

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS

28

■ Raça, gênero e economia na política de emancipação britânica ■ A transição da escravidão no Caribe britânico ■ Afro-brasileiros e identidade étnica na África Ocidental ■ Relações raciais e trabalho rural no Rio de Janeiro ■ O princípio da ação afirmativa e o progresso racial ■ Contracorrentes na Diáspora: negros coloniais e caribenhos ■ Aspectos sociopolíticos do racismo na Venezuela ■ Multiculturalismo e a negação do racismo nos Países Baixos ■ Duas variantes das relações raciais no Caribe ■ Narrativas de igualdade racial no Brasil, no México e em Cuba ■ Documento: o Relatório Alcoforado ■

CONJUNTO UNIVERSITÁRIO CANDIDO MENDES

ISSN 0101-546x

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS
28

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Diretor
Candido Mendes

Vice-Diretor
Carlos A. Hasenbalg

ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS 28

Outubro de 1995 — Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos — CEAA
Conjunto Universitário Candido Mendes

Diretor

Candido Mendes

Editores

Carlos A. Hasenbalg

José Maria Nunes Pereira

Coordenação Editorial

Marcia Lima

Conselho Editorial

Beluce Bellucci, Caetana Maria Damasceno, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Giralda Seyferth, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munungu, Marcia Lima, Marcelo Bittencourt, Nelson do Valle Silva, Olivia Maria Gomes da Cunha, Peter H. Fry, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira e Yvonne Maggie

Conselho Consultivo

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clímério Joaquim Ferreira, Clóvis Moura, Colin Darch, Eduardo J. Barros, Ernani Teixeira Torres Filho, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Júlio Bragu, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Milton Santos, Octávio Ianni, Roberto Motta, Roberto W. Stenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo

Supervisão Gráfica

Carlos Augusto de Oliveira Lima

Secretaria de Redação

Hamilton Magalhães Neto

Serviços de Tradução

Carlos Alberto Medeiros, Christopher Peterson e Stephane Latarjet

Produção Gráfica

Hamilton Magalhães Neto (coordenação); Luiz Carlos Palhares e Maria Adelaide de Amorim Oliveira (revisão); Veiga Studio de Arte Ltda. (diagramação e editoração eletrônica)

Capa e Projeto Gráfico

Alba D'Almeida

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

We ask for exchange

Price: Single Copies: (in Brazil) R\$ 15,00; (overseas) R\$ 20,00

Annual Subscription (two issues): (in Brazil) R\$ 30,00; (overseas) R\$ 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, Centro

20119-900 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (021) 531-2000, R. 259, e 531-2636; Fax (021) 531-2155

Apoio da **Fundação Ford**, da **Fundação Andrew W. Mellon** e do

REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT

 CNPq

 FINEP

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 a 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. Em seu lugar, pôr nome do autor, ano da publicação e página, como no exemplo: "...Araújo, 1940, p. 210, afirma...".

- 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. 000p.

PARA ARTIGO OU CAPÍTULO

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 da publicação.

Ex.: IANNI, Octávio (1988). "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, 10(15):208-17. Rio de Janeiro.

a) nome do autor; b) data da publicação; c) título do artigo ou capítulo entre aspas; d) nome do editor ou organizador; e) nome da obra (sublinhado); f) número da edição, se não for a primeira; g) local de publicação; h) nome da editora; i) número de páginas.

Ex.: BECKER, Bertha K. (1992). "Amazonia: geopolitics and techno-ecological issues". In: KOSINSKI, Leszek (ed). *Ecological disorder in Amazonia*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Educam, p. 77-99.

- 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, Conj. 501, Centro
20119-900 — Rio de Janeiro — Brasil

**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 CEA (US\$ 13.00)
RUA DA ASSEMBLÉIA, 10/501
TEL.: 531-2000, RAMAL 259
FAX: 531-2155**

SUMÁRIO

“A essência do contrato”: a articulação de raça, gênero e economia na política de emancipação britânica (1838-1866) 9

Thomas C. Holt

Discute o processo de emancipação das colônias britânicas, com ênfase no caso jamaicano, no qual a intervenção do Estado se tornou fundamental para o sucesso de reorganização econômica e social dos ex-escravos.

Reembaralhando as cartas: a transição da escravidão para outras formas de trabalho no Caribe britânico (c. 1790-1890) 31

Michael Craton

Examina as mudanças que ocorreram nos regimes de trabalho nas colônias britânicas das Índias Ocidentais, marcadas por reformas sociais e políticas supostamente liberais, pela política econômica do *laissez faire* e a crescente tolerância imperial com a migração de trabalhadores entre as colônias.

Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benin, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX 85

J. Michael Turner

Discute exemplos de imposição de identidade pela sociedade no caso dos antigos escravos brasileiros retornados às áreas litorâneas do Benin, Togo, Nigéria e Gana no século XIX e traça um breve retrato do desempenho dos descendentes dos afro-brasileiros no movimento pela democratização do Benin nos anos noventa deste século.

A cor inexistente. Relações raciais e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-escravidão 101

Hebe Maria Mattos de Castro

Discute as dificuldades da historiografia brasileira em conseguir enfocar o liberto e sua inserção social após a abolição e rediscute o silêncio sobre a cor e o uso das designações raciais na documentação oitocentista.

O princípio da ação afirmativa e o progresso racial nos Estados Unidos 129

Ronald Walters

Apresenta breve histórico do surgimento e dos principais aspectos da política de ação afirmativa nos Estados Unidos como mecanismo para alcançar a igualdade racial no trabalho e em outras esferas da sociedade e

afirma que essa política teria dificuldades de adaptação se fosse aplicada no Brasil.

Contracorrentes na Diáspora: negros coloniais e caribenhos na América Central 141

Michael L. Conniff

Mostra a importância do papel que os africanos desempenharam na história da América Central e de como, no caso do Panamá, se misturaram e deixaram de ser uma subcultura.

Imagens negras num mundo branco: aspectos sociopolíticos do racismo no século XX na Venezuela 155

Winthrop R. Wright

Examina as formas sutis de racismo utilizadas pelas elites venezuelanas durante a primeira metade do século XX, em especial a imagem dos negros projetada pela mídia branca, que contribuiu para perpetuar certos estereótipos.

Por trás da fachada holandesa: multiculturalismo e negação do racismo nos Países Baixos 171

Philomena Essed

Expõe alguns dos aspectos dissimulados na ideia e na prática do multiculturalismo e ilustra seus argumentos referindo o discurso e a prática da política holandesa.

Duas variantes de relações raciais no Caribe 185

Richard Price

Compara dois sistemas de relações raciais no Caribe — a sociedade insular da Martinica, com sua forte tendência à assimilação dos valores franceses e que está passando por rápida modernização, e a dos *maroons* saramakas semi-isolados do Suriname, que têm um histórico de resistência à ideologia europeia.

Fazendo a exceção: narrativas de igualdade racial no Brasil, no México e em Cuba 203

Michael Hanchard

Afirma que a noção de que as nações da América Latina estão isentas de problemas raciais vem sendo tema dominante na cultura e na política latino-americanas, enfocando-se particularmente o período do nacionalismo liberal do século XIX.

Documento: O Relatório Alcoforado 219

Roquinaldo Amaral Ferreira

Apresentação

Carlos A. Hasenbalg*

**Vice-Diretor do Centro de Estudos Afro-Asiáticos.*

Os textos publicados neste número de **Estudos Afro-Asiáticos** foram apresentados no Seminário Internacional sobre Racismo e Relações Raciais nos Países da Diáspora Africana, realizado entre os dias 6 e 10 de abril de 1992, no Rio de Janeiro, e organizado pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

O seminário reuniu um grupo numeroso de estudiosos para discutir o estado atual das relações raciais nos países da diáspora africana. E focalizou prioritariamente as relações negros-brancos e a experiência histórica recente das populações de ascendência africana nas Américas e na Europa Ocidental.

A maioria das coletâneas e dos livros sobre relações étnicas e raciais a partir de uma perspectiva global já é relativamente antiga e praticamente nenhum desses estudos enfocou especificamente as áreas da diáspora africana. Além disso, o fluxo de informações sobre o racismo e as populações negras nas Américas e na Europa Ocidental é muito limitado, se não vejamos:

— as revistas acadêmicas européias de estudos étnicos e raciais tratam quase exclusivamente dos problemas de racismo e das novas minorias imigrantes do Terceiro Mundo na Europa;

— os estudos norte-americanos sobre raça, etnicidade e relações raciais enfatizam principalmente os negros e outras minorias étnicas e raciais nos Estados Unidos;

— a literatura sobre o Caribe de língua inglesa é conhecida nos Estados Unidos mas amplamente ignorada na América Latina, apesar da proximidade geográfica das duas regiões;

— não obstante a boa historiografia sobre a escravidão no Brasil e nos demais países da América Latina, a história das populações de ascendência africana depois do fim do escravismo e os sistemas contemporâneos de relações raciais na América Latina são quase desconhecidos em toda parte.

Um dos principais objetivos do seminário foi remediar parcialmente essa situação, atualizando as informações disponíveis sobre o tema e juntando análises sobre esse vasto conjunto de situações nacionais e regionais. Mais do que pedir estudos muito específicos, como os de comunidade ou aspectos restritos da cultura negra, a organização do seminário solicitou trabalhos que tratassem da experiência histórica mais ampla das populações negras na diáspora no período contemporâneo.

A demora para a publicação desse material se deveu, em parte, à espera da versão final de alguns autores e, principalmente, à tentativa de publicá-lo como livro, o que infelizmente não foi possível.

Alguns textos desse seminário já foram publicados em números anteriores de **Estudos Afro-Asiáticos**, nomeadamente o de Peggy Lovell, “Raça, classe, gênero e discriminação salarial no Brasil (nº 22, p. 85-98, de 1992); de George Reid Andrews, “Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística” (nº 22, p. 47-83, de 1992); de Elisa Caillaux, “Cor e mobilidade social” (nº 26, p. 53-66, de 1994); de Rebecca Scott, “Construção, transposição e ruptura da linha de cor: ação coletiva rural na Louisiana e em Cuba, 1865-1912” (nº 27, p. 111-36, de 1995); e o de Sidney Chalhoub, “Febre amarela e ideologia racial no Rio de Janeiro” (nº 27, p. 87-110, de 1995).

No final deste número especial, estamos publicando o documento conhecido como “Relatório Alcoforado”, de maio de 1857, escrito por Joaquim de Paula Guedes Alcoforado, fundamental para uma história social do contrabando de africanos para o Brasil. Nele, não faltam nomes e técnicas empregadas pelos contrabandistas para vencer as barreiras legais, fazendo entrar no Brasil em torno de 20% dos africanos aqui chegados nos 300 anos de tráfico atlântico de africanos para o Brasil.

"A essência do contrato": a articulação de raça, gênero e economia na política de emancipação britânica (1838-1866)

Thomas C. Holt*

**Professor do Departamento de História da Universidade de Chicago.*

O artigo discute o processo de emancipação das colônias britânicas. O discurso em torno dessa emancipação partia do princípio de que a essência do contrato entre a Grã-Bretanha e suas colônias seria a igualdade e a liberdade pessoais presentes na ideologia liberal clássica reinante na época.

Analisando o caso jamaicano, o autor demonstra como os interesses de certos grupos (principalmente dos fazendeiros) fizeram com que as políticas desenvolvidas para a realização do processo de emancipação nos moldes dos padrões liberais — em que a sociedade civil se constitui como uma esfera privada, independentemente do Estado — se distanciassem dessa ideologia liberal e assumissem um discurso no qual a intervenção do Estado se tornou fundamental para o sucesso de reorganização econômica e social dos ex-escravos.

Palavras-chave: Jamaica; emancipação; raça; racismo; liberalismo.

Tal como agora se coloca a questão: libertou-se uma raça, mas não se formou uma sociedade. (Governador Harris, de Trinidad, 1848.)

Durante todo o último ano do Aprendizado, lorde Glenelg, secretário colonial britânico, recomendou aos governadores de suas colônias nas Índias Ocidentais que emendassem todas as leis herdadas do período escravista, dando especial atenção àquelas que faziam “inumeráveis distinções, da mais odiosa natureza, em favor dos europeus e seus descendentes e em prejuízo das pessoas africanas por nascimento ou origem”. Não só se deviam abolir todas elas, insistia Glenelg, mas todas as “referências disfarçadas” deviam ser eliminadas das leis coloniais. Escrevendo no final de 1837, Glenelg — antigo tóri liberal convertido ao conservadorismo — ofereceu uma definição do significado de liberdade muito mais detalhada e de alcance muito mais amplo do que fora sugerido apenas quatro anos antes, durante as discussões sobre a abolição da escravatura:

*O grande princípio cardinal da lei para a abolição da escravatura é que o aprendizado dos escravos emancipados seja sucedido imediatamente pela liberdade pessoal, no sentido total e ilimitado em que o termo é usado em referência aos outros súditos da Coroa Britânica.*¹

Ele ordenou que os governadores e seus secretários de Justiça estudassem as leis coloniais e enviassem relatórios ao seu gabinete com respeito ao acesso a franquias eleitorais, escolas, igrejas, milícias e outras instituições mantidas pelo governo. Eles deviam registrar quaisquer restrições em ocupações como mascate, porteiro e barqueiro. Deviam estudar a administração da assis-

tência aos pobres, as leis sobre vagabundagem, o sistema de impostos, a manutenção de estradas, as vendas de terras da coroa e a disciplina nas prisões. Tudo isso devia ser revisto para assegurar que não houvesse discriminação racial. Essa, apontava ele, era “a essência do contrato entre a Grã-Bretanha e as colônias”.

Glenelg só permaneceria mais um ano no cargo, mas sua doutrina de igualdade política e civil continuaria a pautar as orientações de seus sucessores até uma década depois. Em 1849, Earl Grey, um dos sucessores de Glenelg como secretário colonial, escreveu uma carta particular e confidencial ao seu primo Charles, que naquele momento era o governador da Jamaica. Nela Grey expressava sua crescente preocupação com o que a democracia política para os ex-escravos poderia pressagiar do ponto de vista da administração dos assuntos coloniais:

*Olhando os números comparados de habitantes negros e brancos da Jamaica, e a ausência de qualquer impedimento real à aquisição de franquias eletivas aos primeiros, parece impossível duvidar que num período não muito distante eles devam adquirir uma influência suprema na legislatura e usar o poder com pouca preocupação quanto aos interesses dos fazendeiros ou à justiça, e que, portanto, se os fazendeiros tivessem bom senso eles usariam a autoridade que agora possuem não para minar o poder da Coroa, mas (...) para reforçá-lo (...).*²

A carta de Grey assinalou o início de uma dramática mudança de política no Colonial Office. Em meados do século, a confiante defesa de Glenelg na democracia política dera lugar à crescente ansiedade de que o poder político negro fosse de fato usado no interesse político dos afro-caribenhos. Conseqüentemente, desse ponto em diante os

funcionários coloniais buscaram maneiras de neutralizar o impacto da participação política dos negros, primeiro através de mudanças nas estruturas governamentais da Jamaica, em 1854, depois por meio da exigência do pagamento de uma taxa para se votar, em 1859, e por fim abolindo totalmente o auto-governo da Jamaica, em 1865.

O breve interlúdio que separa esses momentos na emancipação da Jamaica — interlúdio não diferente da Reconstrução norte-americana 30 anos depois — ajuda a estruturar o problema político que a emancipação colocou, em particular, para os britânicos e, em geral, para as sociedades que espovavam valores democráticos.³ A proposta de Glenelg de fazer, nos termos de Frank Tannenbaum, de ex-escravos cidadãos põe em cena duas questões: em primeiro lugar, por que a igualdade e a liberdade pessoais foram consideradas “a essência do contrato entre a Grã-Bretanha e as colônias”? E, em segundo, por que essa política foi tão rapidamente abandonada? A resposta à segunda pergunta é amplamente determinada pela solução da primeira, que é, em muitos aspectos, mais enigmática. Não é suficiente, por exemplo, dizer simplesmente que a política de Glenelg era uma expressão do idealismo contemporâneo. Como aprendemos dos estudos sobre o abolicionismo, o idealismo não é temporalmente transcendente, mas tem raízes na vida social, que é historicamente específica.⁴ O idealismo também deve ser historicizado.

O idealismo da doutrina de Glenelg não parece ter raízes na campanha antiescravista anterior. Embora alguns indivíduos abolicionistas possam ter defendido a democracia política para os ex-escravos, nada na campanha abolicionista em si ou nos debates do Parlamento indicava que a plenitude dos direitos políticos para os negros se seguisse como consequência da emancipação. Com efeito, é mais provável que a imposição anti-

democrática de uma legislação colonial pelo governo em Londres (em relação ao qual os abolicionistas podiam ter a expectativa de exercer maior influência que nas colônias) tivesse sido satisfatória para o movimento abolicionista como um todo. De fato, os abolicionistas não levantaram nenhum clamor observável quando, em 1839, o Colonial Office debateu propostas que visavam à *eliminação* total do governo democrático nas colônias, nem se opuseram ao sistema de colônias da coroa onde ele já existia. Na verdade, como vou expor adiante, alguns burocratas coloniais afirmavam que a contração, e não a expansão, da democracia serviria melhor a seus esforços para gerenciar a transição da escravidão para o trabalho livre.

Assim, a política colonial que realmente se buscava não era ditada pela pressão abolicionista, nem era um esforço dos burocratas coloniais no sentido de dar um xeque-mate nos fazendeiros cultivando um bloco de poder competitivo no seu meio — ou pelo menos não o era de maneira consistente.⁵ Embora o Colonial Office não tenha tentado liberalizar apreciavelmente as franquias democráticas, também não cedeu aos esforços dos fazendeiros no sentido de restringi-las. Havia pré-requisitos de propriedade ou salário, assim como taxas, para se votar, mas, dada a existência de restrições semelhantes ao eleitorado na Grã-Bretanha, mesmo um contemporâneo de cabeça democrática não as considerava razoáveis. De fato, a principal queixa na época era de que as franquias na Jamaica eram demasiado liberais. E, de fato, elas prenunciavam uma potencial maioria eleitoral dos proprietários camponeses negros; em meados do século esse potencial parecia tão real aos formuladores de políticas públicas britânicas que eles começaram a se movimentar em busca de maneiras legais para cortá-las ou restringi-las (Holt, 1992, Cap. 7).

Meu argumento é de que a doutrina de Glenelg pôde tornar-se a política britânica (e aparentemente sem oposição significativa) porque se articulava à ideologia reinante da democracia liberal e tinha raízes na transformação social que produziu essa ideologia. O liberalismo clássico servira aos formuladores das políticas coloniais como um guia essencial para a transição da escravidão ao trabalho livre. Abolicionismo e emancipação foram, em grande parte, o produto dessa ideologia, alcançaram seu maior sucesso precisamente no momento em que ela se tornou hegemônica no discurso público, na política e na burocracia britânicos e enfrentaram sua mais grave crise quando essa ideologia passou por uma revisão e um recuo significativos.⁶ Contudo, não só o destino da emancipação estava estritamente ligado ao do liberalismo; a experiência da emancipação expunha muitas de suas contradições centrais e, assim, foi parte de seu recuo e reformulação. Em outras palavras, a transição de escravo a cidadão testou os princípios políticos do pensamento liberal-democrático de maneira muito semelhante ao modo como a transição da escravidão para o trabalho assalariado testou seus princípios econômicos. Nesse sentido, portanto, os debates sobre as orientações políticas e econômicas adequadas às sociedades recém-emancipadas expõem questões cruas relevantes para outras sociedades humanas que, de outro modo, poderiam ter permanecido inarticuladas.

Política e sociedade na teoria liberal clássica

A ideologia liberal clássica postulava um modelo de ordem social em que havia divisões básicas e funcionais entre Estado e sociedade civil, entre vida pública e privada.⁷

Era um modelo que alocava a atividade humana entre esferas sobrepostas mas diferentes: as atividades administrativas e policiadoras do Estado; as atividades privadas (no sentido de não estarem na esfera do Estado), que governavam e reproduziam a vida econômica e social; a arena pública (distinta tanto da sociedade civil quanto do Estado), em que transpirava a regra ou a produção de normas democráticas e coletivas; e finalmente a esfera íntima do lar, a família patriarcal e conjugal, em que se nutria a vida emocional.

Uma inovação-chave nessa teoria das relações sociais era que a sociedade civil constituía uma esfera privada independente do Estado, animada por indivíduos autônomos em lugar de Estados feudais, na qual, em princípio, esses indivíduos possuíam todos igual acesso e controle quanto a suas pessoas, recursos e poderes. Teoricamente, cada pessoa (na verdade, cada homem) tinha igual posição perante a lei, era capaz de acumular bens e recursos em quantidade ilimitada e era livre, portanto, para maximizar seus ganhos de modo a satisfazer apetites materialistas inatos. Dada essa premissa, todas as interações sociais relevantes podiam ter como modelo relações de troca e desse modo eram ao mesmo tempo auto-impelidas e auto-reguladoras. Em suma, o próprio interesse do indivíduo, não-inibido por regulamentações do Estado, devia inspirar maiores esforços e produtividade, enriquecendo assim a sociedade como um todo. Desse modo, a virtude pública seria gerada por vícios privados.

No entanto, a noção de que uma ordem social podia ser coerente com a cobiça humana não era destituída de problemas, fosse do ponto de vista lógico ou com base para uma política social real (Appleby, 1976). Ao menos teoricamente, a nova ordem de relações no mercado tinha de ser ligada a uma nova base moral para as relações políticas. O

Estado não poderia apenas desaparecer; precisava ser reformulado e reposicionado. Assim, o correlativo político do mercado econômico competitivo e auto-regulado era a esfera pública, o mercado da opinião. Era uma esfera que era parte da sociedade civil, mas distinta desta; dentro dela, homens privados, instruídos e possuidores de propriedades exerciam influência tanto sobre o Estado (a elaboração de leis) quanto sobre a vida civil (os vários sistemas de trocas — econômicas e sociais — entre os indivíduos). Ademais, as relações políticas e econômicas não eram simplesmente complementares, no sentido de ambas serem conceptualizadas como trocas entre sujeitos autônomos — elas eram funcionalmente ligadas porque as esferas da economia privatizada e da intimidade do lar eram ambas setores cruciais para moldar os sujeitos individuais que entrariam na esfera pública. O setor econômico-civil produzia homens de propriedade; o lar produzia homens pensantes capazes de um discurso civilizado e de interações governadas pelas normas.

Esse processo de fabricação do homem-cidadão é esboçado por Jürgen Habermas, que indica ter sido dentro da “interioridade da família conjugal” que se desenvolveu a subjetividade necessária para que os homens entrassem na esfera pública como indivíduos autônomos:

Pois as experiências a respeito das quais um público apaixonadamente preocupado consigo mesmo procurou o acordo e o esclarecimento por meio do debate público crítico-racional das pessoas privadas entre si fluíram do manancial de uma subjetividade específica. Esta última tinha seu lar, literalmente, na esfera da família conjugal patriarcal. (Habermas, 1989, p. 43-51.)

Ou seja, a subjetividade de homens independentes e pensantes moldados na inti-

midade do lar produzia as *opiniões* civis que eram trocadas como bens nesse mercado do argumento crítico-racional. De tais trocas surgiu uma *opinião pública* coletiva, conceito que emergiu tanto na Grã-Bretanha quanto no continente no final do século XVIII, tornando-a, temporária e instrumentalmente, precursora das revoluções políticas na França e na América, da decolagem industrial na Grã-Bretanha e do movimento abolicionista.⁸ De muitos pontos de vista, a opinião pública era visualizada como um regulador na política comparável ao papel exercido na vida econômica pela “mão invisível” de Adam Smith. A legitimidade e a autoridade da opinião pública dependiam, contudo, da existência de um processo de trocas aberto e livre, isto é, da democracia.

Mas a precondição não-declarada para essa troca democrática era a harmonia nos propósitos e pressupostos básicos dos seus membros, que só podia surgir, por sua vez, a partir da compatibilidade da relação de cada sujeito com o todo. Assim, uma condição essencial para a admissão na esfera pública da produção de normas, de início, era que se fosse um instruído homem de propriedades (em termos de perícia ou terras); isso asseguraria o provável compromisso de preservar a ordem social que garantia a propriedade. Também essencial para esse discurso liberal era o pressuposto de que tais cidadãos deviam ser a progênie de uma esfera íntima, a família conjugal patriarcal, pois era lá que os desejos e ambições inatos de auto-engrandecimento eram de algum modo tornados compatíveis ou, bem literalmente, domesticados.

