se isso fosse requerido; o fim dos pagamentos em vales; e maior regularidade nos pagamentos devidos. Nesse ponto, os líderes pareceram incertos quanto à necessidade de uma greve. Declararam-se prontos para um acordo, mas estabeleceram o dia 29 de outubro como prazo para que os fazendeiros de Lafourche, Terrebonne, St. Mary, Iberia e St. Martin respondessem às suas demandas.[14]

A ameaça de greve no momento da colheita juntou os membros da elite, fossem eles democratas ou republicanos, e os fazendeiros, reunindo-se na paróquia de Lafourche, formularam um plano de contra-ofensiva, comprometendo-se a ignorar as demandas, colocar os trabalhadores despedidos na lista negra e expulsar os grevistas de suas propriedades. Para justificar sua oposição, invocaram as obrigações contratuais assumidas pelos trabalhadores e a "situação de baixa da indústria açucareira", referindo-se aos delegados da Assembléia Distrital dos Cavaleiros do Trabalho como "uma comissão de pessoas que afirmam representar uma organização secreta". Pediram ao xerife que solicitasse ao governador o envio da milícia. Um encontro de fazendeiros semelhante na paróquia de St. Mary declarou que, "depois de os fazendeiros terem empregado trabalhadores durante todo o cultivo da lavoura", era "flagrantemente injusto e ilegal exigir salários extorsivos para colher a mesma".[15]

Em 1 de novembro forças de milícia comandadas pelo general-de-brigada William Pierce tomaram o trem para a cidade de Thibodaux com o propósito de "restaurar a paz nos distritos açucareiros de Berwick's Bay e Nova Orleans, então seriamente ameaçados pela atitude beligerante dos grevistas" (Pierce, 1887, p. 3). Na verdade, tudo estava relativamente em paz na região, mas na maioria das *plantations* o trabalho fora interrompido pela greve. A imprensa calculou o número de participantes da greve em cerca de dez mil, sendo que alguns cálculos especificavam que aproxi-

madamente nove mil deles eram "de cor" e os outros mil, brancos.[16] Desde o início da greve, surgiram divisões de classe e de raça dentro dos Cavaleiros do Trabalho, cujos membros incluíam alguns profissionais liberais e comerciantes, assim como trabalhadores assalariados. A Seção 6.295, de St. Mary, e a Seção 10.499, branca, votaram por desconsiderar a convocação à greve.[17] Alguns trabalhadores brancos, contudo, aderiram a ela e o jornal oficial dos Cavaleiros do Trabalho viu a greve como transracial. Embora o hostil *Daily Picayune* tendesse a retratar os grevistas como negros, ele também denunciou os "intrigantes brancos" por seu papel nos eventos.[18]

Nos primeiros dias de novembro, os fazendeiros tentaram obrigar os grevistas a abandonarem suas cabanas nas *plantations*; ao mesmo tempo, os grevistas tentaram bloquear a importação de fura-greves. De emboscada, dispararam-se tiros com armas de caça sobre fura-greves que tentavam operar os engenhos, enquanto grupos de grevistas estavam aparentemente preparados para enfrentar os fura-greves que chegassem de trem. O general Pierce foi instado a encontrar "um grande número de negros vadiando perto do armazém de Schreiver. Na cidade de Thibodaux, uma grande multidão de grevistas, "negros, brancos e curiosos", observou o desembarque da milícia.[19] Embora a presença desta pudesse ser usada para apoiar prisões e expulsões, ela não impediu desafios simbólicos: o general Pierce relatou que, quando as tropas chegaram a uma *plantation*, "os negros vaiaram e usaram linguagem violenta, as mulheres ondulando as saias sobre mastros [como bandeiras] e zombando" (Pierce, 1887, p. 11).

Os fazendeiros agora estavam divididos e inquietos. Alguns, pequenos, logo chegaram a termos; outros trouxeram fura-greves. O sobrinho de um fazendeiro de Terrebonne se recordou de seu tio:

> *Ele cedeu às exigências não porque o quisesse, mas por não ter outra opção. Ele perderia a lavoura e tudo mais, inclusive o lugar, se não agisse desse modo.*
>
> *Imediatamente, todos os fazendeiros vizinhos o denunciaram como "desleal à classe", afirmando que ele deveria estar disposto a perder tudo em defesa de seus interesses de classe. Mas ele não podia enxergar desse modo.* (Hall, s/d.)

De modo semelhante, fazendeiros da parte inferior da paróquia de Lafourche, onde a maioria das propriedades era relativamente pequena, logo chegaram a termos com os grevistas. A força de trabalho das *plantations* dessa área incluía trabalhadores negros, brancos e mulatos, alguns dos quais residiam nas *plantations*, outros ocupavam sítios nas propriedades. Muitos dos trabalhadores rurais brancos que seguiam os Cavaleiros do Trabalho moravam aparentemente nessa zona.[20]

Na parte superior de Lafourche, onde se situavam as *plantations* maiores e tecnologicamente mais avançadas, os empregadores não estavam inclinados a fazer acordo. Alguns pensavam que os trabalhadores iriam reagir à mera presença da milícia retornando ao trabalho. O general Pierce tinha dúvidas e instou os fazendeiros a tomarem, eles mesmos, medidas de força (Pierce, 1887). A imprensa de Lafourche denunciou os líderes dos Cavaleiros do Trabalho como "lobos" que tinham como presas trabalhadores inocentes.[21] Num certo nível, as coisas haviam simplesmente chegado a um impasse. Do ponto de vista da elite branca, contudo, tal impasse era

altamente penoso, tanto por divulgar sua incapacidade de impor seus desejos quanto por adiar uma colheita cada vez mais ameaçada pelas geadas. A cada dia que se passava a crise ficava mais próxima.

Na paróquia de St. Mary, os eventos se desdobravam com muita rapidez. Grevistas expulsos se refugiaram em Pattersonville, onde se viram isolados da liderança sindical de Morgan City em função do controle militar das ferrovias.[22] Um bando armado liderado pelo xerife, incluindo fazendeiros e moradores, reuniu-se para enfrentar uma multidão de "grevistas negros". Os relatos desses eventos variam muito, mas pelo menos quatro grevistas, e possivelmente até 20, foram mortos.[23] O fazendeiro Donelson Caffery desempenhou papel importante na repressão e obteve o apoio de membros dos Cavaleiros do Trabalho que se haviam oposto à greve desde o início.[24] Caffery, curto e grosso, escreveu ao filho no dia 11 de novembro:

> *A greve está efetivamente esmagada. Era necessário aplicar um remédio forte — e isso foi feito. Os negros estão calmos e, com poucas exceções, voltaram ao trabalho.*[25]

Os fazendeiros da parte superior de Lafourche continuaram a promover expulsões em massa, forçando os grevistas a se mudarem com suas famílias para a cidade de Thibodaux. Unidades da milícia eram periodicamente enviadas às propriedades em que havia rumores de violência ou onde era iminente a chegada de fura-greves.

Mas a milícia era de pouca utilidade para realmente obrigar alguém a trabalhar. A tensão crescia e o general Pierce continuava a enfatizar a necessidade de iniciativas locais. Embora acreditasse que a presença da milícia tinha um efeito salutar sobre os trabalhadores, ele ressaltava que era chegado o momento de os fazendeiros assumirem responsabilidade por sua autodefesa. As forças da milícia se retiraram na terceira semana de novembro e o próprio Pierce voltou a Nova Orleans no dia 20 (Pierce, 1887, p. 22-30).

Nesse momento havia aparentemente milhares de grevistas expulsos na cidade de Thibodaux, fazendo com que a imprensa local começasse a pedir uma ação enérgica e severa. Com a partida da milícia, formou-se um grupo paramilitar liderado por fazendeiros que estabeleceu piquetes nas saídas da cidade.[26] Tal como na década de 1870, invocou-se mais uma vez a "insolência" das mulheres negras como evidência de o quanto a ordem natural das coisas havia sido perturbada. Mary Pugh, filha de fazendeiro, escreveu ao filho que no caminho para a igreja encontrara

> *negros sozinhos ou em grupos de dois ou três com armas nos ombros indo para o centro da cidade e negras de cada lado dizendo a eles "lutem — sim — lutem que nós estaremos lá" (você sabe a boca grande que têm essas negras de Thib. Gostaria que todas levassem um tiro); elas estão por trás de mais de metade da maldade.*[27]

Nesse ponto, a história assume certas características de tragédia grega. Do ponto de vista dos trabalhadores, os fazendeiros tinham por objetivo reduzi-los à total submissão. Seu sonho de divisão da terra ainda estava frustrado, suas esperanças de melhores salários eram tratadas com intransigência. A unidade sob a bandeira dos Cavaleiros do Trabalho parecia prometer alguns recursos. Do ponto de vista dos fa-

zendeiros, era iminente a batalha pela supremacia. Mary Pugh escreveu em retrospecto:

> *Por três semanas eu vi que ela teria de vir ou então os brancos não poderiam mais viver neste país.*[28]

Uma luta trabalhista era continuadamente reinterpretada como luta racial, tendo os fazendeiros sido hábeis em atrair os brancos urbanos para uma aliança, prevenindo quanto aos problemas que poderiam ser criados pelos grevistas expulsos.

Uma vez tendo partido a milícia, estava aberto o palco para um confronto aberto. Os "justiceiros" tinham a preponderância da força e a exerceram. A 22 de novembro, pessoas desconhecidas atiraram em dois brancos que vigiavam a entrada da cidade e o bando armado entrou em ação.[29] Nas palavras de Mary Pugh:[30]

> *(...) eles começaram a caçar os líderes e todos que encontraram, ou qualquer tipo suspeito, foram mortos a tiros. Antes de Allen voltar, os rifles na Rua St. Charles soavam como uma batalha. (...)*

Ela testemunhou a captura de um grevista que estava escondido:

> *(...) eles os trouxeram para o lado de cá da porteira. Pensava que os estivessem levando para a cadeia, em vez disso levaram um deles para o depósito de madeira onde lhe disseram "corra para salvar sua vida" [e] deram a ordem de atirar. Todos ergueram os rifles e atiraram, matando-o. Foi a pior visão que eu já tive, mas lhe digo que tivemos três dias horríveis. E aquela quarta-feira excedeu tudo que eu tinha visto durante a guerra. O horror me deixou angustiada, mas sei que tinha de ser, do contrário todos nós seríamos assassinados dentro de não muito tempo. Acho que isso resolverá a questão de quem manda, o crioulo ou o branco?, nos próximos 50 anos, mas foi* bem feito *e espero que o problema tenha acabado. Hoje os crioulos estão humildes. Bem diferentes da semana passada.*

Quando alguém depara com uma narrativa desse tipo, é fácil ver esses eventos como uma continuação do drama de negros e brancos na Reconstrução e da irresistível ascensão da ideologia e ação dos supremacistas brancos. E, quando percebemos que os sindicatos não tornaram a se organizar nos campos de cana-de-açúcar da Louisiana até a década de 1950, repressão racial e repressão de classe parecem convergir de maneira bem próxima. Em sua ótima análise da greve de 1887, Jeffrey Gould (1984 e s/d) chega à conclusão de que a repressão racista constituiu, num certo sentido, a solução final para o persistente problema de uma força de trabalho resistente e mobilizada.

Mas também se poderia girar 90 graus a perspectiva e ver a violência e a vituperação em termos um pouco diferentes — não como um processo que resultou na criação de um fosso entre negros e brancos, mas como o processo parcialmente responsável pela definição da luta como uma disputa binária entre *negros* e *brancos*, simplificando radicalmente categorias sociorraciais complexas. A análise das categorias raciais como construções sociais é um feito importante da recente produção acadêmica sobre raça e ideologia racial, distinguindo-a profundamente da literatura sobre *relações raciais* das primeiras décadas, que tendia a tomar como dadas as categorias negro e branco. Mas a idéia de construção

social não é uma complexa imposição moderna nem uma realidade histórica mais simples. De fato, alguns habitantes da Louisiana no século XIX estavam tão conscientes quanto qualquer antropólogo moderno de que o processo de construção da identidade era social e relacional. Em 1869 teve lugar o seguinte diálogo entre um deputado federal e J. B. Esnard, delegado à Convenção Constitucional de Nova Orleans de 1867-8:

*Pergunta: Você é de cor?*
*Resposta: Não sei responder. Não sei exatamente se sou ou não.*
*Pergunta: Você se coloca e se reconhece como homem de cor?*
*Resposta: Sim.*
*Pergunta: Mas não sabe se tem sangue de gente de cor?*
*Resposta: Não, senhor.*
*Pergunta: Isso lhe é atribuído e você não nega?*
*Resposta: Sim, senhor.*[31]

O governador McEnery declarou em 1877 que "Deus todo-poderoso" traçara "ele mesmo a linha de cor".[32] Mas a compressão das categorias sociorraciais e a supressão da identidade de classe e da identidade racial na identificação de *negro* com *grevista* foi muito bem o trabalho de homens e mulheres. A repressão ocorrida em Thibodaux e Pattersonville foi mais do que violência racista ou guerra de classes. Foi uma combinação seletiva de ambas, sintetizada de maneira a ajudar na construção da brancura como privilegiada e da negritude como perigosa.

Covington Hall (s/d) observou de passagem que "durante todo o período apenas um branco, participante de um piquete em Thibodaux, foi, segundo relatos, seriamente ferido". Segundo ele, "todos os mortos foram pessoas de cor e sindicalistas, embora muitos brancos fossem membros ativos dos Cavaleiros". A realidade de uma força de trabalho contendo brancos, mulatos e negros foi redefinida no teatro da repressão como a ordem branca *versus* a desordem negra.

Força, trabalho e política foram igualmente questionados e interligados na ilha de Cuba, mas de maneiras surpreendentemente diferentes. A presença de elementos semelhantes, e de resultados muito diversos, pode ajudar a enfatizar a natureza contingente da supremacia branca como ideologia dominante.

## Cuba

A escravidão fora destruída em Cuba numa luta prolongada em que iniciativas parlamentares na Espanha ao mesmo tempo reagiram a iniciativas dos escravos em Cuba e as provocaram, no contexto de repetidas rebeliões nacionalistas contra a dominação espanhola. Através desse processo, formuladores de políticas espanhóis improvisaram e fizeram acordos sobre a organização do trabalho, enquanto tentavam manipular a questão de raça por meio de alusões ao perigo de uma "guerra racial". Tal como fariam mais tarde os supremacistas brancos na Louisiana, os funcionários coloniais cubanos tentaram modificar a realidade para comprovar esse discurso, prendendo seletivamente os nacionalistas afro-cubanos e deixando livres os brancos a fim de reforçar a imagem do conflito como *racial*.[33]

Os nacionalistas cubanos das décadas de 1860 e 1870 tropeçaram várias vezes em face dessa manobra, com reformistas brancos conservadores e insurgentes apresentando-se como a alternativa "civilizada" à

dominação negra — e nesse processo ajudando a fraturar o movimento nacionalista (Ferrer, 1991). Em 1880, os rebeldes anticoloniais tinham sido derrotados. Mas a abolição não podia ser tirada da agenda. Escravos e seus aliados continuaram a desafiar a autoridade dos fazendeiros e a constituir uma ameaça continuada à manutenção do poder colonial.

O Parlamento espanhol votou a abolição da escravatura em 1880, colocando os ex-escravos sob um mal dissimulado "aprendizado" previsto para permanecer até 1888. Essa estratégia adiou o fim definitivo da escravidão, mas os próprios aprendizes forneceram um contrapeso acelerador, procurando caminhos legais e ilegais para uma emancipação mais rápida. Em 1886, somente 25 mil ex-escravos permaneciam sob o "aprendizado" e o governo finalmente liquidou essa instituição (Scott, 1985).

Embora os fazendeiros cubanos tivessem, em geral, procurado retardar o fim da escravidão, eles se adaptaram rapidamente ao trabalho livre. Sequiosos de expandir a produção para o crescente mercado norte-americano, investiram ou tomaram empréstimos para a aquisição de novos equipamentos e estabeleceram contratos com pequenos produtores (colonos) para o fornecimento ainda maior de cana. Os ampliados engenhos centrais absorviam a produção dos arrendatários e proprietários vizinhos, assim como de *canaviais* com trabalhadores assalariados. Os fazendeiros procuravam assalariados entre os ex-escravos, os antigos pequenos proprietários e os milhares de trabalhadores imigrantes vindos da Espanha, alguns para trabalhar sazonalmente, outros para se tornar proprietários de fazendas de cana.[34] Dentro de poucos anos, a força de trabalho no campo era inequivocamente multiétnica e multirracial. No início da década de 1890, a produção da ilha superava a marca de um milhão de toneladas.

Essa aparente história de sucesso, contudo, não resolveu a questão do lugar dos trabalhadores na sociedade cubana, nem a dos cubanos numa ilha governada pela Espanha. O emprego rural era altamente sazonal e os trabalhadores nas propriedades eram dependentes, em grande parte do ano, da produção de pequenos sítios localizados em outras partes, numa época em que o acesso à terra se tornava mais difícil. A saúde de toda a indústria açucareira dependia da exportação para os Estados Unidos, vulnerável por sua vez às mesmas tarifas que eram uma bênção dos céus para os fazendeiros da Louisiana. O peso do colonialismo espanhol — personificado, entre outras coisas, por uma legislação restritiva e por campanhas esporádicas e intrusivas contra a bandidagem — recaía pesadamente sobre muitas comunidades rurais.

Por todo o início da década de 1890, líderes nacionalistas exilados, inclusive José Martí, um cubano de ascendência espanhola, Antonio Maceo, um afro-cubano, e Máximo Gómez, que era da República Dominicana, procuraram estabelecer as bases de uma nova rebelião. Em parte, isso representava a reativação das lutas iniciadas na década de 1860. Mas o movimento da década de 1890 foi animado por uma visão mais inclusiva da nacionalidade cubana e por uma ideologia em que transformação social e libertação nacional estavam estreitamente ligadas.

Em fevereiro de 1895, os insurgentes se ergueram no lado oriental da ilha e conseguiram juntar pequenos agricultores, trabalhadores açucareiros, artesãos urbanos e alguns proprietários de terras num grande desafio ao domínio espanhol. Entre as forças rebeldes, oficiais classificados como

brancos, negros ou pardos comandavam tropas de todas as categorias sociorraciais. O objetivo oficial da rebelião era "Cuba Libre", uma Cuba livre em que os privilégios raciais e étnicos seriam rejeitados.

A população cubana em 1895 provavelmente continha meio milhão de pessoas consideradas negras ou mulatas (Scott, 1985, p. 248). As questões de raça e escravidão tinham por muito tempo dividido os políticos nacionalistas da ilha, insurgentes assim como reformistas, e a advertência quanto a uma potencial "guerra racial" era uma das matérias-primas da manipulação colonial. Um movimento anticolonial efetivo teria de baldar essa tática e atrair alguns daqueles que haviam possuído escravos, ou se beneficiado dos privilégios do fato de ser branco numa sociedade escravista, assim como muitos dos que haviam sido escravos. Assim, não é de modo algum surpreendente que líderes nacionalistas procurassem superar as divisões raciais ao mesmo tempo que tentavam organizar um movimento que pudesse ter sucesso onde os anteriores tinham fracassado. O que é mais notável é que essa estratégia aparentemente funcionou no nível do recrutamento e da mobilização.

A mobilização em si não era, contudo, simples questão de reagir a uma ideologia. O recrutamento, em larga escala, de trabalhadores rurais para a insurreição parece ter tido lugar através de ondas, na medida em que a posição dos não-combatentes se tornava cada vez mais precária. Inicialmente, os rebeldes buscavam suprimentos e recrutas entre os simpatizantes dentro das *plantations* em funcionamento, dirigindo-se a uma população mista de trabalhadores, artesãos e colonos negros, mulatos e brancos. Depois, como os incêndios nas lavouras de cana e as ordens de interromper a moagem causassem a paralisação da produção, os moradores e empregados das *plantations* tiveram de escolher entre subir os morros para se juntar à rebelião ou se resignar ao internamento nos campos de concentração espanhóis, que haviam sido estabelecidos precisamente para impedi-los de fazer contato com as forças rebeldes. A percepção de que os rebeldes eram pessoas como eles, enquanto os soldados espanhóis eram intrusos sempre prontos a atirar, tendeu a predeterminar o resultado. Dificilmente surpreenderia que, tendo a oportunidade de escolher, a maioria seguisse com os rebeldes.[35]

O mecanismo pelo qual os moradores do campo se identificaram com os rebeldes devia alguma coisa ao *status* econômico comum, à identidade regional e a lealdades locais profundamente enraizadas aos *cabecillas* (líderes) no interior. Embora as categorias sociorraciais possam ter influído em vários pontos, elas geralmente não anularam outros elementos de semelhança percebida, como comentou um homem, sobrinho de um lavrador, quando lhe pediram para descrever a chegada de um bando de insurgentes à propriedade em que trabalhava:

> *(...) Eu os vi e estávamos até tomando cerveja com alguns deles e (...) soube que nada me podia acontecer porque eu era como eles.*[36]

A quase ausência de rótulos raciais nos documentos primários torna difícil provar que esse homem de uma família de lavradores de cana fosse classificado como *branco*, ou que muitos dos insurgentes com quem ele bebeu cerveja fossem classificados como *negros* ou *mulatos*. Mas as possibilidades jogam a favor de ambas as hipóteses. O processo pelo qual os trabalhadores se identificavam com os rebeldes

não era, pelo que se pode contar, fortemente racializado.

Vários dos mais admirados líderes insurgentes eram afro-cubanos e suas tropas vinham de praticamente todos os grupos étnicos e sociorraciais. O general rebelde Antonio Maceo, um *pardo*, tinha como chefe de estado-maior José Miró y Argenter, um catalão, e numerosos de seus seguidores eram mecânicos e profissionais liberais brancos, assim como centenas de camponeses e assalariados negros, brancos e mulatos. Os oficiais de estado-maior que serviam a seu irmão José Maceo incluíam os filhos de famílias brancas da elite de Oriente. Juntos eles molestaram, confrontaram e ajudaram a minar as forças espanholas.

As autoridades coloniais espanholas ainda tentaram tocar o tema da "guerra racial", afirmando que a rebelião levaria a "um outro Haiti". Mas essa manobra ideológica era perigosa e torná-la explícita garantiria praticamente a alienação da maioria da população afro-cubana. Ademais, os líderes rebeldes estavam preparados para isso e podiam apontar as abundantes evidências do caráter multirracial de sua própria liderança e de seus seguidores. Martí também tentou contra-atacar a idéia de guerra racial, propondo uma imagem diferente dos oficiais negros e mulatos. Ele empregava uma linguagem de honra, nobreza e força para descrever o general José Maceo, celebrando não apenas a liderança deste, mas também o fato de Maceo tratar seus oficiais brancos de estado-maior como se fossem seus filhos. Essa imagem de um oficial mulato comandando tropas brancas não agradaria a um ferrenho supremacista branco, mas para Martí era um instigante retrato de uma inversão social levada a cabo com comedimento e "civilização" (Valdés, 1975, Section VII, Iconografia).

Nos primeiros anos da guerra, os nacionalistas lograram obter o controle de uma ampla porção do interior do país. Mas as forças espanholas se agüentavam nas cidades. Elas empregavam grande número de soldados recrutados na Península e reuniam forças irregulares entre os imigrantes espanhóis e os cubanos pobres das cidades, incluindo, parece, alguns afro-cubanos desempregados.[37] Assim, a guerra se tornou um impasse sangrento, uma horrível luta de desgaste entre a cidade e o campo em que milhares de não-combatentes morreram de fome e doença. Com efeito, em 1898 os cubanos tinham vencido. A Espanha não era capaz de manter indefinidamente seu poder colonial dessa maneira. Mas o último movimento militar veio, é claro, com a não-solicitada intervenção das forças dos Estados Unidos, que se arrogaram a autoridade abdicada pela Espanha (Pérez, Jr., 1983).

Com a ocupação de Cuba pelos Estados Unidos em 1899, as narrativas sobre esta e a Louisiana, num certo sentido, convergem. As forças de ocupação norte-americanas trouxeram consigo um novo e rigoroso conjunto de distinções raciais e estereótipos ofensivos, precisamente aqueles que haviam emergido da controvérsia sobre os significados de raça nos Estados Unidos no período pós-emancipação e pós-Reconstrução. Jamais faltaram expressões de racismo em Cuba e alguns liberais cubanos estavam entre os ardorosos proponentes de uma imigração totalmente branca. Mas a obsessão norte-americana com a brancura e com os poderes degenerativos da "hibridização" era um elemento relativamente novo numa sociedade que há muito reconhecia a existência de múltiplas categorias de cor. Embora, para determinados fins, a ideologia racial dominante em Cuba tenha por vezes empregado uma dicotomia

branco/negro, as categorias sociorraciais contituíam mais freqüentemente uma espécie de *continuum*, incluindo *blanco* (branco), *pardo* ou *mulato* (mulato), e *negro* ou *moreno* (negro), cada qual definida tanto fenotípica quanto contextualmente.[38]

Durante e imediatamente os anos de ocupação norte-americana, *brancura* e *negritude* assumiram novos e contestados significados em Cuba. As autoridades norte-americanas tentaram de início limitar o direito de voto dos afro-cubanos pela imposição de exigências de alfabetização ou propriedade, mas foram frustrados nesse objetivo pelo grande empenho de muitos nacionalistas cubanos em prol do voto daqueles que tinham lutado na guerra. Então, ao organizar uma nova força para manter a ordem no interior, a Guarda-Rural, os oficiais norte-americanos puderam usar redes de clientelismo para criar uma instituição geralmente reservada àqueles denominados "brancos". As implicações eram sinistras, não apenas em termos da exclusão dos afro-cubanos de cobiçados empregos públicos, mas pela contraposição de uma força de repressão majoritariamente *branca* a um ativo movimento trabalhista rural cada vez mais multirracial. Embora as forças norte-americanas tivessem partido em 1902, a Guarda Rural permaneceu (Pérez, 1983).

Tal como os Cavaleiros do Trabalho nos Estados Unidos, os anarquistas espanhóis e os veteranos cubanos que assumiram a tarefa de organizar os trabalhadores nas plantações de cana em 1902 defendiam a solidariedade interétnica e inter-racial. Mas a levaram a um importante passo à frente, estabelecendo seus sindicatos através de um apelo explícito aos grupos afro-cubanos existentes e insistindo, em seus escritos, num anti-racismo agressivo. Um dos primeiros sindicatos de trabalhadores açucareiros surgiu na cidade de Cruces, perto de Cienfuegos, fundamental região produtora de açúcar. Era liderado por Evaristo Landa, um mulato veterano do conflito de 1895, que fazia reuniões no velho Centro Africano e recebia de braços abertos os trabalhadores espanhóis, que constituíam cerca de um quarto da força de trabalho assalariada. De fato, os anarquistas nascidos na Espanha eram vigorosos colaboradores dos manifestos e declarações (Dumoulin, 1974).

A estrutura da força de trabalho nas *plantations* de cana-de-açúcar tendia mais a subordinar do que a enfatizar as distinções raciais. Dentro da força de trabalho assalariada, ex-escravos, cubanos nascidos livres e imigrantes da Península trabalhavam lado a lado. A população de pequenos proprietários rurais, que fornecia alguns trabalhadores sazonais para as *plantations*, incluía muitos descententes de pessoas de cor livres, assim como cubanos que se classificavam como brancos. Isso não significa que as distinções de *cor* não correspondessem a distinções de classe. Havia decerto algumas diferenças agudas no grau de acesso aos recursos produtivos e os proprietários e arrendatários *de cor* controlavam apenas uma reduzida fração das terras da ilha. Mas a experiência do trabalho diário da maioria dos que trabalhavam nas lavouras de cana não era de segregação estrita. Quando os membros da Guilda dos Trabalhadores de Cruces convocaram para uma aliança todos os que suavam para ganhar um salário miserável, sem distinção de nacionalidade, os trabalhadores responderam (Dumoulin, 1974, p. 18).

Mas interromper aqui a história seria criar algo como um mito romântico. Pois, embora as memórias da luta nacionalista ajudassem a forjar uma identidade multirracial cubana, e a continuada organização

do movimento trabalhista reforçasse as alianças transétnicas, havia em Cuba a possibilidade de uma penosa divisão. Os fazendeiros e proprietários de terras na ilha, quaisquer que fossem suas credenciais nacionalistas anteriores, tinham tanta má vontade quanto seus correlativos da Louisiana em assistir ao desenvolvimento de um vigoroso movimento da classe trabalhadora. Dois organizadores envolvidos nas greves açucareiras de 1902 em Cruces foram dados como "desaparecidos", seus corpos encontrados mais de um ano depois. Naquele ponto, a repressão parecia não ter tons raciais definidos, embora os fazendeiros se referissem com particular hostilidade aos grupos de "homens de cor" que haviam tentado interromper o trabalho nas *plantations* (Dumoulin, 1974). Mas uma década depois, em 1912, a linguagem racial explodiu em cena.

Um pequeno grupo de veteranos, incomodados entre outras coisas com a exclusão dos afro-cubanos do serviço público, fundava em 1908 o Partido Independiente de Color . Sua auto-identificação como partido de base racial causou enorme hostilidade da parte dos políticos e da imprensa vinculada ao *establishment*, embora ele apresentasse uma plataforma reformista relativamente conhecida. E quando as iniciativas do partido deram ensejo a uma mobilização mais ampla na parte oriental da ilha, em 1912, a tensão aumentou. Indo muito além das intenções de seus líderes nominais, cidadãos rurais de Oriente, sob forte pressão, começaram a atacar construções e depósitos de títulos de propriedade nas *plantations*, símbolos das expulsões e indignidades que haviam sofrido por parte de proprietários locais e estrangeiros.[39]

Foi estimado que dez mil afro-cubanos tomaram parte no levante, embora seja difícil saber se a percepção dos participantes como afro-cubanos foi, em parte, retrospectiva. Os rebeldes roubaram e queimaram, mas sacrificaram poucas vidas. O Exército foi cha-mado para defender a propriedade, ao que se declarou; suspenderam-se as garantias constitucionais; os não-combatentes receberam ordem de abandonar a área; e teve início uma repressão impiedosa. Em cenas reminiscentes da Louisiana rural, patrulhas percorriam as estradas de Oriente, enforcando ou matando a facadas quaisquer homens negros que encontrassem. O Exército reprimiu a revolta efetivamente por meio do assassinato e o conflito foi caracterizado retroativamente como uma "guerra racial". Um observador relatou que o Exército "estava cortando as cabeças, quase sem discriminação, de todos os negros encontrados fora dos limites da cidade" (citado em Pérez, Jr., 1986, p. 537). As estimativas do número de vítimas da repressão constituem, quase totalmente, o produto de conjecturas, mas são da ordem dos milhares.[40]

Os eventos de 1912 transmitiram um pavor que atravessou a população rural afro-cubana e se tornaram um capítulo não-comentado e quase não-estudado da história cubana. Mas ao mesmo tempo o movimento trabalhista continuou a crescer como movimento inter-racial e os afro-cubanos ganharam posições de liderança no principal sindicato dos trabalhadores açucareiros. As greves generalizadas de 1917 foram fruto da cooperação transracial e interromperam a produção de dezenas de engenhos (Dumoulin, 1981 e 1980).

Os assassinatos de 1912 tornaram claro que existia de fato uma linha de cor, tanto no medo quanto na memória. Mas esses medos e memórias não constituíam um obstáculo permanente à mobilização dos trabalhadores. Em certos momentos, a mul-

tiplicidade de categorias sociorraciais seria comprimida em negros e brancos apenas, traçando uma linha que facilitou a repressão. Mas, no longo prazo, as realidades do trabalho e da política ajudaram a manter altamente instável a categoria de raça.

**Conclusão**

Seria temerário extrair amplas conclusões sobre as relações sociais na Louisiana e em Cuba a partir deste breve estudo de incidentes escolhidos. Mas há uma intrigante estrutura na comparação que dele emerge. Ambos os casos nos lembram da complexidade e fluidez das identidades raciais; ambos mostram exemplos de aliança transracial e de repressão racista branca. Mas o balanço é diferente. Na Louisiana, a frágil solidariedade demonstrada por breve tempo nas greves da década de 1880 mostrou lampejos do que poderia ter sido, mas foi rapidamente enterrada com o triunfo da estratégia da *linha branca* e da ideologia da supremacia branca. Em Cuba, um sólido padrão de alianças transraciais foi interrompido por um episódio de repressão feroz em 1912, mas continuou mantendo sua força num crescente movimento trabalhista.

Evidentemente, os caminhos seguidos após a escravidão condicionaram um diferente conjunto de resultados nos dois casos. A estruturação da força de trabalho rural em Cuba, com um corpo multiétnico de trabalhadores açucareiros embutido num campesinato também multiétnico, ajudou a abrir possibilidades que estavam efetivamente fechadas na Louisiana. Ao mesmo tempo, a história e os preceitos do nacionalismo cubano forneceram a matriz pela qual se pôde prefigurar a cooperação transracial. Não se pode provar, mas é possível arriscar a observação de que nem o padrão específico de relações de classe nem a linguagem herdada da unidade nacionalista poderiam, por si sós, ter gerado o tipo de cooperação que caracterizou, por décadas, o movimento dos trabalhadores açucareiros.

Na Louisiana, a construção e a politização de uma única linha de cor foram encorajadas por uma estratégia específica adotada pelo Partido Democrata e seus aliados em todo o Sul. Mesmo depois de se alcançar a "redenção" do domínio federal, os fazendeiros puderam recorrer à demonologia da Reconstrução, invocando a imagem de grandes grupos de trabalhadores negros desafiando seus empregadores brancos. Mas o próprio fato de os grupos de grevistas terem sido compostos basicamente de trabalhadores definidos como negros foi resultado direto de um caminho específico seguido após a escravidão: a reimposição aos ex-escravos, em ampla escala, do trabalho em turma.