Em suma, portanto, as trocas *livres* e abertas na esfera pública pressupunham uma homogeneidade dos participantes, uma mutualidade de interesses fundamentais e, em consequência, a *discutibilidade* das diferenças.⁹ Por conseguinte, a vida política (e a prática

democrática) dependia, em última instância, de similaridades na posição dos cidadãos dentro da ordem social e em relação a ela. Resumindo, enquanto, por um lado, uma ordem política democrática era necessária para proteger a esfera privada autônoma de abusos da parte do Estado ou de propriedades feudais antagônicas, por outro lado, exclusões sistemáticas do setor de produção de decisões (a esfera pública) eram necessárias para proteger a mesma ordem social em relação a desafios dos despossuídos.¹⁰ Com o tempo, os critérios de admissão poderiam ser ampliados, mas o teste ou princípio fundamental continuava sendo que os novos admitidos não ameaçassem a ordem social.

Havia, é claro, uma evidente contradição entre a autonomia e a autopossessão implicadas pelo liberalismo econômico e a despossessão obviamente seletiva inerente à constituição da esfera política. Todo membro de uma sociedade era não apenas qualificado, mas compelido a participar das trocas econômicas na esfera civil, embora só os homens instruídos e dotados de propriedades estivessem qualificados para a admissão na esfera pública que controlava as funções de produção de normas da sociedade como um todo. Essa contradição podia ser negociada de duas maneiras: definindo-se, *de jure*, um sistema em que houvesse igualdade de oportunidades para uma inclusão *final*; ou redeseñando-se as fronteiras do quadro de membros, de modo que algumas pessoas ou grupos fossem definidos, *de facto*, como estando fora da esfera pública, ou seja, em virtude de seu desvio em relação aos atributos humanos *naturais* ou inatos que garantiam que uma pessoa se qualificasse. Historicamente, é claro, as fronteiras foram trancadas de modo a excluir categorias sociais inteiras — raciais, nacionais, de gênero e de classe — que eram julgadas elementos “residuais” da ordem social.¹¹ Na época da emancipação, contudo, o

pressuposto operante entre as elites relevantes era de que todo homem era capaz de tirar vantagem das oportunidades putativamente iguais de adquirir propriedades, instrução ou habilidades que garantiriam sua admissão na esfera pública.

Não obstante essa fé secular, a transição de uma sociedade escravista para uma sociedade livre acabou expondo contradições na ideologia liberal que encontraram expressão nos esforços da burocracia colonial para formular a política de emancipação.

Em primeiro lugar, a formação de uma sociedade livre exigia primeiro a criação de pessoas burguesas, o que implicava, por sua vez, intromissões de caráter totalitário do Estado na esfera social. Mas as políticas de fato perseguidas — envolvendo reformas na educação, no sistema de impostos e no recrutamento de mão-de-obra — empregaram meios indiretos, e não diretos, para atingir esses fins; e, coerentes com seus pressupostos ideológicos, os formuladores de políticas públicas subestimaram a força da cultura e da classe como fatores modeladores do desejo humano e das relações sociais.

Em segundo lugar, havia uma contradição gritante entre a noção de que os trabalhadores imitariam a esfera privada burguesa e as exigências dos fazendeiros de controlar a mão-de-obra de famílias inteiras. Ou seja, na medida em que os libertos realmente procurassem estabelecer a divisão do trabalho com base em gênero proposta pela teoria burguesa, a mão-de-obra disponível nas fazendas seria reduzida. Tais contradições socavaram os planos britânicos de uma sociedade liberal democrática.

No final, eles falharam em transformar tanto os escravos num proletariado competitivo quanto os senhores em empregadores burgueses. Esses fracassos encorajaram reformulações racistas na doutrina liberal insinuada que ocultaram suas contradições ine-

rentes. Portanto, no processo de tentar divisar e legislar a respeito de como — nas expressões do governador Harris — se poderia formar uma sociedade e libertar uma raça, os formuladores de políticas públicas britânicos expuseram tanto a natureza quanto os limites de sua visão.

Democracia liberal e emancipação na Jamaica

O ceticismo quanto a aplicar ou, pelo menos, quanto ao modo de aplicação da teoria liberal democrática ao problema da emancipação foi um tema de controvérsia abafado nas deliberações da política colonial britânica quase desde o início. Praticamente na mesma época da declaração de uma política de "igualdade total" por Glenelg, um antigo governador da Jamaica, o marquês de Sligo, apontou as armadilhas na busca de uma transformação social total na ilha sob tais auspícios:

Na verdade, não existe justiça nas instituições locais gerais da Jamaica; pois não há opinião pública a que se possa fazer um apelo. A escravidão dividiu a sociedade em duas classes; a uma ela deu poder, mas à outra não estendeu a proteção. Uma dessas classes está acima da opinião pública e a outra está abaixo dela. Nenhuma delas está, portanto, sob a sua influência. E muito se deve temer que, devido ao desejo de afinidade entre elas, ao desejo de dependência e confiança mútua, ao fato de a classe mais pobre ser capaz de prover às necessidades da vida sem qualquer apelo à mais alta, nunca haja na Jamaica, ou em qualquer outra colônia escravista, uma comunidade de sentimentos sobre a qual a opinião pública possa operar beneficentemente.¹²

O fato de o aristocrático Sligo oferecer uma análise da ordem social jamaicana repleta dos dogmas do liberalismo clássico indica como se haviam tornado hegemônicas, até mesmo lugar-comum, tais noções no final da década de 1830. Mas suas dúvidas sobre as aplicações práticas da doutrina liberal sob as condições sociais da Jamaica expõem também suas contradições gerais subjacentes. Sligo reconheceu que uma opinião pública desinteressada era um árbitro essencial entre interesses competindo entre si numa sociedade moderna.

Tal opinião dependia, contudo, da existência de uma esfera pública constituída de indivíduos privados instruídos e dotados de propriedades que pudessem se engajar num debate racional, não-antagônico, único caminho para a verdade e para uma política pública sólida e não-tendenciosa. Não havia tal esfera pública e, portanto, não havia "publicidade" na Jamaica porque a escravidão produzira uma sociedade dividida entre poderosos e desprotegidos, os primeiros dominando a esfera pública, os outros fora dela. Conseqüentemente, nem uns nem outros eram atingíveis pela opinião fundamentada, e não havia base social dentro da sociedade para a legitimidade política.

Essa era uma situação que colocava em risco o esforço no sentido de uma reforma autorizada em nível local. Ademais, nas condições da Jamaica (ou seja, o crescimento do campesinato independente), não havia sequer o efeito moderador de laços econômicos como os que se poderiam encontrar nas áreas rurais da Grã-Bretanha, onde uma classe dependia da outra para a subsistência e assim cada qual se submetia a mútuas influências. Em vez disso, duas classes hostis, com interesses antagônicos, se confrontavam ao longo de um vácuo social. A ironia, é claro, é que a contradição fundamental que Sligo podia ver tão claramente na Jamaica logo romperia

a fachada autoconfiante do discurso liberal também na metrópole.

Quase simultaneamente ao panfleto anônimo de Sligo, Henry Taylor, chefe da divisão das Índias Ocidentais do Colonial Office, escreveu uma crítica semelhante da sociedade jamaicana — voltada a persuadir Glenelg a abandonar sua política e impor o controle colonial da coroa por todo o Caribe. Veterano dos malcosturados esforços para convencer os fazendeiros a aliviar as condições dos escravos na década de vinte, assim como do fracasso do sistema de Aprendizado, destinado a suavizar a transição da escravidão à liberdade, Taylor concluiu em 1838 que as assembléias das Índias Ocidentais eram, “por sua constituição e pela natureza das sociedades para as quais” legislavam, “absolutamente incompetentes e inadequadas para fazer face ao novo estado de coisas”. Com respeito ao autogoverno das colônias caribenhas, havia uma “inerente e permanente incoerência entre o sistema [de trabalho livre e democracia política] e o [verdadeiro] estado da sociedade”. Estado da sociedade, para ele, significava sua divisão em seções antagônicas: uma maioria negra, predominantemente de ex-escravos; uma pluralidade de pardos, na maioria nascidos livres; e uma minoria branca em que predominavam os fazendeiros.

Tal como Sligo, Taylor considerava que o pluralismo racial da Jamaica privava-a de uma esfera pública adequada ao governo democrático. Sob um sistema democrático, os negros governariam, mas não haviam sido qualificados para isso pela educação; os pardos poderiam governar, mas eram desqualificados para isso pela alienação em relação aos dois outros setores; a oligarquia branca não deveria governar, mas sem dúvida o faria.¹³ Uma vez que os fazendeiros não podiam ser convencidos pela argumentação a abrandar sua obstrução às necessárias trans-

formações da ordem social e à criação de uma sociedade civil, o governo britânico devia exercer, “de uma vez e de maneira conclusiva, um poder” que anulasse “toda oposição” e estabelecesse “a paz quanto a essa questão” (Taylor, 1833, vol. 1, p. 246-9). A doutrina de Glenelg e suas características políticas eram claramente inadequadas numa sociedade assim constituída, pois “forçar essa mudança social e, no entanto, deixar tal como era a estrutura política de uma sociedade totalmente diferente pareceriam, mesmo sob uma visão meramente teórica, da natureza de um solecismo político”.¹⁴

Assim, Sligo, o ex-governador da Jamaica, e Taylor, o funcionário do Colonial Office, estruturaram os limites da reforma democrática em antigas sociedades escravistas. A análise de Sligo, em particular, acopla os dois temas centrais para a política de emancipação britânica: por um lado, o desafio que a transição da escravidão ao trabalho livre colocava para a bem-desenvolvida teoria econômica do liberalismo clássico; por outro, o desafio que transformar uma hierarquia escravista numa sociedade liberal democrática apresentava à sua doutrina política mais incoativa. O fato de esses desafios terem sido percebidos como interligados indica uma resposta à questão do motivo da política de Glenelg, em primeiro lugar; o fato de esses laços logo passarem a ser vistos como perigosos para a ordem social em geral ajuda a explicar seu abandono final. Mas nem Taylor nem Sligo abordaram — na verdade, provavelmente não podiam vê-la — a contradição geralmente *inerente* em procurar a legitimidade do controle democrático numa ordem social dependente, em última instância, de desigualdade econômica, mas o “solecismo” que viram foi o acoplar esses imperativos em antigas sociedades escravistas onde a esfera pública ainda não se desenvolvera.

Embora essas discordâncias, ou talvez fosse melhor dizer reservas, quanto à doutrina de Glenelg tenham permanecido como temas abafados que não emergiram totalmente até o fim da década seguinte, elas estruturaram uma polaridade que se manifestou desde o início na forma de uma tensão na elaboração de políticas públicas. Em todos os níveis, os funcionários encarregados de gerenciar a transição da escravidão ao trabalho livre e de construir uma sociedade democrática estavam cômicos do laço funcional entre as diversas esferas das relações sociais. Mesmo quando Sligo escreveu seu panfleto, o magistrado especial Richard Chamberlaine, um afro-jamaicano nascido na terra, explicava a doutrina econômica liberal clássica aos recém-libertos de St. Thomas-in-the-East. Reunidos a 1º de agosto de 1838 para sua emancipação e o fim do Aprendizado, Chamberlaine queria que compreendessem o admirável mundo novo em que estavam para entrar, especialmente os “deveres e responsabilidades de uma liberdade racional e irrestrita” e sua obrigação especial de provar que os negros eram “tão suscetíveis do valor e da responsabilidade da liberdade quanto qualquer outra raça de seres humanos”.¹⁵ De modo muito interessante, no curso de sua explicação ele explicitou o laço entre o funcionamento da esfera íntima e as arenas civil e pública.

Para cumprir suas responsabilidades para com os negros escravizados em outros lugares, afirmava Chamberlaine, os libertos jamaicanos deviam permanecer nas *plantations*, trabalhando diligentemente para os antigos senhores. Eles o fariam não por deferência de escravo, contudo, nem simplesmente porque a sobrevivência das propriedades açucareiras o exigisse. Em vez disso, Chamberlaine confiava em que o trabalho deles seria motivado por refinamentos nos seus gostos e pela expansão de seu desejo de

bens materiais. Não mais contentes com a crua subsistência de escravo, “uma panela de sopa de coco e rabo de arenque”, eles iriam adquirir novas necessidades e novos desejos, descobrindo nesse processo a lei de ferro que liga o mundo social ao econômico e o mercado de bens ao mercado do trabalho:

Suas esposas e filhos vão exigir roupas finas para suas capelas, igrejas e feriados. Vocês visitarão os amigos com seus casacos e sapatos e vão exigir que os jantares lhes sejam preparados com algum respeito ao conforto e à limpeza; sua sopa será temperada com carne de boi e de porco; e, para obter isso, os confortos e as coisas indispensáveis para a vida civilizada, vocês terão de trabalhar diligentemente — pois quanto mais vocês trabalharem, mais dinheiro obterão e melhor se habilitarão a aumentar e ampliar os seus confortos.

O que essa passagem também indica é que não estava absolutamente claro que se pudesse apelar a indivíduos autônomos para que gastassem cada vez mais força de trabalho com base apenas em seus desejos pretensamente inatos de auto-engrandecimento; aquele trabalho além do que era necessário para se adquirir a subsistência exigia outros incentivos que não os meramente materiais. Era antes esse círculo de dependência, “esposas e filhos”, que fazia um homem trabalhar além do mínimo. No cerne da mensagem de Chamberlaine, portanto, estava um verdadeiro retrato falado de um cenário doméstico burguês ideal:

Suas esposas, até agora acostumadas a serem parceiras nas suas tarefas domésticas, correndo aos campos com vocês pela manhã e retornando com vocês ao pôr-do-sol abatidas e desanimadas, dia após dia, sem qualquer paliativo, terão a

possibilidade de ficar em casa para cuidar das roupas de vocês, e das roupas de seus filhos, de seus assuntos domésticos, das suas provisões, de seu jantar confortável, de modo que, quando vocês estiverem trabalhando no campo, na medida em que o dia avança, em vez de se arrastarem no trabalho, vocês se sentirão mais alegres, mais diligentes, pois na certeza de encontrar todo o conforto quando voltarem ao lar.

Uma das dádivas da liberdade, portanto, seria essa perspectiva recém-descoberta de estabelecer esferas de atividade e autoridade segundo o gênero. Os homens libertos deviam permanecer nas *plantations* trabalhando por salários para sustentar suas mulheres e filhos, em casa, que por sua vez seriam dependentes e subservientes. No refúgio do seu lar, o trabalhador era servido, obedecido e alimentado. Pelo pensamento de Chamberlaine, essa hierarquia e essa dependência domésticas eram um incentivo-chave para que os libertos tivessem boa vontade em aquiescer aos princípios de uma ordem social burguesa: a acumulação pessoal e a deferência à autoridade constituída.

Além do mais, argumentava ele, os libertos, embora reputadamente capazes de satisfazer suas necessidades básicas trabalhando dois dias por semana, deviam trabalhar também os outros quatro a fim de acumular poupanças “para o inverno dos seus dias, quando” eles não teriam “a generosidade ou o humanismo do senhor a que apelar”. E, mesmo quando rejeitassem a dependência paternal em relação às classes proprietárias, deviam afirmar que homens sem senhores ainda eram obrigados a mostrar deferência aos seus superiores. Todos eram agora “tão livres quanto a Rainha” e nenhum homem era mais “livre do que outro”, mas ainda assim era necessário, “para os fins da sociedade

civilizada, que houvesse gradações de nível em todas as comunidades”. Eles deviam ser corteses, respeitosos e obedientes não apenas aos seus senhores, mas a todos que tivessem maior autoridade que eles. Assim, as reivindicações de deferência e autoridade se estendiam do círculo doméstico à esfera pública (Holt, 1992, p. 78).

O que é pressuposto no discurso de Chamberlaine é, como indica Habermas, uma subjetividade muito específica: homens assalariados formados e motivados pelos privilégios, a dependência e o apoio emocional do círculo doméstico. Também se pressupõe, como afirma Fraser (1989, p. 124-5), uma noção dos respectivos papéis de trabalhador e consumidor profundamente marcada por gênero. Embora essa visão fosse uma réplica da criação em curso de uma sociedade burguesa europeia, sua força especial nas Índias Ocidentais provavelmente devia muito ao temível contra-exemplo dessa região — o pesadelo haitiano de ex-escravos sucumbindo à selvageria africana. Essa foi a imagem que Henry Taylor invocou em 1833 quando exortou o Gabinete a implementar a emancipação gradualmente, através de um sistema de aprendizado destinado a preparar os escravos para o trabalho assalariado. Essa era uma imagem recorrente na correspondência dos governadores e nos diários dos viajantes. O medo, como James Anthony Froude (1900, p. 286-7) exprimiu no final da década de 1880, era de que “em poucas gerações” eles se despissem “dessa civilização que aprenderam com tanta facilidade e disposição como [se despiam] dos paletós e das calças”. O que Chamberlaine descreveu, então, foi um processo que, em ambos os sentidos da palavra, *domesticava* os instintos selvagens.

A imagem de uma “selvageria” ameaçadora também se ocultava por trás de outra importante declaração sobre políticas públi-

cas do secretário colonial Glenelg no final da década de 1830. No início de 1836, ele enviou a todos os governadores das Índias Ocidentais um despacho abordando o problema previsto com o controle da colonização da terra por libertos depois do Aprendizado. Começava observando que, durante a escravidão, a mão-de-obra podia ser compelida a ser usada onde quer que o proprietário desejasse. Mas, com o fim do Aprendizado, o trabalhador só aceitaria ser usado em tarefas que lhe prometessem benefícios pessoais. Portanto, se se quisesse continuar cultivando o açúcar e o café, dever-se-ia "tomar do imediato e evidente interesse da população negra empregar seu trabalho nesse sentido". Ele estava apreensivo quanto à capacidade dos negros em fazer isso, repetindo a máxima wakefieldiana, hoje familiar, de que, dados os padrões demográficos de antigas colônias escravistas como a Jamaica — "onde existe terra suficiente para sustentar uma subsistência abundante para toda a população em troca de pouco trabalho" —, os negros não trabalhariam por salários. Um equilíbrio adequado entre terra e trabalho acabaria sendo estabelecido pela roda inexorável das forças da natureza que governam a ordem social, ou seja, o crescimento populacional; mas as colônias não podiam dar-se ao luxo de esperar.¹⁶

Fossem as coisas deixadas no seu curso natural, a mão-de-obra não seria atraída ao cultivo de produtos exportáveis, até que a população começasse a fazer pressão sobre os meios de subsistência e a terra deixasse (sem uma cultura mais assídua e econômica) de prover a todos os seus ocupantes as necessidades de vida. Tão logo a população trabalhadora natural aumente desse modo e a crescente necessidade de extrair o máximo da terra assegure a aplicação adequada de seu trabalho, pode-se esperar

*que os gêneros atuais sejam novamente trazidos ao cultivo. Mas a depreciação que teria lugar na propriedade, e o cruel estado em que recairia a sociedade nesse meio tempo, torna desejável adotar medidas para corrigir esse curso aparentemente natural.*¹⁷

Tendo reconhecido que o comportamento presumível dos libertos, pelos ditos wakefieldianos e malthusianos, era natural, Glenelg foi adiante e prescreveu os meios pelos quais o governo interditaria essas propensões naturais: era essencial evitar que os ex-escravos obtivessem terras. Embora não tivesse certeza sobre o que fazer com a terra que já estava em mãos privadas, ele recomendou que pessoas sem títulos de propriedade fossem impedidas de ocupar terras da coroa e que o preço fosse aumentado de modo a manter essas terras "fora do alcance de pessoas destituídas de capital". Seguindo uma política empregada com sucesso no Canadá e na Austrália nesse período, Glenelg recomendou o estabelecimento de um preço mínimo para todas as terras da coroa, que elas só fossem vendidas pelo lance mais alto e que se exigisse um depósito de 10% para a venda. Ademais, recomendou que se fizesse imediatamente uma investigação sobre os meios de impedir que usucapientes ocupassem terras públicas.

Lorde Glenelg ofereceu os argumentos expostos a seguir para justificar esses passos extraordinários no sentido de restringir a livre empresa dos libertos. Em primeiro lugar, a prosperidade de qualquer sociedade dependia de se manter um equilíbrio adequado entre oferta e demanda. Aceitando-se tal definição de utilidade social, seguia-se então que era justificada a intervenção do governo a fim de estabelecer condições da terra desocupada:

Nos novos países, onde a totalidade da terra desocupada pertence à coroa e co-

lonos estão continuamente afluindo, é possível, fixando-se um preço tão elevado para as terras virgens a ponto de colocá-lo acima do alcance da classe de colonos mais pobre, manter o mercado de trabalho em seu estado mais próspero desde o início.

Com essa política, o governo não apenas assegurava o fornecimento adequado de trabalhadores sem terra às propriedades, mas também reforçava o valor da terra, o que por sua vez tornaria "mais lucrativo cultivar velhas terras do que adquirir novas".¹⁸ Mas o derradeiro objetivo dessas manobras econômicas era de natureza moral: domesticar os desejos e comportamentos *naturais* para garantir a fronteira entre a vida civilizada e a selva hobbesiana:

A tendência natural da população de se espalhar pela superfície do país, cada homem estabelecendo-se onde possa, ou perambulando de um lugar para outro em busca de solo virgem, é desse modo sustentada. O território, expandindo-se apenas com a pressão da população, é comensurável com as carências reais de toda a comunidade. A sociedade, desse modo mantendo-se junta, é mais aberta a influências civilizatórias, mais diretamente sob o controle do governo, mais plena da atividade que se inspira nas carências comuns e da força que deriva da divisão do trabalho; e no conjunto está num estado mais firme, moral, política e economicamente, do que se deixada a seguir seu curso natural.

Assim, a política de Glenelg destinava-se a prevenir situações tais como aquelas exorcizadas por Henry Taylor em seu memorando de 1833 — aldeias espalhadas, constituídas por ex-escravos, degenerando firmemente na "preguiça selvagem" — e a promo-

ver cenas domésticas como aquela descrita por Chamberlaine. Glenelg apressou-se a acrescentar, contudo, que a política do governo não pretendia favorecer uma classe em relação a outra. O objetivo do governo não era forçar os libertos a permanecerem nas *plantations*, privando-os de um emprego alternativo, "mas apenas condensar e manter junta a população de maneira tal que ela sempre possa conter uma proporção devida de trabalhadores". Uma vez que "o produto mais rentável sempre poderá pagar os salários mais altos, e os salários mais altos atrairão o maior suprimento de mão-de-obra", o governo não devia desencorajar o cultivo de lavouras fora do sistema de *plantation*:

Mas se deve de algum modo assegurar, se possível, que todo território cultivado seja bem cultivado. O preço mínimo da terra, portanto, deve ser alto o suficiente para que uma considerável parcela da população seja incapaz de comprá-la, a menos que tenha economizado algum capital a partir dos salários do seu trabalho, e ao mesmo tempo suficientemente baixo para encorajar tais economias, tornando a posse da terra um razoável objeto de ambição para todos.

Assim, homens famintos de terra teriam primeiro de ser desejosos de capital e ansiosos por acumulá-lo. Presumivelmente, tais homens também se inclinariam a proteger a acumulação de capital em geral.

É evidente que Glenelg também estava procurando uma forma de conciliar, ao menos teoricamente, a draconiana intervenção do Estado com as exigências da doutrina da plena igualdade civil, que ele articularia apenas alguns meses mais tarde. Seu argumento expunha, contudo, a necessária tensão de elaborar uma política consoante com as exigências de uma doutrina liberal baseada em desejos humanos aparentemente naturais e

inatos, para uma ordem social fundada na desigualdade material. Naturais ou não, tais desejos deviam ser canalizados caso se quisesse manter a ordem social; isso, por sua vez, exigia incluir a necessidade de uma intervenção enérgica para modelar e reproduzir os sujeitos requeridos pela nova ordem social. Tal como o magistrado Chamberlaine, Glenelg também divisava uma ordem social baseada numa coletividade de homens burgueses; o papel do Estado era promover as condições e instituições que produziriam esses homens.

Elaborando políticas adequadas a uma economia política de liberdade

O dilema de Glenelg prefigurava os conflitos de políticas públicas da primeira década de emancipação. Ao longo desse decênio, tanto as administrações conservadoras quanto as liberais no Colonial Office invocaram os princípios, ou pelo menos a linguagem, da economia política burguesa. Estava claro para todos que a liberdade burguesa não podia ter uma concepção imaculada: o Estado devia plantar e nutrir suas sementes. Na Jamaica, a administração de lorde Elgin (1842-1846), nomeado pelos tóris, foi talvez a mais emblemática do liberalismo contemporâneo. Elgin chegou à ilha convencido de que a maneira pela qual a Grã-Bretanha conduzira sua transformação de sociedade escravista para livre estabeleceria um exemplo para o mundo. Havia uma relação estreita “entre o curso da Política que se deve prosseguir aqui e os interesses da civilização cristã tanto na ilha como fora dela”.¹⁹

Sem hesitar, portanto, Elgin adotou a doutrina de Glenelg de que era obrigação da Grã-Bretanha erguer o escravo emancipado do ponto de vista moral, intelectual e social, assim como eliminar as animosidades ra-

ciais. De modo coerente com a teoria liberal clássica, ele via a prosperidade material e o progresso moral como mutuamente interativos e inseparáveis. Reconhecendo a divisão fundamental da sociedade jamaicana segundo linhas de classe — entre os fazendeiros e seus dependentes, de um lado, e os libertos e seus defensores, de outro —, ele afirmava que a principal causa dos problemas da ilha era o incompleto desapossamento dos meios de produção por sua classe trabalhadora potencial. Ou, como colocou Sligo, “a classe mais pobre [estava] apta a prover as necessidades da vida sem petição à mais alta” (Sligo, 1938).

Contudo, ao modo de um liberal clássico do século XIX, Elgin sustentava que os interesses de ambas as classes eram de fato compatíveis e mútuos. A solução, portanto, era encontrar “um esquema de política suficientemente progressista para contribuir no sentido do desenvolvimento daquela nova ordem de relações sociais na qual os implementos fornecidos pela Emancipação estavam a ponto de se conciliar”. O papel do governo era fazer com que as partes em conflito reconhecessem seus mútuos interesses — e isso asseguraria a prosperidade. Assim, tendo reconhecido a classe, Elgin procurou negar a realidade dos interesses de classe divergentes.²⁰

Repetindo a fórmula padrão do momento, Elgin insistia em que a “civilização” iria estimular gostos e hábitos no trabalhador negro que só poderiam ser satisfeitos com uma renda monetária. Com efeito, seu primeiro passeio pela ilha o convencera de que a “civilização, a difusão do conhecimento, os hábitos de maior custo no que se refere a viver, vestir-se e morar” iriam “conspirar para tornar a recaída numa condição anterior e mais baixa repugnante e”, acreditava ele, “improvável”.²¹ Disso seguia-se que o

“aperfeiçoamento do negro” era “o primeiro interesse do fazendeiro”.²²

Os fazendeiros também teriam de se reformar. Eles deviam ser “apartados” do gerenciamento coercitivo e das técnicas de cultivo perdulárias característicos da escravidão. Dada a abundância de terra barata, será impossível coagir a mão-de-obra por meio da imigração ou medidas similares. Elgin estava convencido de que a adoção de práticas agrícolas científicas pelos fazendeiros e da educação industrial para os negros tornaria evidente a dependência mútua de empregado e empregador. A inovação e as práticas agrícolas científicas, por sua vez, exigiriam maior habilidade e inteligência da parte dos trabalhadores e “redimiriam as atividades do agricultor do descrédito em que haviam caído como trabalho de escravos, e assim atrairiam a cooperação entusiástica” dos amigos dos negros.²³

Os trabalhadores resistiam à inovação porque eles estavam “em algumas partes profundamente alertas em relação ao efeito que a mudança proposta de sistema” poderia “ter quanto à redução do valor de seu trabalho”.²⁴ As escolas industriais superariam a oposição deles, criando “um sentimento favorável ao tema, apresentando-o ao público em sua face mais atraente como ligado a questões de interesse científico e prático”.²⁵ Tal educação forneceria na prática uma “ilustração da coincidência entre os interesses materiais de uma classe e os interesses materiais de outra, o reconhecimento da qual” era “condição indispensável ao progresso social nessas comunidades”.²⁶

Os pontos de vista de Elgin não deixaram de ter apoio na classe dos fazendeiros. Recém-chegado da Inglaterra para administrar suas propriedades na Jamaica, John Blagrove anotou em seu diário uma análise não totalmente diferente. Começou, de modo previsível, com a declaração de que a imigra-

ção era essencial para criar uma competição entre a mão-de-obra e, desse modo, baixar os custos. Mas também reconhecia que o impacto da imigração não seria evidente para as gerações seguintes, depois de o crescimento natural da população e a aculturação terem desempenhado seu papel:

Por essa razão — combinada com a instrução religiosa e temporal, a promoção do matrimônio e o maior anseio por hábitos industriais —, a Jamaica que eu concebo ainda vai erguer a cabeça. As atuais perspectivas, contudo, estão longe de ser lisonjeiras. No entanto, não vejo razão para desespero — pelo concurso e desejo tanto de negros quanto de brancos de conduzir ao bem-estar de uns e de outros — de pôr de lado todas as recordações dos Velhos Tempos — e todos e cada um lembrarem-se que, como seres humanos, nós dependemos um dos outros.

Entrementes, a produção de gêneros cresceria “na proporção [das] idéias e coerências dos ‘habitantes’ nativos da Jamaica”. Tal como Elgin, Blagrove estava convencido de que a educação moral e religiosa dos negros era o aliado essencial dos fazendeiros.²⁷

Enquanto isso, a Assembléia da Jamaica, dominada pelos fazendeiros, na qual Blagrove tinha assento, não apenas aprovava o entusiasmo de Elgin pela educação industrial, mas o fazia numa linguagem que refletia aspectos da visão metropolitana de ordem social. Escolas que acoplassem a educação para o trabalho à instrução moral seriam especialmente úteis, pensavam eles, em estimular a necessária regeneração moral de seus trabalhadores:

O que tem até aqui faltado no pai ou mãe deve ser fornecido na instrução da criança. Não pode haver muitas dúvidas

*de que essas deficiências numa ampla e importante classe de nossa população se produzem, em alto grau, por uma perniciososa ausência de orientação ou controle dos pais. Numa idade mais madura, vão resultar infalivelmente na falta da devida apreciação das restrições da ordem social; das vantagens da busca constante de felicidade e conforto domésticos por meio de uma via de utilidade; e de uma compreensão adequada dos interesses relativos nas recompensas justas do trabalho que identificam o indivíduo com a prosperidade geral.*²⁸

Nessa passagem, é claro, os fazendeiros também expressavam seu ceticismo quanto a verem essas funções de produção de cidadania desempenhadas na privacidade dos lares dos libertos. Com o tempo, esse ceticismo seria encontrado também entre os magistrados especiais e outros funcionários coloniais, fornecendo uma base comum para um futuro acordo no sentido de se abandonar a prática democrática.

Nesse momento, porém, o assunto estava em debate, pois o acordo quanto a princípios primeiros não levou a um acordo sobre um sistema educacional efetivo. A maioria dos fazendeiros educava os filhos na Inglaterra ou em escolas privadas na ilha e, assim, eles próprios não eram beneficiários do sistema público; também é muito provável que alguns temessem os efeitos incertos da educação sobre seu suprimento de mão-de-obra. Em consequência, as escolas permaneceram subcusteadas e subdesenvolvidas em função, principalmente, da resistência dos fazendeiros em fornecer os fundos adequados. Só depois de seis anos de emancipação é que se fez um esforço colonial significativo no sentido de organizar e custear um sistema público de educação para a maioria negra. Cerca de mil libras foram destinadas em 1844 a

financiar a educação pública por meio de doações às escolas paroquiais existentes, mas o sistema — se podemos chamá-lo assim — permaneceu subcusteado e servia a apenas uma minoria dos jovens da ilha em condições de se matricular. Em 1847, um relatório contou 178 escolas para um total de 14.532 matriculados, que representavam cerca de 20% das crianças de uma população em idade escolar estimada em 75.558 pessoas.²⁹

Mas a instrução pública também sofreu porque os missionários batistas, cujas escolas abrigavam a maioria dos filhos dos libertos, resistiram fortemente às escolas industriais, vendo-as como pouco mais do que novos instrumentos de coerção dos fazendeiros.³⁰ Em consequência, os batistas declinaram da ajuda financeira pública, tal como o fizeram a Sociedade Missionária da Igreja, os católicos romanos e as congregações judaicas. Só os metodistas, presbiterianos, morávios e congressionalistas norte-americanos aceitaram essas verbas do Estado.³¹ Na metade da década de 1850, portanto, a educação foi declarada como estando “no seu ponto mais baixo”, com “difícilmente metade das crianças recebendo instrução em relação ao ano anterior”.³² Em 1858, a Jamaica gastou dez vezes mais com a imigração de trabalhadores semi-servis (231.488 libras) do que com escolas públicas.³³

Muito semelhante a esse debate sobre a educação industrial, seguiu-se uma série de conflitos similares — sobre o recrutamento de mão-de-obra semi-servil com dinheiro do Estado, a alocação do peso dos impostos sobre as classes trabalhadoras e proprietárias, e o desenvolvimento de sistemas de administração da justiça — nos quais as noções sobre a arte liberal de governar chapearam todas nas águas rasas da política real (Holt, 1992, Cap. 6). Qualquer que tivesse sido a “mutualidade de interesses” teórica-

mente compartilhada por fazendeiros e libertos, esta veio abaixo quando se fizeram necessárias as decisões sobre alocações específicas de recursos, direitos e poderes escassos. As vítimas das iniquidades sociais buscavam soluções imediatas que os beneficiários dessas iniquidades tentavam negar.

Mas os *policy-makers* britânicos não deixaram apenas de levar em conta o conflito de classe em seu modelo de reforma democrática; nunca reconheceram também a amplitude e o poder das esferas alternativas e competitivas da publicidade na vida jamaicana. Em suas igrejas, aldeias e comunidades, os libertos jamaicanos nutriam uma visão de mundo alternativa que se mostrou mais resistente à "reforma" do que haviam imaginado originalmente os *polycymakers* britânicos.³⁴ Em consequência, a modelagem do homem burguês provou ser uma tarefa bem mais desanimadora do que se previa de início. Mas, mesmo na medida em que essas arenas sociais em competição viam gradualmente à tona, elas eram distorcidas e mal-interpretadas no discurso oficial. Na época da carta de Earl Grey advertindo quanto aos perigos da plena igualdade política, o discurso oficial era fortemente marcado pela repugnância em relação à "falta de progresso moral" dos afro-jamaicanos.

Simultaneamente aos infames *Discursos sobre a questão negra*, de Thomas Carlyle, surgiu um discurso oficial culpando a ética de trabalho, a vida familiar e a sexualidade dos libertos, e às vezes até sua própria humanidade, todas essas sendo partes interdependentes de uma condenação geral da capacidade destes de participarem da vida civil na mesma base que os brancos. Assim, embora reconhecendo que os baixos salários predominantes não ofereciam "estímulo à classe de pessoas mais independentes a trabalhar nas propriedades", muitos funcionários ja-

maicanos insistiam em que os negros estavam de alguma forma em falta:

*As pessoas dirigem-se para as montanhas, compram um acre de terra e se sentam nela. A indolência provoca certas heranças delas. O resto nós sabemos.*³⁵

O "resto", segundo o governador Henry Barkly, escrevendo em 1856 numa linguagem remanescente da de Henry Taylor em seu prognóstico de pesadelo de 1833, era um campesinato perigosamente isolado. Eles sequer viam brancos ano após ano, escreveu Barkly, e as práticas de feitiçaria e outras superstições e crenças religiosas africanas eram encorajadas pelo isolamento. Naquele mesmo ano, o membro de cor da Assembléia John Castello apresentou projeto de lei proibindo a feitiçaria que logo foi aprovado.³⁶

Assim, apesar de todas as provas em contrário, surgiu a lenda do "Quashee" — preguiçoso, moralmente degenerado, licencioso e negligente quanto ao futuro. Em meados da década de 1850, ela atingira os relatórios dos magistrados especiais: o campesinato não era afetado pelas sanções morais da sociedade abrangente e aderira a um sistema moral alternativo; para eles, nenhuma vergonha, mas uma espécie de celebridade, vinculava-se aos criminosos condenados, que retornavam sem estigma às suas comunidades. O magistrado especial Alexander Fyfe relatava em 1854:³⁷

Eu me queixo ao Estado de estar vendo pouco progresso nas classes trabalhadoras. Eles não trabalham por nenhum objetivo moral ou futuro, o incentivo é totalmente presente e físico. São imprevidentes, imprudentes em relação à vida e quase indiferentes aos laços de parentesco. Poucos ficam gratos pela caridade na doença e, embora possam gas-

tar muitas libras num funeral, relutam em despende um xelim com o remédio que poderia evitá-lo. A doença implica problemas, a morte é seguida de diversão e festa.

Outro magistrado, Robert Emery, acrescentou:

A marcha deles de volta à barbárie tem sido rápida e bem-sucedida.

Quando, em 1864, um grupo de camponeses negros apresentou ao governador Edward John Eyre, da Jamaica, um pedido de reforma agrária e de justiça nos tribunais locais, este lhes informou que a solução de seus problemas eram a reforma moral, a piedade e o decoro. Eles deviam melhorar os "hábitos sociais e o conforto doméstico, assim como a prosperidade material". Precisavam de casas maiores de modo a poderem "distribuir suas famílias em distintos dormitórios à noite". Deviam atentar mais "para suas roupas comuns do dia-a-dia, em vez de sacrificá-las em função de grandes exposições aos domingos". O remédio para os roubos em suas lavouras dependia de suas próprias opções morais: deviam "melhorar em matéria de civilização"; era preciso que educassem seus filhos em termos de religião, trabalho e respeitabilidade, "por meio tanto de exemplos quanto de preceitos".³⁸

Embora seus chavões vitorianos fossem de pouca utilidade para os sofridos afro-jamaicanos, a abordagem do governador Eyre teve uma recepção favorável no Colonial Office. Com efeito, apenas um ano depois Henry Taylor deu uma resposta igual a uma solicitação semelhante, revelando nisso uma surpreendente insensibilidade e um obtuso descaso para com a realidade jamaicana. A resposta de Taylor, chamada o "Conselho da Rainha", consistiu numa breve lição de eco-

nomia clássica. Ele aconselhava aos solicitantes sedentos de terras:

*(...) a prosperidade das classes trabalhadoras, assim como a de todas as outras classes, depende, na Jamaica e em outros países, de elas trabalharem por salários, não de maneira incerta ou volúvel, mas de modo firme e constante, nos períodos em que seu trabalho for desejado e por quanto tempo o seja. E, se elas usarem esse trabalho, e assim tornarem produtivas as plantations, possibilitarão aos fazendeiros pagar salários mais altos pelas mesmas horas de trabalho do que os recebidos pelos melhores trabalhadores de campo deste país. E, como o custo das necessidades da vida é muito menor na Jamaica do que aqui, elas estariam capacitadas, adicionando prudência ao esforço, a guardar uma ampla provisão para os períodos de estiagem e escassez. E elas devem estar certas de que é a partir de seu próprio esforço e prudência em se aproveitar dos meios de prosperar que estão diante de si, e não de esquemas tais como os que lhes têm sido indicados, que devem procurar melhorar sua condição. E que sua Majestade verá com interesse e satisfação o seu progresso por seus próprios méritos e esforços.*³⁹

Essa obstinada falta de receptividade por parte dos funcionários coloniais em todos os níveis alimentou o descontentamento popular que explodiu mais tarde, ainda naquele ano, numa sangrenta rebelião em Morant Bay. Pouco depois, o Parlamento britânico aboliu o autogoverno da Jamaica. Fê-lo em reação aos argumentos de que os afro-jamaicanos eram, como Earl Grey declarou à Câmara dos Lordes durante um debate, "desajustados ao exercício do poder político". Mas talvez seja igualmente significativo que esse "desajuste" se acoplava com o

fracasso de seus lares e arranjos conjugais — e de fato tinha raízes neste. Nesse debate, Grey foi imediatamente seguido por lorde Lyttelton, que se queixou — quase como que fechando um círculo de 30 anos de discussão — de que, “de todos os traços deploráveis mostrados pelos documentos [parlamentares] da Jamaica, o mais desagradável foi o que descreveu o estado de desmoralização das pessoas, especialmente aquelas em situação matrimonial”, e até que isso fosse remediado “nenhum arranjo político poderia conceder o menor benefício ao povo da Jamaica”.⁴⁰ A simultaneidade desses pronunciamentos confirmava que os afro-americanos eram responsáveis perante uma ordem moral e política definida pelos britânicos, mas desviantes em relação a ela, que suas deficiências públicas nasciam de suas falhas privadas e que, por essas razões, eram objetos legítimos da hegemonia britânica no futuro previsível.

Assim, a Rebelião de Morant Bay foi tomada como demonstração explícita do fracasso da política de emancipação britânica e evidência da incapacidade dos ex-escravos de exercerem uma cidadania responsável. O contrato moral de emancipação, como Glenelg o concebera, seria alterado. A falha não

seria atribuída à particular articulação de democracia liberal dos britânicos, mas a supostas deficiências de seus beneficiários. Em consequência, o percebido fracasso da emancipação nas Índias Ocidentais ressoou com e ajudou a sustentar um virulento racismo oficial que, por sua vez, contribuiu para dar forma e foco ao pensamento racista do público mais amplo.

Na iconografia retórica de fins do século XIX, os povos de cor eram invariavelmente estigmatizados como pouco voltados para o trabalho e muito para o sexo, com interesses ou impulsos materiais adormecidos, enquanto suas libidos não tinham controle. Um tema comum a circular no pensamento racista era de que “os nativos” não tinham controle interno — daí a necessidade de controladores externos.⁴¹ Filhos instáveis da família humana, eles se tornaram súditos adequados de um “despotismo beneficente”. Projetado ao estágio mundial, o despotismo beneficente tornou-se “o fardo do homem branco”, uma justificativa transparente para as aventuras imperialistas ganharem força e legitimidade moral graças ao “fracasso” dos esforços no sentido de formar sujeitos burgueses a partir de ex-escravos.

NOTAS

1. Glenelg aos governadores das colônias das Índias Ocidentais, 6 de novembro de 1837, in “Paper in explanation of the measures adopted for giving effect to the Act for the Abolition of Slavery”, Grã-Bretanha, *Parliamentary Papers 1837-38* (154-1).

2. Earl Grey a Charles Grey, 16 de março de 1849, Coleção Richard Hart, Biblioteca Nacional da Jamaica, Kingston.

3. Embora as Índias Ocidentais Britânicas tenham sido desfavoravelmente comparadas aos Estados Unidos com respeito aos direitos políticos dos libertos, devemos ter cuidado em não exagerar as diferenças tomando os casos fora dos respectivos contextos. Afinal, o sufrágio universal para os homens brancos estava apenas começando a apontar na América do Norte ao tempo da emancipação britânica. De muitas maneiras, as duas histórias são de fato comparáveis a partir da perspectiva das políticas adotadas (ver Foner, 1982).

4. Esse aspecto foi estabelecido de maneira bastante persuasiva por Davis, 1975.
5. Na Jamaica, o governador Sligo, com a aprovação de Glenelg, de fato encorajou os representantes de cor na Assembléia a se organizarem como um incipiente partido do governo, mas essa política foi adotada com relutância, perseguida de maneira inconsistente e durou apenas um breve período (ver Holt, 1992, Cap. 7).
6. O argumento em questão foi provado para além de qualquer sofisma por Davis, 1975, Drescher, 1987, e Williams, 1944.
7. Há uma ampla literatura sobre o tema, mas eu me baseei mais em Habermas, 1989, Caps. 1-15, e na incisiva crítica de Habermas por Fraser, 1989, p. 113-43. Também tenho débitos para com C.B. Macpherson, 1962 e 1973.
8. Sobre a oportunidade da emergência da esfera pública, ver Habermas, 1989, p. 24-6. A consideração da oportunidade e do impacto dessa invenção da "publicidade" daria um novo significado à evidência de Seymour Drescher sobre a conveniência e o caráter da mobilização abolicionista (ver Drescher, 1987, esp. Cap. 4).
9. Além disso, como aponta Fraser (1989, p. 126-7 e 129), elas pressupunham um sujeito homem e um estilo de discurso masculino.
10. Em suas diferentes maneiras, tanto Marx quanto John Stuart Mill reconheceram esse paradoxo da democracia liberal (ver Habermas, 1989, p. 122-40, e Graeme Duncan, 1973).
11. O "resíduo" na Inglaterra e os católicos irlandeses são casos ilustrativos (ver, respectivamente, Jones, 1984, e Curtis, Jr., 1971). Foram feitas interessantes ligações contemporâneas entre as exclusões de raça e classe pelo observador londrino Henry Mayhew (ver Cassidy, 1988, Cap. 1).
12. Sligo, 1938, in Joseph Beldam Papers, MST3221R, nº 28, Biblioteca Nacional da Jamaica, Kingston.
13. Taylor, "Memorandum on the course to be taken with the West Indian assemblies", 19 de janeiro de 1839, Colonial Office 884/II, Public Record Office, Kew, Inglaterra.
14. Taylor, "Memorandum".
15. *Morning Journal*, 17 de agosto de 1838.
16. Glenelg aos governadores das colônias das Índias Ocidentais, 30 de janeiro de 1836, in *PP* 1836 (166), 48:58-60.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. Elgin a Stanley, 5 de agosto de 1845 (confidencial), CO 137/284.
20. Elgin a Stanley, 5 de agosto de 1845 (confidencial).
21. Elgin a Stanley, 20 de abril de 1843, nº 112, CO 137/273.
22. Elgin a Stanley, 5 de agosto de 1845 (confidencial).
23. *Ibid.*
24. Elgin a Stanley, 20 de abril de 1843, nº 112.

25. Elgin a Stanley, 5 de agosto de 1845 (confidencial).
26. Elgin a Stanley, 23 de outubro de 1844, nº 119, CO 137/280. Stanley expressou sua entusiástica concordância com os pontos de vista de Elgin (Stanley a Elgin, 24 de novembro de 1844, nº 303, CO 137/280).
27. Diário de Henry John Blagrove, 1841-2, julho de 1841, Arquivo da Jamaica, Spanish Town.
28. "Reply of Assembly to the Governor", 23 de outubro de 1845, incl. com Elgin a Stanley, 23 de outubro de 1845, nº 90, CO 137/285.
29. Elgin a Stanley, 15 de janeiro de 1845, nº 5, CO 137/283; Charles Grey a Earl Grey, 20 de setembro de 1847, nº 91, CO 137/293.
30. Em contraste, os metodistas foram defensores da educação industrial desde o início (ver James M. Phillipou a Sligo, 24 de outubro de 1835, incl. com Sligo a Glenelg, 25 de outubro de 1835, nº 174).
31. Charles Grey a Earl Grey, 20 de setembro de 1847, nº 91.
32. Barkly a Henry Labouchere, 18 de março de 1856, nº 47, CO 137/331.
33. Darling a Stanley, 25 de maio de 1858, nº 77, CO 137/337; Darling a E.B. Lytton, 21 de julho de 1859, nº 90, CO 137/345.
34. Essa questão é mais amplamente examinada em Holt, 1992, Caps. 5 e 8.
35. *Colonial Standard*, 12 de janeiro de 1850.
36. Barkly a Labouchere, 21 de abril de 1856, nº 57, CO 137/331.
37. *PP* 1854 [1848], 43:39-40, 96.
38. Eyre a Cardwell, 6 de agosto de 1864, nº 234, CO 137/384.
39. Não há evidências de desacordo algum no interior do Colonial Office quanto a esse despacho prestes a se tornar controverso. Incl. com Eyre a Cardwell, 25 de abril de 1865, nº 117, CO 137/390.
40. *Hansard*, 3ª Sér., Câmara dos Lordes (13 de março de 1866), 181, 131, 133.
41. São comparáveis a esse discurso sobre o *outro* colonial as observações contemporâneas de Henry Mayhew a respeito da subclasse londrina, em que ele liga *na mesma frase* "repugnância ao trabalho regular", "extraordinários poderes de suportar privação", "amor a danças libidinosas", "prazer na guerra" e "ausência de castidade entre as mulheres" (citado em Cassidy, 1988, p. 19).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPLEBY, Joyce (1976). "Ideology and theory: the tension between political and economic liberalism in seventeenth-century England". *AHR*, 81:499-513, June.
- CASSIDY, Cleryl Marguerit (1988). "Islands and empires: a rhetorical analysis of the governor Eyre controversy, 1865-1867". PhD, University of Michigan.
- CURTIS, Jr., L. Perry (1971). *Apes and angels: the Irishman in Victorian caricature*. Newton Abbot, England, Davis & Charles.

- DAVIS, David Brion (1975). *The problem of slavery in the age of revolution, 1770-1823*. Ithaca, Cornell University Press.
- DRESCHER, Seymour (1987). *Capitalism and antislavery: British mobilization in comparative perspective*. New York, Oxford University Press.
- DUNCAN, Graeme (1973). *Marx and Mill: two views of social conflict and social harmony*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FONER, Eric (1982). *Nothing but freedom*. Baton Rouge, Louisiana University Press.
- FRASER, Nancy (1989). "What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender". *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FROUDE, James Anthony (1900). *The English in the West Indies, or the bow of Ulysses*. New York, Charles Scribner's Sons.
- HABERMAS, Jürgen (1989). *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge, The MIT Press.
- HOLT, Thomas C. (1992). *The problem of freedom: race, labor and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- JONES, Gareth Stedman (1984). *Outcast London: a study in the relationship between classes in Victorian Society*. New York, Pantheon.
- MACPHERSON, C. B. (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, Clarendon.
- (1973). *Democratic theory: essays in retrieval*. Oxford, Clarendon.
- SLIGO (1938). *Jamaica under the Apprenticeship system*. London, J. Andrews.
- TAYLOR, Henry (1833). *Autobiography*.
- WILLIAMS, Eric (1944). *Capitalism and slavery*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

SUMMARY

The essence of the contract: the articulation of race, gender, and political economy in British emancipation policy (1838-1866)

This article discusses the emancipation process in the British colonies. Discourse surrounding emancipation was based on the principle that the essence of the contract between Great Britain and its colonies was the kind of personal equality and liberty present in the prevailing classical liberal ideology.