Nas poucas áreas do Sul da Louisiana em que a força de trabalho rural compreendia um número significativo de membros de diversos grupos sociorraciais, o quadro foi um pouco diferente. Em Terrebonne e na área inferior da paróquia de Lafourche, onde propriedades com uma força de trabalho multirracial coexistiam com uma rede de pequenas fazendas, algumas delas controladas por pessoas de cor, as alianças transraciais funcionaram um pouco melhor e a repressão foi menos severa.[41] Mas por toda parte as profundas distinções de cidadania impostas sob o governo democrata ajudaram a reforçar a linha de cor durante as greves, pois só os brancos se qualificavam para o serviço da milícia.

Em Cuba, amplos direitos à cidadania formal coexistiram com várias formas de discriminação e o racismo coexistiu com

o anti-racismo.[42] À luz da experiência da Louisiana, talvez o que se destaque como necessitando de uma explicação histórica seja o anti-racismo explícito. José Martí afirmava que as divisões entre negros e brancos cubanos começariam a ser superadas "onde começa tudo aquilo que é justo e difícil — entre as pessoas humildes".[43] Essa afirmativa pode ser vista como um gesto populista romântico — e até certo ponto condescendente. Mas havia evidências substanciais em apoio a tal retrato de unidade da classe trabalhadora. Na formação da nação, a *raça* fora explicitamente subordinada à *cubanidad*, não apenas no nível ideológico, mas no campo de batalha. Depois da guerra, a realidade da vida nas lavouras de cana reforçou a percepção de que os interesses-chave não se dividiam segundo as linhas dos grupos *raciais*. Mas, ao mesmo tempo, os veteranos afro-cubanos que procuravam a mobilidade através do serviço público de fato encontraram obstáculos, o que deu origem a um crescente sentimento de traição sofrida.

Nas décadas subseqüentes à emancipação, um conceito autoconsciente de brancura emergiu em momentos importantes em Cuba, impulsionado pelo confiante pensamento supremacista do governo de ocupação norte-americano, por um lado, e reforçado pelos fazendeiros que buscavam os *superiores* trabalhadores imigrantes europeus. Dentro das *plantations*, o efeito dessa imigração, em conjunto com o rápido crescimento geral da força de trabalho açucareira, foi eliminar a alternativa segregacionista. Foi uma sutil ironia que os anarquistas espanhóis se juntassem aos veteranos afro-cubanos para desafiar os fazendeiros, alguns dos quais sem dúvida se imaginavam nacionalistas cubanos.

Essas alianças seriam repetidamente desafiadas, contudo, nos períodos de escassez de empregos, quando os trabalhadores pressionavam por uma legislação que daria aos cubanos prioridade em relação aos espanhóis na busca de empregos. Ademais, os eventos de 1912 no Leste reativaram as fantasias de "guerra racial" e podem ter afetado tanto os trabalhadores açucareiros quanto os camponeses, que eram suas vítimas imediatas. Mas, embora as categorias étnicas e raciais voltassem a ganhar relevância, elas não sobrepujaram o crescente movimento dos trabalhadores açucareiros. Podia-se recorrer ocasionalmente à linha da cor, mas esta não foi, a longo prazo, explicitamente politizada.[44]

A politização muito efetiva da linha da cor na Louisiana parece ser, a essa luz, um fenômeno mais contingente. Será possível afirmar que a relevância da brancura como componente da identidade na Louisiana não precisa ser trabalhada, que foi uma conseqüência previsível da derrota na guerra, combinada com a afirmação dos negros após o conflito. Mas a supremacia branca como ideologia não era simplesmente a ideologia *natural* dos habitantes da Louisiana definidos como brancos. Os defensores brancos da União haviam se oposto à secessão e um grupo misto de pessoas da terra, incluindo gente de cor livre, unionistas brancos e escravos, lutara no Exército da União. Republicanos brancos tinham participado — mesmo que por oportunismo — em muitos processos de afirmação afro-norte-americana no estado e alguns nativos brancos foram defensores mais ferrenhos dos direitos dos negros na Convenção Constitucional de 1867-8 do que os *carpetbaggers** nortistas.[45] Essas ações não implicavam a supremacia branca,

* *Nortistas que se dirigiram aos estados do Sul, após a Guerra de Secessão. (N. do T.)*

A formulação dos eventos do *sugar bowl* da Louisiana, no período que vai da década de 1860 até a de 1890, como encontros racialmente codificados da civilização com o barbarismo foi um ato de interpretação, não um reflexo automático. O editorial de um jornal de St. Mary, escrito em apoio à Liga Branca, tornou explícita a metáfora, declarando que a civilização era direito inato da raça branca, "e ele é nosso, e apenas nosso (...)" (cit. em Tunnell, 1984, p. 173). Os editores do *Caucasian*, publicado em Alexandria em 1874, pediam a formação de um "partido do homem branco" para transformar a eleição seguinte numa "luta justa e honesta entre caucasianos e africanos" (Tunnell, 1984, p. 193-4).[46] Esses publicistas não estavam simplesmente refletindo linhas de clivagem existentes. Estavam tentando dar um conteúdo político específico a uma particular formulação binária de raça e identidade racial.

●

Tendo feito essas observações comparativas, pode ser adequado concluir confessando que há muitos aspectos dos eventos descritos que permanecem profundamente enigmáticos. É difícil entender os objetivos dos membros do Exército, alguns dos quais devem ter sido veteranos da luta pela independência de Cuba, que se voltaram contra os camponeses negros, também veteranos da luta, em Oriente no ano de 1912. E, embora não seja difícil perceber os interesses a que serviu a formação do bando armado do xerife que atirou em trabalhadores grevistas na paróquia de St. Mary, Louisiana, em 1887, é mais difícil imaginar o que se passava na mente da A. Frere, membro branco dos Cavaleiros do Trabalho que se juntou ao bando armado e o liderava.[47] Não importa o cuidado com que investiguemos as relações de classe e as formulações sociais, há no racismo uma espécie de "excesso" vicioso, como disse Thomas Holt, que muitas vezes desafia nossas tentativas de analisar as forças envolvidas.[48]

Reconhecer esse resíduo analítico, contudo, não deve levar à noção de que as formas mais homicidas de racismo só podem ser entendidas como psicopatologia. O desafio mais difícil é historicizar o próprio conceito de racismo a fim de compreender de que modo, num certo momento, comportamentos que em outras circunstâncias pareceriam patológicos vêm a ser vistos como normais para muitos dos envolvidos, enquanto em outros momentos as divisões raciais vindas da escravidão foram efetivamente sobrepujadas na busca de objetivos comuns. Algumas das mesmas pessoas estiveram envolvidas em ambos os processos, valendo lembrar que nem o antiracismo nem o racismo são uma característica "básica" ou "essencial" daqueles que o expressam.

A própria complexidade das duas histórias deveria fazer seus incidentes mais virulentos parecerem mais contingentes, menos inevitáveis e, portanto, num certo sentido, mais inquietantes. A divisão e o conflito entre brancos pobres e ex-escravos aparecem, desse modo, não como legados necessários da escravidão, mas antes como resultados das circunstâncias cambiantes em que esses grupos se constituíram e encontraram um ao outro, assim como das iniciativas e decisões políticas específicas tomadas pelos líderes. Um substrato de tensão, estereótipos e preconceito pode muito bem ser o legado universal dos sistemas escravistas definidos como raciais. Mas a formulação sistemática de uma única linha de cor — e a subordinação daqueles situados a um dos lados desta — é um de-

senvolvimento muito mais específico em termos históricos. Tanto na Louisiana quanto em Cuba, as categorias raciais não estavam prontas e seus significados políticos foram repetidamente contestados, na medida em que aqueles que trabalhavam nas lavouras de cana desenvolviam alianças em busca da cidadania plena.

## NOTAS

● Gostaria de agradecer a Judith Allen, Ada Ferrer, Thomas Holt, Peter Railton, Karen Robert, David Scobey, William Sewell, Jr, e John Shy por seus comentários sobre os primeiros rascunhos deste texto e trabalhos correlatos, assim como por discussões dos temas interpretativos subjacentes a este estudo.

**1.** Para uma análise cuidadosa desse processo e um conjunto de documentos reveladores, ver Berlin, Glymph, Miller, Reidy, Rowland e Saville, 1990, especialmente Capítulo 2, "Southern Lousiana", do vol. III.

**2.** Ver Diário, 1867, Vol. 2, Caixa 2, Alexandre E. DeClouet and Family Papers, Louisiana and Lower Mississipi Valley Collection, Special Collections, LSU Libraries, Lousiana State University (daqui por diante LLMVC).

**3.** Muitos dos ex-escravos das *plantations* de DeClouet partiram no início de 1870, tendo este contratado, para substituí-los, "homens da Virgínia". Vários deles foram embora em menos de um mês, enquanto outros, após um acordo salarial em março. Ver Entradas no início de 1870 no Diário, 1869-1870, Vol. 5, Caixa 2, Alexandre E. DeClouet and Family Papers, LLMVC.

**4.** Deerr, 1949, p. 250, fornece números de produção para a Louisiana. Ver também Sitterson, 1953.

**5.** Ver carta de H. O. Colomb, datada de 9 de jameiro de 1874, publicada no *Daily Picayune*, Nova Orleans, 11 de janeiro de 1874.

**6.** A greve é descrita com detalhes no *Daily Picayune*, Nova Orleans, 14, 15, 16, 18 e 20 de janeiro de 1874.

**7.** Tunnell (1984, p. 153) afirma que "a maioria negra votou na proporção de 25 a 11 contra a restrição de 150 acres". No entanto, agrupar a *gens de couleur* juntamente com os libertos como "negros"confunde um pouco o quadro.

**8.** Para um estudo geral do destino das associações de fazendeiros, ver Shlomowitz, 1984.

**9.** Ver *Daily Picayune*, Nova Orleans, 16 de janeiro de 1874.

**10.** Ver *Weekly Thibodaux Sentinel*, Thibodaux, La., 17 de setembro de 1887.

**11.** Os primeiros eventos da greve são descritos no *New Orleans Democrat*, 19 de março de 1880, com republicação no *St. Charles Herald*, 15 de fevereiro de 1973, p. 22. Estou grato a Robert Paquette por compartilhar comigo esse *clipping*.

**12.** Ver Gould, s/d. ("Heroic and vigorous action': an analysis of the sugar cane workers' strike in Lafourche Parish, November, 1887"). Estou muito grato ao professor Gould por me mostrar esse ensaio.

**13.** A descrição dos líderes locais se baseia nas evidências compiladas por Jeffrey Gould (s/d). As informações sobre os membros das Assembléias Seccionais são contraditórias e precisam ser mais trabalhadas. Baseei-me em Gould e em Garlock, 1982.

**14.** O texto das exigências pode ser encontrado no *Daily Picayune*, de Nova Orleans, 30 de outubro de 1887. A descrição da greve apresentada a seguir se baseia nos jornais e em Hair, 1969, especialmente p. 175-84; Gould, 1984 e s/d; e Hall, s/d.

**15.** Ver *The Daily Picayune*, Nova Orleans, 31 de outubro, para o resultado do encontro das "pessoas influentes" em Thibodaux no dia 30 de outubro.

**16.** *The Daily Picayune* relatou que se estimava que mais de dez mil trabalhadores desse distrito "haviam deixado de trabalhar naquela manhã" (*The Daily Picayune*, Nova Orleans, 2 de novembro de 1887). O *Weekly Pelicane*, jornal republicano de Nova Orleans, relatou em 5 de novembro de 1887: "(...) 10 mil trabalhadores de todo o distrito açucareiro estão em greve. Um total de nove décimos desses trabalhadores são homens de cor e todos são membros das organizações dos Cavaleiros do Trabalho". Embora a afirmação de que nove décimos eram "homens de cor" pareça implicar que um décimo era de brancos, não encontrei evidências direta que permitissem uma estimativa mais precisa do número de grevistas brancos.

**17.** Ver *The Daily Picayune*, Nova Orleans, 31 de outubro e 2 de novembro de 1887.

**18.** Ver *The Daily Picayune*, Nova Orleans, 31 de outubro e 2 de novembro de 1887.

**19.** Ver Pierce, 1887, p. 4, e a seção em francês do *Weekly Thibodaux Sentinel*, 5 de novembro de 1887 ("A peu près 500 grévistes noirs, blancs et curieux assistaient au débarquement de la force armée...").

**20.** Essa observação sobre a distinção entre Lafourche superior e inferior é de Gould em "Sugar war" e "'Heroic and vigorous action'".

**21.** Ver o *Thibodaux Weekly Sentinel* de meados de novembro.

**22.** O nome da cidade é citado como Patterson, Pattersonville e Pattersville.

**23.** Gould, 1984, p. 51, descreve o bando armado como sendo chefiado por A. J. Frere, membro dos Cavaleiros do Trabalho. Hall (s/d) conta que os relatos iniciais apontavam como chefe do grupo "Don Caffery, proeminente fazendeiro e político de St. Mary", que negou tal liderança, atribuindo-a a outro fazendeiro, o coronel E. M. Dubroca. Caffery afirmou que de fato assumira o comando de parte do grupo a fim de capturar "desordeiros".

**24.** A. G. Frere aparece tanto como signatário da declaração que dissociava a Seção 6.295, de Franklin, paróquia de St. Mary, da convocação de greve quanto entre os membros do bando armado que atirou em trabalhadores em Pattersonville (ver *Daily Picayune*, Nova Orleans, 31 de outubro de 1887, e Gould, 1984, p. 51). Gould relaciona-o como "delegado branco dos C. do T. A. J. Frere", mas presumo que se trata da mesma pessoa.

25. Carta de D. Caffery, Franklin, Louisiana, ao "querido filho", 11 de novembro de 1887, vol. 6, Donelson Cafferv and Family Papers, LLMVC.

26. Ver *Thibodaux Weekly Sentinel*, seção em francês, 19 de novembro de 1887.

27. Carta de Mary W. Pugh a Edward F. Pugh, Folder 1, Mrs. Mary W. Pugh Papers, LLMVC.

28. Carta de Mary W. Pugh a Edward F. Pugh, Folder 1, Mrs. Mary W. Pugh Papers, LLMVC.

29. A descrição em *The Weekly Pelican*, Nova Orleans, 26 de novembro de 1887, enfatiza a presença de homens brancos armados, apresentados como "guerrilheiros de Shereveport", que chegaram à cidade depois da partida da milícia, e acusa que os tiros nas duas sentinelas foram na verdade disparados por outros membros da patrulha.

30. Carta de Mary W. Pugh a Edward F. Pugh, 25 de novembro, Folder 1, Mary W. Pugh Papers, LLMVC.

31. House Miscellaneous Documents, 41st Congress, 2nd Session, N° 154. Pt. I, p. 698-9. Citado em Tunnell, 1984 p. 114.

32. Cit. em *The Weekly Pelican*, Nova Orleans, 15 de novembro de 1887.

33. Esse processo é enfatizado em Ferrer, 1991.

34. Ver o trabalho de Jordi Maluquer de Motes (1992) sobre a imigração espanhola em Cuba, no prelo.

35. Para uma análise desse processo, ver Scott, 1991.

36. Depoimento de Eduardo Vilar, 12 de agosto de 1904, Claim 97 (Central Teresa), Pt. 1, Entry 352, RG 76, Spanish Treaty Claims, U. S. National Archives.

37. Estou grata a Louis A. Pérez, Jr. por compartilhar comigo algumas de suas descobertas preliminares sobre a composição sociorracial dos guerrilheiros pró-Espanha. Pérez, comunicação pessoal, fevereiro de 1992.

38. Um dos estudos mais sutis sobre a ideologia racial cubana pode ser encontrado em Martinez-Alier, 1974.

39. Sobre o partido e os eventos de 1912, ver Helg, 1991, e Pérez, Jr, 1986a.

40. Pérez, Jr, 1986b, p. 151, cita o número de três mil afro-cubanos "mortos no campo".

41. Uma comparação urbana lógica seria a zona portuária de Nova Orleans, onde frágeis alianças transraciais sobreviveram durante décadas (ver Arnesen, 1991).

42. Para o mais recente panorama geral do início do século XX, ver Robaina, 1990.

43. Ele estava se referindo especificamente ao casamento inter-racial: *"Por donde empezará la*

*fusión? Por donde empieza todo lo justo y difícil, por la gente humilde. Los matrimonios comenzarán entre las dos razas entre aquellos a quienes el trabajo mantiene juntos."* Essas frases são de um manuscrito sem data de Martí, reproduzidas no *Anuario del Centro de Estudos Martianos* 1 (1987), p. 34. Estou muito grata a Ramón de Armas por me chamar a atenção para esse documento e usei a transcrição do texto citado em seu ensaio "José Martí: la verdadera y única abolición de la esclavitud", de dezembro de 1986.

**44.** A nacionalidade, porém, foi politizada; e leis estabelecendo quotas para trabalhadores cubanos foram repetidamente introduzidas entre 1910 e 1925. Os empregadores, apoiados pelos Estados Unidos, obstruíram sua aprovação a fim de manter a liberdade de ação (ver Pérez, Jr, 1986b, p. 153-64).

**45.** Sobre a Convenção, ver Tunnell, 1984, especialmente p. 150.

**46.** O jornal francês *Le Carrillon* defendera antes a mesma coisa, pedindo em 1873 a formação de um Parti Blanc (ver Domínguez, s/d).

**47.** Talvez seu envolvimento tenha sido facilitado por ligações familiares. Os papéis do fazendeiro Donelson Caffery incluem o convite para um casamento em que um Caffery se une a uma Frere.

**48.** A expressão é de um *paper* de Thomas Holt (1995), a ser publicado na *American Historical Review*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS


ARMAS, Ramón de (1986) "José Martí: la verdadera y única abolición de la esclavitud". Dez.

ARNESEN, Eric (1981). *Waterfront workers of New Orleans: race, class, and politics, 1863-1923*. New York, Oxford University Press.

BERLIN, Ira; GLYMPH, Thavolia; MILLER, Steven F.; REIDY, Joseph P.; ROWLAND, Leslie S.; and SAVILLE, Julie — ed. (1990). *Freedom: a documentary history of emancipation, 1861-1867*. Série I, vol. III: *The wartime genesis of free labor: the lower South*. Cambridge, Eng., Cambridge University Press.

DERR, Noel (1949). *The history of sugar*. London, Chapman and Hall, vol. I.

DUMOULIN, John (1974). "El primer desarrollo del movimiento obrero y la formación del proletariado en el sector azucarero. Cruces, 1886-1902". *Islas* (48):3-66, maio-agosto.

_____ (1981). "El movimiento obrero en Cruces, 1902-1925. Corrientes ideológicas y formas de organización en la industria azucarera". *Las clases y la lucha de clases en la sociedad neocolonial cubana*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

_____ (1980). *Azúcar y lucha de clases, 1917*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

FERRER, Ada (1991). "Social aspects of Cuban nationalism: race, slavery, and the Guerra Chiquita, 1879-1880". *Cuban Studies* (21):37-56.

_____ (1995). "To make a free nation: race and the struggle for independence in Cuba, 1868-1898". Ph.D, University of Michigan.

GARLOCK, Jonathan (1982). *Gride to the local assemblies of the Knights of Labor.* Westport, Connecticut, Greenwood Press.

GOULD, Jeffrey (s/d). "Heroic and vigorous action': an analysis of the sugar cane workers' strike in Lafourche Parish, november, 1887". Inédito.

_____ (1984). "The strike of 1887: Louisiana sugar war". *Southern Exposure* (12):44-55, Nov-Dec.

HAIR, William Ivy (1969). *Bourbonism and agrarian protest: Louisiana politics, 1877-1900.* Baton Rouge, Lousiana State Universty Press.

HALL, Covington (s/d). "Labor struggles in the Deep South". Coleção de Manuscritos, Biblioteca Howard-Tilton, Universidade de Tulane. Não publicado.

HELG, Aline (1991). "Afro-cuban protest: the Partido Independiente de Color, 1908-1912". *Cuban Studies* (21). Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

HOLT, Thomas C. (1992). *The problem of freedom: race, labor, and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

_____ (1995). "Marking: race, race-making, and the writing of history". Mensagem presidencial do encontro annual da American Historical Association, 1995.

McLAURIN, Melton Alonza (1978). *The Knights of Labor in the South.* Westport, Connecticut, The Greenwood Press.

MARTINEZ-ALIER, Verena (1974). *Marriage, class, and colour in nineteenth-century Cuba.* Cambridge, England, Cambridge University Press.

MOORE, Jr, Barrington (1966). *Social origins of dictatorship and democracy: lord and peasant in the making of the modern world.* Boston, Mass., Beacon Press.

MOTES, Iordi Maluquer (1992). *Nación e inmigration: los españoles en Cuba (Sec. XIX y XX).* Colombus, Ediciones Jucar.

PÉREZ, Jr, Louis A. (1983). *Cuban between empires, 1878-1902.* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

_____ (1986a). "Politics, peasants, and people of color: the 1912 'race war' in Cuba reconsidered". *Hispanic American Historical Review* (66):510-38.

_____ (1986b). *Cuba under the Platt Amendment.* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

PIERCE, William (1887). *Report of Brig.-Gen. William Pierce Commanding state troops in the field in District from Berwick's Bay to New Orleans to General G. T. Beanregard, Adjutant*

*General of the State of Louisiana. November 28 th, 1887.* Baton Rouge, Louisiana, Leon Jastremski, State Printer.

REIS, Jaime (1977). "Fram 'banguê' to 'usina': social aspects of growth and modernization in the sugar industry of Pernambuco, Brazil, 1850-1920". In: DUNCAN, Kenneth and RUTLEDGE, Ian. *Land and Labour in Latin America.* Cambridge, England, Cambridge University Press, p. 369-96.

ROBAINA, Tomás Fernández (1990). *El negro en Cuba, 1902-1958: apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial.* Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

SCOTT, Rebecca J. (1985). *Slave emancipation in Cuba: the transition to free labor, 1860-1899.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

_____ (1991). "Mobilizing across the color line: race, class, and anti-colonial insurgency in Cuba, 1895-98". *Paper* apresentado à conferência Slavery and Freedom in Comparative Perspective, Universidade da Califórnia, San Diego, Oct. 4-6, 1991.

SHLOMOWITZ, Ralph (1984). "'Bound' or 'free'? Black labour in cotton and sugarcane farming, 1865-1880". *The Journal of Southern History* (50):569-96, Nov.

SHUGG, Roger Wallace (1937). "Survival of the plantation system in Lousiana". *Journal of Southern History* (3):311-25, Aug.

SITTERSON, J. Carlyle (1953). *Sugar country: the cana sugar industry in the South, 1753-1950.* Lexington, The University of Kentucky Press.

TUNNELL, Ted (1984). *Crucible of Reconstruction: war, radicalism, and race in Louisiana, 1862-1877.* Baton Rouge, Louisiana State University Press.

VALDÉS, Abelardo Padrón (1975). *El general José: apuntes biográficos.* Havana, Editorial de Ciencias Sociales.

## SUMMARY

### Class relations and racial ideologies: rural collective action in Louisiana and Cuba, 1865-1912

This essay examines sugar regions of Louisiana and Cuba after slavery, particularly the reorganization of labor on plantations and its implications for the possibility of cross-racial alliances. In both areas there were instances of collective action that crossed the existing color lines, and instances of repression that tended to reinforce a sharp Black/White dichotomy. Thus the Louisiana sugar strike of 1887 incorporated workers categorized as Black, White, and Mulatto; the repression that followed it, however, singled out African-American workers as targets. The Cuban War of Independence brought together Cubans occupying multiple socio-racial categories, under an explicitly anti-racist ideology. Less than twenty years later, however, widespread repression in Eastern Cuba reanimated the old image of Afro-

Cuban initiative as a prelude to "race war."

The author contrasts the evolution of a largely African-American work force in sugar in Louisiana with the development of a multiracial work force in Cuba. She argues that the behavior of political leaders was crucial in shaping the political meanings of race, but that it operated within the parameters set by prior historical experience and contemporary political economy.


## RÉSUMÉ

### Relations de classe et ideologies raciales: action collective paysanne en Louisiane et a Cuba, 1865-1912

Cet essai étudie les régions productrices de sucre de Louisiane et de Cuba, après l'abolition de l'esclavage. Il s'intéresse en particulier à la réorganisation du travail et aux possibilités qu'elle a ouvert en matière de constitution d'alliances inter-raciales. On peut observer dans les deux régions des cas d'action collective qui ont relié les lignées de couleurs existentes, et des cas de répression qui ont renforcé l'opposition rigide entre noirs et blancs. Par exemple, les protagonistes de la grève du sucre en Louisiane, en 1887, ont été des travailleurs catalogués comme nègres, mulatres et blancs; cependant la répression qui a suivi s'est abattue sur les travailleurs afro-américains. La guerre de l'indépendance cubaine a réuni des cubains de diverses catégories socio-raciales autour d'une idéologie clairement anti-raciste. Cependant, moins de vingt ans après, une vaste répression dans la partie orientale de l'île a fait ressurgir la vieille image de l'initiative afro-cubaine provocatrice de la "guerre raciale".

L'auteur montre le contraste existant entre l'évolution de la force de travail en majorité afro-américaine dans la production sucrière de Louisiane, et le développement d'une main-d'oeuvre multi-raciale à Cuba. Selon sa thèse, le comportement de leaders politiques a été déterminant dans la configuration des notions politiques de la race. Mais, ajoute-t-elle, ce comportement s'est manifesté suivant les paramètres fixés par l'expérience historique antérieure et par l'économie politique contemporaine.

# O sítio do Ferreira e suas histórias*

Andréa Jácome Simonato**

*Recebido para publicação em setembro de 1994.

**Mestranda em história pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

*O presente artigo visa resgatar um pouco do universo rural escravista da província do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, através de um estudo de caso específico de uma fazenda em Guaratiba, onde foi possível cruzar diversos tipos de fontes (inventários, contas de tutelas, batismos).*

*O local em questão é a Fazenda do Engenho Novo, de propriedade de Francisco da Silva Alves. Usando o nome como fio condutor, cheguei à análise do testamento de Antônio Ferreira, um ex-escravo agregado a esse senhor; das contas de tutela do proprietário e de seus pais; e do inventário de um outro escravo desse plantel — Claudino da Silva — libertado por Francisco. Os indícios contidos nesses documentos permitiram a discussão de questões tais como o papel do parentesco, das alforrias e da posse de terras dentro das relações sociais escravistas.*

**Palavras-chave:** escravidão; parentesco; alforrias; Rio de Janeiro (província); século XIX.

*O milagre do historiador consiste no fato de que todas as pessoas que tocamos estão extraordinariamente vivas. Trata-se de uma vitória sobre a morte.*
(F. Braudel. *Les méthodes de l'histoire.*)

Seguir os passos do passado... Essa é a minha meta. Concentrar-me nos indícios do pouco que restou, através da documentação cartorial, tentando extrair uma certa visão de mundo de uma gente simples, habitante da área rural fluminense lá pelos idos dos anos sessenta do século passado, e perceber o peso das relações sociais e do parentesco para essas pessoas.

Para tanto, peço que acompanhem comigo os destinos de um sítio que por si só nada vale — algo em torno de 100$000 —, com uma casa humilde, de palha, "em muito mau estado", de 10$000, alguns arvoredos frutíferos, uma pequena plantação de subsistência — de mandioca, milho, feijão — e alguns poucos pés de café, a maioria já velha.

Esse espaço geográfico — situado na freguesia de Guaratiba, vizinho a uma grande fazenda denominada Engenho Novo, de propriedade de Francisco da Silva Alves — é talvez o único elo de ligação constante entre os *personagens reais* que formam a presente trama. Gente que, pelo nascimento e morte, se conservou, ao menos em parte, registrada na documentação cartorial e eclesiástica. É devido ao fato de se nascer e morrer nesse espaço preciso que boa parte dessa documentação foi elaborada.[1]

Outro elo de ligação — agora não tão constante quanto a paisagem geográfica — são as pessoas que se sucedem no tempo e, por conseguinte, seus nomes. Através desses fios condutores pude seguir seus destinos, englobando-os em teias de significações e relações sociais (Ginzburg, 1991, p. 174-5). Para tanto, bastam ter um pouco de sorte e conseguir encontrar documentos que permitam o cruzamento com outros e façam rastrear pistas e indícios, através de detalhes que muitas vezes, à primeira vista, parecem insignificantes, mas que podem revelar um sentido maior.[2] Foi mais ou menos o que aconteceu com esta pequena história.

Ela começa em 1852, quando Antônio Ferreira, africano forro, analfabeto, então com 62 anos de idade, em perfeito estado de saúde mas temendo naturalmente a morte, "triste fim da humanidade, a que todos estão sujeitos",[3] resolveu fazer o seu testamento.[4] É um caso *sui generis* em que um ex-escravo africano fala por si mesmo, tendo como únicos interlocutores o advogado e o tabelião. É também uma prova de que se estudar camadas populares, não alfabetizadas, através de registros e testemunhos quase diretos e de forma qualitativa, embora possa ser difícil, não é de todo impossível.

Lawrence Stone (1971, p. 120) diz que a única maneira de apreender essas camadas é através da revolta e do crime — que geram processos, e também problemas: afinal, não se estuda uma pessoa normal, mas um criminoso, membro minoritário daquele grupo. Ao que Carlo Ginzburg (1991, p. 176-7) refuta, dizendo tratar-se do "excepcional normal", não só porque há delitos vulgaríssimos que quase todos cometem, mas principalmente porque essas fontes revelam indícios de uma realidade oculta, e como tais devem ser consideradas. Em todo caso, Antônio Ferreira estava muito distante da revolta. Sua adaptação à norma fez com que recebesse de seu antigo senhor, além da alforria, algumas terras

para plantar, e é daí que provém um pouco de sua excepcionalidade.

Essa é, obviamente, uma documentação excepcional. Nem todo africano, ou, mais ainda, nem todo africano forro tinha a possibilidade de fazer um testamento. Era uma minoria — já que só testava ou abria inventário aquele que possuísse algum tipo de propriedade. Eu, por exemplo, só encontrei esse caso.[5] Mas, Antônio Ferreira era um africano forro e, como tal, podia portar boa parte da visão de mundo que tinha um afro-aculturado no século XIX, no Brasil. É através desse caso singular, e talvez pequeno demais, que tentaremos nos aproximar um pouco das nuanças e contradições contidas nesse universo rural.

●

Antônio Ferreira tinha boas razões para elaborar um testamento, mesmo não sendo uma pessoa alfabetizada. Liberto pelo seu antigo senhor, o capitão João da Silva Alves, provavelmente por ocasião de sua morte (é uma pena, mas o inventário do capitão não pôde ser localizado[6]), tornou-se agregado do irmão deste, o coronel Francisco da Silva Alves, que lhe deu na ocasião, de favor e para plantar, aquele pequeno sítio com casa de palha a que me referi há pouco.

É provável que tenha permanecido solteiro e sem filhos até aquela data, situação talvez derivada da alta taxa de masculinidade própria dos grandes plantéis (a que, ao que tudo indica, pertencia[7]) e agravada pela intensidade do tráfico na primeira metade do século XIX, que oferecia menores possibilidades de formação de família ao homem escravo.[8] Mas o destino de Antônio Ferreira após a alforria reservou o que acredito ser uma nova singularidade em relação à maioria dos africanos que chegaram ao Brasil: ele se tornou proprietário de escravos.[9]

Em 1860, ano de sua morte, aos 70 anos, e da abertura de sua conta de tutela, podemos localizá-lo como tendo sido senhor de pelo menos sete escravos, dentre os quais três foram adquiridos via compra: Silvério Crioulo (um escravo velho e sem valor que morreu antes de seu senhor), Gregório Cabinda e Sofia Congo, ambos africanos, tal como Antônio, e beirando já os 50 anos.[10] Além desses escravos — entre os quais sendo, sem dúvida, o mais valioso, Gregório, de 800$000 —, Antônio Ferreira possuía também um cavalo, uma égua, uma pequena e velha fábrica de farinha e alguns instrumentos de produção — machados, foices, enxadas —, perfazendo tudo um total de 3:045$219 rs.[11]

Por esses dados se percebe um pouco da mentalidade de época: esse ex-escravo, a partir do momento em que recebe alguma terra e consegue mesmo chegar ao mercado com um certo excedente, como pode ser atestado pela venda de café que fizera a Freire Pinto, registrada na conta de tutela,[12] enfim, tendo possibilidade, investiu seu pouco capital na aquisição de novos escravos, visando incrementar sua produção pessoal e reiterando assim o sistema em que foi inserido. Esse sistema tinha por base uma gradação de *status* entre os próprios senhores apoiada num ideal arcaico de acúmulo de terras e homens.[13]

A complexa relação senhor-agregado tem que ser considerada como parte integrante desse sistema, pois gerava ambigüidades e tensões. A liberdade era relativa, já que o agregado vivia na órbita da grande fazenda, não sendo dono de suas próprias terras e sendo, portanto, ajudado por um senhor, oferecendo-lhe em contrapartida um certo ganho político e mão-de-obra dócil. A docilidade, por sinal, era

uma constante no discurso de Ferreira, que, como prova de gratidão, deixara em legado ao seu "protetor" (o coronel Francisco da Silva Alves) o seu escravo mais valioso, na certa esperando que essa relação continuasse por gerações.