Analyzing the Jamaican case, the author shows how the interests of certain groups (mainly

plantation owners) led to a situation in which policies designed to implement the emancipation process according to liberal standards (whereby civil society represents a private sphere, independent of the state) became estranged from this liberal ideology and assumed a discourse in which state intervention became essential for the successful economic and social reorganization of former slaves.

RÉSUMÉ

L'essence du contrat: la jonction de la race, du genre et de l'économie dans la politique britannique d'émancipation (1838-1866)

L'article analyse la politique d'émancipation des colonies britanniques. Celle-ci partait d'un discours fondé sur le principe qui constituait l'essence du contrat existant entre la Grande Bretagne et ses colonies: l'égalité et la liberté individuelles, issues de l'idéologie libérale classique de l'époque.

L'auteur analyse le cas de la Jamaïque. Il montre comment les intérêts de certains groupes sociaux (surtout les propriétaires terriens) ont

influencé les politiques de mise en oeuvre du processus d'émancipation. Bien que s'inscrivant dans le cadre des modèles libéraux — où la société civile s'affirme en tant qu'entité privée indépendante de l'Etat — ces politiques se sont écartées de l'idéologie libérale et ont assumé un discours justifiant l'intervention de l'Etat, fondamentale pour le succès de la réorganisation économique et sociale des anciens esclaves.

Reembaralhando as cartas: a transição da escravidão para outras formas de trabalho no Caribe britânico (c. 1790-1890)¹

Michael Craton*

**Professor do Departamento de História da Universidade de Waterloo, Ontário, Canadá.*

Este artigo examina as mudanças lentas que ocorreram nos regimes de trabalho nas colônias britânicas das Índias Ocidentais desde o auge da escravidão até o final do século XIX. O autor utiliza principalmente exemplos da Jamaica, Antígua, Belize e Baamas para ilustrar a grande variedade de regimes de trabalho — mesmo nesse contexto limitado — determinada por diferenças geográficas, econômicas, políticas e históricas. Enfatiza que, não obstante tivessem constituído um modelo (já que os ingleses foram os primeiros a extinguir o mercado escravagista e declarar a emancipação dos escravos), essas colônias faziam parte de um sistema regional e global maior que assistiria não apenas à persistência desse comércio e da própria escravidão em outros lugares por mais meio século, como também a uma forma mais ampla de subordinação socioeconômica dos camponeses e proletários das Antilhas britânicas.

A ocorrência de uma transição gradual, ao contrário de uma mudança revolucionária, é sublinhada tanto pela evidência de que os escravos já haviam alcançado diferentes graus de status como protocamponeses e protoproletários mesmo antes da decretação da emancipação quanto pelos argumentos de que os aprendizes, ex-escravos e novas ondas de trabalhadores sob contrato vinculado à imigração (indentured servants) continuavam sujeitos à dominação e à exploração pelo sistema econômico e pela classe dominante branca (e continuavam a resistir a elas de maneiras semelhantes) muito depois de 1838. Nesse ponto, o ensaio do autor pode ser visto como exemplo dos princípios da hegemonia gramsciana. Reformas sociais e políticas supostamente liberais, a mudança para as políticas econômicas do laissez faire e a crescente tolerância imperial em relação à migração de trabalhadores dentro da região constituíam aspectos do reembaralhamento gradual das mesmas cartas referido no título do artigo. O próprio papel dos missionários cristãos e de outros humanitários assim como os efeitos da adoção aparentemente voluntária do cristianismo pelas Índias Ocidentais mostram-se profundamente ambíguos, postergando — se não obstaculizando permanentemente — a possibilidade de um confronto sociopolítico revolucionário.

Palavras-chave: regimes de trabalho nas Antilhas britânicas, 1790-1890; transição da escravidão, passando pelo Aprendizado, até o trabalho assalariado livre e a formação de camponeses e proletários; Jamaica, Antígua, Belize, Baamas; protocamponeses; protoproletários; Aprendizado; africanos libertos; trabalhadores sob contrato vinculado à imigração (*indentured servants*), nas Índias Orientais; migração de mão-de-obra; imperialismo liberal e de *laissez faire*; missionários, educação e civilização; hegemonia gramsciana; a dialética emergente entre capital e trabalho.

Embora os sistemas imperiais fechados da era mercantilista tenham dado ao Primeiro Império Britânico uma identidade funcional distinta e o sistema imperial britânico passasse por sucessivos estágios de capitalismo comercial e industrial à frente dos outros, há uma artificialidade em separar a transição do sistema de trabalho escravo nas colônias britânicas dos processos posteriores ocorridos em outros lugares. Isso se torna ainda mais inaceitável em função da decadência geral do mercantilismo, da progressiva difusão dos princípios do livre comércio e do *laissez faire*, e da simultânea introdução de um sistema capitalista mundial que se ampliava.

O fato de o tráfico britânico de escravos da África ter terminado em 1808 e de os escravos da Grã-Bretanha terem sido formalmente libertos em 1838 — não obstante tanto o comércio quanto a instituição da escravidão terem sido mantidos em outros sistemas imperiais e a escravatura ter sobrevivido nos Estados Unidos até 1865 e em Cuba e no Brasil até o final da década de 1880 — não devia mais provocar comparações sequenciais, nem tampouco uma análise que apresente simplesmente uma ampliação cumulativa de princípios iniciados na Grã-Bretanha. Em vez disso, a transição deve ser vista como um todo. Mesmo que, como é nosso caso aqui, haja uma concentração nas Índias Ocidentais Britânicas, devemos relacionar conscienciosamente o que aconteceu naquele âmbito restrito do processo hemisférico — e no atlântico e mundial no âmbito mais amplo. O que ocorreu na esfera britânica deu início e, até certo ponto, estabeleceu o modelo para desenvolvimentos que duraram a maior parte do século. Isso foi, por sua vez, parte de um processo mais amplo e mais longo como o que aconteceu fora da esfera colonial britânica, influenciando e afetando fundamentalmente o padrão interno.

A transformação econômica das Índias Ocidentais Britânicas, apesar de mais completa, foi muito mais gradual e sutil do que a violenta transição ocorrida no Haiti entre 1791 e 1804. Lá, uma sangrenta revolução servil, aproveitando as oportunidades fornecidas pela Revolução Francesa da mesma forma que inspirada por seus ideais, transformou quase de repente a colônia escravista de *plantation* mais intensamente desenvolvida do mundo numa república negra independente baseada em lavradores camponeses. Esse novo e orgulhoso país e sua economia foram imediatamente marginalizados, tanto pelo espírito independente dos próprios haitianos quanto pela calculada indiferença ou o antagonismo ativo, baseado na paranóia racista, das principais potências, inclusive os Estados Unidos. O Haiti, embora explorado pelos imperialistas quando quer que estes tivessem oportunidade, foi assim, em grande parte, salvo dos estorvos do capitalismo mundial em desenvolvimento, ao menos até o século XX.

Nas Índias Ocidentais Britânicas também houve sérias rebeliões de escravos depois das últimas guerras com a França — Barbados, 1816; Guiana Inglesa, 1823; e Jamaica, 1831-2. Todas parecem ter tido agendas socioeconômicas semelhantes e o exemplo do Haiti foi uma inspiração amplamente difundida. Mas todas fracassaram, em parte por causa da confusão política entre os rebeldes, mas principalmente porque os regimes coloniais, alertados pelo precedente haitiano e temerosos dele, e não mais perturbados pela guerra, eram sem dúvida suficientemente fortes para reprimi-las. As colônias escravistas das Índias Ocidentais Britânicas (tal como as de outras potências européias, incluindo a França) estavam, portanto, preservadas para o luxo de uma mudança mais lenta, segundo princípios aparentemente liberais — o desmantelamento mais ordenado do sistema escravista, a introdução de diferentes

formas de exploração do trabalho (com a incorporação de um componente camponês), a preservação dos fazendeiros e de outras oligarquias locais sob diferentes máscaras e a gradual incorporação das economias insulares a um sistema mundial mais genérico.

Resultasse ou não da freqüentemente alegada tendência nacional britânica no sentido da mudança evolutiva, em vez da revolucionária, e de uma concomitante facilidade de adaptação pragmática, o processo nas Índias Ocidentais Britânicas demonstrou aspectos de um *continuum*, com antecipações e sobrevivências de cada lado da emancipação formal dos escravos, em lugar de fases profundamente marcadas e mudanças abruptas. Segundo analistas recentes, muito antes de serem libertados, os escravos britânicos exibiam traços de um comportamento proto-camponês e protoproletário, enquanto tem sido há muito um lugar-comum a afirmação de que vários aspectos das relações de trabalho após 1838 não eram mais que formas modificadas de escravidão, com as chances de um estilo de vida camponês puro mostrando-se pouco maiores do que nas últimas décadas antes da Emancipação. Colocando em outros termos (e talvez misturando nossos conceitos marxistas e braudelianos), a evolução da dialética entre as classes capitalistas e seus trabalhadores foi de longa duração, transcendendo a mera pontuação de eventos como a proscrição legal do tráfico de escravos africanos em 1808 e a proclamação da Plena Liberdade em 1838.

Levou muito tempo para que os modernos analistas do sistema escravista nas Índias Ocidentais reconhecessem o que eram pro-

vavelmente lugares-comuns empíricos para fazendeiros pragmáticos, reconhecidos por pelo menos alguns autores contemporâneos, sobre a administração de *plantations* — que era do interesse próprio dos fazendeiros fornecer incentivos, assim como punições, aos escravos; que permitir aos escravos produzir seus próprios alimentos (e até vender o excedente) reduzia os custos de sua manutenção e os tornava menos infelizes; que o *gang labour** sob o chicote do branco era contra-producente e menos eficaz que a distribuição das tarefas de rotina mediada por capatazes escolhidos entre os líderes naturais dos próprios escravos. Pode-se até afirmar que os termos de emprego para os escravos eram tanto o produto de uma espécie de negociação transacional quanto o eram das relações de poder informais.²

Desde os tempos iniciais da revolução açucareira nas Índias Ocidentais Britânicas, os escravos foram postos a cultivar provisões em terra e por vezes estas podiam ser poupadas da produção de bens de consumo para exportação. Nas ilhas adequadas à monocultura absoluta, como Barbados, onde quase não havia terras marginais e cada acre de terra fértil podia produzir lucros com o açúcar capazes de pagar produtos importados que demandariam cinco acres caso produzidos localmente, essas lavouras de subsistência de escravos eram um luxo e tal produção limitava-se mais ou menos aos pequenos lotes em que ficavam as cabanas dos escravos. Duas conseqüências disso foram as crises de subsistência quando se reduziavam as importações, como em períodos de guerra, e o problema de controlar os escravos que vagavam de uma fazenda para outra ou se

**Gang labour* tem em inglês uma conotação forte de trabalho algo degradante e pesado (e mesmo de trabalho forçado). A tradução por "trabalho em grupo" não seria, portanto, adequada. *Gang work* é o trabalho feito em grupo, enquanto "agrupar" e "agrupamento" serão usados como traduções de *ganging* (criação de grupos de trabalho). (N. do T.).

entregavam às danças tradicionais quando ganhavam um domingo de folga.³

Na maioria das ilhas, e mais notadamente na Jamaica, havia muitas terras inadequadas à produção de *plantation*. Já as fazendas mais eficazes compreendiam amplas áreas de encostas arborizadas e clareiras em montanhas, fossem adjacentes ou a uma distância que podia ser coberta a pé, as quais poderiam ser chamadas de glebas para cultivo dos escravos. Como ilustrou a esmerada análise feita por Barry Higman (1988, p. 261-7) dos enormes arquivos de plantas das propriedades preservados no Instituto da Jamaica, em 1780 “só onde quase toda a terra de uma propriedade era adequada ao cultivo de cana e o interior não era acessível é que os fazendeiros preferiam comprar comida ou produzir lavouras de subsistência por meio de *gang labour* supervisionado”.

Em muitas *plantations*, com efeito, os escravos tinham acesso a três níveis de terras para cultivar suas próprias lavouras: os “jardins de cozinha” nas adjacências imediatas de suas casas (que incluíam árvores frutíferas e cercados para pequenos animais, assim como hortas); áreas alocadas, denominadas “*shellblow grounds*”, tão próximas dos campos de cana que podiam ser cuidadas na pausa de duas horas ao meio-dia; e as áreas de subsistência mais distantes, nas quais se trabalhava nos fins de semana, sob mínima supervisão.

Apesar da habitual indiferença dos fazendeiros quanto aos arranjos de família dos escravos e de seus esforços para desencorajar tudo que fosse africano, todos os três tipos de terras facilitavam a preservação ou reconstrução dos padrões africanos de produção familiar camponesa. Os lotes onde se localizavam as choupanas e as terras *shellblow* eram alocados segundo a vontade dos fazendeiros aos homens chefes de família (tal como as questões de provisões, suprimentos

e roupas), estavam sujeitos a permanente supervisão, às vezes eram cartografadas, e escrupulosamente retomados quando os escravos eram libertos. No entanto, até esses alotamentos mais próximos muitas vezes assumiam uma aparência rotineiramente africana — cabanas e lotes aparentemente dispostos ao acaso e diferindo em tamanho segundo as necessidades, com chefes de família mulheres dominando a área doméstica e os “jardins de cozinha” circundantes.

Em suas áreas de morada, os escravos tinham uma existência mais independente do que antes se reconhecia; mas era nas áreas de subsistência mais distantes que eles tinham maior possibilidade de moldar uma vida à sua feição, embora apenas naquela fração da semana — um dia e meio na maioria das verdadeiras colônias de *plantation* — em que eram deixados mais ou menos por sua própria conta. Cada família limpava e trabalhava a terra que podia, naquilo que um exasperado supervisor chamou de “uma forma vaga, aqui e ali, onde encontram o melhor solo (...) de modo que é impossível ter uma avaliação de sua extensão dentro do conjunto”.⁴ Famílias empreendedoras não apenas produziam a maior parte do alimento que comiam e reservavam um extra para os proprietários como tributo, mas também conseguiam produzir excedentes, assim como porcos e galinhas criados nos “jardins de cozinha”, que as mulheres vendiam nos mercados dominicais informais que brotavam nas encruzilhadas ou nas divisas entre *plantations* — trocando ou comprando, com o dinheiro recebido, artigos que não ganhavam de seus donos ou que não podiam produzir para si mesmos.

No último meio século de escravidão, não apenas os bens humanos dos proprietários de escravos produziam a maior parte de sua própria subsistência, mas tinham até abalado a teoria de que, como propriedades móveis,

difícilmente poderiam possuir propriedades ou ter seu próprio dinheiro de modo a participar, de maneira substancial, da economia monetária. Já em 1774, Edward Long (1774, I, p. 537) disse da Jamaica que um quinto da moeda circulante estava nas mãos dos escravos, a maior parte dela obtida, na verdade, pela venda de seus produtos aos seus proprietários.

Como Sidney Mintz e Douglas Hall indicam no seminal artigo de 1960 intitulado "Origens do sistema de mercado interno da Jamaica", tal sistema costumeiro era uma forma prototípica de produção camponesa — ou, mais precisamente, um prenúncio, depois da emancipação, do modo comum, nas Índias Ocidentais Britânicas, pelo qual a maior parte da população negra passava todo o tempo que podia na produção camponesa e todo o tempo que *era obrigada* no trabalho assalariado das *plantations* — na memorável formulação de Richard Frucht, como "parte camponeses, parte proletários". O distinto analista marxista brasileiro Ciro Cardoso, identificando exemplos similares por toda a América das *plantations*, chamou adequadamente esse fenômeno de "brecha camponesa no modo de produção escravista".⁵

Embora a atividade protocamponesa entre os escravos fosse comum antes do fim da escravidão, ela era mais evidente nas áreas e colônias onde havia *plantations* em decadência ou totalmente falidas, deixando uma população de escravos excedente em relação às exigências do trabalho formal. Tal população escrava também tendia a crescer de modo natural em função da redução da carga de trabalho. Numa situação em que o poder dos senhores de escravos era absoluto, isso levaria simplesmente à redistribuição dos escravos dessas "áreas de reprodução" para áreas de alta demanda de mão-de-obra. Nos Estados Unidos, esse fato foi responsável pela constante transferência de escravos das decadentes *plantations* de tabaco e do ambiente

demograficamente saudável da Virgínia para as florescentes *plantations* de algodão do Sudoeste, cronicamente deficiente em mão-de-obra.⁶

Também nas Índias Ocidentais Britânicas, os proprietários com escravos excedentes em relação às necessidades de trabalho anteriores engenhosamente exploravam formas alternativas de obter retorno de suas propriedades humanas. E os empregavam em tarefas antes consideradas antieconômicas em comparação com o trabalho de *plantation*, alugavam-nos para turmas de trabalhadores "tarefeiros" ou, no caso de artesãos habilidosos, como indivíduos e, em casos extremos, embarcavam-nos para outras colônias em que houvesse falta de mão-de-obra. A fragilidade econômica dos proprietários de escravos em áreas de *plantation* em decadência ou falidas, contudo, foi ainda mais e progressivamente exacerbada por pressões vindas de duas direções. A primeira era a preocupação crescente, emanada da metrópole, com a condição dos escravos (que os proprietários consideravam, evidentemente, uma intromissão ignorante) e a segunda era a consciência cada vez maior dos próprios escravos de seu ampliado poder de barganha, o sentimento de que agora tinham aliados e até direitos, e a conseqüente intensificação de sua resistência.

A abolição do tráfico britânico de escravos africanos entre 1805 e 1808 enfatizou a continuada carência de mão-de-obra escrava nas colônias de *plantation* açucareiras, com a única exceção de Barbados. A necessidade era maior nas subdesenvolvidas mas promissoras colônias adquiridas nas últimas guerras com a França — Santa Lúcia, Trinidad e Guianas. Os proprietários, incapazes de encontrar um emprego lucrativo alternativo para seus escravos, tendiam, portanto, a embarcá-los para outras colônias onde houvesse acentuada carência de mão-de-obra, até que

essa prática, como o próprio tráfico de africanos, fosse proibida pelo Parlamento britânico em 1824.

Uma ilha do Caribe à qual se aplicavam tais condições era Tortola, uma vez que a produção açucareira deixou de ser econômica. Mas o caso mais notável foi o das Baamas, onde a falência das *plantations* algodoeiras iniciada pelos legalistas levou ao desemprego de uma população escrava que, em grande parte pela mesma razão, estava crescendo a uma taxa fenomenal. Alguns proprietários conseguiram redistribuir seus escravos pelos depósitos de sal das ilhas austrais e meridionais do arquipélago, enquanto os que podiam preencher a exigência de simplesmente transferir seus escravos para outras propriedades suas em outros lugares transportavam-nos para novas *plantations* açucareiras, principalmente em Trinidad. Dessa forma, mais de dois mil escravos das Baamas, um quinto do total, foram transferidos antes de 1824, embora o esgotamento se completasse dentro de uma década por crescimento natural (Eltis, 1972; Higman, 1984, p. 79-85 e 428-30; e Craton e Saunders, 1992a, p. 281-6).

Onde os escravos eram demasiado numerosos para serem empregados lucrativamente e a imposição de exigências legais a respeito de comida e roupas aumentasse os custos de manutenção pelos proprietários, deixou-se a maioria dos escravos viver por conta própria, como virtuais agricultores camponeses de subsistência — combinando sua própria vontade de sustentar a si mesmos plantando e pescando, em vez de trabalhar nas propriedades, com a relutância de seus donos em reduzir ainda mais os lucros exíguos adquirindo alimentos importados. O poder prático de barganha que tais escravos possuíam sobre seus proprietários foi reforçado pelo crescente sentimento de que tinham aliados na Inglaterra e de que as novas

exigências legais eram equivalentes a direitos. Assim, eles se recusavam a ser transferidos, primeiro para fora da colônia e depois de uma ilha para outra no interior dela — e até começaram a afirmar que a terra era deles.

O comportamento dos escravos desordeiros de lorde Rolle, em Exuma, foi um exemplo extremo dos incipientes poderes de barganha de um protocampesinato. Na década de 1820, os escravos de Rolle reclamavam que o pai dele (que os havia trazido da Flórida para as Baamas na década de 1780) lhes prometera a terra em que viviam e resolutamente se recusaram a ser transferidos para Trinidad. Em 1830, alguns deles se rebelaram de fato quando se fez a proposta de transferi-los de Exuma para Cat Island, dentro das Baamas, como grupo de tarefeiros, tomaram o navio saleiro de lorde Rolle e navegaram até Nassau para apresentar o caso ao governador Carmichael Smyth, considerado solidário com os escravos. Embora punidos com chicoteamento, não foram transferidos de Exuma e a partir daí diminuíram ainda mais o trabalho que faziam para lorde Rolle. O sucessor do governador Smyth relatou que os escravos de Rolle só trabalhavam para a propriedade na presença de soldados, e mesmo assim completavam suas tarefas em torno do meio-dia — embora à mesma época ele admitisse que as queixas dos escravos, de receberem suprimentos do proprietário abaixo das especificações legais, não eram injustificadas (Craton e Saunders, 1992a, p. 381-91; Craton, 1979 e 1983).

Depois de a proposta de lorde Rolle de alforriar seus custosos escravos precocemente ter sido recusada pelo Colonial Office, eles continuaram a trabalhar apenas sob supervisão militar e, durante o período de Transição do Aprendizado (1834-8), realizavam apenas tarefas nominiais. Lorde Rolle estava satisfeito por se aliviar de seus turbulentos

encargos em troca daqueles que eram, de longe, os maiores pagamentos de compensação a escravos das Baamas, permitindo tacitamente que os ex-escravos exercessem direitos de servidão sobre suas terras em Exuma, praticamente impossíveis de vender. No movimento último de uma complexa relação transacional que se estendeu por mais de meio século, os ex-escravos de Rolle ampliaram a alegada promessa do pai deste para afirmar que seus direitos de servidão baseavam-se numa doação (ao que parece, igualmente mítica) constante em testamento. Resumindo espirituosamente as ambivalências dessas relações "paternalistas", os ex-escravos de Rolle adotaram todos o nome de seu antigo proprietário — ter o nome Rolle continua sendo até hoje suficiente para se compartilhar o uso das comunidades Rolle em Exuma (Craton e Saunders, 1991).

Variações sobre o mesmo tema — com a interdependência de escravos e proprietários sendo ainda mais óbvia e tendo como resultado o arrendamento da mão-de-obra e a parceria em vez de um campesinato com direitos de servidão — constituem o caso evidente da Fazenda Farquharson na ilha de San Salvador, uma das poucas restantes nas Baamas com proprietário residente no final da escravidão, assim como a única de que sobrevive um registro diário (para 1831-2).

Charles Farquharson, o velho dono, tinha muito poucas opções a mais que seus escravos. Suas terras super-hipotecadas de San Salvador não só tornavam impossível exercer a propriedade a distância, mas também não produziam mais que o necessário para mantê-lo e à sua família no nível de subsistência de um fazendeiro — e até isso dependia do trabalho de escravos, sobre os quais, no seu isolamento, seu poder prático era limitado. Uma vez que comprar provisões importadas para uma população em crescimento constante estava fora de questão, pelo

menos metade das poucas terras férteis da propriedade, e uma proporção similar da mão-de-obra escrava, era voltada à produção de milho e outras lavouras alimentícias para consumo dos escravos. Numa ilha sem quaisquer demandas alternativas de mão-de-obra e aparentemente sem mercados informais onde os escravos vendessem sua produção — de fato, quase fora do alcance da economia monetária —, estes alimentavam a si mesmos a partir das terras do senhor, mas dependiam totalmente dele para o vestuário e outros artigos não produzidos na propriedade.

Conseqüentemente, proximidade, familiaridade e interdependência engendravam uma delicada reciprocidade, um equilíbrio, a partir do hábito, entre proprietários e escravos. Embora fosse do interesse do proprietário obter os retornos que pudesse de sua terra e de seus recursos de mão-de-obra, e do interesse dos escravos realizar o mínimo trabalho para os necessários benefícios, era do interesse esclarecido daquele não exigir demais destes para não fazer virar o barco em que navegavam juntos. Mesmo na única ocasião em que o excesso de trabalho na colheita do trigo e uma punição incomum provocaram greve e tumultos, um dos escravos mais resistentes acabou intervindo para impedir que o capataz cometesse assassinato. E, apesar de a denúncia dos cabeças no tribunal de escravos de Nassau ter sido encarada como inevitável, todos os outros retornaram ao trabalho no dia seguinte, sem que fossem obrigados a isso, para colher as sobras do milho de que dependia sua subsistência.