A adaptação do africano ao novo sistema passava também, enquanto escravo, pela adesão à religião católica, fator de aculturação a que poucos escaparam e que se refletia mesmo no nome que grande parte deles recebia no ato do batismo, com inspiração nos santos da Igreja Católica — tal como Antônio. O testamento deste, começa, por conseqüência, como todos os da época, revelando essa adesão:

> *Sou Católico Romano e como tal creio na Santa Religião de Jesus Cristo, na qual quero morrer e salvar minha alma, pelos merecimentos do divino Redentor.*[14]

Antônio Ferreira era, portanto, uma síntese de uma visão de mundo forjada por um afro-aculturado na primeira metade do século XIX, no Brasil. Como prova de sua extrema aculturação, podemos citar a propriedade de bens, a sua preocupação jurídica com a transmissão desses bens e a reprodução que fez do próprio sistema em que vivia e do ideal deste, ao tornar-se católico e proprietário de escravos.

●

Até o momento, conhecemos três dos sete escravos que Antônio Ferreira possuía. Os outros quatro eram crioulos, nascidos em seu próprio plantel, filhos de Sofia Congo, que assim foi descrita pelos avaliadores em 1860:

> *Sofia, idade de 50 anos, nação congo, de serviço de roça e mostra sofrer moléstia de pele pelos panos que mostra visíveis e com mau caráter, que lhe damos o valor de 300$000.*[15]

Ora, sabemos que a reprodução de homens é um meio de se assegurar a reprodução da força de trabalho (Meillassoux, 1977, p. 6). Outro meio, no âmbito da escravidão, seria o mercado. Antônio Ferreira, como já vimos, a ele recorreu ao menos três vezes. Isso, porém, exigia um certo investimento inicial relativo ao preço de aquisição do escravo, que, embora fosse baixo — devido à não-equivalência da troca na África (Florentino, 1991, p. 73) —, estava em elevação constante, principalmente a partir da década de 1830, ano em que a primeira lei de proibição ao tráfico externo foi posta em vigor (Bethel, 1976, p. 38-94) e em que também Antônio começou a ter possibilidade de constituir seu pequeno plantel (já que, como vimos, ele foi alforriado por volta de 1830). Levando-se em consideração tais fatos, torna-se premente observar as bases sobre as quais se estabeleceu o parentesco dentro desse plantel e que permitiu sua ampliação.

A princípio, se observarmos (cf. Apêndice B) apenas as certidões de batismo de dois dos quatro filhos de Sofia — Clemente e Emerenciana —, pois as outras duas foram perdidas, acreditamos se tratar do caso de uma família matrifocal tendo como cabeça apenas uma mãe solteira. Na realidade, se cruzarmos essas informações com o testamento de Antônio Ferreira, vemos que não se trata disso. E foi esse um dos motivos que levou Antônio a elaborar o seu testamento.

Clemente, de 19 anos, Emerenciana, de 17, Rogério, de 16, e Fortunato, de 15, filhos de Sofia, eram também filhos de An-

tônio, seu senhor, e foram devidamente reconhecidos e libertados juntamente com aquela escrava, por testamento. Antônio Ferreira conservou toda a sua família no cativeiro por pelo menos 20 anos e só a libertou por ocasião de sua morte, em 1860. A princípio, esse é um fato que choca. No entanto, trechos de seu testamento demonstram um sentimento familiar que parece ser, no mínimo, sincero:

> *Neste estado de solteiro tive quatro filhos, de nomes Clemente, Emerenciana, Rogério e Fortunato, de minha escrava Sofia, e como meus filhos os reconheço e os instituo meus Herdeiros nos dois terços de meus bens e, posto fossem batizados como meus escravos por serem filhos da minha dita escrava, todavia os declaro livres desde o seu nascimento como meus filhos que são, e assim os tenho sempre tratado.*[16]

Esse sentimento não se estendia apenas aos filhos, mas também a Sofia, vista como esposa e mãe:

> *Deixo forra a minha escrava Sofia, mãe dos meus filhos acima declarados, como se de ventre livre nascera, para gozar de sua plena liberdade depois de minha morte, e a recomendo a meus filhos e herdeiros para que a tratem a sua mãe e a socorram em suas necessidades. Esta verba lhe servirá de carta de liberdade e meu testamenteiro lhe dará qualquer título que lhe seja necessário a esse respeito.*[17]

Por esses trechos, vê-se que Antônio Ferreira protegeu em vida os membros de sua família. Mas uma das partes mais belas de seu testamento é a que faz referência à sua intenção de protegê-los também após a morte, pedindo para que seu "benfeitor", Francisco da Silva Alves, continuasse mantendo com seus filhos a mesma relação que tinha com ele, isto é, que ele continuasse cedendo aquele pequeno sítio com suas benfeitorias para que esses jovens tivessem do que subsistir:

> *Nomeio tutor dos ditos meus filhos menores o meu primeiro testamenteiro e benfeitor, a quem peço haja de continuar com eles a mesma generosa beneficência que sempre exerceu comigo.*[18]

Portanto, através da fala desse ex-escravo excepcionalmente bem aculturado revela-se o sentimento de uma família escrava de base nuclear que não poderia sequer ser detectada por outro tipo de fonte, posto que não legalizada pela norma. No entanto, o discurso de Antônio inclui diversos elementos que mostram a força temporal do parentesco: o reconhecimento da consangüinidade, o tratar como parente — posto que não basta reconhecer —, o reconhecimento extra-oficial, o tratar como mãe dos filhos e esposa (via liberdade), e a proteção.

O fato de Sofia e seus filhos terem permanecido no cativeiro por tanto tempo, mesmo fazendo parte de uma família estável, embora não oficializada, e que incluía o seu senhor, não deve ser exagerado. É claro que havia uma separação jurí-dica, mas no que diz respeito ao cotidiano esse senhor devia exercer muito mais a função de um camponês do que de um proprietário de escravos. Na prática, na labuta diária, escravos e senhor deviam se assemelhar. Em todo caso, há aí uma prova concreta de que o parentesco ultrapassava o estatuto jurídico entre forros e cativos e de que a distância social entre esses dois estratos não devia ser assim tão grande.

E ultrapassava também os limites do plantel (além, mais uma vez, do estatuto jurídico), como pode ser percebido ainda pelas certidões de batismo dos filhos mais velhos de Antônio e Sofia — Clemente e Emerenciana (cf. Apêndice B). Foram padrinhos dessas duas crianças no início da década de 1840, Francisco e Catarina,[19] escravos de Francisco da Silva Alves, da Fazenda do Engenho Novo, plantel que na certa devia ser muito próximo a Antônio, embora não fosse o dele. Observamos que, apesar de Ferreira ter uma enorme dívida de gratidão para com Francisco, senhor ao qual se achava agregado — "que me tem sempre protegido e beneficiado e a quem devo tudo o que tenho, porque me deu para desfrutar um sítio seu com plantações e casa de vivenda"[20]—, a quem chamava de "benfeitor" e a quem deixou em legado o escravo Gregório, e embora os batismos de seus filhos tenham sido realizados no oratório dessa grande fazenda, ele não o convidou para padrinho, mas sim a seus escravos. Ora, se sabemos que o batismo não é apenas um rito religioso, mas também é ato que institui relações sociais, demarcando um parentesco espiritual entre padrinhos, pais e afilhado, então o que levou Sofia e Antônio a efetuarem tal escolha, que não deve ter sido de forma alguma aleatória?

Graças a diversos estudos específicos sobre batismo de escravos em diferentes momentos e regiões do Brasil, sabemos hoje que, ao contrário do que se imaginava anteriormente,[21] era raro que os escravos convidassem seus próprios proprietários para padrinhos de seus filhos. Schwartz (Schwartz e Gudeman, 1988, p. 41-3) explica essa opção pela incompatibilidade que há entre apadrinhamento e escravidão, pois não haveria forma de se conciliar uma relação espiritual em que a proteção é fundamental à relação produtiva e de propriedade, sendo que o senhor não desejava apadrinhar seus escravos, temendo com isto abolir alguns de seus poderes.

Maria de Fátima Rodrigues Neves (1990, p. 240), estudando uma região urbana de São Paulo em princípios do século XIX, adiciona a essas idéias iniciais de Schwartz um outro aspecto — a possibilidade de os escravos não terem querido seus próprios donos como padrinhos de seus filhos, mostrando-se dessa forma descontentes com o regime escravista e gerando assim laços de solidariedade entre eles que contribuiriam para a formação de uma comunidade de cativos.

Posição um pouco diversa tem José Roberto Góes, que estuda a freguesia de Inhaúma — área rural fluminense na primeira metade de século XIX —, cujos padrões de batismo provavelmente se assemelhassem aos da região em que Antônio estava inserido.[22] Constatando que nos plantéis maiores os escravos escolhiam preferencialmente padrinhos cativos do mesmo plantel e que nos menores, além de haver maior número de padrinhos livres e libertos (embora estes não ultrapassassem 1/3), a maior parte dos padrinhos cativos era de plantéis diferentes do dos afilhados, Góes lança a idéia de que tais laços sociais serviam também para diminuir um potencial de conflito existente entre os próprios escravos, sacramentando a paz e atenuando diferenças. Esse potencial de conflito seria, obviamente, maior nos grandes plantéis, enquanto nos menores, pela maior proximidade social entre seus membros, a paz teria que ser feita principalmente com relação a livres, forros e cativos de outros plantéis (Góes, 1993, p. 78 e 102-4).

Como situar, então, os batismos de Clemente e Emerenciana a partir dessas vertentes? Já vimos que se trata de um plantel muito pequeno em que a necessidade de

se promover a paz interna pode não ter sido tão premente e que de toda forma já havia sido em parte solucionada pela criação de laços parentais de primeiro grau entre Sofia, Antônio e seus filhos. Na realidade, devia haver uma proximidade muito grande entre Antônio, Sofia e os escravos do plantel de Francisco, proximidade essa que na certa gerava um conflito virtual, a ser atenuado pelo compadrio, ou pedia certas formas de acesso e arranjo. As boas relações, em todos os âmbitos, seriam desejáveis. Afinal, Antônio era um agregado e como tal estava sempre na iminência de perder o seu pequeno sítio para qualquer outra pessoa protegida por seu senhor. E ele tinha consciência de tal fato, conforme mostra o seguinte trecho de seu testamento:

> *Declaro finalmente que o dito sítio onde moro com todas as suas benfeitorias pertence tudo ao Sr. Coronel Francisco da Silva Alves, que me fez o beneficio de me dar para eu desfrutar somente enquanto vivo, ou enquanto fosse de sua bondade conceder m'o (...).*[23]

Se, por um lado, tal fato atesta um conflito potencial ou pede formas de organização e solidariedade, por outro, é prova mais uma vez de que pelo menos nesse caso havia uma enorme proximidade entre os estratos forro e cativo. Ao menos nesta história — que de qualquer forma pode ser excepcional —, a explicação que Maria de Fátima Rodrigues Neves (1990, p. 241-2) dá ao fato de poucos forros terem batizado escravos na Sé de São Paulo, na primeira década do século XIX, não se encaixa:

> *Pode-se pensar que o forro, ao se ver livre, procura incorporar os "valores brancos", buscando esquecer ou fazer esquecer seu passado de cativeiro, com vistas, talvez, a obter maior projeção social, e assim evitar manter relações mais próximas com seus antigos companheiros de escravidão. Por outro lado, o escravo poderia ser, digamos assim, decepcionado por seu "irmão", que obteve a alforria e voltou as costas às tradições africanas, daí evitava convidá-lo a ser padrinho de seu filho.*

Ora, vimos que o africano Ferreira, apesar de ter-se tornado um senhor de escravo, percorreu o caminho inverso, não "deu as costas" a seus "irmãos", como seria de se esperar, mas se envolveu com eles até o último grau, tendo um relacionamento estável com sua escrava africana Sofia e convidando para padrinhos de seus filhos outros dois cativos. Ferreira pode ser um caso excepcional, mas tudo indica que a diferença de análise se deva mais a um fator geográfico: enquanto nas cidades há indícios de que os livres pobres batizavam mais os escravos do que os forros, na área rural é provável que se desse justamente o contrário.[24] Talvez isso fosse fruto da percepção que esses ex-escravos rurais tinham de uma estrutura agrária concentrada,[25] em que a mobilidade social até os níveis mais altos era praticamente impossível, na qual o estrato dos grandes senhores, aos quais se subordinavam como agregados, fechava-se em relações endogâmicas, sem permitir sequer um parentesco de caráter espiritual; e em que a proximidade, o conflito virtual, a necessidade de organização, de criação de laços de solidariedade e o parentesco com cativos constituíam o horizonte mais próximo.

•

O coronel Francisco da Silva Alves aceitou ser tutor dos filhos de Antônio Ferreira,

Podemos acompanhá-lo até 1864, prestando contas, contratando avaliadores, explicando, por exemplo, por que as roupas e as insignificantes plantações de milho e mandioca não chegaram a ser avaliadas, tendo sido já divididas entre os herdeiros. É então que um novo incidente permite que se continue a perseguir essa história, sob um ângulo diverso: esse é o ano da morte de Francisco e da subseqüente abertura de seu testamento,[26] elaborado alguns meses antes.

Através desse testamento, podemos ter uma noção um pouco mais precisa de quem era esse senhor ao qual Antônio Ferreira se achava agregado. Sabemos, por exemplo, que ele era filho legítimo de José da Silva Alves e de Clara Maria de Jesus. Pelo pouco que restou do inventário de seu pai, falecido em 1832,[27] vemos que tinha pelo menos mais dez irmãos, dois dos quais falecidos (entre eles, o ex-senhor de Antônio Ferreira, João da Silva Alves), e que muitos dos seus irmãos ocupavam, tal como ele, cargos militares. Sabemos também que era viúvo, que havia sido casado com uma sobrinha, D. Joanna de Freitas Silva,[28] mas que não tivera filhos — prova, se quiserem, de que as relações endogâmicas deviam ser amplamente aceitas no seio dessa família e que deviam, de certa forma, reger esses laços parentais.[29]

Natural da freguesia de Campo Grande, é também através do inventário de seu pai que podemos supor que tenha vindo de uma família tradicionalmente proprietária e escravocrata. É provável que tenha nascido no Engenho do Lameirão, que aparece naquele ano de 1832, juntamente com seus escravos, sendo dividido entre os vários herdeiros. Desse engenho sabe-se realmente muito pouco, a não ser por uma prestação de contas que a viúva fez entre os anos de 1828 e 1832, na qual vêm citados pelo menos 29 nomes de escravos. É de se supor que ela possuísse vários outros que não mereceram ou não precisaram ser mencionados nessa lista de gastos.[30]

Há outros indícios interessantes no mesmo documento. Podemos supor que já por aquela época Francisco da Silva Alves possuísse seu próprio plantel e que tivesse por hábito adquirir "negros novos" no mercado, vendendo inclusive a seus pais.[31] Nada de surpreendente, quando se trata de uma época em que o tráfico estava em pleno apogeu, adaptando-se às conjunturas do momento, marcado por incertezas quanto aos destinos da escravidão. É de se imaginar que a família de José da Silva Alves agisse como a grande maioria dos proprietários da época, que, na dúvida, incrementava ainda mais sua força de trabalho através da aquisição de novos braços africanos.[32]

Já disse que infelizmente podemos conhecer muito pouco do Engenho do Lameirão. No entanto, os raros indícios contidos numa sobrepartilha e numa lista de gastos apontam para um fato: apesar de o tráfico estar em pleno vigor e de esse proprietário especificamente recorrer ao mercado como forma de reproduzir sua mão-de-obra, ocorreram diversos nascimentos de escravos crioulos no interior do plantel entre os anos de 1828 e 1832. Podemos percebê-los, sobretudo, através de gastos feitos com as mortes das crias, o que revela que não devia ser realmente muito fácil para essas crianças sobreviver aos seus primeiros anos de vida — a mortalidade infantil sendo muito alta.

É assim que vemos as mães escravas Edwirges, Quitéria e Generosa chorarem a perda de seus pequenos bebês, chamados, respectivamente, de Camilo, Lourença e Leonor. Vemos ainda mais duas crias falecerem, sem sabermos quem eram as suas

mães, e uma, Henriqueta, vingar e sobreviver ao ameaçador momento de seu primeiro mês, indo para a sobrepartilha juntamente com sua mãe, Angélica.[33] Muitos outros nascimentos devem ter ocorrido antes desses e é provável que essas crias possuíssem irmãos mais velhos que não pudemos detectar por essa lista.

Ora, é significativo que, mesmo durante o período em que o tráfico era mais intenso, estivessem ocorrendo diversos nascimentos de escravos. Tal fato demonstra que o tráfico e a reprodução interna de cativos não eram realidades excludentes, como poderiam pensar alguns autores. Estes, enfatizando as racionalidades econômicas da empresa escravista — que buscava, através da compra de homens adultos, incrementar a produção, promovendo assim uma lógica demográfica desequilibrada em favor dos homens e desfavorável à reprodução interna —, acabaram por concluir, erroneamente, pela impossibilidade de os cativos possuírem qualquer tipo de laço parental estável (Mattoso, 1992; Costa, 1982; Gorender, 1978). A fonte, por débil, não nos indica sob que bases aconteciam esses nascimentos, mas é bom anotar a sua presença, por enquanto.

Retornemos agora ao senhor que cedeu as terras a Antônio, o coronel Francisco, e ao que dele se pode saber 32 anos depois que recebeu a herança de seu pai, no ano de 1864. Dele possuímos apenas uma conta de tutela, em que vem anexado o seu testamento. Por isso, é difícil saber ao certo a extensão exata de seu plantel na Fazenda do Engenho Novo, em Guaratiba. No entanto, algo nos diz que devia ser ao menos uma grande propriedade ou — menos provavelmente — uma *plantation*.

Por menos do valor do montante bruto de seu inventário — 135:751$200 —, um outro proprietário, João Antônio Barros Henrique,[34] possuía na freguesia de Jacarepaguá, no ano de 1860, 31 escravos (seu monte bruto era de 117:363$809).[35] Há outros indícios de que pertencia a um grupo de elite de proprietários: era adepto da Ordem Terceira de São Francisco de Paula — à qual pertenciam as pessoas mais abastadas daquela sociedade — e convidara para seu primeiro testamenteiro um amigo, o Barão de Piraquara, uma pessoa que, pelo título, devia ser influente. Era também coronel, um alto cargo da hierarquia militar. Francisco da Silva Alves era, portanto, ao que parece, um grande proprietário escravista, plantador provavelmente de café (e não mais de cana como seus pais) no ano de sua morte, em 1864 — ano em que esses proprietários já não podiam contar com o tráfico externo (abolido em 1850) para a reprodução de seus cativos.

Podemos reconstituir parcialmente seu plantel através dos escravos que alforriou por testamento naquele ano de 1864[36] e pelos que libertou poucos anos antes.[37] O coronel Francisco da Silva Alves alforriou um total de 14 escravos, sendo 11 crioulos e três africanos, ou sete mulheres e sete homens. Sabemos ainda que possuía mais outro escravo — Braz Crioulo — que há anos prestava serviços a um de seus sobrinhos, para quem o deixou de legado. Podemos nos aproximar, portanto, de 15 de seus cativos, provavelmente os mais integrados ao regime, posto que só um não obteve acesso à alforria — instrumento que, suponho, fosse usado pelos senhores também com uma função muitas vezes política, a de gerar estímulos positivos à obediência.[38]

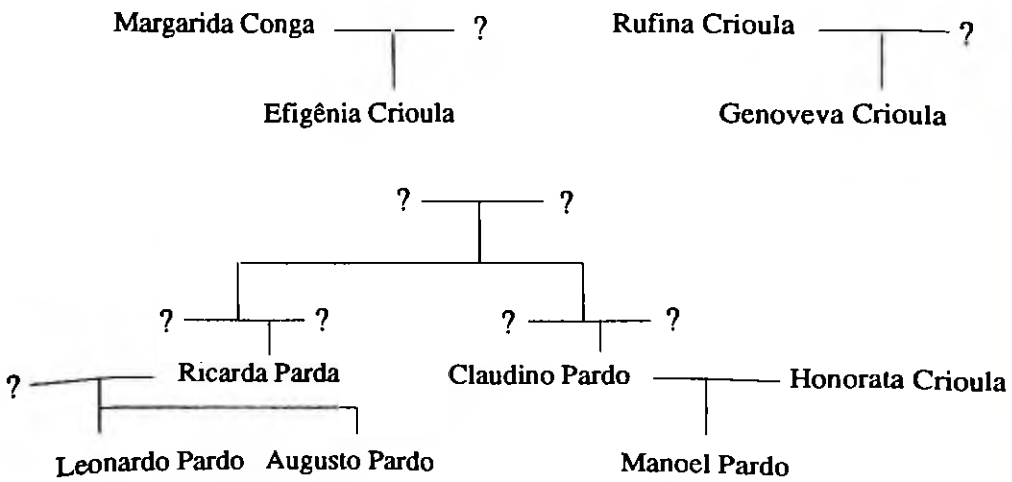
Dos 14 escravos libertos naquele plantel, dez (71,4%) possuíam laços de parentesco (talvez esse seja também o perfil sexual, étnico e parental do total de seus escravos). Assim, pois, Efigênia era filha de Marga-

rida, Rufina era mãe de Genoveva, e Manoel era filho de Honorata. A última família era composta por Ricarda, seus filhos Leonardo e Augusto e seu primo Claudino.[39] Eram pessoas que, dependendo da posição na esfera familiar, podiam se reconhecer ou serem reconhecidas como mães, filhos, primos, tios, sobrinhos e até — como veremos mais adiante — esposo(a) e pai. Uma primeira aproximação dessas pessoas, vistas num tempo estático (ano de 1864), e apenas através do discurso de um senhor em seu testamento, nos indica a existência de três famílias matrifocais e uma outra formada por mãe, filhos e primo.

Seriam essas famílias realmente matrifocais, como atesta o documento? Em pelo menos um dos casos temos dados concretos para afirmar que não: o de Honorata e Manoel, que tinham, como esposo e pai (embora a relação não fosse legalizada), Claudino da Silva, que era também primo de Ricarda e tio de Leonardo e Augusto, e também dos outros filhos de Ricarda, dos quais não sabemos os nomes pois não foram libertos, e talvez, irmão de Claudina (saberemos mais tarde como descobrimos essa relação). A configuração dessas famílias, de uma forma estática, pode ser verificada no esquema a seguir.

Atendo-nos aos ramos familiares de Claudino e Ricarda, devemos supor de uma forma óbvia que, para que esses dois escravos fossem primos, seus pais tinham que ser irmãos, tendo assim ancestrais comuns. Portanto, embora o documento não diga, há pelo menos quatro gerações de escravos envolvidas nessa história. Como não conhecemos os pais de Claudino e Ricarda, nem tampouco seus avós (é bem provável que estes já tivessem falecido), nunca saberemos quem chegou primeiro a esse plantel, vindo de onde e em que época. Também não podemos saber se essa família começou a se formar no interior dessa fazenda, ou se lá chegou através da compra

**Perfil parental de escravos libertos por Francisco da Silva Alves, freguesia de Guaratiba, 1864**




***Fontes:*** *Testamento de Francisco da Silva Alves (1864) e inventário* post-mortem *de Claudino da Silva (1867).*

em bloco de alguns de seus membros. No entanto, a simples existência de primos no interior desse plantel demonstra que essa família teve a capacidade de se perpetuar no tempo, englobando relações que ultrapassavam o próprio núcleo primário e que isso é ao menos em parte reconhecido não apenas pelos cativos, mas também pelo senhor e, portanto, pela sociedade em que viviam.

●

*(...) Declaro que deixo forros a minha escrava Ricarda, parda, e seu filho Leonardo, pardo, para acompanhar e servir a sua mãe, e bem assim deixo mais forro um dos filhos ou filha da mesma Ricarda, aquele que ela indicar e for de sua escolha, aos quais meu testamenteiro passará carta de liberdade bem como aos que mais seguem abaixo. Declaro que deixo forro a meu escravo Anacleto, pedreiro de Nação Cabinda. Declaro que deixo forro o escravo Venceslau Congo. Declaro que deixo forras as escravas Margarida Congo e sua filha, a crioula Efigênia. Declaro que deixo forras Rufina e sua filha Genoveva, ambas crioulas. Declaro que deixo mais forra a parda Claudina. Declaro que os meus escravos Bento Crioulo e Manoel pardo, filho de Honorata, continuarão a servir mais um ano, findo o qual meu testamenteiro lhe passará cartas de liberdade (...).* (Ver Apêndice C.)

Essas são as palavras que, sob a pena de Francisco da Silva Alves em 1864, mudaram o destino (ou, ao menos, a condição jurídica) desse pequeno contingente de pessoas (os escravos Claudino e Honorata já haviam sido libertados antes e Ricarda escolhe seu filho Augusto para segui-la). Por elas percebemos que as relações de filiação e as obrigações que dela são derivadas não escapavam à pena desse senhor, que, ao libertar Leonardo, afirma que este devia "acompanhar e servir a sua mãe" (esse é, diga-se de passagem, o mesmo conselho que o forro Antônio Ferreira deu aos seus filhos, ao libertá-los por testamento, em 1852) e que alforriou muitas de suas escravas juntamente com seus filhos. É um reconhecimento parcial, posto que não libertou, por exemplo, todos os filhos de Ricarda, mas, apesar disso, ele ocorreu.

E se ocorreu, mesmo sob a concepção de um grande senhor, isso nos leva a pensar que, de certa forma, o parentesco de escravos devia exercer uma função muito específica dentro dessa grande propriedade — e também de todas as outras —, tal como a possibilidade de se atingir a alforria. O parentesco devia, igualmente, exercer o papel de estabilizador de um sistema que, pela sua própria organização, não era regido pela coação econômica, mas sim pela coação física (castigos). No entanto, o castigo, mesmo que dosado e justo (Lara, 1988; Chalhoub, 1990), não se constituía num elemento capaz de, por si só, dar estabilidade ao sistema. Era preciso algo mais... E esse algo mais eram certamente o parentesco, a concessão de certos lotes de terra para a produção pessoal — a chamada "brecha camponesa" (Cardoso, 1987) — e as alforrias.

Não é que esses elementos existissem como norma e obrigação, ou que fossem igualmente respeitados por todos os senhores, mas eles faziam parte do não-dito, das entrelinhas de uma relação por natureza conflituosa. Era natural que, para que pudessem fazer respeitar os seus direitos de propriedade sobre essas "mercadorias" tão especiais, providas de vontade, os

senhores tivessem que jogar com muitos desses elementos, de diversas formas no tempo, mesmo que para isso seu ganho fosse apenas político (já que tais elementos não faziam parte de uma mentalidade *stricto sensu* econômica, comportando uma perda econômica real: o parentesco, pelas dificuldades que gera na hora da venda ou partilha; a cessão de terras, por não esgotar plenamente a capacidade de trabalho do escravo nas terras do senhor, reservando a este uma parcela de autonomia; e as alforrias, por libertar muitas vezes cativos que podiam continuar produzindo).

Desse modo, é de se esperar — como aconteceu no plantel de Francisco — que grande parte dos cativos que atingissem a alforria possuísse laços de parentesco, constituindo-se esses laços em um dos elementos garantidores da ordem interna do plantel. É de se pensar também que o parentesco fosse um elemento estrutural e que por isso podia ser encontrado em espaços tão diversos e distantes no tempo, como no plantel dos pais de Francisco, na década de 1830, e em seu próprio plantel, na década de 1860.

Só que constatar isso não basta. Para que esses mecanismos tivessem qualquer tipo de eficácia, eles tinham também que ser reconhecidos como úteis pelos próprios escravos — tinham que ter algum significado muito profundo e muito próprio para essas pessoas. E é esse significado que tentarei resgatar daqui por diante.

Deixemos novamente o senhor desses cativos falar, ainda por seu testamento. Depois de conceder algumas apólices de dívidas públicas a Claudino e Ricarda, ele continua:

*(...) E mais, deixo aos sobreditos Claudino da Silva e Ricarda, sua prima, o sítio do Ferreira, com todo o seu arvoredo de café, casas e paiol, tudo de palha, para [que] gozem em comum e nele vivam, quando queiram, e ao meu herdeiro peço que lhes dê terras para trabalharem, assim como a todos os demais acima forros, e [que] a todos proteja enquanto dignos forem disso, despejando do sítio a família Ferreira, que ali vive de favor, estirando suas plantas (...).*

A alforria podia significar, portanto, para essa gente também o acesso à terra, mesmo que o acesso fosse indireto e de favor. Torna-se-iam eles, a partir daí, novos Antônios Ferreira? É bem provável que sim, e já acompanhamos o destino de um desses agregados ao iniciar nossa história, orbitando ao largo de uma grande fazenda, contando com as incertezas e desventuras da sorte, que podiam, a qualquer momento, tirar-lhe aquele pequeno sítio.

Se o herdeiro de Francisco soubesse agir como ele, saberia certamente tirar algum tipo de vantagem da relação com esses homens, agora livres e pobres, cuja docilidade era premissa básica para a garantia de suas subsistências. Afinal, como o próprio Francisco afirmou, as terras só seriam concedidas "enquanto [eles] dignos" fossem disso.

A situação de Claudino e Ricarda foi um pouco diferente: eles receberam de herança e por disposição legal aquele velho sítio com que deparamos já algumas vezes. É assim que voltamos a encontrar, quatro anos após a morte de Antônio, com Sofia, Clemente, Emerenciana, Rogério e Fortunato num momento triste de suas vidas: eles são despejados de seu espaço habitual, já então conhecido por aquela gente como "o sítio do Ferreira" A relação de reciprocidade senhor-agregado foi para sempre rompida. Ela não perduraria por gerações como tanto queria Ferreira e é chocante a

diferença de tom entre os testamentos de um e outro, é chocante a constatação de que, dependendo do ângulo que se veja, essa relação pode ter significados tão diversos.

*Aos 27 de junho de 1864, nesta Corte e Cartório da provedoria, por Claudino da Silva e Ricarda, pardos forros, foi dito que, por se acharem de posse do sítio denominado Ferreira, na fazenda da Guaratiba, que lhes deixou o finado Coronel Francisco da Silva Alves, davam ao doutor Manoel Francisco Correa, testamenteiro do dito finado, plena e geral quitação para mais não perderem e assinou a seus rogos, por dizerem não saber escrever, José Bernardo Gomes.*

Foi assim que Ricarda e Claudino tomaram posse desse velho sítio que estamos acompanhando. Devemos supor que a posse das terras tivesse um significado muito profundo para essas pessoas. Ela não apenas possibilitou a sobrevivência, o cotidiano, mas foi também essa mesma terra que, configurando um espaço, somada ao parentesco, estabeleceu um conjunto de relações sociais e símbolos culturais que permitiu a formação de uma comunidade negra responsável pela transmissão de certos valores culturais no tempo.[40] Quais seriam, então, esses valores?

●

A morte, sempre a morte... É ela e mais as terras desse sítio que nos fazem avançar no tempo e também na compreensão desse universo. Para tentar responder em parte a essa questão, avancemos mais três anos, até 1867, ano em que, após pouco ter aproveitado a sua liberdade, Claudino da Silva falece. É então aberto o seu inventário, que conseguimos encontrar ainda hoje no Arquivo Nacional (ver Apêndice D). Sorte nossa que, desse modo, podemos continuar a acompanhar este sítio e saber ainda alguma coisa a respeito da vida desse ex-escravo, um crioulo pardo a quem já havíamos sido apresentados anteriormente.

Claudino da Silva morre em Campo Grande, no dia 23 de junho de 1867, no estado de solteiro, e não deixa testamento. A listagem de seus minguados bens se encontra na página seis de seu inventário e pode ser conferida no quadro abaixo:

| | |
|---|---|
| 300 pés de café em mau estado | 36$000 |
| 500 ditos muito velhos e quase mortos | 4$000 |
| 1 cavalo castanho velho | 30$000 |
| 1 dito mouro *idem* | 20$000 |
| 1 casa de palha em muito mau estado | 10$000 |
| 1 cozinha *idem* | 10$000 |
| 1 forno de cobre de torrar farinha pequeno | 6$000 |
| 1 roda de sevar mandioca e sua pertença | 12$000 |
| 1 pilão de socar | 1$500 |
| 1 prensa velha e sua pertença | 4$000 |
| 1 guarda-roupa | 20$000 |
| 1 marquesa muito velha | 3$000 |
| 1 catre *idem* | 1$000 |
| 1 selim *idem* | 2$000 |
| 25 pés de laranja seleta | 8$000 |
| 2 limoeiros azedos | $640 |

Esses bens valem uma pequena quantia de 204$140, irrisória mesmo se comparada ao monte bruto de seu colega de cativeiro, o forro africano Antônio Ferreira, que, como vimos, deixa em 1860 de legado à sua família e ao senhor a quem se achava agregado nada menos do que 3:045$219.[41] É provavelmente por isso (e também porque o preço dos escravos havia subido

enormemente com o fim do tráfico, em 1850) que não possuía entre seus bens nenhum escravo.

Como oficialmente era solteiro e sem filhos, foi necessário elaborar, um pouco antes de sua morte, uma "escritura de perfiliação e legitimidade", fazendo assim reconhecer o também forro Manoel, filho de Honorata, como seu legítimo filho. Assim como Antônio Ferreira, Claudino da Silva não se preocupou em legalizar as suas relações familiares, a não ser no momento da morte, e por um motivo muito concreto — fazer com que seu herdeiro tomasse posse daquele pequeno sítio.