Quando acabou a escravidão, os herdeiros de Charles Farquharson, como muitos outros proprietários da Ilha de Fora (Out Island), aceitaram agradecidos a compensação do Parlamento por sua propriedade escrava, mas não venderam (provavelmente porque não puderam) a terra. Em vez disso, procu-

raram capitalizar esse recurso residual e os hábitos de dependência arraigados em ex-escravos destituídos de vontade ou mesmo incapazes de encontrar trabalho assalariado ou terras adequadas que pudessem ocupar sem títulos de propriedade. Isso era conseguido fazendo-se contratos de parceria ou de arrendamento da força de trabalho — às vezes, as duas coisas ao mesmo tempo. Por tais arranjos, os ex-escravos e seus descendentes mantiveram a ocupação e o uso de suas casas e terras familiares, recebendo artigos como sementes, fertilizantes e ferramentas, até mesmo alimentos e roupas, para não falar de adiantamentos em dinheiro em períodos de especial dificuldade, ao preço de um terço ou metade de suas colheitas e/ou a obrigação de trabalhar de tempos em tempos nos domínios do antigo senhor. Tal como no caso dos Rolle negros, esse relacionamento especial era muitas vezes sinalizado pela assunção e manutenção do nome do ex-dono, que às vezes também continuava sendo o do povoamento em que viviam (Craton e Saunders, 1992a, p. 335-57, e 1992b).

Com respeito às negociações tácitas e aos arranjos informais feitos com seus donos, os Rolle, os Farquharson e outros escravos semelhantes eram já tão protoproletários quanto protocamponeses. Mas elementos de relações similares podiam ser encontrados por todo o sistema escravista das Índias Ocidentais Britânicas, atingindo o auge no período entre a Abolição [do tráfico] e a Emancipação (1805-34), mas com raízes encontráveis nos primeiros anos do sistema de *plantation* escravista.

A despeito das tentativas do sistema plantocrático de tratar os escravos simplesmente como partes de uma máquina com alma (ou, em termos marxistas, tratar a escravidão como um sistema pelo qual se negava aos trabalhadores qualquer valor de troca por seu trabalho), o trabalho escravo era claramente,

desde o início, uma mercadoria com valor monetário negociável — e essa realidade logo se tornou manifesta. Os manuais de gerenciamento da escravaria continuavam a enfatizar a importância de agrupar os escravos segundo sua eficácia no trabalho e de lhes atribuir tarefas como unidade de *gang labor* sob o incentivo dos chicotes dos capatazes.⁷ Ademais, via-se como índice da eficiência de um fazendeiro o modo como ele distribuía sua força de trabalho em relação às necessidades de sua *plantation* ao longo do ano. John Pinney of Nevis (1740-1818), por exemplo, tinha orgulho de nunca ter precisado alugar escravos extras e de, na verdade, ser capaz de obter lucros de seu excedente de força de trabalho, alugando seus escravos de tempos em tempos (Pares, 1950, p. 103-40). Não obstante, o próprio fato de os escravos serem comumente alugados, fosse como grupos de tarefeiros ou como indivíduos com habilidades especiais, mostrava a medida de seu valor, não apenas para os proprietários, mas para eles mesmos. Os livros de registro das propriedades que relacionam os escravos em seus grupos (de trabalho) e incluem ao lado de cada escravo ou escrava o seu valor de mercado estimado são, portanto, não apenas uma indicação da avaliação que o proprietário fazia de seus ativos, mas também do valor real, do poder de barganha potencial e do conseqüente *status* dos escravos.⁸

Os grupos de tarefeiros recebiam naturalmente tarefas especiais para fins de apreçamento e os proprietários perspicazes logo notaram que tarefas diárias predeterminadas, que tornavam possível a escravos vigorosos terminá-las mais cedo, eram mais eficientes do que o trabalho enfadonho que durava enquanto houvesse luz do dia. Tudo o que, então, tinha de ser determinado a partir do ponto de vista da eficiência da mão-de-obra era o nível ótimo de trabalho que podia ser obtido por esse método — qual era a máxima

quantidade de trabalho que ainda podia proporcionar um incentivo ao trabalhador. Essa era uma equação diferencial. Como observaram muitos comentaristas, a quantidade de trabalho que podia ser esperada ou obtida dos escravos variava de acordo com o poder relativo de senhores e escravos, e decresceu constantemente com o passar do tempo. O barbadiano William Dickson, o mais perspicaz dos comentaristas fazendeiros, por exemplo, observou em 1814 que o *gang work* puro era “um sistema vulgar que talvez fosse o único viável 150 anos” antes, “com um bando de selvagens insubmissos”. Mesmo os especialistas em gerenciamento de *plantations* escravistas que continuaram acreditando que agrupar era essencial como forma de controle defendiam o que Philip Morgan chamou de o “estabelecimento de tarefas coletivas”. No fim da escravidão, é provável que a aparentemente rígida alocação de escravos em *gangs* distintas nos livros de registro das *plantations* fosse mais um sistema de classificação por idade e vigor físico do que um reflexo da realidade do trabalho (Dickson, 1814, e Morgan, 1988).

De modo semelhante, a necessidade de os proprietários fornecerem um incentivo para os escravos irem trabalhar para outros, desempenharem suas tarefas com eficiência e, mais importante, retornarem quando instruídos nesse sentido levou inevitavelmente a que os escravos primeiro esperassem uma parte e depois negociassem uma proporção cada vez maior do valor de seu aluguel. As práticas de permitir que os escravos retirassem parte de seu aluguel e de atribuir tarefas diárias determinadas às *gangs* de escravos começaram e se desenvolveram mais rapidamente nas áreas marginais de *plantation* ou em áreas sem *plantation*, mas se difundiram e quase se generalizaram nas últimas décadas da escravidão. O fato de a quantidade de trabalho que podia ser esperada — medida

pelo volume de tarefas atribuído e o número de horas de trabalho — ter declinado constantemente à medida que se aproximava o fim da escravidão atesta tanto o crescente poder de negociação do protoproletariado escravo em relação aos seus proprietários-empregadores como a crescente vigilância das autoridades imperiais no que se refere àquilo que os proprietários obtinham de seus escravos.

A ânsia dos escravos de se tomarem pelo menos assalariados parciais — como dos escravos em geral de se envolverem por que meios fosse na economia monetária — também foi determinada pelas chances de obter a alforria pela compra, o que cresceu de maneira constante com a aproximação do fim da escravidão (acelerado, entre outras coisas, pela crescente disposição dos proprietários, numa economia em declínio, de obter lucros com seu principal ativo remanescente, sua propriedade escrava). Ademais, a forma como os escravos puderam progressivamente negociar tarefas menores e uma parte maior de seu aluguel enfatiza o fato de a transição da escravidão para o trabalho assalariado ter sido não apenas inevitável, mas também um processo constante e não uma alteração brusca.

Os processos descritos anteriormente poderiam ser ilustrados a partir de qualquer colônia das Índias Ocidentais Britânicas. Decerto são compatíveis com tudo o que foi até hoje analisado com detalhes acadêmicos — por Hilary Beckles sobre a “antiga” monocultura açucareira de Barbados, por Barry Gaspar sobre o decadente sistema de monocultura de Antígua, por Barry Higman e Mary Turner sobre a monocultura incompleta da Jamaica e por Nigel Bolland, Howard Johnson, Gail Saunders e este autor sobre as colônias marginais de Belize e das Baamas. A partir apenas desses trabalhos recentes e desses territórios significativamente diferen-

tes já surgiu um convincente quadro compósito (Beckles e Watson, 1987; Beckles, 1989a e 1990; Gaspar, 1985; Higman, 1990; Turner, 1988; Bolland, 1981, s/d-a e b e 1991; Johnson, 1991; e Craton e Saunders, 1992a, vol. I e II).

Como mostra o trabalho de Elsa Goveia e Barry Gaspar, o sistema socioeconômico de Antígua se desenvolvera inicialmente de forma mais moderada e menos eficiente que o de Barbados. O desenredo das conspirações escravas da década de 1730 revelou não apenas que alguns fazendeiros antiguanos (notadamente Christopher Godrington) relaxaram ingenuamente ao não controlar seus escravos Akan nem punir os fugidos, e ao alforriar escravos não mais capazes de realizar trabalho útil, mas também que se permitia aos escravos tanto africanos quanto crioulos uma perigosa amplitude em termos de emprego autônomo. A lei de 1757 que limitou a alforria e tornou mais estritos os controles em geral declarava:

Prevaleceu um costume (...) permitindo aos escravos irem às cidades e ao campo alugar a si mesmos e tomarem da própria liberdade e pagarem seus senhores e senhoras pelo seu tempo, pelo que muitos negros que eram na verdade fugitivos, sob o disfarce de trabalharem, ou de terem a liberdade de alugar a si mesmos, têm sido empregados nas cidades ou no campo sem o conhecimento de seus senhores e senhoras, e muitas vezes têm sido cometidos roubos por tais escravos. (Lei nº 212, de 25 de novembro de 1757, art. 9, Laws of Antigua; Gaspar, 1985, p. 160-2; Goveia, 1965.)

Foram estabelecidas multas para os proprietários transgressores e tornadas mais estritas as exigências para a alforria, mas a continuada necessidade de regulamentá-las fala em favor da ineficácia das leis e da força

do costume, e não o contrário — como é o caso, talvez, do fato curioso de Antígua nunca ter tido uma revolta de escravos importante, ou sequer uma repetição da generalizada conspiração escrava de 1736. Uma grande proporção dos escravos antiguanos — provavelmente em torno de 40% — empregava-se no trabalho fora das *plantations* (como domésticos, artífices, marinheiros ou trabalhadores de aluguel no porto e na base naval) e, à medida que declinava a rentabilidade das *plantations* de Antígua, levando a um colapso das propriedades açucareiras, e cresciam o absenteísmo e emigração geral dos brancos, o controle prático da plantocracia antiguanas sobre seus escravos foi atingindo um ponto em que eram quase os escravos, e não seus senhores, quem determinava os termos de trabalho.

Em Antígua, como em todas as ilhas de Sotavento, os administradores escreviam aos proprietários ausentes sobre a inerradicável preguiça de seus escravos e a tendência destes ao furto — o que pode ser decodificado como significando que os administradores obtinham uma produção diária cada vez menor, mesmo com o sistema de tarefas no lugar dos sistemas de agrupamento, e eram da mesma forma incapazes de impedir que os escravos se engajassem na economia de mercado informal da ilha. Uma das razões pelas quais os fazendeiros antiguanos foram os primeiros das Índias Ocidentais Britânicas a permitir que missionários cristãos — primeiro morávios, depois metodistas — entrassem na colônia para fazer proselitismo com os escravos pode muito bem ter sido um esforço calculado no sentido de socializar estes últimos como servos conscienciosos e trabalhadores. Se assim foi, a tentativa fracassou. Os missionários tiveram tal sucesso na conversão religiosa que na década de 1820 quase todos os escravos antiguanos podiam ser classificados como pertencentes à Igreja

Morávia, Metodista ou Anglicana.⁹ Mas isso atestava simplesmente o grau de crioulização dos escravos e os benefícios que eles próprios percebiam com a cristianização. Longe de levar a um aumento da produtividade e da maleabilidade, isso parece ter produzido um maior senso de valor pessoal ou mesmo de poder político, sustentado pela consciência de possuírem aliados simpáticos à sua causa na Inglaterra e do declínio da influência política e econômica do *lobby* das *plantations* na metrópole.

Decerto, o processo de crioulização foi acompanhado de uma crescente afirmação dos direitos costumeiros dos escravos. Como mostrou Barry Gaspar, o clímax ocorreu em 1831 — adequadamente, a despeito da proibição dos mercados dominicais dos escravos, de há muito estabelecidos. Sob a influência dos evangélicos sabatistas da Seita Lambeth, a Circular Bathurst de 1830 sugerira essa medida — e a instituição de um meio-feriado aos sábados, em substituição — com a impressão de que ela era genuinamente “melhoradora”. Não apenas proporcionaria aos escravos melhor oportunidade de louvar a Deus nos domingos, mas também poria fim à desordem e à dissipação que freqüentemente se associavam às atividades dominicais e deixaria os escravos em melhores condições de trabalho nas manhãs de segunda-feira. Que os escravos viam o assunto de modo diferente, mostrou-o o fato de que, no primeiro fim de semana de vigência da norma, milhares deles fizeram uma passeata até o palácio do governo em St. Johns e se manifestaram ruidosamente contra ela.

Embora seu comportamento chegasse às raias do tumulto, a posição política dos escravos antiguanos era bem sofisticada, e sua ação combinada pode também ser tomada como evidência de uma nascente consciência proletária. Não é apenas que os mercados dominicais fossem ao mesmo tempo cos-

tumeiros e convenientes — eles haviam sido, de fato, oficializados pelas leis de Antígua e desse modo eram um direito, abolido em favor de uma alternativa que não dependia da lei, mas da vontade de cada senhor. Embora as multidões fossem dispersadas e sua petição formal pela continuação dos mercados dominicais, formalmente rejeitada, os protestos foram bem-sucedidos em dois aspectos. Não só o governador decretou que todos os senhores dali em diante teriam de conceder um meio-feriado aos sábados, sem escolha, mas as forças do governo também se descobriram incapazes de impedir que os escravos antiguanos se comportassem quase como antes, incluindo a realização de mercados informais aos domingos.

Embora uma cuidadosa releitura dos escritos dos fazendeiros — tais como o relato do proprietário ausente “Monk” [“Monge”] Lewis sobre as relações senhor-escravo em suas duas propriedades na Jamaica ou perto delas (1851-1817), ou mesmo o diário do brutal mas inseguro administrador de *plantation* Thomas Thistlewood (1750-1787) — revele como as relações de poder eram menos desequilibradas do que em geral se escreve sobre eles, o processo real de protoproletarização só foi revelado pelo brilhante estudo microistórico de Mary Turner das duas propriedades relacionadas de Grange Hill e Blue Mountain, no Leste da Jamaica, entre 1717 e 1830 (Lewis, 1834; Hall, 1989; Turner, 1988).

Das duas propriedades, Grange Hill era a mais marginal como produtora de açúcar e tinha uma população escrava estabelecida há mais tempo, características essas que davam à força de trabalho escrava um poder de barganha maior que em Blue Mountain. Mas as fazendas compartilhavam um proprietário ausente na Inglaterra e um procurador na distante Kingston, eram cercadas por *maroons* e pequenos proprietários de cor livres que ilustravam a possibilidade de um estilo

de vida alternativo e se situavam nas proximidades da pequena cidade portuária e mercantil de Manchioneal, que oferecia oportunidades de trabalho assalariado e de troca, por dinheiro, de produtos excedentes do trabalho mais ou menos voluntário dos escravos em sua glebas.

Já na década de 1770 se concederam aos escravos de Grange Hill as quintas-feiras, assim como os domingos, para que eles trabalhassem nas suas glebas e comparecessem ao mercado na cidade. Havia uma clara hierarquia entre os escravos, com privilégios proporcionais ao valor que tinham para a propriedade, e alguns dos artífices mais habilidosos eram contratados e mantinham pelo menos parte de seus salários. Quando o carpinteiro negro Joe (que passava três meses por ano na casa do procurador Malcolm Laing em Kingston) queixou-se ao procurador de uma discussão com o supervisor de Grange Hill, este foi dispensado. Os escravos então se recusaram a trabalhar para o sucessor militarista do supervisor, Hector Munro, fugiram para a floresta e enviaram delegados para falar com Laing, em Kingston, a 90 quilômetros de lá. Em troca da volta dos escravos ao trabalho, Munro também foi despedido por Laing.

Em 1825, para reverter o declínio constante nos lucros, os proprietários das fazendas indicaram um supervisor "progressista", Charles Lewsey, de Barbados, ilha que se acreditava amplamente ter estabelecido relações firmes mas efetivas entre senhores e escravos. Lewsey considerou a situação em Grange Hill quase irremediável. Com um turbulento mas poderoso capataz negro, John Reay, os escravos despendiam mais esforços produzindo bens de subsistência do que açúcar. Embora a maior parte do trabalho mais pesado, como abrir buracos para plantar a cana, tivesse de ser feita por *gangs* de empreitada por até dois xelins e seis *pence* ao

dia por escravo ou 7.10.0 libras por acre, os escravos de Grange Hill estavam acostumados a transportar seus produtos até 48 quilômetros para levá-los a Morant Bay, usando suas próprias mulas (que valiam até sete libras a peça) ou as da fazenda. Ameaças de vender todos os escravos caso se encontrassem mais fugitivos nas glebas ou de mandar Reay para a casa de correção não fizeram efeito. Mesmo a ameaça de alugar as glebas a estranhos e distribuir milho aos escravos só conseguiu uma melhora temporária. Cerca do, como se queixou ele, por "um bando de sujeitos" que o encontravam "em todo canto com baixas velhacarias e cantilenas vis", Lewsey resolveu desistir da luta para produzir açúcar em Grange Hill e transformá-la em pastagens para criação de gado. Isso (nas palavras de Mary Turner) "complementava a produção das glebas dos escravos e racionalizava a transformação econômica que eles haviam efetuado (Turner, 1988, p. 21-6).¹⁰

Charles Lewsey encontrou em Blue Mountain uma situação igualmente problemática. Lá a concentração no açúcar fora atingida por Malcolm Laing e seu sucessor como procurador por meio de grandes importações de africanos antes do fim do tráfico. Num movimento calculado para dividir os escravos, apenas uma minoria da "melhor classe" recebeu glebas para si. O que isso fez, contudo, foi produzir uma elite escrava cada vez mais impertinente que chegava a empregar alguns escravos da "classe inferior" para trabalhar nas suas glebas por salários (de até um xelim e oito *pence* por dia). Já na década de 1790, quando a ameaça de agitação escrava fora exacerbada pela revolução haitiana e pelas guerras com os franceses e com os *maroons*, os escravos de Blue Mountain haviam conseguido a demissão de dois de seus supervisores. Mas, depois que o tráfico de escravos terminou e a continuada mortalidade de africanos levou a um declínio dos

escravos de Blue Mountain de um máximo de 350 para 176, o supervisor se viu diante de um “bloco de interesse da aldeia” cada vez mais unificado, consolidado pela adesão a um pregador batista negro e chefiado por um poderoso capataz negro chamado Becky.

A fim de manter a produção de açúcar em Blue Mountain, Charles Lewsey foi forçado a fazer amplas e frequentes concessões a respeito de punições, das costumeiras gratificações aos escravos e do nível de trabalho esperado. Isso se deu em resposta a ameaças de paralisação, lentidão e fuga do trabalho, assim como a situações de quase tumulto, ou mesmo a táticas sutis como queixas de ineficiência e má conduta contra o subadministrador, um branco de Barbados. Enquanto a crescente dependência de Lewsey em relação às *gangs* de empreitada e sua decisão de racionalizar a produção da fazenda, reduzindo o espaço ocupado pela cana e o horário de funcionamento do engenho, podiam ser justificadas ao proprietário em função de uma autêntica carência de mão-de-obra, a redução da carga de trabalho individual dos escravos e a outorga de outras concessões só podiam ser racionalizadas em bases semelhantes àquelas apresentadas por Adam Smith sob o princípio do Interesse Próprio Esclarecido: que tentativas desumanas e coercitivas de aumentar o ritmo de trabalho eram contraproducentes.

Como Lewsey testemunhou perante o inquérito do Parlamento de 1831-2, antes de ele fazer concessões a respeito das horas de sono permitidas aos escravos no período de colheita da cana (desse modo reduzindo o número de tarefas a serem realizadas), seu capataz de campo descobrira ser impossível constituir um grupo *gang* pela manhã ou mantê-lo trabalhando sem a ajuda do chicote. Sempre havia uma meia dúzia de trabalhadores ausentes, escondidos no meio do canavial para dormir ou fugidos para mais

longe. Como expressou o capataz, “aqueles que tinham *peito* para o açoite chegavam e o recebiam e os que não tinham *fugiam*”. Nisso, Charles Lewsey fazia eco a Robert Scott, um procurador-fazendeiro da paróquia de Trelawny, no outro extremo da Jamaica, que comentara sobre os escravos no mesmo inquérito:

*Eles são excessivamente impacientes em relação ao controle; se você exige deles mais do que devia, eles não se submetem. Mas eles sabem muito bem as tarefas que devem executar numa plantation, e se não se exige deles mais que isso eles são administrados com facilidade, sem necessidade de qualquer tipo de tratamento severo.*¹¹

Apesar das diferenças significativas entre as economias de Belize e das Baamas — entre o corte de mogno e pau-campeche nas florestas da América Central, para as quais o único caminho eram os rios, e uma economia marítima entrecortada por um período de tentativas de *plantations*, tendo apenas como mais ou menos semelhante uma economia centrada em torno de pequenas capitais coloniais —, a protoproletarização dos escravos baamianos apresentou notáveis paralelos com o caso de Belize, tal como analisado por Nigel Bolland (Bolland, s/d-b e 1981).¹² Em 1784, antes do influxo legalista, um visitante alemão disse dos escravos pertencentes aos “Antigos Habitantes” que eles eram capazes de ganhar seu próprio dinheiro no tempo livre, permanecendo “serenos no gozo daquilo que ganham em outros trabalhos” com o pagamento de “uma pequena quantia semanal” aos seus proprietários. Os escravos das Baamas, acrescentou ele, “nunca haviam experimentado o tratamento cruel e desumano que produz tantos lamentos de seus irmãos das ilhas açucareiras vizinhas ou das planta-

tions de arroz no continente (Schoepf, 1911, e Craton e Saunders, 1982a, I, p. 171-4).

Vários milhares de escravos desse último grupo migraram involuntariamente com seus proprietários legalistas na década de 1780 e foram postos no trabalho pesado da limpeza dos campos para a produção de algodão ou na labuta das salinas. A preferência dos proprietários era pelo *gang work*, mas as dificuldades de controle e as tradições baamianas, assim como o inevitável fracasso das *plantations* de algodão, determinaram que o trabalho por tarefa logo se tornasse a norma geral. Em 1823, os proprietários de escravos das Baamas relataram que o trabalho por tarefa se generalizara nas ilhas, “dentro da memória do mais velho de nós”, para todos os escravos, exceto domésticos, artífices ou marinheiros.¹³

Para as duas últimas categorias, e para um espectro de escravos baamianos cada vez mais amplo, além disso, o emprego autônomo parcial se tornou mais e mais firmemente entrenchado. O governador Carmichael Smyth relatou em 1832 que era “de há muito costume nesta colônia permitir que os escravos mais inteligentes, e mais particularmente os artífices, encontrassem empregos para si e pagassem aos seus donos o total ou uma parcela de seus ganhos” que seria “acordada entre as partes”.¹⁴ Dois anos antes o governador fizera relato semelhante (com algum exagero):

*A maior parte da população escrava aqui é de gente de profissão marítima. As tripulações dos navios de salvamento são em grande parte compostas de escravos — essas pessoas são pagas por quotas e quase inevitavelmente exercitam sua liberdade.*¹⁵

A taxa de alforriados nas Baamas perto do fim da escravidão era de fato a mais alta das Índias Ocidentais, tendo subido de 3,1 por mil escravos em 1808 para 4,5 por mil em 1820 e 11,4 por mil em 1834. O método usual

era os proprietários permitirem que os escravos pagassem seu valor acordado em troca da alforria (mais a caução do proprietário até esta ser abolida). Isso podia ser feito de uma vez ou em prestações — ou mesmo permitindo que os escravos constituíssem um saldo de crédito retendo a parte deles dos salários de aluguel. Pelo sistema de emprego por conta própria, em que a alforria era o objetivo, a vontade dos escravos de obter a independência plena para ganhar salários podia ser considerada como tendo uma recíproca direta na determinação dos proprietários de obter ganhos de um recurso em declínio — primeiro obtendo uma parte dos salários dos escravos pelo aluguel destes (não havendo emprego lucrativo na propriedade) e depois recebendo uma recompensa por sua propriedade escrava através da alforria (numa época em que os preços dos escravos eram geralmente baixos e estavam caindo ainda mais).¹⁶

Por outro lado, seria possível afirmar que mesmo nas Baamas a taxa de alforrias compradas pelos escravos era surpreendentemente baixa (mal chegando a 1%) e forças contrárias estavam em ação. A maioria dos escravos na verdade queria o melhor dos dois sistemas — o emprego autônomo virtual, mantendo os alimentos e roupas que os proprietários eram obrigados a lhes dar por lei —, enquanto os senhores faziam o possível para sustentar o valor de trabalho de seus escravos, aumentando ao máximo o preço da alforria e, bem no fim da escravidão, retendo-os na propriedade na expectativa de uma generosa compensação do governo imperial.