Desse modo, ao abrirmos o testamento do seu senhor — o capitão Francisco da Silva Alves —, podemos vê-lo registrado como um escravo desarraigado, um estrangeiro desprovido de qualquer laço parental — alguém que se encaixaria perfeitamente em certos modelos elaborados pela historiografia, que crêem que a característica básica da escravidão era o destino solitário do ser-escravo e o fato de os cativos terem vivido como eternos estrangeiros (Finley, 1991, p. 77). Na realidade, o que se pode perceber é que o testamento desse senhor é uma fonte que distorce os fatos, embora na prática fosse ainda bem provável que Francisco tivesse reconhecido a relação consensual existente entre Claudino e Honorata — basta dizer que ele libertou a ambos ainda em vida.[42]

Embora não haja um reconhecimento legal, é provável que, tal como no caso de Antônio Ferreira, essa relação familiar comportasse uma estabilidade muito grande. É desse modo que a tal escritura de perfiliação atesta grande certeza quanto à afirmação de que Manoel era realmente filho de Claudino:

*(...) pelo outorgante perfilhiante e legitimante foi dito que tendo sempre vivido no estado de solteiro, por sua fragilidade teve comunicações ilícitas com Honorata de Aguiar, libertada pelo finado Coronel Francisco da Silva Alves, um filho natural de nome Manoel da Silva, também libertado pelo mesmo finado Coronel Silva, e tendo ele outorgante consciência de que o outorgado é sem dúvida nenhuma seu verdadeiro filho, por isso que, por este público instrumento, o perfilia e o reconhece como tal, e perfiliado tem para [que] goze de todas as honras e prerrogativas necessárias como se legítimo fosse e possa para o futuro ser seu herdeiro (....).*[43]

Tal afirmação também faz desmentir uma certa parte da historiografia que acreditava, lá pela década de 1930 (e antes), que escravidão era sinônimo de promiscuidade (Freyre, 1989, p. 337; Nina Rodrigues, 1982, p. 7). Ora, vemos que, ao menos no cativeiro em que viveram Honorata, Claudino e Manoel, sabia-se perfeitamente quem era o pai da criança escrava. E esse pai muitas vezes assumia essa função por anos, acompanhando o crescimento da criança, socializando-a também com seus parentes e, por fim, reconhecendo-a, se necessário fosse, em termos legais.

Infelizmente não pudemos saber, nem pelo testamento do senhor, nem pelo inventário de Claudino, a idade de nenhum dos cativos ou ex-cativos envolvidos nessa história. No entanto, é provável que o pardo Manoel já tivesse ultrapassado a maioridade legal, já que não teve necessidade de um tutor para que abrisse o inventário de seu pai. Portanto, é bem possível que esse núcleo familiar estivesse unido por pelo menos 21 anos, isto é, no mínimo desde 1846, época em que o tráfico transatlântico

ainda vigorava. E falo apenas desse núcleo primário, já que, como vimos, a família de origem de Claudino remonta a seus avós e deve ter acompanhado toda a montagem dessa unidade produtiva ou vindo, quem sabe, do Engenho do Lameirão, de propriedade dos pais do coronel Francisco.

Que as relações parentais dos escravos ultrapassavam a condição jurídica das pessoas envolvidas é algo que já tivemos oportunidade de constatar no plantel de Antônio Ferreira, não apenas através da ligação deste com Sofia e seus filhos escravos, mas também através dos padrinhos dessas crianças. Os escravos de Francisco, da mesma forma, vivenciaram essa experiência em momentos diversos e, ao que parece, de uma forma natural: Claudino e Honorata foram libertados antes de seu filho, Manoel, que ainda teve que prestar serviços por um ano após a morte do senhor. Ricarda, igualmente, ao se ver livre, levou consigo dois de seus filhos, deixando outros no cativeiro. À opção imposta de escolha de um deles para a liberdade, responde ela sem surpresa, em termos legais:

> *Diz Ricarda parda, forra por disposição testamentária de seu finado senhor, Coronel Francisco da Silva Alves, que, tendo este deixado forro em seu testamento um filho da supp^e^ designado pela mesma supp^e^, vem a supp^e^ designar seu filho por nome Augusto para que V. Sa. se digne de determinar que ao dito seu filho Augusto seja passada a competente carta de liberdade (...).*[44]

É mais uma vez o inventário de Claudino que deixa pistas a esse respeito. Seu filho Manoel tinha como procurador o capitão Luiz Antunes Susano, que era também afilhado, primo, terceiro testamenteiro e herdeiro de seu antigo senhor. Mesmo com a posse das terras do sítio por esses ex-escravos, as relações de patronato continuaram a existir e elas tinham provavelmente como eixo essas relações de parentesco — já que o forro não podia migrar, pois assim se veria separado de seus filhos escravos ou de seu núcleo familiar de origem.

A conjugação de todos esses elementos nos faz concluir que o parentesco possuía uma enorme força entre os cativos, sendo regido por concepções muito próprias e independentemente da lógica senhorial. Se para os senhores o parentesco de seus escravos podia significar um certo ganho político, dando alguma estabilidade ao sistema, é certo também que eles não podiam interferir nas opções de seus cativos ou impor-lhes qualquer tipo de laço parental. A força do parentesco entre cativos provinha do fato de que derivava de uma organização toda própria, tendo significado e motivações específicos, regido por elementos culturais que nem sempre, ou quase sempre, nada tinham de comum com a lógica que regia o parentesco entre os senhores das grandes propriedades.

Quantos elementos próprios da cultura africana podiam ser encontrados nessas relações? Quantos deles não tiveram que ser redefinidos num contexto próprio de escravidão no novo mundo? É provável que muitos. Dentre eles, a descendência matrilinear, o respeito aos mais velhos, a subordinação das mulheres aos homens (através de raptos), a exogamia, ocorridas nessas regiões de cultura de tubérculos da África Ocidental, de onde proveio grande parte desses cativos (Meillassoux, 1977, p. 47-58). É possível que o grande peso das relações consensuais não sancionadas pela norma católica tivesse alguma influência dessa cultura, embora entre os próprios

homens livres do período elas também tivessem um peso decisivo.[45]

Em todo caso, o parentesco era algo que organizava, gerava formas de acesso à terra, criava laços de solidariedade entre os cativos, possibilitava a formação de uma comunidade e, sobretudo, efetuava a paz nesses grandes plantéis. Eles uniam, antes e depois do fim do tráfico externo, africanos de diversas etnias, crioulos de diversas regiões, gerando assim um enorme potencial de conflito entre seus cativos.

•

*(...) despejando do sítio a família Ferreira, que ali vive de favor, estirando suas plantas (...)*

Saem os Ferreira, entram os Silva... Tudo como conseqüência da morte do senhor, o coronel Francisco da Silva Alves, em 1864. A substituição de pessoas no pequeno espaço desse sítio poderia significar muito mais do que a princípio parece.

Antes de tudo, vemos o enorme peso do homem parente na manutenção de uma comunidade negra. A morte de Antônio Ferreira destruiu essa comunidade, já que o acesso de sua família à terra dependia de um vínculo pessoal que ele mantinha com o senhor a quem estava agregado, o coronel Francisco. Finda a sua vida, findavam também as chances de manutenção dos laços pessoais que os uniam há tempos a essas terras.

É bem sabido que raramente os escravos possuíam sobrenome, segundo os registros cartoriais e eclesiásticos que deles falam indiretamente. Entre os ex-escravos, suponho que a adoção de um sobrenome fosse mais freqüente, mas nem sempre podemos acompanhá-los, relacionando-os a seus ex-senhores, já que quase nunca possuíam bens a serem legados e seus testemunhos diretos eram quase sempre dificultados pelo fato de que não sabiam ler ou escrever.

Herbert G. Gutman, com fontes muito mais seguras para se estudar o caso dos escravos norte-americanos (dentre eles o testemunho direto de alguns forros), afirma que esses cativos, mesmo antes de terem sido libertados, possuíam sobrenome e que eles muitas vezes os ocultavam de seus antigos senhores. Mostra também que a grande maioria desses sobrenomes era diferente dos de seus últimos senhores, mas que remontavam ao primeiro senhor conhecido, do ancestral mais distante da família escrava. O que significa dizer que o que a princípio identificava o parente mais velho ao seu proprietário ia, com o passar do anos e das gerações, identificando com esse todos os seus descendentes (Gutman, 1976, p. 230-56)..

Num contexto diverso do estudado por Gutman — a Bahia do século XIX —, Kátia Mattoso dá exemplos aleatórios dos muitos testamentos de libertos com que trabalhou e que revelam o mesmo hábito: um deles é o de Quitéria Assumpçam, africana de nação gege, lavadora e vendedora ambulante, analfabeta, que redigiu seu testamento em 1805:

*Morava à Rua das Flores e era viúva de Luiz Rodrigues da Cruz, mas não sabemos sua idade. Sabemos, porém, que foi sucessivamente escrava de Maria Assumpçam e de Silvestre de Araújo Oliveira, de quem comprou sua liberdade por 150$000 (...).*

Dentre os legados de Quitéria estão dois mil réis, que deixou, em sinal de reconhecimento, a seu último senhor, a quem comprou a liberdade. No entanto, o sobrenome

que ela adota — Assumpçam — pertence à sua primeira senhora (Mattoso, 1979, p. 11-3).

Outros dois casos de libertos também confirmam esse padrão: o do crioulo Joaquim Felis de Santa Anna, que morre, com muitos bens (dentre eles, 22 escravos), na Bahia, em 1814. Ele havia passado por quatro senhores diferentes até comprar a sua liberdade a Alexandre Marques da Silva. No entanto, seu nome deriva de seu primeiro senhor, *Felis* da Costa Lisboa, cuja viúva ainda possuía sua filha natural, que tivera com a escrava Ana *da Costa*, pertencente também a esse plantel (Mattoso, 1979, p. 36-8).

O outro exemplo é o de Antônia Araújo, africana de nação mina que foi liberta por um pardo (seu falecido marido) do casal de seus ex-senhores: Francisco Nunes e sua mulher Úrsula de Araújo, de quem herdou o sobrenome. Suponho que Antônia tenha pertencido apenas a essa família (Mattoso, 1979, p. 39).

Portanto, se a tese de Gutman for correta e se ela puder ser também aplicada ao caso brasileiro (o que depende de maiores confirmações), é de se supor que o africano Antônio Ferreira não tivesse tido como seu único senhor o capitão João da Silva Alves, mas que tivesse antes passado pelas mãos de um outro proprietário também chamado Ferreira — daí a origem de seu sobrenome.

Já os outros sobrenomes conhecidos — Claudino e Manoel *da Silva* e Honorata *de Aguiar* — são também semelhantes aos dos senhores da família proprietária, sendo Silva não só o sobrenome de seu último senhor, o coronel Francisco, como também do pai deste, o capitão José da Silva Alves, e Aguiar o sobrenome do provável sogro de Francisco da Silva Alves, Joaquim de Freitas Aguiar (provavelmente o pai de D. Joanna de Freitas Silva, a sobrinha que foi casada com Francisco).

É possível então se inferir daí uma relação entre o sobrenome e o enraizamento desses cativos, já que provavelmente os antepassados de Claudino e Ricarda tiveram como únicos senhores um dos Silva e já que Honorata pode ter vindo realmente do plantel dos sogros (e também irmã) de Francisco da Silva Alves. Ora, esse é um fator de estabilidade que auxilia a criação e a manutenção dos laços de parentesco e solidariedade entre esses escravos e que provavelmente deve ter contribuído muito para que estes tivessem acesso à terra no lugar dos descendentes do africano Ferreira.

Por outro lado, tal história nos faz repensar o modelo proposto por Gutman, ao estudar os escravos do Sul dos Estados Unidos. Segundo tal modelo, haveria um ciclo de destruição, construção e dispersão da família escrava que acompanharia as diversas etapas da vida e da atividade econômica da maioria dos proprietários.

Sendo assim, numa primeira etapa, o senhor, ao começar sua vida produtiva, procederia à formação de sua força de trabalho dissolvendo os laços familiares anteriormente possuídos por seus escravos. Com a meia-idade do senhor, tais laços iriam se reconstituindo e estabilizando, até que a velhice e a morte deste provocaria freqüentemente a quebra dos laços constituídos anteriormente, dispersando a força de trabalho (Gutman, 1976, p. 137-43).

Ora, no plantel de Francisco da Silva Alves, a morte do senhor acarretou não só a dissolução de uma comunidade negra agregada — a da família de Antônio Ferreira —, mas também, através das alforrias e da cessão de terras a seus ex-escravos, contribuiu para a permanência dos laços de parentesco anteriores (liberando-os, inclusive, de restrições, tais como o perigo

constante de venda e separação) e para a criação de novas comunidades negras.

O que se pode concluir daí é que tal modelo, ao ser aplicado ao caso brasileiro, tem que levar em conta um fator importante aqui: as alforrias, cujo padrão local difere substancialmente do caso norte-americano.[46]

**Conclusão**

Este foi um estudo de caso elaborado propositadamente através de uma redução na escala de observação.[47] Tentei perceber, através do cruzamento das fontes que tinha às mãos, o que de outra forma não poderia ser percebido. Os testamentos, inventários e tutelas que utilizei foram encontrados mais ou menos ao acaso, enquanto pretendia fazer uma pesquisa sobre a família escrava na área rural fluminense, na década de 1860, através dos registros de bens contidos em inventários e trabalhados de forma quantitativa, e que está em andamento.

Este estudo, em escala menor, complementa e enriquece o quantitativo em muitos aspectos. Em primeiro lugar, porque permite perceber as distorções que uma fonte como os inventários pode gerar num estudo sobre famílias. O que a princípio em um inventário poderia aparecer como uma família matrifocal (se aparecesse, pois não é esse o objetivo maior do inventário, e sim o de avaliar os bens, para que seja efetuada a partilha) — como o caso de Sofia e seus filhos ou de Honorata e Manoel —, aqui aparece como uma relação consensual, de grande estabilidade temporal.

Outra vantagem do método é poder detectar um pouco do sentimento dessas pessoas com relação à família, como a demonstrada pelo reconhecimento de Antônio a seus filhos, ou de Claudino a Manoel, e pelos pedidos que Antônio faz para que seus filhos protejam e tratem bem da mãe deles. Através desse caso, conseguimos nos aproximar um pouco das bases sobre as quais se monta o parentesco entre esses escravos e que, ao que parece, inclui um elemento de estabilidade muito forte, apesar da sanção legal não estar freqüentemente presente.

Pudemos também pincelar um pouco da mentalidade e comportamentos de época no que dizem respeito, por exemplo, às alforrias, à situação de agregado, às relações senhor-escravo, às concepções religiosas e ao significado de se possuir escravos, mesmo para pessoas pobres e forras (tentando relacioná-los com o parentesco). Aspectos vistos talvez de maneira secundária, pois não era esse o objetivo principal.

O modo de se perceber o tempo é também uma das grandes vantagens do método, no qual o corte não é dado por uma intervenção direta, mas pelas possibilidades das fontes, que fazem com que as mesmas pessoas possam ser acompanhadas em momentos diversos. No entanto, é só através de um estudo quantitativo, baseado em inventários, que poderemos perceber as estruturas de época, estudar a família escrava em relação aos vários tamanhos de plantéis, perceber a composição dos mesmos, estudar as estruturas de posse e saber em que medida esse caso é ou não significativo. Por isso, afirmo que são duas faces complementares de uma mesma moeda.

Os documentos utilizados no presente caso são em muitos pontos frágeis e lacunares. Gostaria de saber muito mais sobre essa gente de que falei há pouco. Queria conhecer a extensão exata de cada um dos plantéis dos dois irmãos que deram origem a esta história — o de Francisco e o de João — e o de seu pai, José, saber o ano em que

se formaram, conhecer os mecanismos pelos quais eram reproduzidas a mão-de-obra e a produção.

Gostaria de conhecer também a história de vida de cada um dos escravos que por lá passou — muitos vindos da África, outros crioulos; saber quais eram as estruturas e os mecanismos de socialização possíveis dentro desses plantéis; tentar percebê-los em relação ao equilíbrio de um sistema que, bem ou mal, conseguiu perdurar por 300 anos; ver as contradições e nuanças de uma cultura que traz elementos de fora e que, ao chegar do outro lado do Atlântico, numa condição de inferioridade, tem que incorporar muitos dos elementos ocidentais-cristãos, talvez de maneira toda própria.

Queria também acompanhar os outros forros, além de Ferreira e Claudino, saber em que novas bases se estruturaram suas "liberdades relativas", poder percorrer os destinos da família Ferreira, após o despejo daquele pequeno sítio e a sua incorporação à grande massa de despossuídos sobre a qual a documentação silencia. Gostaria de conhecer de perto as relações entre Claudino e Ricarda e entre esta e seus filhos — alguns forros, outros ainda cativos, e saber que fim levou Ricarda, que aparece pela última vez nos documentos recebendo sua liberdade e parte do sítio,[48] e nada mais. Queria, por fim, saber como Manoel conseguiu tocar aquela preciosa herança legada de seu pai — o sítio do Ferreira—, mas nada mais é possível.

Abandonemos, portanto, esse velho sítio com sua casa de palha. Ele já não nos serve. A partir daqui seria inútil continuar qualquer tipo de análise, pois a documentação silencia e o que quer que venhamos a comentar não passará de especulações vagas e hipóteses sem nenhuma comprovação empírica. Esses *personagens* ficarão para sempre guardados nos silêncios e lacunas de uma documentação incompleta sobre o passado, já que não mais é possível ouvir suas vozes, assim como não foi possível ouvir as vozes de muitos membros das camadas populares — pequenos camponeses, forros e cativos — que não tiveram a mesma sorte dos Ferreira e dos Silva. Sorte de terem deparado, por pelo menos um momento de suas vidas, com aquele pequeno sítio, símbolo da terra e da subsistência, cuja posse mereceu ser explicada, documentada e legada a partir de testamentos, inventários e translados.

## NOTAS

1. Este estudo tem como base duas contas de tutela, um inventário *post-mortem*, um fragmento de inventário e dois registros de batismo, cujas partes que julgo mais significativas seguem em anexo, nos Apêndices A, B, C e D. (N.E.: As transcrições desses documentos, tanto no artigo quanto nos Apêndices, sofreram atualização ortográfica e, eventualmente, foi efetuada a pontuação, para melhor compreensão do leitor.)

2. O método aqui é semelhante ao de Morelli, crítico de arte que, no século XIX, criou um novo meio de se identificar a autenticidade de uma obra de arte: segundo ele, é a partir de detalhes secundários que se revela a verdadeira expressão de um artista. Esse método indiciário pode também ser usado para a interpretação de fontes históricas (ver Ginzburg, 1989, p. 143-79, e Chalhoub, 1990, p 13-8). Para uma outra aplicação prática desse método, ver Ginzburg, 1987.

3. Frase recorrente nos testamentos da época.

4. Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8.

5. Entre cerca de 245 inventários *post-mortem* e contas de tutela que consultei no Arquivo Nacional para o ano de 1860.

6. No entanto, pelo inventário *post-mortem* de seu pai, José da Silva Alves, e pelos depoimentos de seu irmão, Francisco da Silva Alves, como tutor de Antônio Ferreira, sabe-se que ele faleceu por volta de 1830 (ver Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8, p. 17, e Maço 440, Nº 8507).

7. Nada sabemos sobre o plantel de João da Silva Alves, mas a suposição de que tenha sido um grande proprietário de escravos advém do fato de seu pai, José da Silva Alves, ter sido um grande proprietário em Campo Grande, na década de 1830 (com pelo menos 29 escravos), e de seu irmão, Francisco, possuir no mínimo 15 escravos em Guaratiba, em 1864. Ver discussão adiante.

8. Dentre os autores que tratam desse desequilíbrio sexual e etário gerado pela vigência do tráfico externo de escravos, até 1850, ver Gorender, 1978, p. 335-43, e Marcílio, 1984, p. 202.

9. Um estudo muito interessante elaborado por Kátia Mattoso para Salvador no século XIX, usando 200 dos 482 testamentos de libertos existentes em 64 livros de registros de testamentos do Arquivo Estadual da Bahia, mostra que a prática de se possuir escravos entre os libertos não era incomum: entre 1790 e 1828, 50,8% dos homens e 75,5% das mulheres os possuíam. Já entre 1863 e 1890, esses números caem para 12,9% e 38,4%, provavelmente pela alta dos preços dos escravos e investimentos em outros setores. Para o Rio de Janeiro, não tenho notícias de estudos quantitativos desse tipo (ver: Mattoso, 1979, p. 32).

10. Não há nenhuma indicação precisa, mas pode ser que ele tenha adquirido esses escravos do próprio coronel Francisco da Silva Alves.

11. Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8.

12. "O testamenteiro tem em seu poder 273$000 da venda que fizera a Freire Pinto de café, pertencente ao inventariado" (Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8, p. 17).

13. O que pode ser comprovado pelo fato de que, entre 1790 e 1840, apesar de as atividades mais lucrativas serem as ligadas ao grande comércio externo, há uma reconversão desse capital em grandes propriedades rurais, visando-se, com isso, chegar ao topo de uma hierarquia de prestígio, obtendo-se uma renda política que promoveria uma diferenciação entre os próprios senhores (ver Fragoso e Florentino, 1993, p. 104-9).

14. Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8.

15. Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8, p. 28.

16. Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8.

17. Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8.
18. Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8.

19. Francisco e Catarina são apenas nomes encontrados unicamente nesses registros. Deles, e mesmo dos outros escravos do plantel do coronel Francisco da Silva Alves nesta década de 1840, nada se pode saber, posto que foram perdidos todos os livros eclesiásticos daquela freguesia de Guaratiba. Essas certidões de batismo estão anexadas no processo acima, p. 50 e 60.

20. Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8.

21. Ver viajantes como Koster, 1942, p. 497, e Rugendas, 1972, e alguns autores contemporâneos, tais como Mattoso, 1982. Para uma síntese dessas idéias, ver Neves, 1990.

22. Como já disse, infelizmente os livros de batismo da região de Guaratiba foram perdidos.

23. Arquivo Nacional, Cx. 3989, Nº 8.

24. Segundo dados de Neves, para a Sé de São Paulo, entre 1801 e 1810, os padrinhos livres correspondiam a aproximadamente 72,3%, os escravos a 20%, os forros a 3% e os ausentes a 4,7%. Para as madrinhas, os números respectivos aproximados são: 58,5%, 24%, 5,5% e 12%, o que se opõe aos dados do Góes para a área rural de Inhaúma, entre 1817 e 1842: padrinhos livres 9,4%, escravos 66,7%, forros 23,9% e madrinhas livres 6,6%, escravas 77,7% e forras 15,7% (ver Neves, 1990, p. 241, e Góes, 1993, p. 79 e 85).

25. Segundo dados pesquisados em 46 inventários da área rural fluminense, para o ano de 1860, 43,5% dos proprietários são de pequenos plantéis (com até nove escravos), concentrando apenas 8,5% dos escravos, enquanto 15,2% dos proprietários são de *plantations* (com mais de 50 escravos), reunindo cerca de 57% da escravaria.

26. Conta de tutela de Francisco da Silva Alves, Arquivo Nacional, Cx. 3676, Nº 411.

27. É um fragmento de inventário, contendo uma sobrepartilha (Arquivo Nacional, Maço 440, Nº 8507).

28. Arquivo Nacional, Cx. 3676, Nº 411. D. Joanna é provavelmente filha de Joaquim de Freitas Aguiar e de D. Candida Maria da Silva, irmã de Francisco.

29. Outra prova de endogamia são os legados que deixa em testamento aos sobrinhos e afilhados e que mostram que ele batizou preferencialmente pessoas da família, ou de mesma classe social: "(...) Deixo ao meu afilhado José Bento da Rosa, filho da minha primeira afilhada, a falecida D. Bernarda Eugenia Coelho da Rosa, quatro contos de réis (...) e a minha afilhada Emília, deixo um conto de réis (...). Deixo a minha sobrinha e afilhada Maria, filha de meu segundo testamenteiro Dr. Correa, dois contos de réis (...). Deixo a minha sobrinha e afilhada Tereza, filha do falecido meu sobrinho José Coelho Gomes, oito contos de réis (...). Declaro que deixo a meu sobrinho e compadre José Coelho Gomes Ribeiro o meu escravo Braz, crioulo que há muitos anos está ao seu serviço gratuito (...)" (ver Apêndice C). A freqüência de relações endogâmicas nas camadas superiores da sociedade é atestada por Mattoso, 1992, p. 178-87. Para a mesma constatação no Sul dos Estados Unidos, ver Gutman, 1976, p. 89-90.

30. Arquivo Nacional, Maço 440, Nº 8507.

31. Na prestação de contas, há despesas com pelo menos quatro compras de africanos: "22 jan.

1829 — 2 negras novas compradas a Francisco da Silva Alves 740$000 (...). Uma negrinha dita ao dito 360$000 (...) maio 1829 — negro novo de nome Mateus, que comprei a Francisco da Silva Alves 370$000" (Arquivo Nacional, Maço 440, Nº 8507).

**32.** De 1826 a 1830, o volume do tráfico de escravos cresceu aproximadamente 4,5% ao ano, em função de um longo processo de reconhecimento da independência que culminou com a assinatura de uma lei de abolição gradual do tráfico, em três anos, em 1827 (Florentino, 1991, p. 25-6).

**33.** Arquivo Nacional, Maço 440, Nº 8507.

**34.** Arquivo Nacional, Cx. 4152, Nº 1720.

**35.** A conversão desses valores em libras esterlinas (que não inclui a inflação) dá os seguintes resultados: 15.102 libras para o montante bruto de Francisco, em 1864, e 12.617 libras para o do outro proprietário, em 1860. Conversão feita segundo dados de Mattoso, 1982, p. 254.

**36.** Ricarda Parda, Leonardo Pardo, Augusto Pardo, Anacleto Cabinda, Venceslau Congo, Margarida Congo, Efigênia Crioula, Rufina Crioula, Genoveva Crioula, Claudina Parda, todos sem condições, Bento Crioulo e Manoel Crioulo, que estariam livres após um ano de serviços prestados ao herdeiro de seus bens (cf. testamento de Francisco da Silva Alves no Apêndice C).

**37.** Claudino Pardo e Honorata Crioula (cf. testamento de Francisco da Silva Alves — Apêndice C — e inventário *post-mortem* de Claudino da Silva — Apêndice D).

**38.** Para uma discussão sobre as razões da alforria no Brasil, ver Merrick e Graham, 1981, p. 78.

**39.** Há ainda Claudina Parda, que, embora apareça no documento sem relações parentais, tem grande chance de, pelo nome e pela cor, ser irmã de Claudino.

**40.** Para o conceito de comunidade, ver Fragoso, 1987, p. 170-1.

**41.** Esses montantes brutos, convertidos em libras esterlinas, moeda que não inclui a inflação, são respectivamente os seguintes: 19 libras para o montante bruto de Claudino, em 1867, e 327 libras para o de Antônio Ferreira, em 1860 (segundo Mattoso, 1982, p. 254).

**42.** Arquivo Nacional, Cx. 3676, Nº 411.

**43.** Arquivo Nacional, Maço 284, Nº 1853.

**44.** Arquivo Nacional, Cx. 3676, Nº 411, p. 22.

**45.** Segundo Mattoso, 1992, p. 151, com base no recenseamento de 1855, 52,2% dos casais de Salvador viviam em uniões livres.

**46.** A alforria foi muito mais comum no Brasil do que nos Estados Unidos. Enquanto, em 1872, a população negra livre do Brasil correspondia a 45% do total da população, nos Estados Unidos (segundo estimativas de Fogel e Engerman), em 1860, os negros livres compreendiam apenas 11% da população não-branca total (ver Merrick e Graham, 1981, p. 76).

47. Sobre esse método, ver Levi, 1992, p. 136-9.

48. Arquivo Nacional, Cx. 3676, Nº 411, p. 34.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS


**Fontes primárias**

*Inventários post-mortem, Arquivo Nacional:*

Caixa 3989, Nº 8 — Conta de Tutela de Antônio Ferreira, invte. Francisco da Silva Alves (em anexo há a certidão de batismo dos filhos), 1860.

Caixa 3676, Nº 441 — Conta de Tutela de Francisco da Silva Alves, 1864.

Maço 440, Nº 8507 — Fragmento do Inventário de José da Silva Alves, invte. Clara Maria de Jesus, 1832.

Maço 284, Nº 1853 — Inventário de Claudino da Silva, invte. Manoel da Silva, 1867.

**Fontes secundárias**

BETHELL, Leslie (1976). *A abolição do tráfico de escravos no Brasil: a Grã-Bretanha e o Brasil e a questão do tráfico de escravos, 1807-1869*. Rio de Janeiro, Editora Expressão e Cultura.

CARDOSO, Ciro F. S. (1987). *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro das Américas*. São Paulo, Brasiliense.

CHALHOUB, Sidney (1990). *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas de escravidão na corte*. São Paulo, Companhia das Letras.

COSTA, Emília Viotti da (1982). *Da senzala à colônia*. Ed. São Paulo.

FINLEY, Moses I. (1991). *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Graal.

FLORENTINO, Manolo G. (1991) "Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro". Tese de doutoramento.

FRAGOSO, João L. R. e FLORENTINO, Manolo G. (1987). "Marcelino, filho de Inocência Crioula, neto de Joana Cabinda". *Estudos Econômicos*, 17(2).

_____ (1993). *O arcaísmo como projeto*. Rio de Janeiro, Diadorim.

FREYRE, Gilberto (1989). *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro, Record.

GINZBURG, Carlo (1987). *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____ (1989). "Sinais: raízes de um paradigma incendiário". In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____ (1991). "O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico". In: *A micro-história e outros ensaios*. Difel.

GÓES, José Roberto (1993). *O cativeiro imperfeito: um estudo sobre a escravidão no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX*. Vitória, Lineart.

GORENDER, Jacob (1978). *O escravismo colonial*. São Paulo, Editora Ática.

GUTMAN, Herbert G. (1976). *The Black family in slavery and freedom (1750-1925)*. New York, Vintage Books.

KOSTER, H. (1942). *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo, Nacional.

LARA, Sílvia H. (1988). *Campos de violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz & Terra.

LEVI, Giovanni (1992). "Sobre a micro-história". In: BURKE, Peter. *A escrita da história — novas perspectivas*. São Paulo, Ed. Unesp, p. 134-161.

MACHADO, Maria H. P. T. (1988). "Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão". *Revista Brasileira de História*, 8(16):143-60, mar.-ago.

MARCÍLIO, Maria L. (1984). "Sistemas demográficos no Brasil do Século XIX", In: MARCÍLIO, Maria L. (org.). *População e sociedade*. Petrópolis, Vozes, p. 193-207.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós (1979). "Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo das mentalidades". Salvador, UFBa.

_____ (1982). *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

_____ (1992). *Bahia século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

MEILLASSOUX, Claude (1977). *Mulheres, celeiros & capitais*. Porto, Edições Afrontamento.

MERRICK, Thomas & GRAHAM, Douglas H. (1981). *População e desenvolvimento econômico no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar.

MOTTA, José F. (1988). "Família escrava: uma incursão pela historiografia". *História: Questões e Debates*, 9(16):104-59.

NEVES, Maria de Fátima Rodrigues das (1990). "Ampliando a família escrava: compadrio de escravos em São Paulo do século XIX". In: *História e população: estudos sobre a América Latina*. São Paulo, Abep, 237-243.

NINA RODRIGUES, R. (1982). *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Edit. Nacional.

RUGENDAS, J. M. (1972). *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo, Martins/Edusp.

SCHWARTZ, Stuart & GUDEMAN, Stephen (1988). "Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII". In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

STONE, Lawrence (1971). "Prosopography". In: *Daedalus*, 100(1):46-79.