Decerto, como mostraram Howard Johnson e este autor (com Gail Saunders e Godwin Friday), a prevalência do *working out on wages* (trabalho assalariado) nas Baamas e os problemas resultantes são atestados pela correspondência dos governadores, as manobras muitas vezes frenéticas dos legisladores baamianos e os numerosos anúncios a

respeito de aluguéis e fugas nos jornais locais (Johnson, 1991, e Craton e Saunders, 1992a, I, p. 358-80). Em 1808, foi decretada uma lei local com o propósito expresso de controlar a prática do aluguel de mão-de-obra. Não era mais permitido legalmente que os proprietários de escravos de New Providence (na ilha de Nassau) deixassem seus escravos “alugar a si mesmos para trabalhar, seja a bordo de navios ou em terra firme, como carregadores ou operários, sem primeiro registrar os nomes de tais escravos no escritório de polícia e deste obter um distintivo de cobre com o nome do escravo gravado; tal distintivo” era para “ser usado no casaco ou túnica do escravo, de maneira conspícua”.¹⁷

Essa lei (que em todo caso só se aplicava aos escravos laboriosos) parece ter sido ineficaz, de modo que os senhores recorreram a formas mais sutis de controlar o valor de trabalho dos escravos ou se apropriar dele. Como o governador Carmichael Smyth continuou relatando em 1832,

*(...) quase todo escravo está ansioso por gozar essa liberdade [de emprego autônomo] e se dispõe prontamente a prometer e assumir pagar mais do que, muitas vezes, pode chegar a conseguir. Muitos deles têm uma espécie de conta corrente com seus proprietários; e, na esperança de melhores dias, se aprofundam na dívida a cada mês. Evidentemente, há alguns escravos desonestos e dissolutos que gastam o que quer que passem a ganhar e afirmam para seus donos que não puderam conseguir emprego. Mas o dia do acerto de contas acaba chegando e eu tive ocasião de observar, no retorno dos fins de semana, escravos repetidamente confinados à Casa de Correção e punidos por não pagarem os salários.*¹⁸

Uma proporção crescente dos mais de 500 anúncios de fugas de escravos nos jor-

nais locais dizia respeito a desavenças sobre salários e condições de aluguel. Um notável fugitivo precoce foi o carpinteiro naval negro chamado Dick, que escapou da prisão em 1799 depois de ser encarcerado por “não pagar seus salários regularmente”. Devolvido ao dono, o mestre-carpinteiro naval Timothy Cox — que havia oferecido uma recompensa de US\$ 20 —, Dick fugiu novamente um mês depois. Diz o anúncio no *Bahama Gazette*, de 23 de junho de 1799, mandado publicar por Timothy Cox:

Fugido na última segunda-feira, imediatamente após ter recebido seus salários por um aluguel de quatro dias do sr. Ritchie, um negro chamado Dick, pertencente ao assinante, carpinteiro naval bem conhecido na cidade. Ele freqüentemente passeia pelos subúrbios ocidentais e há razão para suspeitar de que ele ocasionalmente se empregue lá. (Ver também Craton e Saunders, 1992a, I, p. 378-9.)

Os anúncios de fugitivos freqüentemente mencionavam ou sugeriam desavenças sobre salários. Muitas vezes se referiam a escravos que haviam permanecido ausentes depois de seu trabalho ter supostamente terminado, e quase sempre mencionavam pessoas — brancos e gente de cor livre, assim como escravos — que os “abrigavam”. Essas pessoas eram por vezes ameaçadas com punições mais terríveis que os próprios fugitivos. Alguns desses estavam claramente procurando um emprego melhor ou um empregador mais agradável ou condescendente, enquanto outros fugiam por temerem ser levados para longe de seu lugar de costume, de suas famílias ou de seu emprego habitual — como os artífices ou trabalhadores domésticos de Nassau ameaçados de trabalhar no campo nas Ilhas de Fora ou os trabalhadores agrícolas destinados a trabalhar nas suas salinas de barravento. Em quase todos esses

casos, os escravos estavam fazendo uma declaração de desejos e exercendo pressão sobre seus donos. Por seu lado, os proprietários percorreram toda a gama de ameaças e persuasões a fim de ter de volta seus trabalhadores, ou pelo menos retomar o controle sobre o valor de trabalho destes.

Desde o começo, porém, os anúncios revelam que o poder de negociação não era totalmente unilateral. Um número surpreendente de anunciantes prometia que não iria punir os escravos "que retornassem a suas tarefas". E pelo menos um deles (já em 1784) fez a notável oferta de permitir aos escravos que escolhessem outro dono — presumivelmente, se tal pessoa tivesse vontade de comprá-los (Crotan e Saunders, 1992a, I, p. 379). Tal rejeição simbólica recíproca de relações de poder ou mesmo paternalistas era com certeza o mais próximo que se podia chegar de uma verdadeira dialética entre um proletariado e uma classe empregadora burguesa num sistema escravista.



A disposição dos escravos das Índias Ocidentais Britânicas de trabalhar nas suas glebas quando quer que pudessem, e de trabalhar por salários quando precisassem (ou quisessem), era bem compatível com o que os filantropos metropolitanos e seus agentes missionários consideravam alternativas civilizadas à escravidão, e com o que os formuladores de políticas públicas do império, sob a influência dos economistas liberais, estavam começando a encarar como um sistema, em geral, mais eficiente, assim como mais sagaz.

Poucos fazendeiros, contudo, foram ganhos pelos argumentos de que o trabalho livre assalariado seria preferível à escravidão e, sustentando-se no seu direito de propriedade sobre os escravos e o trabalho destes, eles defendiam compensações e, onde fosse necessário, um período transicional de trabalho compulsório (chamado de Aprendizado).

Também, é claro, defendiam com veemência a manutenção de seus privilégios plantocráticos — afirmando que a administração imperial direta das novas colônias da coroa era contrária tanto ao direito histórico de autolegislação de que gozavam as antigas colônias quanto ao próprio ideal liberal do *laissez faire*.

O fim do tráfico de escravos britânico em 1808 já afetara seriamente as condições de trabalho nas Índias Ocidentais e mudara as atitudes em relação à escravidão e suas alternativas de todos os lados. Impedidos de obter novos recrutas e confrontados por uma declinante e altamente resistente população escrava nessas colônias com maior demanda de mão-de-obra, os fazendeiros tornaram-se obstinados, enquanto filantropos e *policy-makers*, assustados com a evidência de declínio populacional revelada nos resultados dos registros de escravos após 1815, voltaram-se de modo cada vez mais decidido para aquilo que James Stephen, entre outros, afirmou ser a alternativa mais saudável, e também mais eficiente, de um sistema de trabalho livre assalariado (Stephen, 1824/1830).¹⁹ A emancipação por estágios com uma compensação aos proprietários de escravos foi imposta às colônias da coroa e negociada com aquelas que tinham legislação própria no ano de 1834. Contudo, os quatro anos da fase de Aprendizado e os anos seguintes foram um período de ajustamento ainda mais rigoroso para ambos os lados. Nesse período, os ganhos dos escravos mais afortunados, na forma de terras exploráveis, produtos vendáveis e salários razoáveis, foram previsivelmente objeto das queixas dos fazendeiros de que seus antigos escravos só continuariam trabalhando nas *plantations* quando isso lhes aprouvesse, pois os salários eram tão altos que ameaçavam arruinar a economia.

Não era o sistema de trabalho assalariado, contudo, que ameaçava a economia de *plan-*

tation, e sim os amplos ajustamentos a uma economia mundial de livre mercado, dos quais o primeiro fruto foi o catastrófico colapso dos preços dos produtos de exportação no fim da década de 1840. Os antigos proprietários de escravos e seus legatários mostraram uma incansável engenhosidade em manter o poder político, ajustando-se às novas realidades econômicas (tomando-se, até certo ponto, uma burguesia agrocomercial) e até adaptando reformas ditas liberais para vantagem própria. Foram ajudados por uma metrópole que, embora ostensivamente dedicada aos princípios do *laissez faire*, dirigia todo o auxílio que podia ao setor de *plantation* das Índias Ocidentais, em vez de dar assistência à produção camponesa.

Ironicamente, para a maioria dos ex-escravos, o *status* de parte camponês, parte proletário — que parecera tão preferível à escravidão — era agora uma escolha inevitável, com as cartas preparadas em favor daqueles que continuaram a controlar o sistema político, a alocação da terra e pelo menos os aspectos locais da economia. Assim, como era instintivamente percebido por muitos ex-escravos à época, e foi discernido com mais clareza pela maioria dos historiadores mais recentes, as plantocracias e outras oligarquias locais das Índias Ocidentais Britânicas, os *policy-makers* imperiais e mesmo os missionários conspiraram no longo prazo para fixar as classes camponesas e trabalhadoras numa camisa-de-força gramsciana (Green, 1976; Bolland, 1981; Green, 1984 — com resposta de Bolland; Bolland, s/d-a e 1990; Riviere, 1972; Levy, 1980; Moore, 1987; Holt, 1992).

O papel dos missionários brancos foi o mais equívoco de todos. Nos primeiros dias da escravidão de *plantation*, os fazendeiros britânicos ficaram inseguros quanto a cristianizar seus escravos, pois, tal como o direito romano continuava a subordinar a escla-

vidão como instituição depois de o direito inglês (ao menos na metrópole) ter renunciado a ela, do mesmo modo o protestantismo organizado carecia da confiança de longa data do catolicismo romano pela qual a religião podia ajudar a produzir bons escravos (assim como bons senhores). Embora uma ocasional ajuda verbal para cristianizar os escravos tenha sido feita nos códigos coloniais, os missionários pertencentes a seitas que tinham como objetivo específico os escravos "ateus" — primeiro os morávios (1754) e metodistas (1787), com congregacionistas, batistas e presbiterianos seguindo-os entre 1808 e 1820 — só foram tolerados enquanto apoiaram a escravidão e na medida em que pretendessem transformar seus convertidos em bons trabalhadores cristãos.²⁰

Muitos fazendeiros permaneceram firmemente contrários aos missionários das seitas, especialmente quando os escravos convertidos ao congregacionismo se mostraram predominantes na rebelião de Demerara em 1823 e muitos batistas se envolveram no levante jamaicano de 1831-2, popularmente conhecido como a Guerra Batista. Mas a maré da conversão era irreversível e esforços foram empreendidos tanto pelo regime quanto pelos missionários no sentido de assegurar, através da pregação e do ensino, que a mensagem cristã não fosse subversiva. Mesmo a estabelecida Igreja Anglicana envidou esforços tardios — inclusive batismos em massa — para assegurar que não se "perdessem" de todo os escravos.²¹

Embora a atração do cristianismo para os escravos fosse mais espiritual do que social, a igreja organizada e as sociedades missionárias tinham a mesma preocupação de ensinar "comportamento civilizado", tanto quanto de pregar a teologia correta. Todas as igrejas desempenharam um papel vital em fornecer educação aos negros caribenhos na transição da escravidão para o trabalho livre,

começando com as escolas dominicais nas últimas décadas da escravidão e contribuindo com a maioria das escolas de tempo integral depois da Emancipação, com alguma ajuda do Subsídio para a Educação dos Negros, instituído pelo governo imperial entre 1834 e 1846.²²

Uma vez que a Emancipação eliminou as ambivalências do papel da igreja, o que os clérigos brancos pregavam e ensinavam era inequivocamente conservador e voltado para manter a ordem socioeconômica. Alguns missionários das seitas — em grande parte para assegurar comunidades estreitamente unidas de adeptos-clientes — patrocinavam aldeias de estilo camponês e assim foram acusados pelos fazendeiros de encorajar os ex-escravos a “fugir das propriedades”. Os missionários em geral também parecem ter tido mais sucesso com negros camponeses e urbanos do que com proletários estritamente definidos, agradando, de fato, mais efetivamente àqueles que tinham mais liberdade para fazer suas próprias escolhas. Mas todos os missionários aceitavam ser desejável e inevitável a passagem dos ex-escravos à economia monetária e salarial, sendo que as qualidades que pretendiam inculcar eram as virtudes “civilizadas” e “respeitáveis” do trabalho árduo, da fidedignidade, da fidelidade, da frugalidade e da família nuclear estável e monogâmica. Mais fundamentalmente, as escolas inspiradas na igreja (praticamente todas as escolas para negros nas Índias Ocidentais) ensinavam apenas as matérias que seriam proveitosas para “cidadãos úteis” de “ordens inferiores”: nenhuma habilidade que os ajudasse a obter um emprego diferente ou melhor — a mera capacitação a ler e escrever, uma aritmética mínima, doses maciças das escrituras cristãs e homiléticos episódios mascarados como história (Gordon, 1963, p. 19-42).

Tais valores eram perfeitamente afinados com aquilo que os *policy-makers* do Colo-

nia Office — chefiados pelo ardente evangelista anglicano James Stephen — acreditavam ser a essência dos princípios liberais. O casamento da política oficial com o impulso missionário e o papel de ambos em guiar os negros das Índias Ocidentais Britânicas através da transição da escravidão ao trabalho livre têm seu melhor exemplo na confiante declaração do secretário colonial lorde John Russell ao explicar, em 1841, a redução e a retirada do Subsídio para a Educação dos Negros em 1846: de que os fins para os quais ele fora instituído tinham sido atingidos (Gordon, 1963, p. 38).

O Subsídio para a Educação dos Negros de 1834-46, contudo, foi apenas uma das formas pelas quais os *policy-makers* liberais induziram ou facilitaram a transformação da força de trabalho das Índias Ocidentais Britânicas de predominantemente escrava em predominantemente assalariada, sem perturbar de modo permanente os regimes brancos locais. O processo fora latente desde a abolição do tráfico de escravos, nas cláusulas sobre o “noviciado” dos escravos libertados dos navios britânicos ou estrangeiros ilegais. Já em março de 1808, um decreto imperial ordenava que tais escravos recapturados, como não pudessem ser repatriados ou recrutados voluntariamente pelo Exército ou Marinha britânicos (a guerra ainda estava em curso), deviam ser postos a cargo do coletor da Alfândega na colônia britânica mais próxima. O coletor então os entregaria como aprendizes (em geral por sete, mas às vezes por 14 anos) a “senhores ou senhoras benévolutos para aprender artes e ofícios ou empregos nos quais, por suas qualidades corporais e outras”, parecessem “mais adequados e a ganhar a vida com maior conforto depois de expirados seus termos de Aprendizado ou servidão”.²³

O maior volume de africanos libertados — cerca de 33 mil — foi remanejado para a

colônia mais recente de Serra Leoa. Mas desde a primeira carga de escravos confiscada e adjudicada em 1811, passando pelos tratados impostos a Portugal e Espanha na década de 1820, até o final efetivo do tráfico para Cuba e o Brasil na década de 1860, muitos milhares de africanos libertados foram remanejados para as Índias Ocidentais Britânicas. E foram não apenas para colônias como Belize e as Baamas, com mais espaço do que necessidades óbvias de mão-de-obra, mas para as recém-adquiridas colônias da coroa de Trinidad, Guiana e Santa Lúcia, onde havia genuínas carências de mão-de-obra, e para a Jamaica, onde os fazendeiros se queixavam de uma escassez após o fim do tráfico legítimo e, depois da Emancipação, estavam ávidos por quaisquer trabalhadores que pudessem ser coagidos mais facilmente do que os ex-escravos locais. Em todas as colônias, os funcionários tinham instruções de supervisionar o bem-estar dos africanos libertados e tais medidas podem ter sido relativamente eficazes nas colônias da coroa. Mas, como mostrou Monica Schuler (1980), na Jamaica os africanos libertados tinham pouca diferença de tratamento em relação aos escravos — e até sofriam mais do que estes —, tendo apenas a aclimação relativamente lenta, a falta de habilidades utilizáveis e a engenhosidade nativa a protegê-los da exploração total.²⁴

Como Howard Johnson (1991, p. 55-68) recentemente indicou, contudo, a forma como os africanos libertados eram vistos e tratados nas Baamas é que nos diz mais sobre a transição da escravidão para o sistema de trabalho supostamente livre (ver também Dalleo, 1984; Saunders, 1985).

De início, os africanos eram mantidos em acampamentos à custa do governo, mas as mulheres e aqueles dentre os homens que não queriam se alistar na Marinha nem no batalhão local do Regimento da Índia Ocidental

eram oferecidos como domésticos ou trabalhadores aprendizes. Os empregadores locais, queixando-se abertamente da falta de sofisticação dos africanos, tratavam-nos, tanto quanto podiam, como um lumpen-proletariado: inicialmente, como recém-chegados, mais facilmente explorados do que seus escravos, e, depois do fim da escravidão, como uma reserva competitiva de mão-de-obra barata. Foi criado um conselho dos africanos para impedir que estes recebessem rações reduzidas ou fossem obrigados a uma jornada mais longa, astuciosamente introduzida nos termos de seu aprendizado, ou embarcados ilegalmente para as Ilhas de Fora em *gangs* de trabalho, particularmente para trabalhar nas salinas. Mas aos funcionários faltavam poder, dinheiro e provavelmente vontade de remediar todos os abusos. Eles mediam seu sucesso pelo número de africanos libertados para os quais encontravam empregadores, lamentando a alternativa que era estabelecê-los em glebas nas terras da coroa, onde se temia que pudessem constituir um custoso embaraço ao governo.

Tal foi o caso do escandaloso estabelecimento, em 1832, de cerca de 400 “angolanos” no árido escolho de Highborne, nas Exumas, onde muitos morreram de fome e sede. De fato, a maioria dos africanos libertados, uma vez livres dos contratos de aprendizagem e deixados por conta própria, saiu-se bastante bem, mas a atitude oficial com respeito a eles pode ser avaliada pela correspondência do governador Carmichael Smyth, supostamente liberal, e dos supervisores por ele nomeados a respeito das colônias do governo, tais como a que recebeu o nome de Carmichael, em homenagem ao próprio Smyth. O primeiro superintendente nomeado se queixou da falta de religiosidade dos africanos e de sua inveterada promiscuidade, sua dificuldade em executar ordens, sua tendência a se estabelecer em terras de

propriedade de outros e de vagar para longe da colônia. O governador professava um espírito paternalismo, patrocinando uma capela anglicana, visitas regulares de um sacerdote e de um médico, uma escola para adultos e crianças, uma “escola de trabalho feminino” e um policial residente. Ademais, não faltavam voluntários dotados de princípios elevados, na maioria senhoras, sequiosos de levar a “civilização” aos infelizes africanos. Das 20 crianças sob a tutela da srta. Scott na Escola Adelaide de 1835, dizia o menos reacionário dos dois jornais locais:

Algumas delas aprenderam o alfabeto e estão soletrando palavras de três letras, gastando parte do dia com a leitura e freqüentando várias aulas que são ministradas, e parte delas aprendendo a costurar. Quando lembramos que esses filhos de pais africanos estavam crescendo na ignorância de tudo o que é útil e bom, e que para eles a língua inglesa era quase desconhecida (...), não podemos deixar de ver o estabelecimento de uma escola entre eles como um dos favores mais valiosos que têm recebido da nação britânica.²⁵

Decerto, aqueles que estavam fora da órbita protetora do governo freqüentemente passavam pior — em New Providence, competindo, como era intenção da classe dos senhores, nos mercados locais de produtos e de trabalho; e nas Ilhas de Fora, quase se tornando, por vezes, peões endividados sob um prototípico sistema de pagamento em gêneros, em vez de dinheiro e de adiantamentos de crédito. Em 1827, por exemplo, o antecessor do governador Carmichael Smyth descreveu os africanos libertados trabalhando nas Ilhas Turks para uma família branca de nome Lightbourne, nos campos, nas salinas, cortando madeira para navios ou nas pedreiras:

O proprietário Lightbourne obtinha dois dólares e meio por semana e os africanos recebiam dele 8 quartos de milho por semana e dois conjuntos de algodão por ano, que juntos não custavam ao proprietário os ganhos de um dia dos africanos — o quarto de dólar por semana que também era dado, creio, aos africanos podia fazer com que o custo semanal do proprietário correspondesse aos ganhos de um dia.

O sucessor do governador Smyth relatou a lorde John Russell, em 1840, a respeito de outros aprendizes africanos libertados labutando nas salinas:

Algumas vezes eles trabalham por Parceria [ou seja, um pouco de sal para si mesmos, a maior parte para o senhor], outras vezes recebem de seus empregadores oito quartos de milho indígena — 2 libras de carne ou peixe salgado, 2 hectogramas de melado ou açúcar por semana — dois dólares por mês de salários e três jogos de roupas anualmente, com atendimento médico quando doentes.²⁶

Com efeito, em todos os aspectos, o método do noviciado dos africanos libertados forneceu um campo de teste para o sistema mais geral do Aprendizado, pelo qual as oligarquias brancas das Índias Ocidentais efetivaram a transição da escravidão para o trabalho livre entre 1834 e 1838 — se é que não indicou também os meios pelos quais se poderiam perpetuar alguns dos métodos de exploração da era escravista.

Embora a forma geral do Aprendizado emanasse do Colonial Office, houve considerável opção e variação em sua operação. Duas colônias, de fato, optaram por eliminar por completo a fase do Aprendizado e passaram direto da escravidão para o trabalho livre assalariado. Uma foi as Bermudas, onde

os escravos, principalmente marítimos e domésticos, de há muito se tinham envolvido na economia monetária e salarial, e em todo caso praticamente não tinham alternativa senão continuar trabalhando para os antigos proprietários. A outra foi Antígua, cujos fazendeiros, em 1826, haviam oferecido, um tanto caprichosamente, vender toda a ilha e seus escravos ao Colonial Office para um experimento em larga escala de operação de um sistema de trabalho livre assalariado (Ward, 1978, p. 203) e onde muitas *plantations* lutavam com dificuldade mas continuavam monopolizando a terra, de modo que os ex-escravos não tiveram chance de se estabelecer como camponeses independentes e foram imediatamente forçados a competir por limitadas e declinantes oportunidades de trabalho assalariado. Pode-se até conceder a Antígua a dúbia distinção de ter instituído, por uma lei local de 1834, um sistema de contratos de trabalho imposto pelos tribunais locais que, conhecido como "o sistema de Antígua", serviu de modelo útil a outras colônias uma vez terminado o Aprendizado (Hall, 1971, Bolland, 1981, p. 595).

Talvez surpreenda que as duas colônias onde as condições eram mais semelhantes às de Antígua e das Bermudas, respectivamente Baamas e Barbados, tenham na verdade optado pelo Aprendizado; no primeiro caso, provavelmente em função do excesso de terras não-cultivadas e, no segundo, talvez por causa do medo dos fazendeiros de uma agitação organizada e de os ex-escravos perturbarem o equilíbrio social perambulando pela ilha em busca dos melhores empregadores.

Em todas as colônias em que o Aprendizado foi imposto ou adotado, houve grandes variações locais quanto ao volume de trabalho exigido pelas 45 horas semanais de trabalho compulsório para os antigos proprietários e aos salários pagos pelo trabalho no restante dos dias úteis. Tanto quanto pos-

sível, os padrões foram estabelecidos por comissões de fazendeiros e outros empregadores em nível paroquial. Mas a própria variação quanto ao que constituía uma tarefa diária ou horária em cada ramo de atividade de trabalho — de fato, o próprio pressuposto de que a medida seriam tarefas em lugar de simples horas de trabalho — mostrava que o que fora costumeiramente negociado na escravidão era pelo menos tão determinante quanto as variações de solo, topografia, clima e estação do ano. De modo até mais significativo, a variação de salários pagos por hora e por dia refletia grandes diferenças de ordem prática no valor monetário do trabalho e no poder relativo de trabalhadores e empregadores, mesmo antes de entrar em operação um sistema de trabalho livre assalariado plenamente competitivo.