## APÊNDICE A

### Testamento de Antônio Ferreira (1852)

Em o Santo nome de Deus Amém, Eu, Antônio Ferreira, africano forro, estando no perfeito uso de minha razão e mesmo de saúde, mas desejando para sossego de minha consciência fazer as declarações de minha última vontade em cumprimento de meus deveres, determinei fazer este meu testamento, que ordeno pela maneira seguinte: Sou Católico Romano e como tal creio na Santa Religião de Jesus Cristo, na qual quero morrer e salvar minha alma, pelos Merecimentos do Divino Redentor. Sou solteiro e neste estado vivi tanto no tempo em que fui escravo do Senhor Capitão João da Silva Alves, como depois de ter recebido a liberdade deste meu finado senhor, haverá vinte anos, e desde então vivi sempre em casa do Irmão deste Senhor Coronel Francisco da Silva Alves, que me tem sempre protegido e beneficiado e a quem devo tudo o que tenho, porque me deu para desfrutar um sítio seu com plantações e casa de vivenda. Neste estado de solteiro, tive quatro filhos, de nomes Clemente, Emerenciana, Rogério e Fortunato, de minha escrava Sofia, e como meus filhos os reconheço e os instituo meus Herdeiros nos dois terços de meus bens e, posto fossem batizados como meus escravos por serem filhos da minha dita escrava, todavia os declaro livres desde o seu nascimento como meus filhos que são, e assim os tenho sempre tratado. Deixo forra a minha escrava Sofia, mãe dos meus filhos acima declarados, como se de ventre livre nascera, para gozar de sua plena liberdade depois de minha morte, e a recomendo a meus filhos e herdeiros para que a tratem a sua mãe e a socorram em suas necessidades. Esta verba lhe servirá de carta de liberdade e meu testamenteiro lhe dará qualquer título que lhe seja necessário a esse respeito. Nomeio por meu testamenteiro, em primeiro lugar, a meu benfeitor e senhor, Coronel Francisco da Silva Alves; em segundo lugar, Sr. José Bernardo Gomes; e, em terceiro lugar, Sr. Joaquim Ribeiro Gomes, filho do antecedente, e lhes peço que pelo amor de Deus queiram aceitar este encargo pela ordem acima. O meu enterro e sufrágios por minha alma fica[m] todo[s] à disposição do meu primeiro testamenteiro e na sua falta ou impedimento ao segundo e ao terceiro na falta ou impedimento dos primeiros dois. Nomeio tutor dos ditos meus filhos menores o meu primeiro testamenteiro e benfeitor, a quem peço haja de continuar com eles a mesma generosa beneficência que sempre exerceu comigo, e ou no caso da falta ou impedimento dele então nomeio o segundo testamenteiro, em falta deste, o terceiro. Deixo em legado a meu primeiro testamenteiro, o Sr. Coronel Francisco da Silva Alves, e como prêmio por esta testamentaria, que espero queira aceitar, o meu escravo Gregório, de nação cabinda, e, sendo caso que não caiba na minha terça de que posso dispor o valor do dito escravo; então o dito meu testamenteiro reporá o demais a dinheiro porque é minha vontade que o dito escravo fique em plena propriedade àquele. Declaro que os bens que possuo afora o escravo já declarado na verba antecedente são outro escravo de nome Silvério Crioulo, que por seu estado de moléstia pouco ou nada vale, quinhentos mil réis na mão do segundo testamenteiro acima nomeado, o Sr. José Bernardo Gomes,

que me paga a juro de seis por cento ao ano. Dessa quantia enquanto irão realizar a compra de alguma apólice e alguns frutos do sítio em que moro. Declaro finalmente que o dito sítio onde moro com todas as suas benfeitorias, e a casa de palha onde moro, pertence tudo ao Senhor Coronel Francisco da Silva Alves, que fez-me o benefício de me dar para eu desfrutar somente enquanto vivo, ou enquanto fosse de sua bondade conceder m'o e, portanto, reconhecendo em o benefício recebido, julgo do meu dever fazer esta declaração para que aquele meu benfeitor que assim me beneficiou não sofra por isso incômodo prejuízo por minha morte. Rogo ao dito meu benfeitor queira continuar a proteger meus filhos seus tutelados, porque eu e eles rogamos a Deus que lhe dê a prêmio merecido e digno das almas benfazejas. E por esta forma tenho concluído o meu testamento, que quero se cumpra e peço a Justiça do Império, a quem competir, a façam cumprir e guardar tão inteiramente como nele se contém e, por não saber ler nem escrever, pede ao advogado Caetano Alberto Soares [que] escrevesse como eu o ia ditando e por mim assinasse. Rio de Janeiro, oito de janeiro de 1852.

## APÊNDICE B

### Certidão de Batismo de Clemente e Emerenciana

Rofino Augusto Lamelino de Carvalho, Presbítero Secular do Hábito de S. Pedro, e Pároco Colado desta Freguesia de Guaratiba.

"Certifico que, revendo o livro 3° de assentos de batismos de pessoas escravas desta Freguesia e nele a folhas 155, achei o assento do teor seguinte: Aos dois dias de mês de Fevereiro de mil oitocentos e quarenta e um anos, no Oratório do Engenho Novo, o reverendo Júlio Cézar, de licença minha, Batizou e pôs os Santos Óleos solenente no inocente Clemente, filho natural de Sofia, de nação escrava de Antônio Ferreira: nasceu no primeiro de dezembro do ano de quarenta, foram padrinhos Francisco e Catarina, escravos de Francisco da Silva Alves, do que fiz este assento. O vigário João Baptista do Amaral."

"Certifico que, revendo o livro 3° de assentos de batismos de pessoas escravas desta Freguesia e nele a folhas 169, achei o assento do teor seguinte: Aos quinze dias do mês de julho de mil oitocentos e quarenta e dois anos, no Oratório do Engenho Novo, o Padre Francisco Galião Batizou e pôs os Santos Óleos na inocente Emerenciana, filha natural de Sofia, escrava de Antônio Ferreira: não disse quando nasceu; Foi padrinho Francisco e Catarina, lancei este assento. O vigário João Baptista do Amaral."

## APÊNDICE C

### Testamento de Francisco da Silva Alves (1864)

"Em o nome de Deus. Amém. Eu o Coronel Francisco da Silva Alves, estando de saúde, faço este meu testamento na forma seguinte: Declaro que sou Católico Apostólico, Romano, filho legítimo dos senhores Capitão José da Silva Alves e Dona Clara Maria de Jesus, ambos falecidos. Sou natural da Freguesia de Campo Grande, município da Corte deste Império. Sou viúvo sem

filhos, tendo sido casado com minha sobrinha, a Dona Joanna de Freitas Silva, sepultada no Cemitério de São Francisco de Paula, a cuja ordem pertencemos. Declaro que deixo por meus testamenteiros e inventariantes de meus bens pela ordem em que vão nomeados, em primeiro lugar o Excelentíssimo meu amigo Sr. Barão de Piraquara, em segundo o Sr. Doutor meu compadre e parente Manoel Francisco Correa, e em terceiro, a meu primo e afilhado Capitão Luis Antunes Susano, aos quais peço queiram aceitar este encargo, para o que os abono se preciso é. Declaro que meu testamenteiro mandará dizer, por minha alma, as missas de corpo presente que for possível dizer-se. Declaro que meu enterro seja feito sem pompa alguma, não se faltando aos atos puramente religiosos, e a vontade de meu testamenteiro. Declaro que meu testamenteiro mandará dizer as capelas de Missas seguintes, a saber, duas por minha alma, uma por alma de minha mulher, uma por alma de meus Pais, uma por alma de meus irmãos e outra finalmente por alma de meus escravos falecidos. Declaro que deixo forros a minha escrava Ricarda, parda, e seu filho Leonardo, pardo, para acompanhar e servir a sua mãe, e bem assim deixo mais forro um dos filhos ou filha da mesma Ricarda, aquele que ela indicar e for de sua escolha, aos quais meu testamenteiro passará carta de liberdade, bem como aos que mais seguem abaixo: Declaro que deixo forro a meu escravo Anacleto, pedreiro de Nação Cabinda. Declaro que deixo forro o escravo Venceslau congo. Declaro que deixo forras as escravas Margarida Congo e sua filha, a crioula Efigênia. Declaro que deixo forras Rufina, e sua filha Genoveva, ambas crioulas. Declaro que deixo mais forra a parda Claudina. Declaro que os meus escravos Bento Crioulo e Manoel pardo, filho de Honorata, continuarão a servir mais um ano, findo o qual meu testamenteiro lhe passará cartas de liberdade. Declaro que deixo a Claudino da Silva, pardo, forro por mim, quatro apólices de seis por cento da dívida pública, em um conto de reis cada uma, as quais, por sua morte, passarão para o Instituto dos Cegos. Declaro que deixo à parda Ricarda, acima mencionada forra, uma igual apólice do mesmo valor. E mais, deixo aos sobreditos Claudino da Silva e Ricarda, sua prima, o sítio do Ferreira, com todo o seu arvoredo de café, casas e paiol, tudo de palha, para [que] gozem em comum e nele vivam, quando queiram, e ao meu herdeiro peço que lhes dê terras para trabalharem, assim como a todos os demais acima forros, e a todos proteja enquanto dignos forem disso, despejando do sítio a família Ferreira, que ali vive de favor, estirando suas plantas. Deixo à minha sobrinha D. Mariana Benedicta, casada com o Sr. José Bernardo Gomes, a minha casa térrea na R. do Hospício n. 31, em terreno próprio. Deixo ao meu afilhado José Bento da Rosa, filho da minha primeira afilhada, a falecida D. Bernarda Eugênia Coelho da Rosa, quatro contos de réis, e a sua irmã, a mesma Joanna, deixo dois contos de réis, e a minha afilhada Emília deixo um conto de réis, e a seu irmão Eduardo igual quantia. Deixo a minha sobrinha e afilhada Maria, filha de meu segundo testamenteiro, Dr. Correa, dois contos de réis. Deixo a meu primo e terceiro testamenteiro, Capitão Luiz Antunes Suzano, quatro contos de réis. Deixo à minha sobrinha e afilhada Tereza, filha do falecido meu sobrinho José Coelho Gomes, oito contos de réis, e, se ele falecer antes de receber este legado, passará ele para seus irmãos, dividido em partes iguais. Declaro que deixo a meu sobrinho e compadre José Coelho Gomes Ribeiro o meu escravo Braz, crioulo que há muitos anos está ao seu serviço gratuito. Deixo ao meu sobrinho Candido Coelho Gomes, irmão do dito acima, dois contos de réis. Deixo a meu sobrinho, José Teixeira Leite da Silva, filho do Sr. Marianno Pereira Leite, um conto de réis, deixo à minha sobrinha D. Candida de Jesus Ribeiro, filha de minha irmã Maria, oito contos de réis (...) [deixa outros legados a sobrinhos e afilhados] (...) do restante de meus bens instituo meu herdeiro, visto não o ter legítimos, ao meu amigo e primeiro testamenteiro, o Sr. Barão de Piraquara, que como meu herdeiro aqui declarado entrará logo na posse de meus bens. E se por infelicidade ele não existir ao tempo de minha morte, o substituirá como herdeiro o meu segundo testamenteiro, Correa, e ainda em falta deste será meu herdeiro o terceiro testamenteiro, Luis Antunes Susano. Declaro que pela forma acima tenho concluído este meu testamento de última vontade (...) Rio de Janeiro, 9 de maio de 1864. Francisco da Silva Alves.

## APÊNDICE D

### Inventário de Claudino da Silva (1867)

1º Translado: Escritura de perfiliação e legitimidade, que faz Claudino da Silva à seu filho natural de nome Manoel da Silva, com abaixo se declara.

Saibam quantos este público instrumento de Escritura de perfiliação e legitimidade de virem, que no ano do Nascimento de Nosso Senhor Js Cristo de mil oitocentos e sessenta e seis, dos dezenove dias do mês de Novembro do dito ano, nesta Freguesia do Campo Grande, Município da Corte, no lugar denominado Bela Vista do Rio da Prata, em casas de morada do Capitão Luiz Antunes Susano, onde eu, tabelião abaixo declarado, vim, sendo aí perante mim compareceu como outorgante perfilhiante e legitimamente Claudino da Silva, e como outorgado perfilhiando seu filho natural de nome Manoel da Silva, moradores na Freguesia de Guaratiba, reconhecidos pelos próprios de mim Tabelião e das duas testemunhas adiante declaradas e assinadas do que dou fé, perante as quais pelo outorgante perfilhiante e legitimante foi dito que, tendo sempre vivido no estado de solteiro, por sua fragilidade teve comunicações ilícitas com Honorata de Aguiar, libertada pelo finado Coronel Francisco da Silva Alves, um filho natural de nome Manoel da Silva, também libertado pelo mesmo finado Coronel Silva, e tendo ele outorgante consciência de que o outorgado é sem dúvida nenhuma seu verdadeiro filho, por isso que, por este público instrumento, o perfilia e o reconhece como tal, e perfiliado tem para [que] goze de todas as honras e prerrogativas necessárias como se legítimo fosse e possa para o futuro ser seu herdeiro, pelo que roga as Justiças deste Império do Brasil dêem a este instrumento de perfilhiação e legitimidade completo e inteiro vigor, fazendo suprir com algumas das cláusulas em Direito permitidas para que surta seus devidos e legais efeitos, como nesta se contêm e declara. E pelo outorgado perfiliado foi dito que aceitava a presente Escritura de perfiliação e legitimidade em sua devida forma. Assim o disseram do que dou fé e me pediram lavrar-se nesta nota este público instrumento que lhes li, aceitaram e outorgaram e eu Tabelião, como pessoa pública, também aceito e outorgo em favor dos ausentes e pessoas a quem pertencer possa, e por não saber ler nem escrever assinou, a rogo do outorgante, o Capitão Luiz Antunes Susano e, a rogo do outorgado, Joaquim Vieira d'Aguiar, como as testemunhas presentes, Grigório de Castro Vasconcellos Benerote e Ciprianno José Barbosa, Reconhecidos de mim, Antonio Pereira Campos, Tabelião que escrevi (...).

Rio, 18 de outubro de 1867


## SUMMARY

### Stories from Ferreira's farm

This article recuperates part of the rural slave universe of the Province of Rio de Janeiro in the latter half of the 19th century, through a specific case study of a farm in Guaratiba, where it was possible to do an in-depth study utilizing different types of resources (inventories, accounts of tutelage, baptisms).

The farm in question is the Fazenda do Engenho Novo, owned by Francisco da Silva Alves. By tracing the name, we came to analyze the will of Antônio Ferreira, an ex-slave linked to this owner, the tutelage accounts of the owner

and of his parents, and the inventory of another slave from the same farm — Claudino da Silva — freed by Francisco. The information found in these documents lead to the discussion of certain questions, such as the role of kinship, the freedom granted to slaves and ownership of land, within the social relations of slavery.

## RÉSUMÉ

### Les histoires de la ferme de Ferreira

Cet article cherche à reconstituer l'univers rural esclavagiste de la Province de Rio de Janeiro, à la seconde moitié du XIXème siècle. Il se sert d'une étude de cas spécifique d'une ferme à Guaratiba, où l'on a pu relier entre elles diverses sources d'informations (inventaires, comptes de tutelles, baptêmes).

L'endroit en question est la Ferme de l'"Engenho Novo", propriété de Francisco da Silva Alves. En me servant du nom comme fil conducteur, je suis parvenu à analyser le testament d'Antônio Ferreira, un ancien esclave attaché à cet homme, ainsi que les comptes de tutelle du propriétaire et parents, et l'inventaire d'un autre des meilleurs esclaves — Claudino da Silva — rendu libre par Francisco. Les indices contenus dans ces documents ont permis de discuter certaines questions, comme par exemple le rôle de la parenté, des libérations d'esclaves et de l'usufruit de la terre, dans les relations sociales esclavagistes.

# Produção artística e trabalho escravo no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX — um estudo de caso*

Márcia C. Leão Bonnet**

* *Recebido para publicação em setembro de 1994.*

** *Mestranda em história na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).*

*O presente estudo se justifica como parte de uma pesquisa mais abrangente que tem por objeto o estatuto social e profissional do artista no Rio de Janeiro colonial, tendo como foco privilegiado os pintores e entalhadores.*

*Através do inventário* post-mortem *de Antônio da Conceição Portugal — pintor e dourador que produziu no Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX —, tornou-se possível compreender melhor a produção artística fluminense da época e suas implicações em relação ao trabalho escravo.*

**Palavras-chave:** artistas; produção artística; escravidão; Rio de Janeiro (Corte); século XIX.

*Naturalmente o que antes de mais nada, e acima de tudo, caracteriza a sociedade brasileira de princípios do século XIX é a escravidão. Em todo lugar onde encontramos tal instituição, aqui como alhures, nenhuma outra levou-lhe a palma na influência que exerce, no papel que representa em todos os setores da vida social. Organização econômica, padrões materiais e morais, nada há que a presença do trabalho servil, quando alcança as proporções de que fomos testemunhas, deixe de atingir; e de um modo profundo, seja diretamente, seja por suas repercussões remotas.*
(Prado Jr., 1992, p. 169.)

Em meio a muitas peças de um mesmo quebra-cabeça, algumas se destacam e, por vezes, chegam a ganhar vida própria, modificando de maneira definitiva os resultados do jogo. Isso já faz parte da rotina do historiador. Em geral, as descobertas mais significativas se dão quase por acaso: quando se vai em busca de uma coisa se encontra outra, por vezes mais instigante que o próprio objeto da procura. Esses *achados* aparecem pelo caminho como pedras nas quais tropeçamos e que por fim se revelam verdadeiras gemas em estado bruto, cabendo a nós, então, reconhecê-las e trabalhá-las, de forma que sua beleza, até então oculta, se revele ao mundo.

Há algum tempo venho me dedicando ao estudo da situação social e profissional dos artistas — sobretudo pintores e entalhadores — na sociedade fluminense do século XVIII. Procurando possíveis inventários *post-mortem* de artistas setecentistas, encontrei farta documentação a respeito de um artista que, de alguma maneira, não se encaixava no perfil que vinha se delineando no processo de pesquisa.

Em sua maioria, os artistas não deixaram muitas pistas: poucos nos legaram testamento e inventário e os que o fizeram possuíam bens de pouco valor. Mas esse não era o caso de Antônio da Conceição Portugal, pintor e dourador, proprietário de imóveis e escravos. O ano em que foi lavrado seu testamento e aberto o inventário, 1849 (Arquivo Nacional, Inventário...),* impedia que se alterasse o perfil que até então vinha se revelando para o artista fluminense do século XVIII — e afinal os primeiros indícios da produção desse artista por encomenda das irmandades só aparecem nos primeiros anos do século XIX.[1] Entretanto, o que o seu inventário trazia era algo novo, uma face da produção artística colonial[2] que muitos pressentiam mas cuja existência, dadas as circunstâncias, era muito difícil de comprovar: a utilização de mão-de-obra escrava na feitura de objetos de arte (Lima, 1993).

Sempre se suspeitou que, sob as ordens dos mestres artífices, trabalhassem muitos escravos — era de se estranhar que tão poucos homens realizassem tarefas tão trabalhosas em espaços de tempo relativamente curtos —, mas nos registros só podem ser encontrados nomes de trabalhadores livres. É aí que esse documento nos esclarece; vejamos o que podemos extrair dele. O próprio Antônio declara:

*Em nome de Deus, amém. Eu, Antônio da Conceição Portugal (...) Declaro que sou natural da cidade do Porto, Batizado na Freguesia de Santo Idel-*

(*) *As demais alusões ao inventário, direta ou indiretamente, ao longe do artigo remetem sempre à referência bibliográfica "Arquivo Nacional, Inventário...". (N.E.)*

*fonso, filho legítimo de André Francisco Portugal e de Dona Leonor Quitéria Roza, ambos já falecidos. Sempre me conservei solteiro, não tendo herdeiros.* (Ver texto completo do testamento no Apêndice.)*

Como vemos, Antônio era português, solteiro e sem herdeiros. Fazia parte, provavelmente, de um reduzido grupo que atravessava o oceano e procurava manter na colônia o mesmo ofício que professava na metrópole, atitude bastante comum entre pintores e entalhadores, mas rara em outras profissões (Holanda, 1991).

Em 1807, tendo sido admitido na Irmandade da Misericórdia, declara ser "morador na rua por detrás do Hospício e viver da arte da pintura". E, entre 1812 e 1813, consta no Livro de Despesas da Ordem Terceira do Carmo que o artista teria recebido 238$000 para dourar 70 castiçais; 70$000 para dourar a banqueta grande; 11$200 para pintar 14 açucenas para os tocheiros; 33$200 para pintar as portas da igreja, grades e janelas do zimbório e caixilhos; e mais 200$000 pela pintura da capela-mor, totalizando 552$400 (Martins, s/d). Pelo vulto da empreitada, é bem possível que Antônio já contasse com o auxílio de mão-de-obra escrava. Quanto mais braços empregasse, mais e maiores encomendas poderia executar. E, sendo a força de trabalho do cativo relativamente barata, seus lucros seriam sempre altos, permitindo que ele comprasse mais escravos, aumentando sempre o volume de negócios e o faturamento da oficina.[3]

Muitos anos se passaram desde então e, à proximidade de sua morte, encontramos Antônio abastado, proprietário de duas lojas (oficinas), seis casas térreas, um sobrado e dois terrenos.[4] As duas lojas funcionavam na Rua do Hospício — uma no andar térreo do sobrado onde o artista residia e a outra em uma das casas de sua propriedade. Antônio morava, com bastante conforto,[5] no andar superior do sobrado, o que provavelmente permitia que acompanhasse o trabalho de seus comandados bem de perto. Em seu inventário, os avaliadores do imóvel descrevem uma residência típica de um comerciante de sucesso:

*Tem de vão 23 palmos, e de fundo 194 ditos, a sua construção na frente pedra e cal, contendo três janelas de sacada de grade de ferro, com portadas de cantaria, as paredes dos lados parte de pilares, e frontais de tijolo, e para os fundos com paredes de pedra e cal, até a altura do vigamento, com suas divisões de estuque, com tudo, sala, alcova, sala de jantar, e esta com alcova, toda envidraçada, sala de costura, e uma alcova com seu sótão para os fundos, contendo três janelas para os fundos e uma para a frente, toda envidraçada, com um quarto forrado e assoalhado, sendo toda a casa forrada, e assoalhada menos a cozinha. E as lojas da mesma casa dividida em dois armazéns contendo duas áreas, estas toda envidraçada, sendo toda forrada, e assoalhada até o prumo da área com Casinha e Despensa, em terreno próprio, damos o valor de 12:000$000.* (Inventário, páginas sem numeração).

*(*) Na transcrição dos fragmentos do testamento, assim como do inventário de Antônio da Conceição Portugal, atualizo a grafia das palavras, mas mantive a peculiar forma de elaboração do texto. (N. do A.)*

Oito cômodos só na área social da casa, todos eles forrados e assoalhados, quatro janelas na frente e três nos fundos, várias partes da casa "envidraçadas", portadas de cantaria na fachada e sacada de grades de ferro — todos os componentes de uma casa realmente abastada. A ausência de cavalariças, entretanto, e a própria localização do sobrado revelam ainda a origem do proprietário, denotando os limites de um indivíduo que mescla as atividades de artífice às de comerciante e que, embora bem-sucedido, não se iguala aos homens notáveis.[6]

Guarnecendo o sobrado, encontramos muitos móveis em mogno, jacarandá, charão e vinhático — entre eles podemos citar seis mesas (uma delas com tampo de mármore), sofá e cadeiras de braços com assento de palhinha, dois colchões (um de palha e outro de *caballo*), a tradicional marquesa e uma banheira de folha — e na cozinha vários utensílios de louça (incluindo dois aparelhos de chá incompletos, um de porcelana e outro de louça da Índia), cobre (todas as panelas e demais utensílios de cozinha são desse metal), casquinha e prata.

Mas é na descrição do que foi providenciado para o enterro de Antônio da Conceição Portugal que realmente nos deparamos com o padrão de vida do artista, posto que ninguém é enterrado com tamanha pompa sem ter ocupado em vida uma posição social de prestígio:[7]

> *Arma-se ricamente Igrejas na Cidade como fora dela veste-se anjos de procissões,= e juntamente Anjinhos mortos e casas de funerais, incumbe-se de enterros= Loja de Armador de Armações de Gala, e funerais= O Ilustríssimo Senhor Alexandre José Ferreira Braga = Deve a Raimundo de Andrade Leite e Companhia = Armador da Capela Imperial = Rio de Janeiro doze de julho de mil oitocentos e quarenta e nove = Para o enterro de Antônio da Conceição Portugal = Um caixão com duas ordens de Galão entrefino largo = cento e vinte mil réis = Apanhado rico na porta vinte mil réis = Urna dourada seis tocheiros e banqueta quarenta mil réis = Coche rico puxado a seis animais cem mil réis = vinte e seis criados a dois mil réis = cinqüenta e dois mil réis = Carruagem para o Vigário vinte e quatro mil réis = Armação na Igreja de São Pedro sessenta mil réis = Cera para a Igreja e casa cento e trinta e oito libras = cento e trinta e oito mil réis vinte archotes alugados a cento e sessenta e três mil e duzentos cento e cinqüenta tochas e cera gasta vinte e sete mil novecentos e vinte ao Vigário por acompanhar quatorze mil réis = Capa escapulário e Cordão oito mil réis = Vestir o corpo dez mil réis Trezentas cartas de convite dezoito mil réis = setecentos e trinta e cinco mil cento e vinte* (Inventário.)

Membro da Venerável Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula — o que, sem dúvida, era sinal de um certo prestígio dentro dessa sociedade —, Antônio da Conceição escolhe para testamenteiros homens que seriam talvez companheiros de sua condição social, talvez protetores, provavelmente reafirmando os laços que com eles teve em vida:

> *= Em primeiro lugar nomeio por meu testamenteiro ao Excelentíssimo Senhor Conselheiro José Antônio da Silva Maia em segundo lugar ao Ilustríssimo Senhor Alexandre José Ferreira Braga e em ter-*

*ceiro ao Ilustríssimo Senhor João José Lopes Ferraz.* (Cf. Testamento no Apêndice.)

Apesar de Antônio afirmar, logo no início do testamento, ser solteiro, sem herdeiros, podendo, dessa forma, dispor de seus bens à sua vontade, somos levados a suspeitar da falsidade dessa afirmação com base em alguns dados encontrados no próprio testamento. O primeiro testamenteiro foi o maior beneficiado pelo testador, em seguida um rapaz chamado Antônio da Conceição (e que residia com o artista), a menina Rozalina da Conceição e uma "Senhora de nome Delfina Roza de Jesus", que também morava no sobrado:

> *Deixo a uma Senhora de nome Delfina Roza de Jesus que mora na minha Casa a quantia de treze contos de réis e uma morada de casa Térrea na Rua da Vala. Deixo a Antônio da Conceição que também existe na minha casa a minha propriedade de casa onde tenho a Oficina de Santeiro e outras e mais lhe deixo todos os pertences da mesma oficina quais os que ele escolher. Deixo a uma menina de nome Rozalina da Conceição a quantia de seis contos de réis e uma morada de casa Térrea na Rua do Sabão.* (Cf. Testamento no Apêndice.)

Mais adiante, o próprio testador tem o cuidado de evitar mal-entendidos e retifica:

> = *Declaro que a casa deixada a Antônio da Conceição na qual tenho a Oficina que lhe deixo é Térrea.* (Cf. Testamento no Apêndice.)

Embora não exista nenhuma prova na documentação constante do inventário que permita afirmar qualquer vínculo de parentesco entre o rapaz beneficiado e o testador, vários elementos permitem suspeitas nesse sentido. Ao rapaz, que morava em companhia do falecido, é legada a oficina sem escravo algum, mas com todos os móveis e ferramentas que ele quiser, o que demonstra que provavelmente ele também era artífice e tinha intenção de levar adiante o funcionamento do ateliê. Seu nome é quase igual ao do inventariado, diferindo apenas pela inclusão de mais um nome de família no caso do último: Antônio da Conceição é o rapaz, Antônio da Conceição Portugal, o testador. Seriam os dois pai e filho? E a menina Rozalina da Conceição, seria irmã do rapaz e filha do artista? Há ainda a existência da senhora de nome Delfina Roza de Jesus, que também morava no sobrado, em companhia de um homem solteiro, o que, àquela época, não era usual a não ser em situações de mancebia (Silva, 1984).

Seriam os dois jovens seus filhos? Em caso afirmativo é curioso que o inventariado tenha legado à sua suposta família somas em dinheiro pequenas, em relação às suas posses, e casas térreas, assegurando a propriedade do sobrado, bem mais valiosa, para o conselheiro José Antônio da Silva Maia. E por que motivo não teria ele reconhecido sua suposta ligação com Delfina e a paternidade dos dois jovens, como faziam tantos outros homens, no leito de morte, por ocasião de escrever ou ditar o testamento?

A loja e os objetos ligados a ela legados ao rapaz, sem dúvida, deviam ter grande valor sentimental para o artista, mas os indícios de acúmulo de bens que encontramos em seu inventário demonstram que os valores materiais eram muito importantes para ele. Então, caso o rapaz fosse realmente seu filho, por que deixaria a parte mais

vultosa da herança para o conselheiro? Que laços o ligariam a esse homem?

Encontramos mais nove pessoas beneficiadas em seu testamento:

> = *Deixo a meu Caixeiro José Dias Reis digo José Dias Peixoto Guimarães a quantia de um conto de réis além do seu ordenado vencido e por vencer = Deixo forros e livres de mais cativeiro aos meus Escravos a Saber, Dorothea parda seu filho Perciliano = Lourença parda, Joaquina crioula = Thomé, Ambrózio, Gregório Thomaz para título de suas liberdades bastará certidão desta verba.* (Inventário.)

Infelizmente, não foi possível saber que função desempenhavam dentro do plantel os escravos alforriados. Sabemos, entretanto, que todo o restante dos bens de Antônio da Conceição Portugal foram legados ao conselheiro José Antônio da Silva Maia e, na falta deste, à sua esposa, filhos e filhas. A parte que coube ao conselheiro incluía o sobrado, duas casas térreas e dois terrenos na Rua de Mata Cavalos, todo o mobiliário do sobrado, toda a louça, os itens de cobre, ouro, prata e casquinha, as roupas e... 65 escravos. Escravos que provavelmente, excetuando-se os empregados no serviço doméstico, não seriam aproveitados na função antiga...

●

A avaliação dos objetos da *loja* (ver Quadro 1) nos oferece uma raríssima oportunidade para tentar visualizar o interior de um ateliê, em pleno funcionamento, onde se desenvolviam atividades de pintura, douramento, policromia, talha, escultura e carpintaria.

Podemos perceber pela listagem que a produção da oficina era eminentemente voltada para a esfera religiosa, esta é, aliás, uma das características da produção artística colonial, que, como vemos, se estendeu pelo século XIX afora.[8] Pela quantidade de obras por terminar ou por serem entregues podemos avaliar a atividade regular da oficina. O número de bancos para os artífices (35 contando com os mochos) e de mesas de trabalho (seis contando com as de dourar) aponta para uma quantidade substancial de trabalhadores, e é exatamente a listagem desses artífices que nos dá a dimensão provável de como funcionava esse ateliê.

Avaliados em meio aos bens, como de costume nos inventários da época, aparecem os escravos de Antônio. Na listagem (ver Quadro 2) nos aguarda algo de inusitado: como já vimos, ao inventariado pertenciam 65 escravos, um número bastante significativo, sobretudo por se tratar de um plantel urbano (Karasch, 1987).

Num total de 65 escravos, 51 eram empregados como artífices. E, se atentarmos para a possibilidade de as duas costureiras também desenvolverem atividades ligadas à produção da oficina,[9] chegamos à constatação de que uma média de 80% do total do plantel estava concentrada na atividade do ateliê.

Nessa listagem de avaliação, alguns dados merecem um exame mais cuidadoso: o número de escravos, a ausência de mulheres, o alto índice de doenças entre os escravos, seus valores em relação à idade e à especialização profissional e a presença de resíduos da hierarquia mesteiral no processo de produção da oficina. Começaremos analisando as características desse plantel.

O primeiro aspecto que se faz notar é a existência de grande número de escravos exercendo funções de artífice e a ausência de mulheres entre eles, o que demonstra o

tipo de produção a que se dedicava o seu senhor e o caráter eminentemente masculino dessa atividade mesmo entre trabalhadores cativos. A enorme quantidade de escravos para um plantel urbano da época é outro fator que nos leva a refletir sobre o nível de riqueza do proprietário. Não temos dados acerca de qualquer outro ateliê da época, mas sabemos que estes não eram números comuns nem mesmo em fábricas, como nos conta Mary Karasch:

*O restante das fábricas raramente tinha mais de vinte escravos como tra-*

QUADRO 1

**Avaliação dos objetos da loja de Antônio da Conceição Portugal**

| | |
|---|---|
| 6 Armários grandes envidraçados para depósito de obras por | 100$000 |
| 1 Mesa velha de vinhático por | 2$000 |
| 3 Ditas ordinárias do trabalho da oficina por | 1$000 |
| 1 Dita de escritório por | 1$000 |
| 4 Bancos velhos para assento dos oficiais por | 1$000 |
| 7 Ditos da oficina de escultor ordinárias por | 3$000 |
| 7 Mochos ordinários por | 1$000 |
| 1 Imagem da Senhora da Conceição de vestir com 4 palmos | 10$000 |
| 1 Dita da Senhora do Rosário com 4 palmos por | 30$000 |
| 1 Dita da Senhora da Piedade por acabar com 3 palmos | 10$000 |
| 1 Dita de Santa Rosa de Lima por acabar por | 6$000 |
| 1 Imagem de São Braz com 3 1/2 palmos por acabar por | 8$000 |
| 1 Dita de Santo Antônio por acabar com 5 palmos por | 12$000 |
| 1 Dita de Santa Mônica por | 10$000 |
| 1 Dita da Senhora da Conceição por pintar por | 10$000 |
| 7 Castiçais dourados de 3 1/2 palmos a 5$000 | 35$000 |
| 6 Ditos ditos de ditos a 4$000 | 24$000 |
| 1 Banqueta contendo 6 peças a ouro e branco por | 20$000 |
| 1 Custódia muito velha por | 4$000 |
| 1 banqueta por acabar por | 30$000 |
| 1 Altar de missa e oratório por acabar por | 50$000 |
| 1 Porção de olhos para santos por | 1$000 |
| 100 quadros velhos sem molduras, de pinturas antigas pela maior parte muito arruinadas por | 10$000 |
| 136 figuras de gesso para exemplares por | 80$000 |
| 28 Quadros com estampas de desenho muito velhos por | 2$000 |
| 11 Bancos de carpinteiro e entalhador muito velhos por | 4$000 |
| 1 Dito de torneiro com roda velho e quebrado por | 3$000 |
| 1 Torno de pé todo carunchoso por | 2$000 |
| 3 Tábuas com cavaletes que formam as mesas de dourar por | 1$000 |
| 5 Bancos de madeira ordinária por | 1$500 |
| 1 Barra de ferro em bom estado | 50$000 |
| TOTAL | 552$500 |

QUADRO 2

**Relação dos escravos pertencentes a Antônio da Conceição Portugal constantes do inventário**

| | NOME | COR OU NAÇÃO | IDADE | OFÍCIO | OBSERVAÇÕES | VALOR |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 01 | Florêncio | pardo | 46 | carpinteiro | quebrado, sofre de erisipela | 200$000 |
| 02 | Antônio | pardo | 15 | aprendiz de entalhador | | 500$000 |
| 03 | David | pardo | 13 | aprendiz de dourador | | 400$000 |
| 04 | Bernardo | pardo | 19 | aprendiz de escultor | sofre de inflamação | 500$000 |
| 05 | Vicente | nação cabinda | 50 | pintor | rendido e sofre de inflamação | 350$000 |
| 06 | Luiz | nação inhambane | 27 | pintor | | 500$000 |
| 07 | Jorge | nação inhambane | 32 | pintor | sofre de dores reumáticas | 400$000 |
| 08 | Elias | nação moçambique | 26 | aprendiz de dourador | sofre de gota serena | 300$000 |
| 09 | Lourenço | nação mina | 50 | carpinteiro | diz ter solitária | 350$000 |
| 10 | João | nação congo | 40 | serviço doméstico | quebrado | 250$000 |
| 11 | Manoel | nação moçambique | 48 | aprendiz de carpinteiro | padece de escrófulas | 300$000 |
| 12 | André | nação cabinda | 31 | aprendiz de carpinteiro | tem uma perna toda chagada | 400$000 |
| 13 | Domingos | nação angola | 38 | serviço doméstico | | 200$000 |
| 14 | Geraldo | nação inhambane | 30 | entalhador | bêbado e sofre de erisipela | 500$000 |
| 15 | Thiago | nação mina | 44 | entalhador | padece dos olhos | 350$000 |
| 16 | Baptista | nação benguela | 30 | entalhador | padece do peito | 500$000 |

Continua





*Continuação*

| | NOME | COR OU NAÇÃO | IDADE | OFÍCIO | OBSERVAÇÕES | VALOR |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 17 | Garcia | nação benguela | 37 | entalhador | quebrado, inflamação nos escrotos | 450$000 |
| 18 | Joaquim | nação moçambique | 30 | aprendiz de escultor | tem belida no olho direito | 450$000 |
| 19 | Sabino | nação angola | 22 | aprendiz de escultor | | 500$000 |
| 20 | Jerônimo | nação cabinda | 38 | aprendiz de escultor | quebrado | 450$000 |
| 21 | Daniel | crioulo | 18 | aprendiz de escultor | | 600$000 |
| 22 | Benedicto | crioulo | 15 | aprendiz de dourador | | 550$000 |
| 23 | Jorge | crioulo | 18 | aprendiz de escultor | | 600$000 |
| 24 | Manoel | crioulo | 16 | aprendiz de escultor | padece da gota coral | 400$000 |
| 25 | Manoel | nação rebolo | 40 | serviço doméstico | | 300$000 |
| 26 | Thomé Velho | nação mina | 57 | aprendiz de pintor | defeituoso dos pés | 200$000 |
| 27 | Abel | pardo | 32 | carpinteiro | | 700$000 |
| 28 | Venâncio | pardo | 20 | aprendiz de dourador | | 650$000 |
| 29 | Cezário | pardo | 9 | aprendiz de dourador | | 450$000 |
| 30 | Justino | pardo | 30 | aprendiz de dourador | lança sangue freqüentemente | 400$000 |
| 31 | Fortunato | pardo | 12 | aprendiz de dourador | | 450$000 |
| 32 | Joaquim | pardo | 14 | aprendiz de escultor | padece de asma | 400$000 |
| 33 | Maria | parda | 26 | cose | | 500$000 |
| 34 | Elizia | parda | 6 | | quebrada do umbigo e asma | 150$000 |
| 35 | José | crioulo | 14 | | idiota | 100$000 |

Continua

*Continuação*

| | NOME | COR OU NAÇÃO | IDADE | OFÍCIO | OBSERVAÇÕES | VALOR |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 36 | Bernardo | crioulo | 30 | dourador | erisipela e dores na perna | 400$000 |
| 37 | Theodoro | nação moçambique | 30 | aprendiz de dourador | erisipela e um frouxo | 300$000 |
| 38 | Rita | crioula | 30 | serviço doméstico | padece de ataques histéricos | 350$000 |
| 39 | Manoel | crioulo | 10 | aprendiz de entalhador | | 350$000 |
| 40 | Cosma | parda | 20 | cose e alinhava | | 600$000 |
| 41 | Luiz | pardo | 26 | sem ofício | princípio de hidropisia | 300$000 |
| 42 | Antônia | parda | 30 | serviço doméstico | disse ser adoentada | 400$000 |
| 43 | Joaquim | pardo | 20 | sem ofício | quebrado e lança sangue | 400$000 |
| 44 | João | pardo | 18 | aprendiz de entalhador | | 500$000 |
| 45 | Salviano | pardo | 30 | aprendiz de carpinteiro | padece do peito | 400$000 |
| 46 | Antônio | pardo | 30 | aprendiz de carpinteiro | | 600$000 |
| 47 | Thomé | pardo | 18 | aprendiz de dourador | | 600$000 |
| 48 | Bernardo | nação cabinda | 40 | serviço doméstico | | 350$000 |
| 49 | Silvestre | pardo | 20 | aprendiz de dourador | | 550$000 |
| 50 | Severino | pardo | 24 | aprendiz de dourador | | 600$000 |
| 51 | Antônio | pardo | 10 | aprendiz de entalhador | | 450$000 |
| 52 | João | pardo | 24 | aprendiz de ferreiro | | 650$000 |
| 53 | Paulino | pardo | 16 | aprendiz de escultor | | 600$000 |
| 54 | Felisberto | pardo | 14 | aprendiz de pintor | | 500$000 |
| 55 | Vicente | pardo | 18 | aprendiz de dourador | está hidrópiro e lança sangue | 200$000 |

*Continua*

*Continuação*

| | NOME | COR OU NAÇÃO | IDADE | OFÍCIO | OBSERVAÇÕES | VALOR |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 56 | Luiz | cabra | 16 | aprendiz de carpinteiro | | 600$000 |
| 57 | Joaquim | cabra | 12 | aprendiz de pintor | | 500$000 |
| 58 | Franzino | cabra | 9 | aprendiz de entalhador | | 400$000 |
| 59 | Francisco | cabra | 16 | aprendiz de escultor | | 600$000 |
| 60 | Augusto | cabra | 18 | aprendiz de entalhador | | 400$000 |
| 61 | Eva | nação congo | 40 | lava | | 250$000 |
| 62 | Sebastião | cabra | 10 | aprendiz de pintor | | 500$000 |
| 63 | José | cabra | 11 | aprendiz de pintor | | 400$000 |
| 64 | Matheus | cabra | 13 | aprendiz de entalhador | | 400$000 |
| 65 | Joaquim | nação angola | 30 | serviço doméstico | escrofuloso | 300$000 |
| | TOTAL | | | | | 28:350$000 |

***Fonte:*** *Inventário de Antônio da Conceição Portugal, 1849, Arquivo Nacional, Caixa 280, nº 3271. Número de escravos distribuídos por ofício: serviço doméstico: 7; lavadeira: 1; costureira: 2; entalhador: 4; carpinteiro: 3; pintor: 3; dourador: 1; aprendiz de carpinteiro: 5; aprendiz de pintor: 5; aprendiz de escultor: 10; aprendiz de dourador: 12; aprendiz de ferreiro: 1; aprendiz de entalhador: 7; aparentemente inaptos para o trabalho: 2; sem ofício: 2.*

*balhadores, que eram usados quase exclusivamente no processamento de produtos tropicais, tais como café, açúcar, cachaça, farinha de mandioca, arroz, Indigo e fibras vegetais. Outras tinham escravos que trabalhavam na produção de ornamentação pessoal, como chapéus, sapatos e têxteis de algodão (...). Em média, cada uma das fábricas pode ter empregado de dez a vinte escravos na manufatura de seus produtos (...). As duas exceções a esse padrão eram a Fábrica Imperial de Pólvora e a Fundição Ipanema, indústrias de propriedade e administração do governo, cada uma das quais tinha mais de cem escravos.* (Karasch, 1987, p. 194-6.)

Como vemos, mesmo para uma fábrica essa quantidade de escravos parece bastante grande, exceto, é claro, para as fábricas de propriedade do Império, mas sabemos que este não era o caso dessa *loja*. Segundo a listagem que temos, as dimensões da oficina de Antônio da Conceição estariam bem acima do padrão das fábricas comuns. Contudo, não estamos falando de uma fábrica, mas de um ateliê onde se desenvolviam atividades artísticas, e nesse caso esses números realmente nos fazem pensar.

Outro fator que merece atenção é o estado de saúde (ou de doença) que os escravos apresentam. Dos 65 cativos, 30 sofrem de algum tipo de moléstia. Podemos observar que tais problemas atacaram mais os escravos que estão na faixa dos 30 anos em diante.

Com exceção da erisipela, que pode ser, entre outros fatores, o resultado de muitas horas de trabalho de pé, os males que atingem esses trabalhadores, em sua maioria, não parecem estar ligados à sua especialidade profissional, mas decorrentes das próprias condições de vida que lhes eram

QUADRO 3

**Relação de escravos adquiridos antes do inventário de Antônio da Conceição Portugal**

| | NOME | SEXO | IDADE | COR | ORIGEM | OFÍCIO NO PLANTEL |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 01 | Cosma | F | 20 | parda | crioula | costureira |
| 02 | Luiz | M | 26 | pardo | crioulo | s/ofício |
| 03 | Antônia | F | 30 | parda | crioula | serviço doméstico |
| 04 | Joaquim | M | 20 | pardo | crioulo | s/ofício |
| 05 | João | M | 18 | pardo | crioulo | aprendiz de entalhador |
| 06 | Antônio | M | 30 | pardo | crioulo | aprendiz de carpinteiro |
| 07 | Thomé | M | 18 | pardo | crioulo | aprendiz de dourador |
| 08 | Bernardo | M | 40 | negro | cabinda | serviço doméstico |
| 09 | Silvestre | M | 20 | pardo | crioulo | aprendiz de dourador |
| 10 | Severino | M | 24 | pardo | crioulo | aprendiz de dourador |
| 11 | Antônio | M | 10 | pardo | crioulo | aprendiz de entalhador |
| 12 | João | M | 24 | pardo | crioulo | aprendiz de ferreiro |
| 13 | Paulino | M | 16 | pardo | crioulo | aprendiz de escultor |
| 14 | Felisberto | M | 14 | pardo | crioulo | aprendiz de pintor |
| 15 | Vicente | M | 18 | pardo | crioulo | aprendiz de dourador |
| 16 | Luiz | M | 16 | cabra | crioulo | aprendiz de carpinteiro |
| 17 | Joaquim | M | 12 | cabra | crioulo | aprendiz de pintor |

***Fonte:** Inventário de Antônio da Conceição Portugal, 1849 — Arquivo Nacional, Caixa 280, nº 3271.*

dadas, como as inflamações, a tuberculose, a escrofulose e a hidropisia.

Na relação de escravos artífices não-aprendizes encontramos apenas três crioulos (dois carpinteiros e um dourador), os demais (em número de oito) são das nações inhambane, benguela, cabinda e mina. A limitada quantidade de artífices nessa condição não nos permite estabelecer uma nação preponderante nessas especialidades. Já entre os aprendizes (40 ao todo), podemos apontar uma grande maioria de escravos crioulos (32) e apenas um pequeno número de africanos (oito ao todo, quatro destes da nação moçambique). Em ambos os casos, esse resultado talvez se deva em grande parte às diferenças na faixa etária entre os escravos não-aprendizes e aprendizes. Nessa listagem, há apenas um artesão escravo não-aprendiz com menos de 30 anos, Luiz, inhambane, pintor, 27 anos, que é também o segundo escravo africano mais jovem do plantel (o primeiro é Sabino, angola, aprendiz de escultor, 22 anos). Também se pode perceber na listagem que a maior parte dos escravos com menos de 30 anos é crioula. Tal fato pode denotar uma preferência do senhor, pelo menos nas duas décadas que antecedem o testamento, em comprar mais crioulos que africanos. Ou seria reflexo de uma tendência do próprio mercado de escravos da época?[10]

Outro fenômeno observável é o fato de a maturidade biológica acompanhar sempre a profissional. Como já foi dito, Luiz (citado acima) é o único não-aprendiz com menos de 30 anos. Há casos, entretanto, em que mesmo com o passar dos anos o escravo não alcança uma evolução profissional significativa. Thomé Velho, por exemplo, 57 anos de idade, figura como aprendiz de pintor e Manuel, 48 anos, como aprendiz de carpinteiro, ambos, pela idade avançada, certamente integravam o plantel há muitos anos. Em contrapartida, encontramos crianças entre os 9 e os 14 anos em treinamento nos ofícios de douramento, pintura, talha e escultura. Parece óbvio que para o senhor quanto mais jovem o escravo começasse o seu treinamento no ofício, mais lucrativo o ateliê se tornaria e dessa forma seria melhor aproveitada a força de trabalho do escravo.

Por um recibo de venda de escravos constante da documentação, que traz uma outra listagem, com uma relação de escravos que foram adquiridos pouco antes do inventário (Quadro 3), podemos observar um pouco da estratégia de compra utilizada por Antônio da Conceição Portugal. Segundo consta no recibo, os cativos teriam vindo do Ceará.

Bernardo parece ser uma exceção na lista: é africano, negro e tem 40 anos; foi empregado no serviço doméstico. Os demais são pardos ou cabras. Os ofícios indicados no Quadro 3 não constam do recibo de compra, mas da avaliação do inventário.[11] São, portanto, as funções em que esses escravos foram empregados dentro do sistema do plantel. Infelizmente não temos meios de saber se já eram especializados ou iniciaram treinamento no interior da própria oficina.

Torna-se possível encaminhar, entretanto, algumas suposições. João, crioulo, pardo, 24 anos, figura na avaliação como aprendiz de ferreiro. Não temos registro de nenhum outro ferreiro nesse plantel, o que significa que ele não teria com quem aprender esse ofício, logo, provavelmente, no ato da compra, já tinha especialização. Pode ser ainda que os mais novos (talvez até a casa dos 20 anos) fossem comprados sem especialização e aprendessem um ofício no interior da oficina, enquanto os mais velhos fossem adquiridos já especializados. Encontramos na listagem dois escravos sem ofício: Luiz, crioulo, pardo, 26 anos, e Joaquim, crioulo, pardo, 20 anos. Pela data do recibo é possível que a venda tenha sido efetuada muito pouco tempo antes da morte de Antônio; talvez não tenha havido tempo suficiente, entre a compra e a avaliação, para que Luiz e Joaquim fossem iniciados em algum ofício, ou talvez eles

realmente não tivessem habilidade para trabalhar no ateliê.

É preciso ter sempre em mente o fato de que não estamos falando de um trabalho como encher pipas d'água ou carregar cadeirinhas, mas de um serviço que exige, além dos conhecimentos técnicos, habilidade manual e sensibilidade. Com certeza devia haver algum tipo de seleção no interior do plantel para definir que tipo de função cada escravo deveria desempenhar. Como isso se daria?

Comparando as duas listagens, a da avaliação e a do recibo, a primeira impressão que se tem é de que havia uma preferência de Antônio por escravos nascidos no Brasil, sobretudo os de cor parda. Seria ele partidário da preconceituosa teoria de que os mestiços seriam mais dotados para as artes? (Lange, 1985). Poderia ser apenas uma preferência étnica, a facilidade maior no trato com escravos crioulos, ou ainda resultado de características específicas do mercado de escravos na época. Esta última hipótese parece ser a mais aceitável.

Apesar do grande volume de africanos importados nos anos que precederam a segunda proibição do tráfico negreiro (Bethel, 1976), sabe-se que nessa época aconteciam também os tráficos inter-provincial e inter-regional. Em geral, os escravos eram trazidos do Nordeste, em declínio econômico, para a região Sudeste, então em ascensão. Herbert Klein, com base em documentação encontrada para o ano de 1852, observa que grande parte dos escravos que vinham do Nordeste era constituída de homens e adultos, quase todos crioulos, em sua maioria especializados (Klein, 1978). Tal fato talvez explique as características do plantel de Antônio da Conceição Portugal: podendo comprar escravos já especializados, trazidos do Nordeste, por que continuaria comprando os africanos, que necessitariam ainda de treinamento?

E os valores desses cativos especializados? Não tivemos acesso aos preços desses escravos da relação do Quadro 3 no ato da compra, mas podemos observar os valores desses e dos outros escravos do plantel que constam na avaliação feita por ocasião do inventário (cf. Inventário).

Com base nesses dados pode-se observar que o valor dos escravos, em geral, varia em função da idade, da cor, da especialização e do estado de saúde, nessa ordem. Percebe-se também que os escravos empregados no serviço doméstico tendem a ser menos valorizados do que os artífices. E entre estes últimos os de preço mais alto parecem ser os que têm idade entre 16 e 20 anos. Mas, entre as características gerais, encontramos vários casos específicos que destoam da maioria.

Entre os artífices, o de valor mais alto é Abel, pardo, carpinteiro, que apesar de ter 32 anos é avaliado em 700$000, enquanto Geraldo, um entalhador de 30 anos, em 500$000. Segundo a mesma listagem, Geraldo, além do vício da bebida, sofre de erisipela e Abel não tem qualquer problema de saúde; Geraldo é negro, de nação inhambane, e Abel, pardo; poderiam ser esses os motivos da diferença de valor (200$000) entre os dois escravos? Observemos mais alguns casos: João, pardo, 24 anos, aprendiz de ferreiro, é avaliado em 650$000; Severino, pardo, 24 anos, aprendiz de dourador, é avaliado em 600$000; Venâncio, pardo, 20 anos, aprendiz de dourador, é avaliado em 650$000. Nenhum dos três padece de qualquer problema de saúde, os três são pardos, mas João tem seu preço avaliado mais alto que o de Severino, da mesma idade, e igual ao de Venâncio, quatro anos mais novo. Haveria um outro critério, baseado na *utilidade* da função do artífice? Para a sociedade colonial sempre pareceu mais importante fazer camas e mesas que pintar quadros. E, mesmo que imagens de santos e oratórios tivessem uma função específica e importante nessa sociedade, não poderiam parecer as cadeiras e as mesas mais necessárias do que os instrumentos de retórica da religião?

Desde o primeiro momento o que mais me intrigou foram as questões acerca do funcionamento do ateliê. Procurei utilizar sempre as expressões aprendiz e não-aprendiz porque, embora os aprendizes figurem como tal na listagem, os outros artífices aparecem destituídos de qualificação: poderiam ser oficiais ou mestres, a documentação não nos dá pistas nesse sentido, mas nos remete diretamente a questões relativas ao sistema mesteiral.

Surgida na antigüidade, mas cristalizada em toda a Europa durante a Idade Média, a hierarquia mesteiral tinha como uma das principais características a organização do trabalho dentro das corporações de ofício em termos de grau de conhecimento e especialização. Assim, os artífices se dividiam nas categorias de aprendiz, oficial e mestre. Para ser aprendiz era necessário ser aceito como tal por um mestre; e para obtenção dos graus de oficial e mestre era preciso, em linhas gerais, submeter-se a um exame dentro da própria corporação (Lacroix, 1871).

Como herança da colonização portuguesa, tivemos no Brasil-colônia um sistema bastante próximo: embora algumas categorias de artífices, como os entalhadores, os escultores e os pintores, não tenham constituído corporações, é comprovada a existência da relação mestre-aprendiz e da própria hierarquia mesteiral.[12]

Como se apresentaria essa hierarquia dentro da oficina de Antônio da Conceição Portugal? O primeiro dado que se pode observar é a existência de aprendizes de diversos ofícios; em seguida, a ausência de artífices que ostentem o título de mestre. Ora, Antônio figura nos registros como pintor e dourador e no ateliê existiam artífices pertencentes a seis especialidades diferentes. Poderia Antônio ensinar e orientar o trabalho dos aprendizes em seis ofícios diferentes? Essa é uma hipótese bastante improvável. Na verdade, seria mais aceitável crer na possibilidade de que os mestres se encontrassem entre os próprios escravos artífices. Então, por que o título de mestre não apareceria na especificação profissional, se a função existia na rotina de trabalho da oficina? Seria devido à condição escrava dos artífices?

Cabe ressaltar que em ambos os casos, tanto na relação senhor-mestre/escravo-aprendiz como na de escravo-mestre/escravo-aprendiz, observa-se uma mutação dentro do sistema mesteiral que originariamente se dava entre homens livres. Na primeira situação, dando novas nuanças à relação de poder entre senhor e escravo; na segunda, criando uma hierarquia entre os próprios escravos, contribuindo inclusive para a desagregação entre os cativos de um mesmo plantel. Outras perguntas parecem sem resposta: como se dariam as promoções dentro da hierarquia mesteiral se não havia corporações de ofícios como pintura, talha e escultura? O grau de oficial talvez pudesse ser conferido por um mes tre; mas e o de mestre, como seria obtido?

Em geral, a análise desse tipo de fonte gera mais perguntas do que respostas: recolher informações de testemunhas que hoje só existem naquelas folhas envelhecidas, fazê-las falar, cooperar, não é tarefa fácil. E é esse exercício de tentar transformar um documento fragmentado e esquecido no fundo de um arquivo em alguma coisa um pouco mais palpável e mais próxima do real, essa tentativa de reencontrar o passado de uma maneira mais concreta, que me fascina no trabalho do historiador. Recolher dados, juntar as peças, combiná-las em suas inúmeras possibilidades, tentar encontrar algum sentido nos fatos, procurar dar carne a essas pessoas, fazendo o possível para compreendê-las em sua humanidade. Quem disse que os mortos não falam?

## NOTAS

1. O nome de Antônio aparece pela primeira vez nos livros de receita e despesa de uma confraria entre 1812 e 1813, quando fez serviços de pintura e douramento para a Ordem Terceira do Carmo do Rio de Janeiro (Martins, s/d).

2. A datação do documento não nos impede de supor não só que o caso não constituiu uma exceção, como também que esta deve ter sido prática recorrente, mesmo durante o século XVIII, quando se dá o auge da produção artística colonial no Rio de Janeiro.

3. A respeito da lucratividade através do emprego de mão-de-obra escrava, ver Algranti, 1988, p. 53-4.

4. Pelo montante bruto do inventário de Antônio da Conceição Portugal (61:939$500 ou 6.659 libras esterlinas), poderíamos classificá-lo entre os negociantes bem-sucedidos de 1840 — "os homens de grossa aventura" estudados por João Luís R. Fragoso (1992, p. 256) —, como membro de uma classe média alta em ascensão.

5. Podemos inferir pela avaliação do mobiliário e dos demais itens de uso doméstico constante do inventário que o sobrado era bem mobiliado e guarnecido de louça, prataria e utensílios de cobre.

6. Sobre a relação entre nível social, tipo de moradia e as regiões do Rio de Janeiro na primeira metade do séc. XIX, ver Silva, 1983.

7. Sobre a idéia de morte no início do século XIX, ver Reis, 1991.

8. Sobre a predominância da arte religiosa no ambiente colonial, ver Junqueira, 1989.

9. É possível que as costureiras fossem empregadas na confecção de roupas para santos de roca, imagens muito utilizadas em procissões e que para se tornarem mais leves possuíam apenas cabeça, braços e, por vezes, pés sustentados por uma armação de madeira que a roupa deveria cobrir.

10. É bom lembrar que estamos trabalhando com um período que fica exatamente entre as duas proibições de tráfico de escravos da África. A primeira se deu em 1830 e a segunda em 1850. Sendo o inventário de 1849, parece bastante sintomático que o escravo africano mais novo tenha idade estimada em 22 anos.

11. A abertura do inventário data de 11 de julho de 1849; o recibo é de 21 (ou 28) de junho do mesmo ano.

12. No estudo de Judith Martins (s/d), há a transcrição de um trecho dos registros da Irmandade de Conceição e Boa Morte em que consta que um aprendiz de Mestre Valentim teria recebido $200 em 1786 pela feitura de um cordeirinho pelo qual o aprendiz nada cobrara.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**Fonte primária**

Inventário de Antônio da Conceição Portugal, 1849. Arquivo Nacional, Caixa 280, Nº 3271.

**Livros e artigos**

ALGRANTI, Leila Mezan (1988). *O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro — 1808-1822*. Petrópolis, Vozes.

BETHEL, Leslie (1976). *Abolição do tráfico escravo no Brasil — a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do tráfico de escravos (1807-1869)*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro (1992). *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

JUNQUEIRA, Maria Helena de Carvalhal (1989). "A pintura profana no Rio de Janeiro setecentista". *Revista Gávea* (7). Rio de Janeiro, PUC.

HOLANDA, Sergio Buarque de (1991). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.

KARASCH, Mary C. (1987). *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. New Jersey, Princeton.

KLEIN, Herbert (1978). "The internal slave trade in 19th-century Brazil". In: *The middle passage — comparative studies in the atlantic slave trade*. New Jersey, Princeton.

LACROIX, Paul (1871). "Les corporations de métiers". In: *Moyen âge — moeurs et usages*. S.l., s.e..

LANGE, Francisco Curt (1985). "A música barroca". In: *História da civilização brasileira — a época colonial*. Tomo I, v. 2. São Paulo, Difel.

LIMA, Carlos Alberto Medeiros (1993). "Trabalho, negócios e escravidão — artífices da cidade do Rio de Janeiro (1790-1808)". Dissertação de mestrado apresentada no IFCS-UFRJ. Rio de Janeiro.

MARTINS, Judith (s/d). "Artistas e artífices do Rio de Janeiro nos séculos XVII, XVIII e XIX". Inédito.

PRADO JR., Caio (1992). *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense.

REIS, João José dos (1991). *A morte é uma festa*. São Paulo, Companhia das Letras.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (1983). *Cultura e sociedade no Rio de Janeiro — 1808-1821*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

_____ (1984). *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo, Edusp.

## APÊNDICE

### Testamento de Antônio da Conceição Portugal

*Em nome de Deus amém. Eu Antônio da Conceição Portugal achando-me enfermo de cama porém em meu perfeito entendimento que Deus Nosso Senhor é servido dar-me e por temer a morte que a todos é infalível determino fazer o meu Testamento da maneira seguinte = Sou Católico Apostólico Romano e como tal tenho vivido e pretendo morrer e salvar a minha alma pelos Infinitos merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo. = Declaro que sou natural da cidade do Porto Batizado na freguesia de santo Ildefonço filho legítimo de André Francisco Portugal e de Dona Leonor Quitéria Roza ambos já falecidos Sempre me conservei solteiro não tenho herdeiros alguns necessários ascendentes e ainda mesmo descendentes podendo por isto dispor dos meus bens livremente como a Lei me permite = Em primeiro lugar nomeio por meu testamenteiro ao Excelentíssimo Senhor Conselheiro José Antonio da Silva Maia em segundo lugar ao Ilustríssimo Senhor Alexandre José Ferreira Braga e em terceiro ao Ilustríssimo Senhor João José Lopes Ferraz aos quais um em falta do outro peço que por serviço de Deus e por me fazer mercê queira aceitar esta minha testamentária arrecadar e bem administrar meus bens proceder a inventário cumprir minhas disposições e para isso o autorizo para vender meus bens amigável ou judicialmente digo judicial e para cada um exercer este encargo não prestará nenhuma fiança porque eu os hei por abonados em Juízo e fora dele e para a conta desta testamentária concedo o prazo de dois anos e a vintena do seu trabalho a qual é que aceitar = Declaro que meu corpo seja amortalhado no Hábito da Minha Ordem terceira de São Francisco de Paula, sepultado na Irmandade de São Pedro desta cidade fazendo no meu funeral a disposição de meu testamenteiro e a despesa lhe será atendida e paga. = No dia do meu falecimento até o sétimo dia se mandará celebrar por minha alma cinqüenta missas de corpo presente. Cinqüenta missas pelas almas de meus Pais e outras cinqüenta missas pelas almas de meus Escravos. = Deixo a uma Senhora de nome Delfina Roza de Jesus que mora na minha Casa a quantia de treze contos de réis e uma morada de casa Térrea na Rua da Vala. Deixo a Antônio da Conceição que também existe na minha casa a minha propriedade de casa onde tenho a Oficina de Santeiro e outras e mais lhe deixo todos os pertences da mesma oficina quais os que ele escolher. Deixo a uma menina de nome Rozalina da Conceição a quantia de seis contos de réis e uma morada de casas Térrea na Rua do Sabão. = Deixo a meu Caixeiro José Dias Reis digo José Dias Peixoto Guimarães a quantia de um conto de réis além do seu ordenado vencido e por vencer = Deixo forros e livres de mais cativeiro aos meus Escravos a Saber, Dorothea parda seu filho Perciliano = Lourença parda, Joaquina crioula = Thomé, Ambrózio, Gregório Thomaz para título de suas liberdades bastará certidão desta verba. = Declaro que a casa deixada a Antônio da Conceição na qual tenho a Oficina que lhe deixo é Térrea = Declaro finalmente que depois de cumpridas as minhas disposições é minha vontade Instituir com instituir como instituo digo Instituir como instituo por meu herdeiro de todo o remanescente de meus bens ao mesmo primeiro testamenteiro o Excelentíssimo Conselheiro o Senhor José Antônio da Silva Maia e na sua falta a sua mulher filhos e filhas. E por esta forma tenho acabado o meu testamento e disposição de última vontade e rogo às Justiças de Sua Majestade Imperial que Deus Guarde e cumpram e façam cumprir e guardar como nela se contém e declara e o mandei escrever por Narcizo José da Silva que sendo-me lido e por estar à minha vontade e como o ditei a ele pedi e roguei que a meu rogo assinasse por eu o não poder fazer por razão de minha moléstia. Rio de Janeiro três de Julho de mil oitocentos e quarenta e nove.*

## SUMMARY

### Artistic production and slave labor in Rio de Janeiro in the first half of the 19th century — a case study

This study is part of a larger research effort which focuses on the social and professional statute of artists in colonial Rio de Janeiro, in particular painters and wood carvers.

Through an investigation of the *post-mortem* inventory of Antônio da Conceição Portugal — painter and gilder who worked in Rio de Janeiro during the first half of the 19th century — we were able to better understand local artistic production and its relation to slave labor.



## RÉSUMÉ

### Production artistique et travail esclave a Rio de Janeiro pendant la première moitié du XIXème siècle — une étude de cas

Cette étude fait partie d'un plus large travail de recherche qui a pour objet le statut social et professionnel de l'artiste dans le Rio de Janeiro colonial, et qui met l'accent sur les peintres et les sculpteurs.

L'inventaire *post-mortem* d'Antônio da Conceição Portugal — peintre et doreur qui a travaillé à Rio de Janeiro pendant la première moitié du XIXème siècle — a permis de mieux comprendre la production artistique de l'époque dans la région de Rio de Janeiro, et ses rapports avec le travail esclave.

# Fecundidade atual na Nigéria: algumas considerações explicativas para seu estado ainda pré-transicional*

Paulo de Martino Jannuzzi **

* *Recebido para publicação em maio de 1994.*

** *Professor da Faculdade de Ciências Econômicas, Contábeis e Administrativas da Puccamp e doutorando em demografia no IFCH/Nepo/Unicamp.*

*Discute-se neste trabalho as motivações de natureza sociocultural, socioeconômica e demográfica para a relativa estabilidade da fecundidade na Nigéria, em níveis, ainda hoje, altos.*

*Há algumas décadas, a Nigéria e outros países da África Ocidental vêm ostentando taxas de fecundidade total entre seis e sete filhos por mulher, bem acima dos níveis observados em outros países do Primeiro ou Terceiro Mundo. Procura-se demonstrar, por um lado, como os determinantes histórico-culturais, as normas de família e de criação dos filhos, as condições socioeconômicas presentes se combinam para a sustentação da racionalidade procriadora da sociedade nigeriana e, por outro, como fatores associados às tranformações econômicas e sociais recentes — mudança do regime marital de poligâmico para monogâmico, disseminação de meios anticoncepcionais — estão repercutindo sobre o comportamento reprodutivo da população. Dada a relevância da questão da Aids na África, conjectura-se, na última seção, sobre as possíveis conseqüências de sua disseminação sobre as práticas sexuais, idade ao casar e calendário reprodutivo.*

**Palavras-chave:** fecundidade; demografia e demografia social; Nigéria urbana e Nigéria rural; família estendida e família nuclear; mortalidade e mortalidade infantil; poligenia; métodos anticoncepcionais; Aids.

Como demonstram várias publicações internacionais (Nações Unidas/FNUAP, 1993, e Nações Unidas, 1977), a fecundidade na Nigéria, e em geral em toda a África Ocidental, vem permanecendo em níveis elevados já há várias décadas. Para se ter uma idéia desses níveis, vale registrar que, no início dos anos noventa, enquanto o mundo desenvolvido apresentava, em conjunto, uma taxa de fecundidade total (TFT)[1] pouco abaixo de dois filhos por mulher e o mundo subdesenvolvido (África, inclusive) uma TFT conjunta abaixo de quatro, a Nigéria e países vizinhos ostentavam taxas de seis a sete filhos por mulher. E, enquanto diversos países do Terceiro Mundo apresentaram queda significativa da fecundidade nos últimos 30 anos, a Nigéria manteve suas taxas praticamente inalteradas.