A tendência dos antigos proprietários de avaliarem sua propriedade escrava no nível mais elevado possível para fins de compensação e sua disposição de negociar a própria alforria até mesmo nos últimos meses do período de Aprendizado deram aos aprendizes um senso de seu valor de trabalho, tanto relativo quanto absoluto, bem como uma valiosa experiência transacional. O Aprendizado, contudo, dificilmente foi sucesso em algum lugar, seja do ponto de vista dos fazendeiros ou dos ex-escravos. Os fazendeiros estabeleceram a taxa de tarefas mais alta e os salários mais baixos que julgaram possíveis, enquanto os aprendizes naturalmente foram muito além de resistir a ambas as tendências — mostrando sua falta de disposição em fazer qualquer trabalho sem remuneração quando um sistema de trabalho livre assalariado já estava marcado para logo adiante. Foram os efeitos da coerção que teve de ser empregada para fazer os aprendizes trabalharem — um nível de punição nas casas de correção altamente superlotadas que escandalizou a opinião metropolitana —, assim

como o sentimento de que o Aprendizado não era nem necessário nem viável, que levaram o sistema a um fim prematuro em 1838.²⁷

O fim do Aprendizado, contudo, apenas acelerou o processo de ajustamento de senhores e empregados já em curso adiantado. Indicando a realização de profecias feitas desde a década de 1820, os fazendeiros se queixavam de uma fuga maciça de trabalhadores das propriedades e da conseqüente escassez de mão-de-obra — especialmente quando necessitada para salários considerados suficientemente baixos. Sem dúvida, os ex-escravos de fato mudaram para os seus estilos de vida preferidos — agricultura camponesa em suas próprias terras ou nas cidades quando possível — e isso causou problemas em muitas colônias, especialmente a Guiana Inglesa, Trinidad e a Jamaica. Mas estudos de Douglas Hall e deste autor indicaram que a suposta “fuga” foi exagerada e que o processo foi muito mais complexo do que afirmavam os fazendeiros, aos quais faz eco a maioria dos comentaristas posteriores (Hall, 1978; Craton, 1992 e 1978; Higman, 1990; Chace, Jr, 1988).

Uma olhada de perto na maioria das propriedades açucareiras ainda ativas no primeiro decênio após 1838 revela que a maior parte dos ajustes feitos de ambos os lados foi de todo consoante simplesmente com o fim de um sistema pelo qual todos os escravos eram ligados a seus senhores, os quais tinham por eles responsabilidade jurídica, a despeito das demandas precisas de mão-de-obra da propriedade. A responsabilidade pelos membros ineficientes da comunidade — crianças pequenas, velhos e doentes incuráveis — passou imediatamente dos proprietários para as famílias dos ex-escravos.

A passagem mais resoluta a uma agricultura de subsistência foi, portanto, uma necessidade. Ademais, uma administração mais

racional das *plantations* exigia uma periodicidade muito maior no emprego de trabalhadores, de modo que as *plantations* eficientes mantiveram um núcleo de trabalhadores permanentes comparativamente reduzido — com o predomínio de operadores de engenho, artífices e outros tipos considerados de elite, quase todos de sexo masculino —, com uma força de trabalho temporária muitas vezes maior empregada em períodos de pico de demanda, em especial na época do corte da cana. Isso também tendia naturalmente a uma campesinação parcial da força de trabalho. Uma terceira forma importante pela qual a simples transformação de um sistema escravista alterou de forma sutil a sociedade em áreas de *plantation* foi a tendência — na qual a escolha de fazendeiros e ex-escravos coincidiu — a tornar a força de trabalho tão predominantemente masculina como sempre fora a dos engenhos, reduzindo tanto quanto possível o componente 60% feminino da força de trabalho normal no campo, sob a escravidão.

Todas essas tendências são detectáveis nos poucos registros iniciais de emprego assalariado nas *plantations* que sobreviveram. Quando os fazendeiros se queixavam (como perante o inquérito Parlamentar britânico de 1842) da fuga de ex-escravos do emprego assalariado e de sua incapacidade de conseguir trabalhadores suficientes (especialmente homens) senão a salários ruinosos, o que realmente queriam dizer é que eram incapazes de persuadir um número suficiente de ex-escravos a se ajustar ao seu ideal — ou seja, manter um núcleo mínimo de fiéis servidores durante todo o ano e um número suficiente de trabalhadores masculinos disponível quando, e somente quando, fossem desejados, e pelos salários mais baixos possíveis. A busca desse ideal — em face da preferência dos próprios ex-escravos pela agricultura camponesa, da incompatibilidade

de dos ciclos anuais de produção camponesa e de *plantation* e da fina engenhosidade dos ex-escravos em negociar os melhores termos possíveis — explica tanto a tensão entre fazendeiros e ex-escravos quanto às formas de transação empregador-empregado.

Na Jamaica, os fazendeiros foram mais ou menos malsucedidos na tentativa de reduzir sua conta de salários cobrando taxas dos ex-escravos por suas cabanas e glebas consuetudinárias; na prática, havia em geral uma quantidade suficiente de terras adjacentes não-cultivadas para possibilitar aos escravos desertar das antigas plagas e ocupar clareiras e encostas agricultáveis. Em muitos casos, os fazendeiros sequer desencorajavam a ocupação de terras tecnicamente de sua propriedade, especialmente se essas terras estivessem devidamente levantadas e os ocupantes identificados, encarado estes últimos como uma reserva de mão-de-obra sazonal conveniente e, teoricamente, passível de expulsão. Na Jamaica assim como em Barbados, os trabalhadores permanentes tornaram-se *tied cottagers* (colonos assentados), enquanto em quase todas as colônias eram negociadas formas de trabalho por arrendamento — os termos de emprego, os salários oferecidos e as condições em que os arrendatários poderiam ser desapossados variando segundo a disponibilidade relativa de mão-de-obra, a demanda por ela e a severidade das leis locais.²⁸

Só em colônias como Trinidad e a Guiana, com uma genuína carência de mão-de-obra e muitas terras férteis disponíveis, é que a balança pendeu para o lado do trabalhador ex-escravo, e mesmo nesse caso de modo apenas relativo e não por muito tempo. Em colônias marginais ou decadentes, tais como Belize, as Baamas e talvez as Ilhas Virgens, alguns ex-escravos foram deixados numa espécie de abandono benigno, ao menos por algum tempo. No outro extremo, porém, estava Barbados, onde a mão-de-obra era

abundante, praticamente não havia terras disponíveis e os salários eram um quarto dos de Trinidad. Ao mesmo tempo, leis e tribunais plantocráticos garantiam as condições mais severas quanto ao arrendamento de *tied chattel houses* (casas de escravos) e permitiam a expulsão de quem deixasse de cumprir os termos de trabalho do empregador, embora colocassem grandes dificuldades no caminho dos trabalhadores desejosos de migrar para áreas mais favoráveis (Beckles, 1990, p. 102-47).

Os interesses, primeiro dos aprendizes e africanos libertados e depois dos ex-escravos e dos negros em geral, deviam supostamente ser protegidos por magistrados estipendiários (MEs), apontados pelo governo imperial a partir de 1834 para se contrapor aos juizes de paz brancos apontados localmente. Com certas exceções honrosas, contudo, os MEs tinham relutância em desafiar os interesses dos brancos locais e eram incapazes de se opor a eles. Os MEs (na maioria, oficiais reformados e nobres empobrecidos, incluindo muitos anglo-irlandeses) eram, ademais, inevitavelmente predispostos por classe e temperamento a favorecer uma sociedade ordenada em detrimento de uma sociedade aberta, e empregadores e proprietários em detrimento de empregados e sem-terras. Eram também expoentes de um corpo de direito que, embora pretensamente liberal, era similarmente viesado, e em última análise eram servidores assalariados de uma autoridade imperial que, em face de condições econômicas que se tornavam mais severas, davam o auxílio que podiam às *plantations*, aos fazendeiros e outros oligarcas coloniais, e não a simples camponeses e proletários.²⁹

Um estudo dos textos deixados pelos MEs, particularmente de sua correspondência, através dos governadores, com o Colonial Office, revela que sua preocupação básica era estabelecer relações pacíficas, orde-

ras e efetivas entre os ex-escravos e seus antigos senhores, agora senhorios e empregadores. Muitos MÊs se orgulhavam da promoção de contratos por escrito — tratando de arranjos de parceria e arrendamentos de mão-de-obra, bem como contratos de trabalho estritamente definidos. Pressupunha-se que esses contratos fossem reciprocamente vantajosos — e, sem dúvida, eles deram aos ex-escravos um *status* jurídico, pela primeira vez, como partes negociadoras. Mas eles ainda estavam sujeitos à operação geral de leis viesadas em favor do senhorio e empregador e contra o arrendatário e empregado.

Apesar da constante liberalização do direito metropolitano através do século XIX, o direito fundiário ainda favorecia grandemente os detentores de títulos de propriedade registrados em relação aos arrendatários ou posseiros; as leis sobre vagabundagem, polícia e pobres tornavam praticamente um crime não ter “meios visíveis de sustento” e faziam das casas de correção para desempregados e não-empregáveis os lugares mais desagradáveis e áridos possíveis — enquanto as leis de mestres e servos tornavam crime o não-cumprimento, pelos trabalhadores, de contratos assinados por abandono do emprego no meio da semana ou no meio da tarefa, ou qualquer tentativa dos trabalhadores de se organizarem. E, tal como na metrópole, a liberalização do direito foi acompanhada da criação de novas forças de polícia, as quais, embora indubitavelmente mais regularizadas e menos corruptas do que antes, eram ao mesmo tempo mais eficazes na tarefa de aplicar a lei (Green, 1976, e Craton, 1974, p. 285-319).

Para descrever o processo numa única colônia, os primeiros MÊs das Baamas, nas décadas de 1830 e 1840, percorreram zelosamente as Ilhas de Fora, resolveram disputas e negociaram contratos entre antigos escravos e antigos proprietários, louvaram os ex-escravos que trabalhavam industriosa e

pacificamente para si mesmos e por quaisquer salários disponíveis e de fato puniram os donos de terras que tentavam extrair lucros excessivos, expulsavam trabalhadores relutantes ou insistiam no pagamento em espécie no lugar de salários razoáveis em dinheiro. Mas, ao mesmo tempo, os MÊs e os governadores a que eles se reportavam tinham uma predileção pelos habitantes das Ilhas de Fora que fossem trabalhadores, cumpridores da lei, econômicos, frequentadores regulares de igrejas com uma vida familiar respeitável e sequiosos de fornecer educação a seus filhos. Ao supervisionar as comunidades de ex-escravos, o ideal dos MÊs e dos governadores parece ter sido uma aldeia integrada e nucleada, com base nas antigas unidades escravistas, dominada pela igreja, a escola e um prédio do governo que poderia servir como tribunal, delegacia de polícia e prisão.

Pois não era um ideal que se esperasse atingir simplesmente pela mágica do *laissez-faire*. Na capital colonial, Nassau, o foco de toda atividade social, política e econômica, uma força de polícia pequena mas eficiente, profissional e por fim quase paramilitar foi sendo criada gradualmente entre 1835 e 1888, de início com recrutas locais, mas, seguindo uma prática imperial, cada vez mais constituída de elementos de fora da colônia (particularmente de Barbados) (Johnson, 1991, p. 110-24; Craton e Saunders, 1992a, II, Parte 4, C. 2). Essa força, contudo, tinha sua eficácia limitada por atuar num arquipélago tão espalhado. Desde a época da Emancipação, governadores e MÊs também se envolveram no estabelecimento de uma guarda civil local — necessariamente não-remunerada — constituída por membros da comunidade que já gozassem de reputação e respeito, que muitas vezes eram de fato antigos capatazes de escravos. Como escreveu o governador Colebrooke ao criar

o sistema em 1835, esses policiais especiais deviam ser nomeados na proporção de um para cada dez famílias, "segundo as circunstâncias locais". Não teriam poder para agir a menos que solicitados por um magistrado a "prestar assistência na supressão de tumultos e desordens", embora fossem sempre "competentes para aconselhar os aprendizes a preservar a ordem" e sempre pudessem advertir os magistrados a respeito de um problema antes que este escapasse ao controle. Idealmente, escreveu Colebrooke, seriam, portanto, escolhidos entre os "chefes de família" que fossem "bem-considerados por seus empregadores" e que possuísem "alguma influência sobre os aprendizes".³⁰

Os administradores imperiais naturalmente presumiam que a legislação social das colônias faria eco às tendências "liberais" da metrópole, mas decerto não as excederiam; dada a incompleta "civilização" da maioria afro-caribenha, com efeito, eles esperavam que ela ficasse atrás. A inércia imperial, ademais, decretou que, apesar da ideologia do *laissez faire*, qualquer ajuda que continuasse sendo dada às colônias iria para o sistema de *plantation*, a plantocracia e outras classes dominantes locais, e não para a produção camponesa, os camponeses emergentes ou outros ex-escravos e africanos libertados.

No nível mais geral, tal pensamento inerencial (mais que o princípio de não se imiscuir desnecessariamente nos assuntos coloniais) explica a relutância em estender o princípio de administração direta das colônias da coroa àquelas adquiridas nas últimas guerras com a França — Guiana Inglesa, Trinidad e Santa Lúcia. Ele não atingiu mais lugar algum antes que o escândalo da repressão à Rebelião de Morant Bay, de 1865, levasse à dissolução da Assembléia Jamaicana no ano seguinte, foi aplicado muito lentamente em outros lugares e jamais imposto às três colônias favorecidas de Barbados, Bermudas e Baamas.

Essas colônias eram vistas como ao mesmo tempo suficientemente tranquilas para serem deixadas por sua própria conta e, não por coincidência, dotadas de minorias brancas suficientemente amplas para continuarem a administrar seus negócios, eficiente e pacificamente, através de legislação própria (Aycarst, 1960; Lewis, 1968, p. 95-288; Dookhan, 1975, p. 112-28).

Ruidosas tentativas de negar aos africanos e ex-escravos as franquias democráticas, bem como os casos mais extremos de legislaturas locais usando o sistema de impostos para privar os não-brancos pobres dos frutos de seu trabalho (ou forçá-los a trabalhar por salários contra a sua vontade), foram vetadas pelo Colonial Office. Mas isso não levou a um eleitorado democrático ou predominantemente não-branco nas legislaturas, em qualquer das colônias. O grosso das rendas coloniais, além disso, continuou sendo pago pela sub-representada maioria não-branca em todas as colônias com legislação própria. Mesmo naquelas ostensivamente sob a administração direta do Colonial Office, os fazendeiros brancos mantiveram uma influência, ou mesmo um poder, desproporcional — na Guiana Inglesa, monopolizando o Tribunal de Polícia, deixado pelo sistema holandês de governo local; em todas as colônias, continuando a ser escolhidos para os Conselhos dos Governadores.

Pelo menos quatro decisões de políticas públicas tomadas pelas autoridades imperiais tinham o propósito mais direto de ajudar os assediados fazendeiros — tanto nas colônias da coroa quanto naquelas dotadas de legislação própria. A decisão de adiar a remoção final das tarifas protecionistas do açúcar de 1848 para 1854 em resposta aos desesperados apelos dos fazendeiros não foi mais que um paliativo temporário. A Lei das Terras Oneradas de 1854 (elaborada pelo antigo proprietário de escravos e de *plantation*, mas

agora chanceler liberal do Exchequer e futuro primeiro-ministro William Ewart Gladstone), que alterou as leis de falência para tornar possível a venda de propriedades caribenhas irremediavelmente comprometidas por dívidas, também foi planejada simplesmente como alívio para os empobrecidos fazendeiros das Índias Ocidentais, mas parece ter tido efeitos mais fundamentais.

Longe de abrir as melhores terras de *plantations* para os agricultores camponeses, nas férteis colônias da coroa da Guiana e de Trinidad, ela facilitou a consolidação de *holdings* de *plantations* que, com a ajuda de uma tecnologia aperfeiçoada, tornaram possíveis as necessárias economias de escala que levaram aos equivalentes britânicos mais próximos das *centrales* cubanas. Também em Barbados e na Jamaica ela permitiu uma certa consolidação, porém mais notadamente em Barbados capacitou de tal modo os flexíveis plantocratas locais a remanejar e refinar suas propriedades que eles puderam sustentar uma frente unida contra quaisquer renegados em desespero que desejassem fragmentar suas propriedades para vendê-las a pequenos proprietários ou aldeões independentes não-brancos. Até na Jamaica, onde a indústria açucareira estava quase além da possibilidade de salvação e um número considerável de propriedades decaídas fora de fato dividido em pequenas propriedades, um efeito mais óbvio da Lei das Terras Comprometidas foi a compra de antigas *plantations* açucareiras por capitalistas arrojados a preços irresistíveis (embora ainda fora do alcance dos pequenos proprietários camponeses) e sua conversão em fazendas de gado chamadas de cercados (*pens*) — levando à criação de uma nova classe local que Douglas Hall chamou “*pen-ocracy*” (Beachey, 1957; Shepherd, 1990).

De alcance muito mais amplo foi a decisão do Colonial Office de permitir, se não

encorajar sempre, aquilo que um autor denominou Um Novo Sistema de Escravidão, na forma de trabalho semi-servil (*indentured*) importado majoritariamente do subcontinente indiano. Do fim da escravidão formal até a sua extinção durante a Primeira Guerra Mundial, esse sistema traria cerca de 420 mil indianos para as Índias Ocidentais Britânicas, dos quais apenas um quarto acabou retornando um dia. Do número total de migrantes, aproximadamente 240 mil foram para a Guiana Inglesa, 144 mil para Trinidad, 36 mil para a Jamaica e dez mil se dividiram entre Santa Lúcia, Saint Vincent e Granada — um fluxo médio que foi pelo menos a metade daquele do tráfico de escravos africanos no seu pico e que teve um impacto sustentado ainda mais amplo nas duas áreas de maior concentração (Tinker, 1974; Weller, 1968; Adamson, 1972; Mandle, 1973; Rodney, 1981; Sohal, 1979; Haraksingh, 1981).

A migração de indianos se originou do fato de o subcontinente sozinho ser capaz de resolver as necessidades absolutas de mão-de-obra das colônias de *plantation*, as quais eram exacerbadas pela comparativa facilidade com que os ex-escravos “crioulos” podiam obter terras e estabelecer “aldeias livres” para si próprios, e sua conseqüente indisposição para o trabalho nas *plantations*, salvo quando queriam fazê-lo e por salários adequados. Após 1834, fazendeiros da Guiana e de Trinidad procuraram recrutar voluntários para o trabalho onde lhes era possível — da Ilha da Madeira, pertencente aos portugueses, à China e à própria África, antes de iniciar e expandir enormemente o fluxo de aparentes voluntários das regiões Sudeste e Central da Índia Britânica até atingir as Ilhas Maurício, de produção açucareira, no Oceano Índico. O empresário pioneiro foi John Gladstone (pai do futuro primeiro-ministro), que descobriu que os “*coolies* das colinas” podiam ser persuadidos a concordar com o

trabalho semi-servil por cinco anos, nove a dez horas por dia, em comparação com as sete horas e meia dos aprendizes, e por salários mensais que com efeito (ao lado de moradia grátis e de alguns artigos de alimentação e vestuário) eram equivalentes à taxa corrente para duas tarefas diárias (Adamson, 1972 p. 42; Checkland, 1972).

A mortalidade e as condições gerais dos primeiros migrantes foram tão terríveis que o Colonial Office se viu levado a impor, em setembro de 1838, os "regulamentos Stephen", limitando os contratos por escrito a um ano e os verbais a um mês (como na maioria das outras colônias), o que praticamente equivalia a um sistema de trabalho livre assalariado. Por algum tempo os fazendeiros tentaram conviver com esse sistema contando com o fluxo de recrutas, mas a crise do final da década de 1840 e a nomeação de uma série de governadores fazendeiros ou pró-fazendeiros possibilitaram aos proprietários de *plantations* locais persuadir um vacilante Colonial Office a deixá-los mudar as regras — financiar amplamente a imigração com as rendas coloniais, construir astuciosos sistemas de recompensas aos que se reengajassem (acoplados a penalidades monetárias pelo não-cumprimento de contratos de trabalho) e estreitar cruelmente os termos da semi-servidão e sua aplicação. Nisso eles só foram desafiados de modo intermitente e ineficaz pelo governo da Índia Britânica (Adamson, 1972, p. 42-7).

Mesmo antes de o supostamente liberal Earl Grey deixar o Colonial Office em 1852, os fazendeiros da Guiana tinham conseguido obter ordenanças locais que, embora estabelecessem teoricamente um período mínimo de um ano, faziam a semi-servidão normal durar três anos, exigiam um mínimo de cinco anos de "residência laboriosa" antes que o imigrante pudesse se qualificar para uma passagem de volta e incluíam cláusulas vol-

tadas para assegurar que os imigrantes se reengajassem por um segundo período de cinco anos. Os imigrantes que não estivessem sob contrato eram obrigados a pagar multa mensal equivalente a duas tarefas diárias. Para cada mês de multa não-paga, o imigrante podia ser sentenciado a 14 dias de trabalhos forçados. Os imigrantes contratados podiam ser presos sem mandado caso encontrados a mais de duas milhas da propriedade sem um bilhete de saída. Para cada dia longe do trabalho, o imigrante não apenas perdia direito ao salário, mas também tinha de pagar 24 cents ao seu empregador. Deduziam-se de seus salários seis US\$ 6 por ano de alojamento e US\$ 3 de despesas médicas.³¹

No período entre 1855 e 1870, quando a imigração indiana estava na verdade subindo rapidamente rumo ao seu pico, as condições que regulavam tarefas, salários e punições também foram as mais rígidas. As tarefas diárias, estabelecidas à época do Aprendizado, eram tão irrealistas que dificilmente metade da força de trabalho conseguia completar a exigência semanal de cinco tarefas diárias (a um xelim cada), e o número médio de tarefas cumpridas por ano dificilmente chegava à metade da exigência anual de 260. No entanto, uma vez que os mínimos tinham sido estabelecidos por um estatuto, o empregador podia obter uma sentença nos tribunais locais contra seus empregados "a cada semana ou em qualquer semana do ano". Como Alan Adamson vigorosamente afirma, o empregado "também podia ser sentenciado por trabalho malfeito ou incompleto, negligência ou recusa a realizar uma tarefa, embriaguez em serviço, linguagem ofensiva, descuido com a propriedade do empregador, incitação à greve ou deserção". A própria deserção era definida de maneira tão ampla em favor do empregador — com as listas de empregados usadas como provas, sem questionamento — que "por esse meio um delito técnico era a

cada dia reservado para cada imigrante que se comportasse mal ou que não pudesse ser condenado por outros motivos” (Adamson, 1972, p. 111-2).³²

Embora liberais excepcionais como o presidente de Tribunal Beaumont (demitido pelo governador Hicks em 1868) e o ex-ME George Des Voeux defendessem os trabalhadores caribenhos contra a plantocracia guianense, os magistrados, inclusive os MEs, assumiam quase invariavelmente o lado dos fazendeiros. Como escreveu memoravelmente Edward Jenkins, citando um imigrante caribenho (que falava por muitos trabalhadores caribenhos da época) em *The Coolie: his rights and wrongs* (1871): “Ó sinhô, num é bom í vê magistradu — Magistradu conhece ministradô — vai casa di ministradô — toma café cum ele — vai nu tribuná — bom coolie num vai tribuná — magistradu é amigu di ministradô; sempre a favô di ministradô, não di coolie.” Não por coincidência, a Guiana Inglesa era, nas palavras de Adamson, “o lugar mais policiado das Índias Ocidentais Britânicas”, com a sua guarda civil “organizada em estilo militar”.³³

As condições de trabalho na Guiana Inglesa atingiram um nadir em 1869, quando houve sérias greves e tumultos centrados na Fazenda Leonora. Realizou-se no ano seguinte um inquérito parlamentar, mas isso em si não melhorou as condições. O sistema de trabalho semi-servil estava tão solidamente estabelecido — e tantos indianos ainda se mostravam desejosos de migrar e permanecer nas Índias Ocidentais — que em 1877, ano em que a Guiana Inglesa colheu a maior safra açucareira de sua história, a plantocracia local se sentiu forte o suficiente para abolir o sistema de reengajamento. Isso significava que o problema real de uma “escassez de mão-de-obra” fora então resolvido. Havia agora um suprimento suficiente de

imigrantes em trabalho semi-servil para fornecer a necessária força permanente nas plantations, enquanto havia também um número bastante grande de índios competindo com negros crioulos por empregos sazonais para que os empregadores tivessem trabalhadores garantidos, quando necessitassem e por salários que eles consideravam viáveis. Assim, os empregadores gozavam do luxo de dispor de uma rede de mão-de-obra competitiva, com o bônus adicional (para eles) de uma competição crescentemente matizada pela discórdia étnica.

O mesmo processo explica, em sua maior parte, a aparente anomalia de que a Jamaica (e até certo ponto as colônias de Santa Lúcia, Saint Vincent e Granada), decadente economia de *plantation* sem uma escassez de mão-de-obra estritamente definida, não obstante, se engajassem no negócio de importar trabalhadores indianos. Isso forneceu uma força de trabalho confiável, tolhida e etnicamente distinta que garantiria uma pequena (e geralmente fiel) força de trabalho permanente, ao mesmo tempo forçando, pela competição, os relutantes trabalhadores sazonais a trabalhar, quando se necessitasse deles, por mínimos salários. Sendo um componente tão minoritário da força de trabalho da colônia, além disso, negavam-se a eles até mesmo as limitadas chances de se coordenar e funcionar como subclasse étnica de que gozavam os trabalhadores caribenhos na Guiana Inglesa e em Trinidad (Sohal, 1979).