A persistência desse quadro demográfico pré-transicional[2] nessa região parece se constituir, desse modo, em uma das grandes questões demográficas de nosso tempo, tal como foi, no pós-guerra, o crescimento populacional acentuado da América Latina e Ásia. É preciso não esquecer que a Nigéria é o país africano mais populoso, com uma estimativa de 116 milhões de habitantes em 1992, e dos mais pobres do mundo, com renda *per capita* de US$ 290 em 1988 (Banco Mundial, 1990). Tem uma dívida externa de US$ 40 bilhões e sofreu nos anos oitenta, como tantos outros países, uma involução econômica de grandes proporções — enquanto o PIB crescia a taxas médias de 7% ao ano entre 1965 e 1980, passou a regredir a 1% ao ano na década passada (o Brasil, com toda a crise, teve seu PIB aumentado de 3% em média ao ano entre 1980 e 1988). O volume de sua população, o peso de sua pobreza e a incerteza de seu equilíbrio macroeconômico colocam, assim, o crescimento demo-

TABELA 1

**Taxa total de fecundidade em alguns países do mundo (1965 e 1992)**

| PAÍS/REGIÃO | POPULAÇÃO 1992 (MILHÕES) | FECUNDIDADE | |
|---|---|---|---|
| | | 1965 | 1992 |
| Nigéria | 115,7 | 6,9 | 6,4 |
| África do Sul | 39,8 | 6,1 | 4,1 |
| Etiópia | 53,0 | 5,8 | 7,0 |
| Egito | 54,8 | 6,8 | 4,1 |
| França | 57,2 | 2,8 | 1,8 |
| Reino Unido | 57,7 | 2,9 | 1,9 |
| México | 88,2 | 6,7 | 3,2 |
| Brasil | 150,0 | 5,6 | 2,5* |
| Indonésia | 191,2 | 5,5 | 3,1 |
| EUA | 255,2 | 2,9 | 2,1 |
| Índia | 879,5 | 6,2 | 3,9 |
| China | 1.118,0 | 6,4 | 2,2 |

*Fonte: Para dados de 1965, ver Banco Mundial, 1990; para dados de 1992, ver Nações Unidas/ FNUAP, 1993.*
*(*) Estimativa para 1991, citada por Berquó, 1994.*

gráfico da Nigéria no centro das preocupações da demografia e economia política contemporâneas.

O objetivo deste trabalho é, pois, apresentar e discutir alguns fatores explicativos — de natureza sociocultural, socioeconômica e demográfica — para a relativa estabilidade da fecundidade das mulheres nigerianas em níveis, ainda hoje, altos. Não está entre os propósitos do texto a quantificação dos efeitos de cada fator, nem estabelecer uma estrutura hierarquizada de causalidade e de determinação entre os mesmos. O trabalho é antes um estudo exploratório e especulativo dos determinantes da alta fecundidade nigeriana do que uma análise exaustiva fundamentada em algum modelo teórico-metodológico de explicação da fecundidade.

Em cada uma das seis seções internas em que o texto é dividido, analisa-se um conjunto de fatores determinantes do comportamento da fecundidade nigeriana. Procura-se demonstrar, por um lado, como os determinantes histórico-culturais, as normas de família e de criação de filhos, as condições socioeconômicas presentes se combinam para a sustentação da racionalidade procriadora da sociedade nigeriana e, por outro, como fatores associados às transformações econômicas e sociais recentes — mudança do regime marital de poligâmico para monogâmico, disseminação de meios anticoncepcionais — estão repercutindo sobre o comportamento reprodutivo da população. Dada a relevância da questão da Aids na África, conjectura-se, na última seção, sobre as possíveis conseqüências de sua disseminação sobre as práticas sexuais, idade ao casar e calendário reprodutivo. Em um apêndice, são mostradas estimativas indiretas dos principais indicadores demográficos para a Nigéria no período 1950-1985.

Antes, porém, de passar ao conteúdo substantivo do texto, uma ressalva. Uma análise abrangente da fecundidade na Nigéria, ou mesmo de outra variável demográfica qualquer, é dificultada pela carência de estatísticas históricas em nível nacional. O único censo realizado remonta a 1963 e nele se levantaram apenas algumas poucas variáveis demográficas (idade, sexo, origem étnica, religião e ocupação). A limitação do escopo investigativo do censo não é, no entanto, seu único problema. Olusanya (1975) observa existirem claras evidências de que os dados sobre origens étnicas foram manipulados politicamente, fazendo com que os resultados oficiais devam ser tomados com muita reserva. Há, no entanto, alguns *surveys* localizados, realizados nos anos setenta e oitenta com financiamentos internacionais, a partir dos quais é possível reconstruir parte da história demográfica recente da Nigéria.

## 1 — Determinantes histórico-culturais da alta fecundidade

Os modelos funcionalistas de explicação da fecundidade (Oliveira e Szmrecsányi, 1980) arrolam um conjunto amplo de variáveis explicativas para o comportamento do fenômeno. Dimensões socioeconômicas como nível de escolaridade da mulher e cônjuge, *status* ocupacional do chefe de família, participação da mulher na força de trabalho, situação ecológica da residência (rural/urbana), mortalidade infantil; fatores socioculturais como religião, tradições com relação ao casamento e à criação dos filhos, tipo e estabilidade da união marital, expectativa do número de filhos, conservadorismo, misticismo, tabus, aceitabilidade de métodos naturais e não-naturais de anticoncepção; fatores médico-tecno-

lógicos como existência e eficácia de técnicas anticoncepcionais, acompanhamento pré e pós-natal, disseminação de conhecimentos sobre métodos anticoncepcionais, prevalência de doenças venéreas; fatores de ordem fisiológica como a amenorréia pós-parto e ciclo ovulatório são algumas das dimensões explicativas que, combinadas segundo um modelo analítico, determinam um nível específico de fecundidade.

Tais determinantes da fecundidade têm sido exaustivamente estudados nos países desenvolvidos e em alguns do Terceiro Mundo, terminando por consolidar certas *descobertas* como verdades científicas. Como observam Rodriguez e Aravena (1991), um dos achados mais freqüentes da demografia social é a existência factual — e não espúria — de diferenciais substantivos no comportamento da fecundidade entre estratos socioeconômicos diferentes. Um desses resultados é a constatação de que "casais que vivem em zonas urbanas e metropolitanas, onde a mulher tem ao menos escolaridade primária e o marido emprego qualificado, apresentam quase universalmente fecundidade mais baixa que seus correspondentes na zona rural, menos instruídos e empregados em trabalhos menos qualificado" (Rodriguez e Aravena, 1991, p. 39).

A África Ocidental tem, no entanto, oferecido material para a revisão de tais *achados*, na medida em que o paradigma clássico da racionalidade induzida pela modernização socioeconômica, relativamente eficiente em análises demográficas no Ocidente, não consegue explicar o comportamento não-convencional da fecundidade nessa região. Uma hipótese para essa deficiência é a falta de entendimento do mecanismo de difusão sociocultural do comportamento reprodutivo (Bravo, 1990).

O caso nigeriano parece ser um bom exemplo para demonstrar como é complexo tal mecanismo e como ele desempenha papel-chave na explicação do comportamento da fecundidade, já que a *ocidentalização* dos costumes e do modo de vida é algo recente para a grande maioria da população e já que muitos aspectos da cultura nativa ainda são predominantes. Além disso, a Nigéria se compõe de um mosaico étnico de mais de 250 grupos, professando diversas religiões, das animistas às muçulmanas e cristãs, com códigos e tradições próprios quanto ao casamento, geração e criação de filhos etc.

O misticismo e o fatalismo, traços culturais ainda amplamente prevalecentes nos diversos grupos étnicos, são relevantes para o entendimento das práticas relativas à fecundidade. Ter ou não ter filhos não é algo que esteja na alçada de decisão do casal, mas produto da vontade divina. Caldwell (1975) e Morgan e Ohadike (1975) não parecem estar muito convencidos de que esses valores têm importância menor ou decrescente na determinação dos níveis de fecundidade, em processo de rápida superação com a urbanização em curso. De fato, as condições estruturais para a prevalência do fatalismo e do misticismo ainda estão dadas: estatísticas do Banco Mundial (1990, p. 236-47), relativas ao período 1985-1988, estimam o analfabetismo em 58% dos adultos (69% entre as mulheres) e a urbanização em 34% da população total.

Mas nem sempre crenças e tabus populares são fatores potencializadores da fecundidade. A abstinência sexual durante a gravidez e no período pós-parto é uma regra social muito difundida na África Ocidental e contribui para reduzir a potencialidade na geração de filhos, pela ampliação do intervalo entre concepções. Tal prática — abstinência sexual na gravidez e no pe-

ríodo pós-parto — vem, no entanto, sendo abandonada com a mudança socioeconômica em curso. Pesquisas datadas de 1964, apresentadas por Morgan e Ohadike (1975, p. 194), já apontavam, na época, diferenciais significativos do intervalo entre concepções das mulheres em áreas rurais e urbanas: na região metropolitana de Lagos, o intervalo intergestacional médio era de 2,5 anos; na Nigéria rural, o período era de cerca de quatro anos. Com intervalos intergestacionais menores — e *caeteris paribus* —, a ocorrência de um número maior de concepções durante o ciclo reprodutivo da mulher é apenas uma tautologia estatística. Assim, Lagos apresentava taxas de fecundidade superiores a de outras regiões rurais do país. Ashurst *et alii* (1992), com dados da World Fertility Survey obtidos na Nigéria no início dos anos oitenta, observam que esses diferenciais ainda persistiriam (Tabela 2). Mais recentemente, como apontam os resultados do Demographic and Health Survey, realizado em 1990 na Nigéria (Studies in Family Planning, 1992), a fecundidade das mulheres residentes nas áreas urbanas passou a ser menor que a observada nas áreas rurais da Nigéria.

Parece-nos importante acrescentar ainda, como um determinante histórico da alta fecundidade nigeriana, os reflexos psicossociais do tráfico milenar de escravos, pelo qual a África, e em especial a África Ocidental, passou em sua história. Afinal, de 1500 a 1890, estima-se que mais de dez milhões de negros foram deportados para as Américas ou Norte da África, cifras suficientemente altas para arrefecer o crescimento populacional do Oeste africano durante o século XVIII (Mcevedy e Jones, 1985) e colocar em xeque a sobrevivência biológica e cultural de algumas etnias ou tribos locais.

## 2 — Família e fecundidade na Nigéria

Um outro traço cultural de relevância para estudos de fecundidade na Nigéria é a prevalência da família estendida sobre a nuclear.

TABELA 2

**Diferenciais urbano/rural da fecundidade na Nigéria segundo várias fontes e períodos de referência**

| FONTE | PERÍODO DE REFERÊNCIA | LOCALIDADE | TAXA DE FECUNDIDADE TOTAL |
|---|---|---|---|
| Morgan | 1964 | Reg. Metrop. Lagos | 7,3 |
| | | Nigéria rural | 5,6 |
| Ashurst et alii | 1980 | Principais áreas urb. | 6,7 |
| (World Fert. Survey) | | Outras áreas urbanas | 5,9 |
| | | Nigéria rural | 6,4 |
| Demographic and Health Survey 90 | 1990 | Zona Urbana | 5,0 |
| | | Zona Rural | 6,3 |

*Africanos ocidentais sentem-se com obrigações com um círculo mais abrangente de parentes do que apenas com suas próprias famílias nucleares e essas obrigações são inevitavelmente mais fortes para aqueles em melhores condições a oferecer.* (Caldwell, 1975, p. 22.)

Na tradição local, o filho não pertence somente ao casal que o gerou, mas também a toda linhagem ou grupo consangüíneo. Dessa forma, é muito comum o envio de filhos para criação em famílias de parentes — em especial avós. Para Ishiugo-Abanihe (1985), essa é uma prática institucionalizada na África Ocidental, observável, com diferentes níveis, nos diversos grupos étnicos, em famílias estáveis e instáveis, em mulheres casadas e solteiras, em residências urbanas e rurais.

Os efeitos da família estendida e do *child fostering* — criação de filhos por parentes — sobre a fecundidade parecem ser no sentido de potencializá-la. Dentro do casamento, dadas essas alternativas de criação dos filhos, mesmo a presença de um número elevado de crianças não impede a mulher de ter sua profissão ou comércio (Ware, 1976). Taxas maiores de participação feminina na força de trabalho ou mudança de residência para áreas urbanas podem não significar fatores depressores da fecundidade da mulher, na medida em que os filhos podem ser enviados para a criação por parentes. De fato, Ishiugo-Abanihe (1985) demonstra, para uma amostra da população de Gana, uma associação positiva entre, de um lado, o envio de crianças e, de outro, residência urbana e *status* ocupacional da mulher.

## 3 — Os determinantes socioeconômicos da alta fecundidade

Ao contrário do que vigora como idéia predominante no *establishment* dos organismos internacionais e nas cabeças de muitos economistas e demógrafos do Primeiro Mundo, o regime elevado de fecundidade na África Ocidental não é fruto de uma suposta irracionalidade econômica nas decisões dos casais e da sociedade (Caldwell, 1977). Em uma economia agrícola de subsistência, com 66% da população residindo em áreas rurais, em uma sociedade com baixo nível de prestação de serviços sociais por parte do Estado, ter ou não mais filhos é uma decisão com repercussões importantes sobre a sobrevivência presente e futura dos pais, na medida em que as crianças não apenas engrossam a mão-de-obra no campo, como também provêem, quando adultas, a assistência aos mais idosos e irmãos mais jovens (Caldwell, 1968). Além disso, grande número de filhos (e esposas) é um indicador de prosperidade e *status* para homens, o que também não deixa de expressar uma racionalidade econômica nos contextos em que se dão as trocas mercantis na região. Mesmo nas zonas urbanas do Oeste africano, o apelo da racionalidade econômica da família pequena não pode ser superdimensionado, dada a alternativa do *child fostering*, por exemplo.

Um outro fator socioeconômico relacionado à alta fecundidade é a prevalência de altas taxas de mortalidade infantil. Tal associação é largamente citada na literatura demográfica (Sawyer, 1980) e empiricamente comprovada por Chojnacka e Adegbola (1990) em uma amostra de mulheres do Oeste africano. A relação entre mortalidade infantil e fecundidade opera no nível da compensação por perdas passadas ou

segurança futura quanto ao número de crianças sobreviventes na família. Assim, altas taxas de mortalidade infantil levam a elevadas intenções reprodutivas dos casais. Não é de se admirar que, sendo a África Ocidental a região com as maiores taxas de mortalidade infantil do continente africano (Adegbola, 1977) — acima de cem óbitos por mil crianças nascidas vivas na Nigéria —, as expectativas quanto ao número de filhos sejam de cinco ou seis crianças nesse país (McCarthy e Oni, 1987).

As condições para a redução das taxas de mortalidade — e, por conseguinte, seguindo o raciocínio acima, para a diminuição das expectativas do número de filhos — são dificultadas pelo baixo gasto social no orçamento público do governo nigeriano. As despesas com educação, saúde, habitação, seguridade e bem-estar social representavam somente 1,4% do PNB nigeriano em 1988, bem abaixo dos já magros 4% dedicados a essas áreas por outros países de baixa renda (Banco Mundial, 1990, p. 204). Com isso, inviabilizam-se não apenas programas de impacto direto sobre os níveis de mortalidade, como aqueles dedicados à universalização dos serviços de atendimento à saúde da gestante e do recém-nascido, como também políticas de efeitos menos diretos, como aquelas voltadas à elevação dos níveis de escolarização da população e da mulher.[3]

## 4 — Reflexos da mudança do regime marital sobre a fecundidade

A poligenia é um traço cultural relativamente freqüente e contemporâneo por toda a África, variando de 37% dos homens em união na Guiné, passando a 20% em média na África Ocidental e caindo a cerca de 3% nos países muçulmanos do Norte (Chojnacka, 1980). As origens desse sistema marital são milenares e as razões antropológicas mais citadas para sua persistência neste século são, além da viabilização da abstinência sexual pré e pós-parto, o *status* social conferido ao homem nesse tipo de união e a necessidade de garantir uma força de trabalho (de mulheres e crianças) adequada no campo — motivação que ganha destaque em uma sociedade ainda rural como a nigeriana. Há quem atribua ainda uma motivação de ordem psicossocial para a poligenia, originada com a deportação maciça de negros na razão de três homens para cada mulher durante o período de tráfico de escravos para o Novo Mundo (Mcevedy e Jones, 1985, p. 242). O déficit de homens teria levado à formação do padrão poligênico das uniões.

O impacto da união marital poligênica (do homem) sobre a fecundidade geral não é apreendido, de todo, de forma consensual (Nações Unidas, 1980) na literatura. Ao contrário do que se poderia esperar, algumas pesquisas têm demonstrado a inexistência de diferencial de fecundidade entre casais monogâmicos e poligênicos na África. Ao que parece, além de outras motivações de natureza antropológica, socioeconômica e demográfica, a menor exposição estatística ao risco de engravidamento das mulheres nas uniões poligênicas tem sua contrapartida nas uniões monogâmicas, pela redução do tempo de abstinência sexual pós-parto, já comentada. Em uma análise dos diferenciais de fecundidade entre casais mono e poligâmicos em cinco comunidades em diferentes estágios de *modernização* socioeconômica na Nigéria, Chojnacka (1980, p. 94-7) constata a inexistência de um padrão consistente de variação da fecundidade entre os dois tipos de união, controlado o efeito do nível de escolaridade das mulheres.

Assim, se não há diferenciais de fecundidade entre os dois tipos de união marital, poderíamos ser levados a pensar que a incidência de um número proporcionalmente maior de uniões monogâmicas — processo em curso com a modernização socioeconômica e mudança cultural — não teria qualquer impacto no número médio de concepções por mulher. Isso seria correto se os outros condicionantes da questão se mantivessem estáveis. A transição da união poligênica para união monogâmica tende a provocar mudanças na *fisiologia* do casal, com redução do tempo de abstinência sexual e, por conseguinte, com impacto no risco de concepção.[4] Assim, *caeteris paribus*, a transição para o regime monogâmico exerceria influência potencializadora sobre a fecundidade.

Por fim, há ainda quatro aspectos de natureza demográfica a considerar nos impactos da transição marital sobre a fecundidade. O primeiro se refere ao fato de que a união poligênica torna a concepção de filhos uma possibilidade quase universal no grupo das mulheres, já que a proporção de celibatárias é mínima. Além disso, a infecundabilidade do casal pode ser contornada pela união com outra esposa fértil, quando a infertilidade é da parceira. O terceiro aspecto diz respeito à idade média de entrada da mulher na união marital — e, portanto, de colocar-se ao risco de engravidamento. Essa idade média tende a ser maior no relacionamento monogâmico, já que em um regime poligâmico, em uma sociedade sexualmente balanceada como é a nigeriana, a demanda por mulheres acaba incorporando no *mercado matrimonial* segmentos femininos cada vez mais jovens. O último aspecto diz respeito à estabilidade da união, seja de um ou outro tipo. Um aumento na dissolução de uniões maritais — já observado nas áreas urbanas na Nigéria por Morgan e Ohadike (1975, p. 202) — tem um efeito indireto sobre a fecundidade, ao reduzir o tempo de exposição ao risco de engravidamento das mulheres.

## 5 — A baixa prevalência no uso de anticoncepcionais

A disseminação e o uso de métodos anticoncepcionais pela população desempenham um papel crucial na inflexão dos níveis de fecundidade. No Brasil, por exemplo, a introdução da pílula anticoncepcional em meados dos anos sessenta é apontada por Merrick e Berquó (1983) como um dos determinantes da rápida queda da fecundidade no país.

Na África Sub-Saariana atual, a prevalência do uso de anticoncepcionais ainda continua baixa. Os governos nacionais não se empenham em promovê-los e as restrições culturais em adotá-los ainda perduram em larga medida (Kritz e Gurak, 1991). Na Nigéria, no entanto, a partir de 1985 o governo nacional teria adotado uma nova postura oficial com relação à questão do planejamento familiar (Nações Unidas, 1989). A fecundidade elevada passou a ser encarada como um obstáculo à unidade nacional, ao progresso e à soberania — e não era para menos para uma sociedade com razão de dependência[5] de 98% (1990) e com quatro milhões de nascimentos anuais. A política oficial enfatiza estratégias de espacejamento dos filhos, adiamento dos casamentos — à moda malthusiana — e um limite para as concepções de cada mulher. O aborto não é legalizado, com exceção das situações de praxe.

Caldwell e Ware (1977), analisando dados relativos aos anos de 1963 e 1973 no grupo étnico iorubá — dos mais submetidos à ocidentalização na época —, mos-

traram que a prevalência de uso de métodos anticoncepcionais ainda era baixa, embora tivesse evoluído no período de 2% para 11% das mulheres de 15 a 44 anos. A população usuária — aquela mais instruída, ocupacionalmente mais qualificada, de coortes mais jovens — utilizava predominantemente a pílula, DIUs e ritmo.

Os resultados da DHS de 1990, para o conjunto da população nigeriana, revelam um quadro ligeiramente diferente do descrito para épocas passadas. A percentagem de mulheres unidas com idades na faixa reprodutiva que declararam usar algum método anticoncepcional foi de 6%, com diferenciais significativos entre a zona urbana e a rural e entre níveis de escolaridade das mulheres, como mostra a Tabela 3. A utilização de métodos modernos — principalmente pílula e DIU — se restringia a pouco mais da metade (3,5%) das usuárias de algum método. A rede pública de assistência médica era responsável pelo atendimento de 37% da demanda por métodos modernos. A falta de conhecimento e restrições impostas pela religião foram os fatores mais citados para a não-utilização dos métodos.

Em termos internacionais, a prevalência da anticoncepção na Nigéria é ainda baixa. No conjunto dos países menos desenvolvidos, cerca de metade das mulheres unidas na idade reprodutiva usava métodos anticoncepcionais em 1990. No Brasil, dados de 1986 apontavam para uma prevalência de uso da ordem de 70% (Berquó, 1994, p. 16).

## 6 — Reflexos da Aids sobre a fecundidade

Mais do que em qualquer outra parte do globo, a Aids adquire proporções alarmantes na África. Epidemiologistas da OMS estimam que os africanos constituem dez dos 15 milhões de pessoas infectadas com o vírus HIV no mundo (Piel, 1994, p. 124). A suscetibilidade da região à rápida disseminação da Aids decorre de características culturais e socioeconômicas específicas: poligenia, fidelidade conjugal menos estrita de homens e mulheres, elevado

TABELA 3

**Prevalência no uso de métodos anticoncepcionais — Nigéria 1990**

| ATRIBUTO DA MULHER | % DAS MULHERES EM UNIÃO |
|---|---|
| Geral | 6,0 |
| Residência na zona urbana | 14,8 |
| Residência na zona rural | 3,6 |
| Analfabeta | 2,0 |
| Primário incompleto | 7,8 |
| Primário completo | 10,5 |
| Secundário incompleto | 17,0 |
| Secundário completo ou mais | 28,4 |

*Fonte: DHS, 1990.*

analfabetismo, alcance limitado de atendimento médico e sanitário, aumento de práticas sexuais antes do casamento entre os jovens (Feyisetan e Pebley, 1989), conjugados com baixa utilização de preservativos mesmo entre jovens (Makinwa-Adebusoye, 1992) e com a inexistência de canais institucionais para a veiculação de informação sobre sexualidade e prevenção (Barker e Rich, 1992).

O impacto direto da Aids sobre o crescimento populacional dos países africanos não é apreendido, de todo, de forma consensual entre os especialistas. Pesquisadores da área concordam que, nas circunstâncias atuais, um decréscimo populacional absoluto não ocorreria, a menos que a prevalência do HIV alcançasse 30% a 50% da população total, mas divergem quanto à factibilidade de atingir tais percentuais em escala nacional (Stover, 1993).

Quanto aos reflexos da doença sobre a fecundidade, também não há muita clareza. A princípio, pode-se imaginar um efeito depressor da Aids sobre a fecundidade. Ela não é mais uma infecção restrita aos chamados grupos de risco, mas assume um caráter pré-epidêmico na África, atingindo homens e mulheres nas diversas faixas. Atingindo mulheres no ciclo reprodutivo, especialmente na faixa de 15 a 39 anos — na qual as taxas específicas de fecundidade são mais expressivas —, o número de nascimentos terá redução significativa. A diminuição da idade média de morte de mulheres infectadas — estimada em 30 anos — pode agravar ainda mais a queda da fecundidade. O padrão de taxas específicas de fecundidade pode se alterar de forma substancial com a tomada de conhecimento do contágio:

> *Algumas mulheres podem querer ter tantas crianças quantas possam ter, para deixar descendentes. Outras podem decidir não mais engravidar sabendo que são HIV positivas, para não deixar órfãos atrás.* (Stover, 1993, p. 3.)

A Aids pode ter efeito ainda indireto sobre a fecundidade, ao afetar a idade do primeiro casamento ou união. Pode haver uma tendência a adiar o começo da atividade sexual pelo casamento, a fim de proteger os mais jovens do contágio da doença. Por outro lado, as famílias podem pressionar para a efetivação de uniões mais precoces, já que jovens têm probabilidades menores de estarem infectados.

## 7 — Conclusão

Ao longo do trabalho procuramos destacar alguns fatores relevantes para o entendimento do regime ainda elevado de fecundidade na Nigéria.

Até o momento, os determinantes socioculturais (*status* conferido pelo número de filhos, prevalência da família estendida, práticas de *child fostering*, fatalismo, misticismo, traumas do desbalanceamento populacional no passado, desconhecimento do ou restrições ao uso de métodos anticoncepcionais modernos), assim como outros de natureza sociodemográfica (idade ao casar precoce de mulheres em união poligênica, exposição quase universal das mulheres jovens e adultas ao risco de concepção, expectativas elevadas quanto ao número de filhos, diminuição do intervalo intergestacional decorrente da transição marital poligênica para monogâmica e das condições socioeconômicas ainda prevalecentes na região — elevado analfabetismo, urbanização incipiente, baixa participação da mulher na força de trabalho, elevado valor econômico dos filhos na economia

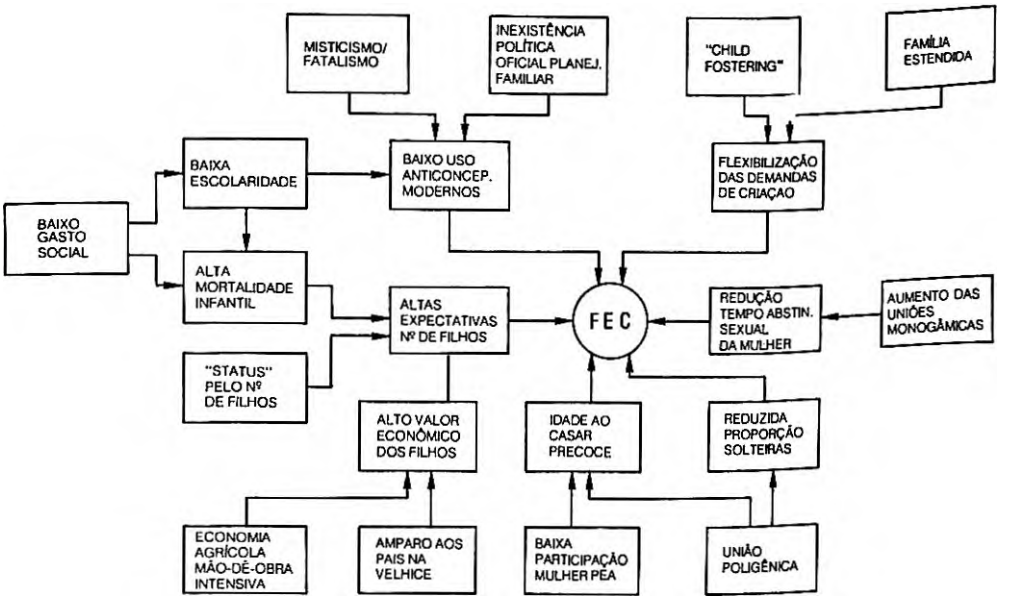
agrícola de subsistência e na assistência futura dos pais na velhice, baixo investimento social), parecem se combinar na manutenção de altos níveis de fecundidade, tal como ilustrado, de forma simplificada, no diagrama a seguir.[6]

Resultados da Demographic and Health Survey de 1990 parecem indicar uma inflexão das tendências da fecundidade na Nigéria. Teria, pois, a fecundidade nigeriana saído de seu estado pré-transicional? A queda apontada é uma tendência irreversível? Qual o ritmo de seu descenso?

Isso é algo a se observar nos próximos anos. Outras pesquisas voltadas ao entendimento da relação entre fecundidade com as especificidades e mudanças sociocultural na África Ocidental podem ajudar na predição de tendências. Impactos da Aids sobre a fecundidade precisam também ser melhor avaliados, assim como a eficácia da atuação governamental em disseminar a informação sobre métodos anticoncepcionais modernos para a população.

Na medida em que fatores de natureza sociocultural desempenham papel importante no entendimento do comportamento da fecundidade na África, os estudos aí empreendidos poderão ser de grande valia para pesquisas demográficas da etnia negra em outros países, tal como as empreendidas por diversos pesquisadores no Brasil.

**Esquema ilustrativo da influência dos fatores socioculturais, socioeconômicos e demográficos na manutenção da fecundidade em níveis elevados na Nigéria**



## NOTAS

● Agradeço às professoras-doutoras Elza Berquó e Maria Coleta F. A. de Oliveira pela sugestão do tema do trabalho e do encaminhamento metodológico do mesmo. À professora Maria Coleta agradeço os valiosos apontamentos críticos e comentários a uma primeira versão do artigo. As limitações teórico-metodológicas, omissões factuais e lacunas bibliográficas são de inteira responsabilidade do autor.

1. A TFT é uma medida do desempenho reprodutivo de um grupo de mulheres e representa uma estimativa do número médio de filhos nascidos vivos que uma mulher teria ao término de seu período fértil, seguindo os níveis correntes de fecundidade por faixa etária no período em questão (ver Berquó, 1980).

2. O estágio pré-transicional referido corresponde, na combalida mas paradigmática teoria da transição demográfica, ao momento histórico-demográfico de grande crescimento demográfico, motivado pela manutenção de altos níveis de fecundidade combinados com níveis decrescentes de mortalidade (Patarra, 1986).

3. Escolarização e aumento dos níveis de escolaridade desempenharam papel importante na redução das taxas de *mortalidade infantil* em algumas regiões da Nigéria, como mostra Caldwell, 1979.

4. É esse encadeamento de processos que explica, em parte, níveis de fecundidade superiores na região metropolitana de Lagos em relação a regiões rurais do país, conforme mostrado na Tabela 1. A presença de um percentual de mulheres mais jovens em Lagos é indicada por Morgan e Ohadike como outra justificativa para o diferencial urbano/rural da fecundidade.

5. Razão de dependência é o quociente entre o número de indivíduos nos grupos de 0 a 15 anos e de 65 ou mais, pelo grupo de idade intermediária, de 15 a 65 anos.

6. O diagrama tem objetivo apenas ilustrativo, não se propondo estabelecer níveis de determinação ou esgotar as relações de causalidade e intermediação entre variáveis como o delineado nos modelos funcionalistas de explicação da fecundidade, citados por Oliveira e Szmrecsányi, 1980.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEGBOLA, O. (1977). "New estimates of fertility and child mortality in Africa, South of Sahara". *Population Studies*. London, 31(3):467-487.

ASHURST, Hazel *et alii*. (1992). "Socio-economic differentials in recent fertility". *WFS Comparative Studies*, Voorburg, (42):7-61.

BANCO MUNDIAL (1990). *Relatório sobre o desenvolvimento mundial 1990*. Rio de Janeiro, FGV.

BARKER, Gary K. and RICH, Susan (1992). "Influences on adolescent sexuality in Nigeria and Kenya: findings from recent focus-group discussions". *Studies in Family Planning*. New York, 23(3):199-210.

BERQUÓ, Elza S. (1980) "Fatores estáticos e dinâmicos". In: SANTOS, J. L. F. *et alii* (org.). *Dinâmica da população: teoria, métodos e técnicas de análise*. São Paulo, T. A. Queiroz, p. 21-85.

_____ Elza (1994). "Uma queda (cirúrgica) da fecundidade". *Imprensa* (encarte especial), nº 76.

BRAVO, J. H. (1990). "La hipótesis de difusión de la reducción de la fecundidad en Latinoamérica". Seminar on Fertility Transition in Latin America. Buenos Aires, IUSSP/Celade/Cenep, abril 1990.

CALDWELL, John C. (1968). "The control of family size in tropical Africa". *Demography*. New York, 5(2):598-619.

_____ (1975). "Introduction: some important issues". In: CALDWELL, John C. (org.). *Population growth and socioeconomic change in West Africa*. New York, Population Council/Columbia University Press, p. 3-28.

_____ (1977). "The economic rationality of high fertility: an investigation illustrated with Nigerian survey data". *Population Studies*. London, 31(1):5-15.

_____ (1979). "Education as a factor in mortality decline: an examination of Nigerian data". *Population Studies*. London, 33(3):395-413.

CALDWELL, Jonh C. and WARE, Helen (1977). "The evolution of family planning in an African city: Ibadan, Nigeria". *Population Studies*. London, 31(3):487-507.

CHOJNACKA, Helena (1980). "Polygyny and the rate of population growth". *Population Studies*. London, 34(1):91-106.

CHOJNACKA, Helena e ADEGBOLA, O. (1990). "Family limitation and fertility increase". *Genus*. Roma, XLVI(1-2):163-94.

FEYISETAN, B. and PEBLEY, A. R. (1989). "Premarital sexuality in urban Nigeria". *Studies in Family Planning*. New York, 20(6):343-55.

ISHIUGO-ABANIHE, Uche C. (1985). "Child Fosterage in West Africa". *Population and Development Review*. New York, 11(1):53-74.

KRITZ, Mary and GURAK, Douglas (1991). "Women's Economic Independence and Fertility among the Yoruba". *DHS World Conference Proceedings*. Washington DC, IRD/Macro Int., p.89-112.

MAKINWA-ADEBUSOYE, Paulina (1992). "Sexual behavior, reproductive knowledge and contraceptive use among young urban nigerians". *International Family Planning Perspectives*. New York, 18(2):66-70.

McCARTHY, James and ONI, Gbolahan A. (1987). "Desired family size and its determinants among urban Nigerian women: a two-stage analysis". *Demography*. New York, 24(2):279-90.

MCEVEDY, Colin and JONES, Richard (1985). *Atlas of world population history*. New York, Penguim Books, p. 207-48.

MERRICK, Thomas and BERQUÓ, Elza (1983). *The determinants of Brazil's recent rapid decline in fertility*. Washington D.C., National Academy of Sciences, p. 79-144.

MORGAN, Robert W. and OHADIKE, P. O. (1975). "Fertility levels and fertility change". In: CALDWELL, John C. (org.). *Population growth and socioeconomic change in West Africa*. New York, Population Council/Columbia University Press, p. 187-235.

NAÇÕES UNIDAS (1977). *Levels and trends of fertility throughout the word 1950-1970*. New York.

_____ (1980). *Population bulletin of United Nations*. New York, nº 10.

_____ (1989). *World population policies*. New York.

_____ (1990). *World population prospects 1990*. New York.

NAÇÕES UNIDAS/FNUAP — Fundo das Nações Unidas para População (1993). *A situação da população mundial*. New York.

OLIVEIRA, Maria Coleta F. A. e SZMRECSÁNYI, M. Irene Q. F. (1980). "Fecundidade". In: SANTOS, J. L. F. *et alii* (org.). *Dinâmica da população: teoria, métodos e técnicas de análise*. São Paulo, T. A. Queiroz, p. 185-208.

OLUSANYA, P. O. (1975). "Population growth and its components: the nature and direction of population". In: CALDWELL, John C. (org.). *Population growth and socioeconomic change in West Africa*. New York, Population Council/Columbia University Press, p. 254-274.

PATARRA, Neide L. e FERREIRA, Carlos Eugênio C. (1986). "Repensando a transição demográfica: formulações, críticas e perspectivas de análise". *Textos Nepo*, Campinas, nº 10.

PIEL, Gerard (1994). "Aids and population control". *Scientific American* (2).

RODRIGUEZ, German and ARAVENA, Ricardo (1991). "Socio-economic factos and the transition to low fertility in less developed countries: a comparative analysis". *DHS World Conference Proceedings*. Washington DC, IRD/Macro Int., p. 39-72.

SAWYER, Diana O. (1980). "Mortalidade". In: SANTOS, J. L. F. *et alii* (org). *Dinâmica da população: teoria, métodos e t écnicas de análise*. São Paulo, T. A. Queiroz, p. 209-35.

STOVER, John (1993). "The impact of hiv/aids on population growth in Africa". Memorando HRP H9/87/47(93) da OMS.

*STUDIES IN FAMILY PLANNING* (1992). New York, 23(3):211-5.

WARE, Helen (1976). "Motivations for the use of birth control: evidence from West Africa". *Demography*. New York, 13(4):479-93.

## APÊNDICE

**Principais indicadores demográficos da Nigéria, 1950-85**

| Indicador | 1950/55 | 55/60 | 60/65 | 65/70 | 70/75 | 75/80 | 80/85 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Cresc pop. a.a.(%) | 2,38 | 2,63 | 2,80 | 3,01 | 3,18 | 3,35 | 3,20 |
| Natalidade (/1.000) | 51,0 | 51,6 | 51,6 | 49,8 | 49,3 | 49,0 | 48,8 |
| Mortalidade (/1.000) | 27,2 | 25,3 | 23,6 | 21,6 | 19,9 | 18,4 | 17,0 |
| Mort. inf. (/1.000) | 207 | 194 | 185 | 146 | 135 | 124 | 114 |
| Exp. vida (anos) | 36,5 | 38,5 | 40,5 | 42,5 | 44,5 | 46,5 | 48,5 |
| Fecundidade total | 6,77 | 6,82 | 6,87 | 6,90 | 6,90 | 6,90 | 6,90 |
| Razão sexo (%) | 97,1 | 97,1 | 97,2 | 97,4 | 97,5 | 97,7 | 97,9 |
| Razão depend. (%) | 91,1 | 91,3 | 93,3 | 95,0 | 95,8 | 96,2 | 97,9 |
| Idade mediana (anos) | 17,1 | 17,2 | 17,2 | 17,0 | 16,7 | 16,6 | 16,5 |
| Urbanização (%) | 12,1 | 14,4 | 17,0 | 20,0 | 23,4 | 27,1 | 31,0 |

***Fonte:** Nações Unidas, 1990.*


## SUMMARY

### Current Nigerian birth-rates: considerations which explain its continuing pre-transitional state

This study discusses the socio-cultural, socio-economic and demographic reasons why Nigeria's birth-rate has remained relatively stable at an elevated level. For the last few decades, Nigeria and other eastern-African countries have shown birth-rates of six to seven children per woman, far above levels found in other first and third world countries. We show how, on the one hand, historical-cultural determinants, family and child-raising norms, and socio-economic conditions combine to maintain the child-producing rational of Nigerian society. On the other hand, we show how factors linked to recent economic and social changes — the transformation of marital relations from polygamous to monogamic and the new availability of contraceptives — are affecting reproductive behavior. Given the importance of Aids in Africa, we ponder, in the latter portion of the article, the possible consequences of its dissemination on sexual practices, marriage age and the reproductive cycle.



## RESUMÉ

### La fécondité au Nigéria: considerations sur sa phase actuelle de "pré-transition"

Cet article discute les motivations de nature socio-culturelle, socio-économique et démographique, de la relative stabilité de la fecondité au Nigéria à des niveaux élevés, encore aujourd'-hui. Il y a plusieurs décades que le Nigéria et d'autres pays d'Afrique occcidentale

font ressortir des taux de fécondité totale entre 6 et 7 enfants par femme, bien supérieurs aux niveaux observés dans d'autres pays développés ou du Tiers Monde. L'auteur s'attache, d'une part, à démontrer comment la combinaison des déterminants historico-culturels, des normes familiales et de l'éducation des enfants, et des conditions socio-économiques actuelles, constitue la base de la rationalité de procréation de la société nigérienne. D'autre part, il montre comment des facteurs liés aux récentes transformations économiques et sociales — passage du régime marital de la polygamie à la monogamie, dissémination des moyens anticonceptionnels —, répercutent sur le comportement de la population en matière de reproduction. La dernière section de l'article est une conjecture: étant donnée l'importance de la question du SIDA en Afrique, quelles sont les conséquences possibles de sa dissémination sur les pratiques sexuelles, sur l'âge au mariage, et sur le calendrier de procréation.

# O que é ser negro ou africano, afinal de contas?*

Fernando Rosa Ribeiro**

* *O autor agradece a Peter Fry o empréstimo de algumas das obras citadas, assim como uma ou outra opinião que tomou a liberdade de incorporar no artigo. Recebido para publicação em julho de 1994.*

** *Pesquisador do Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA).*

- Kwame Anthony Appiah. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. London, Methuen, 1992.
- Paul Gilroy. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. London e New York, Verso, 1993.
- Paul Gilroy. *Small acts: thoughts on the politics of Black cultures*. London e New York, Serpent's Tail, 1993.
- Ngugi Thiong'o. *Moving the centre: the struggle for cultural freedoms*. London e Portsmouth (New Hampshire), James Curry Heinemann, 1993.
- Kole Omotoso. *Season of migration to the South: Africa's crises reconsidered*. Cidade do Cabo, Tafelberg, 1994.
- Cornel West. *Race matters*. New York, Vintage Books, 1994 (originalmente publicado por Beacon Press, Boston, 1993. Ver também *Questão de raça*, tradução brasileira de Laura Teixeira, São Paulo, Companhia das Letras, 1994).

O escritor queniano Ngugi wa Thiong'o, já conhecido internacionalmente por seus romances (como *A grain of wheat* ou *Weep not child* e *The river between*), tornou-se famoso a partir dos anos setenta por sua decisão — praticamente inusitada entre escritores africanos mais conhecidos — de passar a escrever unicamente em sua língua nativa, a língua gikuyu, das terras altas do Quênia. Em duas coletâneas de ensaios — uma de 1987, *Decolonising the mind* (Descolonizando a mente), e outra

de 1993, *Moving the centre: the struggle for cultural freedoms* (Deslocando o centro: a luta pelas liberdades culturais) —, Ngugi wa Thiong'o explicita sua nova posição.

Ao ler os ensaios da última coletânea, duas coisas impressionam o leitor: em primeiro lugar, o discurso profundamente nativista e antieuropeu; em segundo lugar, a semelhança enorme desse discurso com o discurso europeu ao qual supostamente se contrapõe. Lendo Ngugi, deparamo-nos com idéias do romantismo alemão do século XVIII e XIX, como a importância do vernáculo como veículo de expressão da alma do povo e das classes populares e camponesas como as verdadeiras depositárias de uma tradição cultural supostamente pura (que as classes letradas já não representariam por estarem "alienadas"). O filósofo alemão que sistematizou esse "populismo" foi Herder, cujas idéias serviram de inspiração para os movimentos românticos e nacionalistas no mundo inteiro.

Ao ler Ngugi e suas invectivas constantes contra o imperialismo e a Europa, e suas afirmações no sentido de que "todas as grandes literaturas nacionais enraizaram-se na cultura e na língua do campesinato" e que a verdadeira literatura africana deveria ser redigida somente em línguas africanas, ouvem-se tantos ecos do pensamento de Herder que não se consegue mais acreditar que se está realmente diante de um discurso nativista, e se começa a especular se o Quênia não seria por acaso uma ex-colônia alemã na África (não é). Pergunta-se então como um discurso que se pretende profundamente particularista e local soa tão familiar a ponto de parecer um clichê (basta pensar nas formulações teóricas idênticas e nas obras de vários literatos latino-americanos dos últimos 150 anos).

Outro intelectual africano nos fornece a chave desse aparente enigma de um discurso profundamente ocidental que surge das entranhas mesmas do particularismo africano. Em sua obra *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, de 1992, o filósofo anglo-ganense Kwame Anthony Appiah mostra como o discurso pan-africanista e negro foi desenvolvido por intelectuais negros norte-americanos a partir de meados do século passado. Esses intelectuais — expoentes do calibre de Alexander Crummell, Blyden e Du Bois — estavam plenamente imbuídos dos ideais ocidentais do século XIX: em primeiro lugar acreditavam na existência de "raças", e acreditavam que a raça negra seria diferente da raça branca. A África seria o berço da raça negra (assim como a Europa seria o berço da raça branca). Todos os negros do mundo, portanto, pertenceriam a uma mesma entidade comum e partilhariam de alguma maneira de uma mesma essência, fossem do Alabama, do Caribe ou da Guiné. Em segundo lugar, esses intelectuais — fundadores do pan-africanismo moderno — acreditavam que a raça negra teria de melhorar para se equiparar à branca. Essa melhora estaria diretamente vinculada à melhora da raça não só nos Estados Unidos, mas sobretudo no seu próprio berço: Crummell fez uma expedição ao Rio Níger, Blyden fixou-se na Libéria em meados do século e aí permaneceu para sempre e Du Bois terminou sua longa vida em Gana, a convite de Nkrumah.

Se a informação não estivesse ainda tão completamente ausente do conhecimento geral, não seria necessário reiterar que a *África* foi uma construção ocidental: os povos que habitavam o continente antes da colonização européia não se pensavam como uma unidade de nenhum tipo (nem geográfica e muito menos racial). Assim como a categoria *índio* no Brasil, inventada pelos colonizadores europeus (pois os

*Índios* não se pensavam originalmente como uma categoria única), *africano* e *negro* são contruções do pensamento ocidental. Appiah historia brevemente essa construção e depois nos mostra como ela foi adotada pelos intelectuais negros pan-africanistas. Appiah também mostra que essa adoção foi necessária: como todos os nacionalismos, dos quais é parente próximo, o pan-africanismo foi uma adaptação à modernidade. Representou um compromisso necessário entre a ideologia do dominador ocidental e os pensamentos locais e particulares da diáspora africana. Contudo, como Appiah documenta em profusão, esse foi — e continua sendo — um compromisso problemático, porque se apropria das mesmas categorias que o discurso negrofóbico euro-americano. Nesse sentid , Appiah frisa — mencionando inclusive o caso paradigmático de Ngugi wa Thiong'o — que o discurso contestador das elites letradas africanas (das quais Ngugi faz parte) enraíza-se exatamente no pensamento que pretende contestar: isto é, trata-se no fundo de um discurso universalista ocidental. Vale a pena citar Appiah a respeito:

> *Nossa contestação está presa dentro da matriz cultural ocidental que fingimos contestar. A pose de repúdio em realidade pressupõe as instituições culturais do Ocidente. Ao invectivar contra a dominação cultural do Ocidente, os nativistas fazem parte deste último sem sabê-lo. (...) A postura de desafio está determinada menos por noções indígenas de resistência do que pelos ditames do próprio legado herderiano do Ocidente — suas ideologias altamente elaboradas de autonomia nacional, de língua e literatura como seus substratos culturais.* (*Op. cit.*, p. 95.)

Recapitulando de maneira sucinta, todo o pensamento negro e pan-africanista moderno surgiu da necessidade de resistir ao preconceito racial profundo do Ocidente e sua essencialização de raça: para opor uma resistência eficaz ao Ocidente, os intelectuais negros — tanto nos Estados Unidos como, mais tarde, também na África e Caribe — tiveram que usar as mesmas armas do Ocidente, isto é, suas próprias categorias. Daí a necessidade de encontrar — ou criar — uma *cultura negra* ou uma *cultura africana* mais ou menos misticamente compartilhada por todos os membros da *raça negra* postulada pela Europa. Daí também a necessidade de criar e afirmar um espaço autônomo próprio que correspondesse ao espaço europeu: assim como a raça branca possuiria sua cultura e suas nações, seria necessário que a raça negra também possuísse uma cultura e nação que lhe fossem próprias e não compartilhadas com as dos brancos. Contudo, como Appiah indica, esse projeto falhou, já que seu ponto de partida foi exatamente o Ocidente, ao qual os intelectuais africanistas pretendiam se contrapor: todos os discursos nativistas na verdade terminam sempre sendo universalistas.

Qual é a solução, então? Na realidade, trata-se de um daqueles casos onde se ficar o bicho come e se correr o bicho pega. Devido ao caráter reativo do pensamento em questão, tanto a estagnação como qualquer movimento brusco seja em que direção for levam a uma reprodução das categorias contestadas. Como Appiah mostra no caso de alguns intelectuais nigerianos, a exigência de um maior particularismo leva, na verdade, a um maior universalismo e ao obscurecimento das particularidades locais: o que esses intelectuais estão querendo, com certeza, é apenas que o Ocidente cumpra sua promessa universalista

e dê espaço em si também para os africanos. Nesse sentido, é importante notar, como o faz Appiah e outros, que Ngugi, apesar de escrever em gikuyu, traduz ele mesmo seus trabalhos para o inglês e depois os publica em Londres — e ele é conhecido, mesmo entre os africanos, por causa dessa conexão editorial neocolonialista. Inclusive suas obras em gikuyu não são publicadas no Quênia (onde existem poucas editoras em línguas nativas, com exceção do suafli, a única língua africana que possui uma literatura escrita de monta), mas sim, por exemplo, no *Yale Journal of Criticism*, prestigioso periódico de uma universidade de elite norte-americana. Ou seja, no caso de Ngugi não só assistimos a uma linguagem nativista como ao espetáculo de instituições dos países centrais "imperialistas" publicando literatura nativa em língua vernácula.

Qual seria a "realidade" por trás dessas construções? Tomemos, por exemplo, a valorização da cultural local, investida nos camponeses como portadores dos valores puros do povo. Appiah é aqui também o desmistificador-mor: usando exemplos de Gana e da Nigéria, Appiah nos mostra que a cultura autóctone em estado puro não existe. Na Nigéria, por exemplo, Michael Jackson faz parte da cultura popular do país tanto quanto os deuses iorubás. Analisando a obra do escritor nigeriano Wole Soyinka (Prêmio Nobel de Literatura), Appiah mostra que Soyinka se interessa profundamente em resgatar e retrabalhar a tradição da religião iorubá em suas obras exatamente porque essa religião já não faz mais parte do cotidiano do próprio Soyinka e nem tem mais a força que tinha no cotidiano de milhões de nigerianos iorubás.

Esse resgate e revalorização da tradição, seguindo à risca o modelo herderiano, dão-se nas mesmas condições enfrentadas na Europa dos séculos XVIII e XIX, onde os escritores e intelectuais tentavam salvar os particularismos contra o que viam como sendo o ataque do pensamento moderno universalista e descaracterizador (o *eurocentrismo* ou *imperialismo* do discurso de Ngugi). Isto é, assim que se invoca a tradição, como no caso europeu, já se está pelo menos parcialmente fora dela (e, com freqüência, quase totalmente fora): ela se torna um objeto a ser retrabalhado e reinvocado (sobretudo literariamente). Como Appiah mostra também no caso de outro conhecido escritor nigeriano (Chinua Achebe), a valorização de uma tradição própria e de uma identidade específica é produto mesmo da modernidade. Nesse sentido, não é à toa que são exatamente os africanos que mais tiveram contato com o Ocidente (como Ngugi wa Thiong'o, que estudou numa escola colonial de elite no Quênia, na Universidade de Makerere na Uganda colonial e, em seguida, na Inglaterra) que vão invocar e construir uma tradição. Como bem nota Appiah, escritores como Ngugi dependem, para sua sobrevivência, da vanguarda euro-americana (daí não ser por acaso que Ngugi seja publicado exatamente pelo *Yale Journal of Criticism*).

De um outro ponto do compasso da diáspora africana, Paul Gilroy, na Inglaterra, tematiza o problema e discorre sobre assuntos relacionados em duas obras recentes, *The Black Atlantic: modernity and double consciousness* e *Small acts*, ambas de 1993. O maior crítico literário negro na Inglaterra de hoje, Gilroy coloca fundamentalmente as mesmas questões que Appiah: se a identidade negra, em suas diversas formas e versões, foi construída reativamente dentro do quadro do romantismo nacionalista europeu do século passado, então qual é a posição das culturas da diáspora e dos negros atualmente?

Gilroy sugere como recorte analítico um espaço maior que o das nacionalidades e dos continentes: ele propõe a idéia da diáspora, mas sob a forma da noção de *black Atlantic*, do Atlântico como área de interação entre Europa, África e América. Gilroy, ainda mais que Appiah, aponta para o caráter profundamente *híbrido* e sincrético das tradições culturais do Atlântico negro.

Por exemplo, hoje em dia nos Estados Unidos, os movimentos que enfatizam a autenticidade negra consideram o *hip hop* como um estilo musical autenticamente negro. Contudo, Gilroy, que além de crítico literário é também músico, mostra que o *hip hop* na verdade é um estilo profundamente sincrético que combina elementos latino-americanos, caribenhos e norte-americanos. Como no que diz respeito à cultura nigeriana, que se faz a partir de um bricolage que incluiu tanto Michael Jackson quanto os deuses do panteão iorubá, a cultura negra norte-americana, caribenha e inglesa é também um produto profundamente misto. Não adianta aqui vir com pretensões puristas e nativistas: o caráter híbrido não é novo, como Gilroy mostra, usando tanto a música quanto a trajetória de intelectuais negros famosos como Richard Wright (cuja carreira passou da literatura sobre negros pauperizados no Sul americano para estudos de filosofia ocidental). Contudo, a não ser no que diz respeito à música, a exploração de Gilroy de seu próprio conceito de *black Atlantic* é algo pobre: o trabalho de Appiah — talvez por sua própria posição como filho de aristocrata inglesa com príncipe ashanti residente nos Estados Unidos — trata muito melhor das conexões intercontinentais que os de seu colega.

Para explicar a posição peculiar dos negros no Ocidente, Gilroy resgata a noção de *double consciousness*, do sociólogo e escritor negro americano W. E. B. du Bois: os negros, devido à sua posição marginal no Ocidente, desfrutariam de uma consciência dupla. Isto é, eles seriam tanto do Ocidente quanto de fora dele. Gilroy alega que essa posição especial fez com que os negros tivessem que lidar com a pós-modernidade muito antes que os brancos. Richard Wright mesmo costumava dizer que ele conhecia por experiência própria o que Heidegger, Kierkegaard e outros filósofos postularam, como mostra Gilroy. Acho essa afirmação tanto interessante quanto problemática (Appiah se esquiva dela, apesar de tratar da questão do pós-modernismo e da modernidade). Gilroy não convence totalmente o leitor nesse sentido. Aliás, Gilroy, no sociologês fluente e algo monótono de *The Black Atlantic* (os ensaios de *Small acts* são mais agradáveis de ler), ziguezagueia por muitos temas — música, literatura, política, filosofia, escravidão. Ao contrário de Appiah, a Gilroy faltam um certo rigor assim como uma certa qualidade literária: ele é conseqüentemente menos convincente que o primeiro.

Tomemos, por exemplo, sua concepção (da qual trata em ambas as obras) de que a música negra surgiu da situação de escravidão e que tem características próprias que a separam de outros estilos musicais. Uma dessas características seria a antifonia, ou a interação e resposta entre o músico e seu público (o público participa). Ora, como indicou um colega (Peter Fry), um compositor barroco — Monteverdi — já usava a antifonia. Em outras palavras, Gilroy está aqui fazendo duas coisas: uma é a desconstrução dos canônes negros e africanistas (por exemplo, em suas invectivas contra a atual ênfase em setores negros norte-americanos num Egito antigo ou numa África altamente mitologizados que nada têm a ver com a África tal como ela é).

Nisso, ele faz, ainda que com menos rigor e elegância, exatamente o que Appiah faz. Contudo, num segundo momento, Gilroy faz outra coisa: com tamanha falta de jeito que o leitor um pouco menos desatento já consegue notar, ele tenta reconstruir um cânone qualquer. Após nos convencer do caráter profundamente híbrido e internacionalizado da música negra, ele nos diz que esta possui características próprias que lhe são peculiares. Gilroy correu para que o bicho não o comesse, mas o bicho o pegou assim mesmo: como é que algo que é híbrido e sincrético e utiliza materiais das mais diversas fontes possui mesmo assim uma essência que lhe é peculiar?

O problema que autores e pensadores sofisticados como Gilroy e Appiah enfrentam (ao contrário de autores simplistas como Ngugi, que candidamente reproduz o discurso sem nenhuma crítica profunda) é o problema espinhosíssimo de ressituar-se no bojo do próprio discurso que criticam. Se *negro* e *africano* são construções, o que fazer então, principalmente considerando que os próprios críticos se vêem, em algum nível, como negros ou africanos (ou os dois, como no caso de Appiah)?

Voltando aos intelectuais negros americanos do século passado e começo deste século, podemos compreender o problema melhor: para que eles tivessem valor enquanto pessoas ante o pensamento racista, tiveram de construir para si uma identidade essencialista reativa baseada em características próprias. Em outras palavras, tiveram de construir uma cultura e identidade negra e africana que se contrapusessem às identidade e cultura européias que os rejeitavam como inferiores. E é desse movimento reativo que nascem a identidade e cultura negra ou africana, em suas muitas versões e variedades (que continuam surgindo, como ilustra o atual movimento egipcianista norte-americano).

O triste de tudo isso é notar que tanto Appiah como Gilroy (embora o primeiro seja mais sutil e sofisticado que o último) ainda sentem a necessidade de reconstruir alguma identidade negra, ainda que situacional (como no caso de Appiah, que, em diferentes situações, se identifica através de diferentes categorias: como negro, ganense, inglês, africano, ashanti etc.) ou residual, como no caso de Gilroy (que luta para resgatar alguma especificidade, entre outros lugares exatamente no domínio onde esse resgate parece ser mais difícil — o da música). O fato de que nem Appiah nem Gilroy, apesar de toda a sofisticação de suas críticas, conseguiram realmente escapar do bicho indica que a própria sociedade euro-americana ainda pressupõe uma diferença essencial entre negro e branco: daí a necessidade da manutenção de alguma identidade à parte.

Voltando os olhos para os Estados Unidos, esse monstro gerador de narrativas da diáspora (virtualmente todos os fundadores de língua inglesa do pan-africanismo que seria mais tarde adotado pelas elites do próprio continente africano eram norte-americanos), a obra de Cornel West — intitulada *Questão de raça* na tradução brasileira (*Race matters* em inglês, um trocadilho que se tentou traduzir pelo trocadilho em português) — pertence mais ao âmbito da razão prática do que as obras de Gilroy ou Appiah. É mais fácil de ler, mas também é menos sofisticado e ilumina muito menos. Trata-se de uma coletânea de artigos lidando com várias questões raciais espinhosas dos Estados Unidos: o niilismo dos guetos norte-americanos, uma crítica ao pensamento baseado no conceito de raça (que ilustra pujantemente com exemplos concretos os problemas colocados por Appiah

e Gilroy), a questão atual da (falta de) liderança negra, Malcom X, a sexualidade negra (e o medo dos brancos com relação a esta), as relações (tensas) entre negros e judeus norte-americanos, os negros conservadores e a ação afirmativa (*affirmative action*).

É um livro que deixa o leitor triste; após décadas de ação afirmativa em favor dos negros (entre outros), e após o movimento de direitos civis dos anos sessenta, o racismo continua nos Estados Unidos, agora agindo contra uma comunidade negra profundamente dividida entre uma classe média afluente (em grande parte produto da ação afirmativa e que constitui cerca de 25% da população negra norte-americana) e uma classe pobre que foi completamente abandonada pelo Estado desde que os serviços sociais e auxílios governamentais foram drasticamente reduzidos a partir dos anos setenta. Os guetos das grandes cidades norte-americanas se transformaram em bolsões autocontidos de pobreza extrema, de onde não existe saída e onde grassam a violência e a morte violenta. A peroração de Cornel West contra a sociedade de consumo e suas admoestações contra o niilismo que impera nas comunidades negras pobres, assim como sua lamentação pela falta de uma liderança negra atuante, indicam o sentido da preocupação central do autor: reconstruir uma visão moral para a comunidade negra norte-americana. Nesse sentido, não é demais relembrar que West foi professor catedrático de religião na Universidade de Princeton e que agora é catedrático de estudos afro-norte-americanos e filosofia da religião em Harvard. Seu livro se tornou um *best-seller* nos Estados Unidos (deve ser também por isso, entre outras razões, que a Companhia das Letras resolveu traduzi-lo).

West lida com as questões de Appiah e Gilroy quando argumenta contra o que chama de *racial reasoning* ou "raciocínio racial". Por exemplo, ele condena seus compatriotas negros por terem aceito a nomeação de Clarence Thomas como juiz negro para o Supremo Tribunal norte-americano só porque ele era "racialmente autêntico", embora fosse claramente incompetente para o cargo. Contudo, apesar dessa crítica, assim como Appiah e Gilroy, a comunidade negra continua sendo a unidade básica do discurso de West, como não poderia deixar de ser, considerando a situação norte-americana. Além do mais, a tentativa de reconstruir uma visão moral fica um tanto ofuscada pelo quadro sombrio que West pinta dessa situação (e cumpre notar que não se deu ao trabalho de descrever em detalhe a vida nos guetos). A segregação continua imperando como sempre: 86% dos brancos vivem em bairros onde há menos de 1% de negros. West não o diz, mas exceto no local de trabalho e nos centros das cidades e em uma ou outra situação, a vida de negros e brancos se faz em canais paralelos mas separados: não só moram em áreas separadas, como tendem a frequentar clubes e igrejas distintas e a ter uma vida social segregada.

Falando de segregação, a última voz considerada nesta resenha vem exatamente do país onde a segregação imperou com mais sanha, depois dos Estados Unidos. Kole Omotoso (ou Bankole Ajibabi Omotoso) é nigeriano mas está radicado desde 1992 na África do Sul, onde é professor catedrático de inglês na Universidade do Cabo Ocidental.

Iorubá da cidade de Akure, professor de árabe e escritor amigo de Wole Soyinka, Omotoso reuniu vários artigos e ensaios em *Season of migration to the South: Africa's crises reconsidered*, publicado este ano pela

Tafelberg, na Cidade do Cabo. Sua trajetória é típica de muitos intelectuais africanos: doutorado, estadias no estrangeiro, livros publicados em uma língua européia (no caso inglês), prestígio internacional. Omotoso é uma voz muito menos sofisticada que a de Appiah ou a de Gilroy, mas ainda assim mais lúcida que a de Ngugi. Contudo, seus ensaios são de qualidade e valor desigual. O livro foi um pequeno *best-seller* na África do Sul este ano, exatamente porque foi escrito por um africano sobre a África no ano em que os africanos finalmente chegaram ao poder no país. O seu público leitor é principalmente branco. Omotoso trata de vários temas desenvolvidos por Appiah e Gilroy, mas de maneira bastante *light*: para quem não conhece nada sobre a temática (caso da imensa maioria dos leitores sul-africanos brancos de Omotoso), não é uma obra sem valor. Para quem tem acesso a Appiah ou Gilroy, contudo, não vale a pena, a não ser por um artigo muito bom sobre corrupção governamental na Nigéria, com exemplos tirados da experiência do próprio autor. Para quem pensa que o Estado brasileiro está falido, é uma boa leitura (o Estado brasileiro aparece como um modelo de eficiência e probidade em comparação com o Estado nigeriano).

Na realidade, como Appiah também indica (com exemplos tirados da realidade ganense), o Estado na África deixou de existir como órgão fornecedor de serviços públicos e monopolizador de recursos e de controle centralizado (na Nigéria, casas particulares, prédios de escritórios e universidades possuem seus próprios geradores de eletricidade, por exemplo, e seus próprios serviços de segurança: tirando os países em guerra, a Nigéria é um dos lugares mais violentos do continente). O Estado passou a ser apenas um facilitador entre o exterior e as diversas comunidades dentro do país: um simples intermediário, com poderes limitados.

Nas discussões sobre cultura, Omotoso descamba para os lugares-comuns de sempre, como, por exemplo, em sua insistência em que as chefias tradicionais sejam valorizadas. Essa valorização do poder político pré-colonial como panacéia para resolver os problemas dos Estados africanos pós-coloniais é plenamente herderiana: supõe-se que exista algo na tradição que redime e que tem que ser resgatado e revalorizado para o bem da nação. Essa revalorização ainda não está se dando na África do Sul (onde o regime de *apartheid* seqüestrou quaisquer discursos herderianos para si próprio, o que tornou esses discursos suspeitos para a oposição negra), mas no vizinho Moçambique o sentimentalismo com relação às *autoridades tradicionais* está de vento em popa. O problema é que as autoridades tradicionais, formadas na situação pré-colonial — em que não existia Estado-nação —, não estão em sua maior parte em condições de funcionar com esse Estado (mas sim, talvez, *contra* ele, já que as autoridades tradicionais, como o antigo emirado de Sokoto, que Omotoso admira, eram exclusivamente locais e não correspondiam em geral aos limites e necessidades do Estado colonial e nem correspondem tampouco aos limites e exigências dos Estados pós-coloniais).

Para mim, o mais interessante do livro de Omotoso é o que ele não enfatiza ou apenas deixa subentendido: por exemplo, a importância de sua "migração para o sul", como no título da obra. Agora que o *apartheid* foi abolido, a África do Sul se tornou literalmente, da noite para o dia, praticamente o único Estado africano que funciona eficientemente: as elites africanas, que em geral migravam para a Europa ou os Estados Unidos, agora estão começando

a voltar seus olhos para o sul. A opção de Omotoso foi muito clara nesse sentido: confrontado com o caos nigeriano, e desgostoso com a sociedade européia ou norte-americana (principalmente com suas correntes xenófobas e racistas modernas), Omotoso trocou a possibilidade de um emprego numa universidade dos EUA por um contrato na África do Sul. Pensa até em se naturalizar sul-africano (ao mesmo tempo que mantém sua nacionalidade nigeriana: o caso de Omotoso também é um de múltiplas identidades, como o de Appiah — iorubá, nigeriano, sul-africano etc.).

Interessantemente, nesse sentido a África do Sul parece estar-se tornando mais um novo espaço no Atlântico negro: um país que é suficientemente ocidental, mas ao mesmo tempo suficientemente africano para atrair os intelectuais do continente, encravados como estão entre o Ocidente e a África e tentando pertencer plenamente aos dois ao mesmo tempo — ou seja, figuras eminentemente pós-modernas, como postula Gilroy. Fico imaginando se o Brasil não se tornará também um novo espaço assim, desta vez para alguns intelectuais negros (e brancos) norte-americanos em fuga das restrições severas do discurso racial norte-americano. Afinal, como propõe Gilroy e exemplifica Appiah com sua própria vida (passada em três continentes), a busca herderiana da identidade negra sempre foi transnacional por excelência.

## Número anterior

▪ Abolicionismo e memória das relações raciais ▪ Industrialização e desigualdade racial no emprego: o exemplo brasileiro ▪ Cor e mobilidade social no Brasil ▪ Uma nota sobre "raça social" no Brasil ▪ Humor negro ▪ Estado e destino do gueto: retraçando a linha da cor urbana na América pós-fordista ▪ Brasil-Estados Unidos: um diálogo que forja nossa identidade racial ▪ O Brasil e a China: a cooperação em ciência e tecnologia em perspectiva histórica ▪ Eleições na África do Sul: uma visão de primeira mão ▪