A imigração de indianos teve efeitos mais óbvios em escorar, e até mesmo ampliar, uma indústria açucareira ameaçada de decadência e, ao fornecer uma nova força de trabalho formada por indivíduos com direitos limitados e ampliar a rede de mão-de-obra em competição, reforçar o poder sociopolítico dos fazendeiros e militar contra qualquer tentativa dos ex-escravos assalariados e dos africanos libertados (assim como dos pró-

prios indianos anteriormente engajados no trabalho semi-servil) de se tornarem um proletariado efetivo. Os interesses daqueles cuja ambição era ser camponeses (ou pelo menos camponeses-proletários) foram ainda mais prejudicados pela quarta característica da política imperial destinada a ajudar o velho regime plantocrático — ou seja, o modo como a doutrina da *dear land* (ou terras da coroa, vendidas apenas a um “preço suficiente”) era aplicada às Índias Ocidentais Britânicas, apesar do fato de, em sua formulação original por Edward Gibbson Wakefield (1849), ela se voltar unicamente para as colônias de imigrantes brancos recentes, como Austrália, Nova Zelândia e Canadá (ver também, Marx, s/d, Parte 1, cs 1-9; Bloomfield, 1961).

O acesso privilegiado a terras livres alodiais sempre fora uma das principais características definidoras das plantocracias das Índias Ocidentais Britânicas (originando-se amplamente da manipulação por estas, em seu próprio favor, dos sistemas de *head right* (direito por cabeça) e foro e levando ao estabelecimento de registros de títulos de propriedade muito antes da metrópole), e a atitude do governo imperial britânico em relação às terras da coroa, reforçou, em vez de desafiar, essa dominação tradicional. As terras privadas que não eram protegidas de potenciais proprietários camponeses pelos altos preços em competição e pela unificada determinação dos fazendeiros em não fragmentar as amplas propriedades em pequenas parcelas de custo acessível frequentemente revertiam à coroa em razão da falta de pagamento das foros nominais.

Isso, porém, a despeito do alto número de recém-libertos sequiosos de terras, levou apenas a um crescimento constante da quantidade de terras da coroa, e não à sua redistribuição a pequenos proprietários. O Colonial Office, de fato, autorizou a venda de terras da coroa por apenas uma libra por

acre no final da década de 1830, mas cláusulas locais (tal como nas Baamas) decretaram primeiro que as terras fossem leiloadas com um “depósito” (e, portanto, preço mínimo) de uma libra, e depois estabeleceram um limite mínimo tão elevado para o tamanho das parcelas vendidas de modo a colocá-las fora do alcance dos negros comuns — mesmo quando o preço foi nominalmente reduzido a apenas 12 xelins por acre. Essa tendência teve o efeito de encorajar os fazendeiros ou rancheiros dotados de capital suficiente a comprarem grandes lotes abaixo do preço por acre, enquanto excluía efetivamente os libertos despossuídos.³⁴

A posse de terras livres por camponeses potenciais foi ainda mais restringida pelas leis relativas aos posseiros, pelas atitudes das autoridades e dos fazendeiros com respeito a estes e pela tendência dos afro-caribenhos a desenvolver sistemas informais de propriedade costumeira chamados de “terras familiares ou geracionais”. A tradição inglesa de que a posse ininterrupta por 21 anos dava aos posseiros o direito de reclamar a posse de terras livres foi adotada nas Índias Ocidentais Britânicas, mas se ampliou a cláusula para exigir 60 anos de posse ininterrupta no caso das terras da coroa. É desnecessário dizer que os procedimentos judiciais exigidos com respeito à prova do título e ao despejo eram complexos, demorados e caros, e assim se voltavam fortemente contra os pobres e, muitas vezes, analfabetos posseiros. Obter terras pelo direito de posse sobre terras privadas era, portanto, extremamente difícil e, no caso das terras da coroa, praticamente impossível.

Como já mencionamos, os fazendeiros com títulos assegurados (incapazes de obter aluguéis por casas e terras, arrendamentos formais de mão-de-obra ou trabalho grátis por tempo parcial em lugar de aluguéis) ficavam muitas vezes bem contentes em permitir

a ex-escravos estabelecer-se em suas terras, no pressuposto tácito de que estes ofereciam sua mão-de-obra em troca de salários quando necessário, assegurando-se apenas de que a posse fosse "interrompida" de tempos em tempos e de que a ameaça de expulsão sempre pairasse sobre as cabeças dos posseiros. Alguns fazendeiros astutos, como ocorreu na Jamaica, chegaram até a uma forma de vender a terra aos posseiros estabelecidos em suas propriedades, garantindo-se que a venda e o título não fossem registrados e tendo a segurança adicional de o costume decretar que a terra fosse logo passada a um número tal de membros da família que se tornava impossível provar a posse formal perante os tribunais, mesmo segundo os direitos dos posseiros.³⁵

Que foi a política imperial, tanto quanto o obstrucionismo dos fazendeiros, que impediu os camponeses potenciais de obterem a posse das terras livres confirma-o o exemplo do que ocorreu na Jamaica depois de a Assembleia plantocrática ser dissolvida e entrar em vigor a Lei das Colônias da Coroa em 1866. A virtual inalienabilidade dos fazendeiros em relação à terra fora uma das causas básicas de revolta dos camponeses na área de Morant Bay em 1865. Dois anos antes, uma recomendação do missionário batista Edward Underhill e petições de fazendeiros pobres da paróquia de St. Anne no sentido de que lhes fornecessem alívio na forma de terras baratas em pequenas parcelas tiveram a cínica resposta chamada de "o Conselho da Rainha", orientando-os a trabalhar duro e economizar — ou seja, com efeito, um meio de subsistência proletário e não-camponês.³⁶

O efeito mais óbvio e imediato da Rebelião de Morant Bay foi a assunção da administração direta pelo Colonial Office, mas, como Veront Satchell demonstrou recentemente, isso foi logo seguido por um aperto sistemático dos controles sobre as terras da

coroa — assim como as de propriedade privada — que contribuiu para a progressiva proletarização da população rural jamaicana. Satchell destaca a Lei dos Tribunais Distritais e a *Quit Rent Forfeiture* (Lei de Confisco de Foros) de 1887, assim como a Lei de Registro de Títulos de 1888 (todas as quais tinham correspondentes na maioria das outras colônias das Índias Ocidentais Britânicas), como reformas aparentemente liberais que tiveram efeitos bastante opostos. A primeira delas representava uma exigência geral — sustentada pelos departamentos da Inspetoria Geral e do Registro Geral, extremamente ativos — de que todas as terras fossem inspecionadas e todas as propriedades registradas; a segunda, embora inicialmente voltada para as propriedades em que foros estivessem vencidos, representava uma política mais vigorosa de despejos por direitos de posse dúbios ou inexistentes; e a terceira, no devido curso, facilitou a redistribuição de terras àqueles que, pensava-se, poderiam explorá-las com maior eficiência — o que não significava que fossem os pequenos proprietários camponeses, mas sim novos investidores em *plantations* com trabalho assalariado, em particular exportadores de banana.

Como mostra Satchell, entre 1869 e 1900, 1.381 posseiros jamaicanos foram despejados, pelo governo, de 33.208 acres de terra (86% deles entre 1869 e 1879), dos quais a esmagadora maioria reclamava menos de dez acres cada. Os despejos realizados por proprietários privados — às vezes sem recorrer aos tribunais ou à ajuda da Polícia — pelo menos dobram esses números. Além disso, o governo jamaicano sozinho, entre 1887 e 1902, retomou a posse de 240.368 acres de terra pelo não-pagamento de foros.

Contrariando a afirmação de Gisela Eisner (1961) de que esse processo tinha um paralelo na disposição governamental de dis-

tribuir terras aos camponeses por meio de arrendamento, Satchell aponta que o total aparentemente impressionante de 63.500 acres arrendados pelo governo entre 1869 e 1900 foi para apenas 195 arrendatários, uma média de 325 acres por pessoa — dificilmente propriedades de dimensões camponesas.

No mesmo período, o governo jamaicano vendeu 53.400 acres em 817 lotes, mas para apenas 81 pessoas — uma média de 659 acres por comprador. Como afirma Satchell, a maioria dos arrendatários e compradores era de “negociantes, profissionais liberais e empresas comerciais, que estavam adquirindo terras ativamente para poderem tirar vantagem dos lucrativos comércios de banana, frutas e quinino”. Só no final da década de 1890 é que o governo jamaicano fez um esforço calculado para vender terras da coroa a pequenos colonos, apenas em pequena escala e com sucesso limitado, ao mesmo tempo em que fazia extravagantes concessões a companhias privadas, tais como os 76.800 acres outorgados apenas à West Indian Improvement Company (Satchel, 1991; Eisner, 1961).

Assim, longe de acelerar o processo de campesinização, num período em que a população jamaicana cresceu de 450 mil para 750 mil pessoas, a política de governo das colônias da coroa, endossando a vontade da classe dominante, assegurou que o volume de terras de propriedade formal de agricultores, na verdade, decrescesse e que aqueles a quem se negava a posse formal permanente fossem mais do que nunca constrangidos a se oferecerem como trabalhadores assalariados a proprietários ou empregadores mais afortunados, fosse na própria terra ou no exterior.³⁷

A Jamaica e o seu povo foram as vítimas mais óbvias das transformações regionais e

globais que se seguiram ao triunfo dos princípios do livre comércio e do *laissez faire* e à intensificação do capitalismo. O número de *plantations* açucareiras na Jamaica caiu de 646 na época da Emancipação para 162 em 1890 (para cair ainda mais, chegando a 74 em 1910), enquanto a produção de açúcar cubana no mesmo período foi multiplicada por dez e acabou representando três quartos da produção mundial total — com as maiores *centrales* produzindo, cada uma, mais açúcar do que toda a Jamaica. Pode-se dizer, com apenas um ligeiro exagero, que, enquanto na década de 1790 a Jamaica era o maior produtor de açúcar do mundo e Cuba era predominantemente uma economia de pecuária extensiva, em 1890 essas posições se haviam quase invertido — com a Jamaica procurando desesperadamente uma cultura exportativa de *plantation* e seu povo forçado, em função do declínio das oportunidades de emprego assalariado na sua própria terra, à migração sazonal ou de curto prazo para outros lugares da região (Fraginals, 1978 e 1985; Stubbs, 1985; Zanetti e García, 1987).

No entanto, a transformação dos mercados mundiais e dos padrões de financiamento, transporte, refino e distribuição (analisados da forma mais convincente pelo intelectual cubano Francisco Moreno Fraginals) teve efeitos paralelos por todas as colônias das Índias Ocidentais Britânicas. Essa transformação diferia substancialmente segundo variações econômicas locais e, mais sutilmente, em função de diferenças na estrutura de classes local, mas tendo em comum a depressão e a exploração da força de trabalho e compartilhando, ainda que desigualmente, sua gradual transformação numa classe internacional de trabalhadores migrantes.

Até agora a produção acadêmica tem-se concentrado nas áreas mais óbvias — as novas colônias açucareiras da Guiana Inglesa e de Trinidad, que permaneceram compe-

tivas por mais tempo, e a mais antiga de todas as colônias açucareiras britânicas, Barbados, que manteve a monocultura de cana-de-açúcar e até chegou ao maior pico de produção depois de a Jamaica ter entrado em seu período de mais rápido declínio. Também já se fizeram sólidos estudos analíticos sobre as colônias açucareiras em decadência acelerada e as mais diversificadas (e ligeiramente mais flexíveis) economias camponesas e de pequenas *plantations* das Ilhas de Barlavento e de Sotavento (ver, por exemplo, Lewis, 1936a; Hall, 1971; Chace, Jr., 1988; Marshall, 1965 e 1975; Lewis 1990).

Mais recentemente, contudo, estudos de colônias ainda mais marginais — da colônia madeireira de Belize e da fracassada colônia de *plantation* de base marítima das Baamas — possibilitaram a Nigel Bolland (1981, *s/d*-a e 1990) e Howard Johnson (1991) lançar novas luzes indiretas sobre as Índias Ocidentais Britânicas como um todo, particularmente sobre as formas pelas quais os camponeses e proletários negros locais se tornaram sujeitos não apenas às tendências e forças globais, mas, de modo mais direto, às manciaras com que as oligarquias locais se transformaram em burguesias agrocomerciais.

Em Belize, a razão entre terra e mão-de-obra disponível sempre fora elevada, de modo que os “barões da madeira” sempre puderam cortar mais ou menos onde quer que quisessem e em 1834 os escravos tinham lá um valor médio mais alto que em qualquer outro ponto das Índias Ocidentais Britânicas. Muito antes do fim da escravidão, a mão-de-obra lenhadora era praticamente um proletariado indeferenciado num mercado de trabalho assalariado competitivo, com escravos trabalhando ao lado de africanos libertados, libertos não-brancos e uns poucos indígenas maias e garifunas (caribes negros, originalmente transportados de St. Vincent). Depois que terminou a escravidão, porém, os mag-

natas madeireiros da cidade de Belize, com a conivência do governo imperial, puderam perpetuar seu poder pelo controle das leis relativas à terra e à mão-de-obra e colocando os trabalhadores belizenhos contra os migrantes maias oriundos do Iucatã mexicano.

O controle da força de trabalho pela elite crioula se tornou tão forte que, quando os preços do mogno caíram no final do século XIX (principalmente por causa da competição movida por outras fontes), a classe de senhores crioula continuou prosperando sem ser forçada a recorrer a uma mecanização substancial. Em outras palavras, as principais vítimas da intensificação global da extração de madeiras (que fornecia uma elegância barata a pessoas situadas em pontos bem baixos da escada social nos países metropolitanos) foram os trabalhadores madeireiros da periferia — da Birmânia, Indonésia, América do Sul e novas colônias africanas, assim como das áreas originais de extração de madeira da América Central, incluindo Belize.

Em Belize, os barões da madeira mantinham quase um monopólio sobre as áreas livres alodiais próximas da capital e de outras cidades litorâneas, e só eles eram capazes de obter o arrendamento de terras de floresta no interior controlado pela coroa. As únicas terras oferecidas aos ex-escravos eram inférteis ou muito caras, e praticamente não se venderam terras da coroa antes de 1868. Exceto por alguns posseiros às margens dos rios e agricultores de subsistência maias e garifunas no Norte e no Sul, quase não havia campesinato em Belize, a maioria da população permanecendo sem terras e dependente, para o trabalho assalariado, da elite mercantil e fundiária.

Essa classe (quase singular nas Índias Ocidentais Britânicas, por estar longe de ser branca “pura”) pôde controlar legalmente os termos do trabalho assalariado por meio de contratos impostos, sob leis de senhores e servos,

através de tribunais locais complacentes. Por exemplo, em 1869 o magistrado de Corazal julgou 286 casos referentes a leis trabalhistas, todos abertos por empregadores e praticamente todos decididos em favor destes — 245 de trabalhadores ausentando-se sem permissão, 30 por “insolência e desobediência”, seis por agressões a senhores e guardalivros e cinco por assinarem novos contratos antes de expirarem compromissos anteriores. No mesmo período, de 156 casos julgados no tribunal de polícia da cidade de Belize, 146 foram abertos por empregadores contra empregados, dos quais só um foi considerado improcedente; dos dez casos abertos por empregados contra seus empregadores, só um resultou em condenação e multa de US\$ 2. A punição normal para um empregado condenado era prisão de três meses com trabalhos forçados (Bolland, 1981, p. 607-10).

O principal meio de assegurar que se subjugasse a classe trabalhadora, contudo, era o sistema de pagamento adiantado, menos em dinheiro do que em gêneros, e tanto quanto possível a crédito. A contratação para o trabalho sazonal nos acampamentos madeireiros do interior geralmente ocorria em torno do Natal, quando os lenhadores estavam nas cidades com suas famílias. Os adiantamentos eram dados declaradamente para a formação de estoques para o trabalho no interior, mas em geral eram gastos, de modo que os trabalhadores compravam a maior parte das provisões a crédito, pagando altos preços por mercadorias de baixa qualidade na cidade ou, de modo ainda mais extorsivo, nos armazéns dos próprios empregadores nas florestas. Nas palavras de Nigel Bolland (1981, p. 608):

Por vezes os trabalhadores nunca viam quaisquer salários, pois o guardalivros da companhia simplesmente deduzia de seus ganhos aquilo que deviam. Frequentemente, o saldo de salários que

o trabalhador recebia na floresta era insuficiente para pagar suas despesas, ele terminava a estação em débito com o empregador e tinha de trabalhar para pagá-lo na estação seguinte. O efeito da combinação dos sistemas de adiantamento e de pagamento em gêneros, portanto, era ligar o trabalhador ao seu empregador, mantendo-o eternamente em débito.

Como assinalou Howard Johnson (1991, p. 103-5), os sistemas de crédito e de pagamento em gêneros eram encontrados por todas as Índias Ocidentais Britânicas a partir da década de 1860, inclusive as colônias de *plantation* da Jamaica, Guiana Inglesa, Trinidad e Tobago. Mas esses sistemas provavelmente atingiram seu desenvolvimento mais completo nas Baamas, colônia que não tinha nem *plantations* nem exportação de matérias-primas em base contínua e onde a crescente população negra fazia pressão, desde o tempo da escravidão, sobre os recursos de subsistência disponíveis, mas onde a oligarquia branca de fazendeiros falidos mostrou uma fantástica engenhosidade em manipular as leis e adaptar a economia a fim de manter e até ampliar sua hegemonia local.

Já vimos de que modo os ex-proprietários de *plantations* das Baamas mantiveram seu controle sobre a terra, procuraram extrair lucro dela através de arrendamentos de mão-de-obra e arranjos de parceria e usaram africanos libertados para experimentar um sistema de adiantamentos, crédito e pagamento em gêneros, mesmo antes de terminada a escravidão. Esses métodos foram refinados e intensificados depois da Emancipação até caracterizarem todas as atividades econômicas envolvendo relações de capital subordinado, assim como trabalho assalariado.

Na primeira categoria, vinham a prática de adiantamentos em sementes, fertilizantes e futuras culturas, pela qual os proprietários

de terras reforçavam seu envolvimento nos sistemas de arrendamento de mão-de-obra e parceria, e a forma como os negociantes de Nassau, fazendo adiantamentos aos empregados na construção de navios das Ilhas de Fora sobre uma parcela do produto, gradualmente vieram a dominar a propriedade dos navios assim como a indústria de construção naval. Conseqüentemente, os negociantes comandavam uma parcela ainda maior de todas as atividades marítimas de uma colônia, mais que qualquer outra, dependente do mar (exceto, talvez, as Bermudas), assim como dominavam as exportações de produtos para fora do arquipélago. Pelo menos até os navios a vapor substituírem as embarcações a vela como modo normal de transporte nessa pobre e espalhada colônia, no século XX, a própria necessidade de barcos maiores do que os que se ajustavam ao tráfego interinsular militou em favor dos negociantes que tinham o necessário capital ou controle de crédito para financiar sua construção (Johnson, 1991, p. 100).

Mesmo quando *wreckers*^{*}, lenhadores, caçadores de tartarugas, pescadores e coletores de esponjas comuns das Baamas (brancos pobres, assim como negros) mantinham uma parcela da propriedade de seus barcos, encontravam-se economicamente dependentes dos negociantes da Bay Street de Nassau para colocar seus produtos, do mesmo modo que para os adiantamentos. Quando eram simples marinheiros assalariados, sua sorte era ainda mais terrível, atingindo seu nadir na indústria de esponjas, como foi memoravelmente descrito em 1888 por L. D. Powles no livro *Land of the pink pearl* [Terra da pérola rosa].

No seu auge, a indústria de esponjas empregava todo um terço da força de trabalho

masculina das Baamas, quase 600 navios a vela e três mil barcos abertos, competindo efetivamente entre si. Empregado por parceria, em vez de por salários formais, o pescador de esponjas comum era obrigado a assinar contratos de marinheiro, o que o tornava ainda mais sujeito a processos do que o assalariado sob as leis de senhores e servos. Sem salários, o marinheiro era totalmente dependente dos adiantamentos, na maioria pagos, não em dinheiro, mas em gêneros de qualidade inferior provenientes da loja do negociante-dono do navio. Após oito ou mais semanas de um trabalho estafante e opressivo, os coletores de esponjas tinham de contar com uma parcela de um produto vendido por negociantes-donos de navios na Bolsa de Esponjas de Nassau por apenas um quinto de seu custo de varejo final nas lojas da metrópole. Na medida em que o mercado local foi sendo dominado por agressivos intermediários gregos e a competição mundial se desenvolveu, as esponjas baratas em Londres, Paris e Nova Iorque eram pagas por condições de moradia e saúde nas colônias de coletores negros das Ilhas de Fora, que eram piores do que nos dias da escravidão (Powles, 1888; Craton, 1986; Craton e Saunders, 1992a, II, Parte 4, C. 8; Johnson, 1991, p. 96-100).

O processo total de degradação da mão-de-obra, contudo, foi demonstrado no desenvolvimento da indústria de abacaxi das Baamas. Tendo sido descobertos mercados metropolitanos viáveis pouco depois de acabar a escravidão, de início os abacaxis podiam ser cultivados lucrativamente por pequenos agricultores, mas estes dependiam de recursos — dominados por negociantes de Bay Street — para sua colheita e distribuição eficientes. Os interesses mercantis entravam

* Pessoas que viviam da venda de restos de naufrágio. (N. do T.)

na produção agrícola primeiro através da parceria e do fornecimento de adiantamentos a pequenos agricultores independentes (incluindo aqueles dos condomínios *eleutheros*) e depois, nos interesses das economias de escala em face da competição, na produção de estilo *plantation* por sua própria conta, usando os negros locais como trabalhadores assalariados.

No estágio final do desenvolvimento minicapitalista, para otimizar os lucros e tornar óbvias as dificuldades de transportar um produto perecível e de curta sazonalidade até o mercado, alguns negociantes brancos de Nassau estabeleceram fábricas de conservas em Eleuthera e Abaco na década de 1870, abastecidas por suas próprias fazendas, por meeiros em terras de sua propriedade e por pequenos produtores de abacaxi independentes. Antes de a indústria de abacaxi das Baamas ser mais ou menos destruída pelo protecionismo norte-americano e pela produção, bem mais eficiente, do Havai, das Filipinas e de outras regiões, relatou-se que a fábrica de Governor's Harbour, Eleuthera, estava pagando seus empregados e fornecedores apenas em fichas resgatáveis na loja da empresa. Durante anos, essa foi a única moeda em circulação local, embora a companhia proibisse qualquer outra loja de aceitar as fichas e se recusasse a resgatá-las senão em troca de suas próprias e muito caras mercadorias de varejo (Johnson, 1991, p. 94-6).

Em face da exploração e de outras dificuldades enfrentadas por potenciais agricultores, marinheiros e outros assalariados, no fim do século XIX os baamianos negros comuns não tinham outro recurso senão migrar em busca de melhores condições. Uma crescente corrente de trabalhadores sazonais e de curto prazo seguiu caminho para Cuba, América Central e Flórida, mas a maioria se ofereceu, a partir da década de 1870, como estivadores contratados aos vapores norte-americanos e

alemães que aportavam simbolicamente no sul das Baamas, indo e voltando de Cuba e outros territórios mais lucrativos, apenas para apanhá-los e desembarcá-los. Ironicamente, mesmo esses súditos do novo império capitalista informal do Caribe não estavam livres dos sistemas de crédito e pagamento em gêneros das Baamas.

A maioria dos estivadores tinha base em Inágua, que já possuía uma pequena e florescente comunidade mercantil e um difundido sistema de crédito e pagamento em gêneros em função da expansão da indústria salineira local por capitalistas de Bay Street após 1847. Os estivadores recebiam numerosos adiantamentos salariais, que eram pagos em rum para consumo imediato e provisões para as famílias, que eles deixavam em casa. Também as famílias eram encorajadas a contrair débitos a crédito. Quando os estivadores retornavam, freqüentemente tinham dificuldades em obter seus salários dos negociantes, que também eram agentes intermediários, e novamente lhes ofereciam pagamentos apenas em espécie. Quando mais tarde o sistema de contratos de Inágua se expandiu para engajar trabalhadores em contratos de um ano no México, Panamá e América do Sul, dizia-se que era permitido aos trabalhadores e suas famílias contrair débitos de 40 libras, quantia que raramente podia ser ganha em um ano de trabalho no exterior (Johnson, 1991, p. 91-3 e 101-2).

A migração de trabalhadores das Baamas foi, é claro, apenas uma corrente menor de um fluxo complexo. Novas formas de capital industrial apareciam — as industrializadas *centrales* açucareiras cubanas, as ferrovias e as novas *plantations* do México e América Central, servidas por trens e navios a vapor, e, o mais atraente de tudo, a extravagante mas prematura tentativa de uma empresa francesa de construir um canal no Panamá.

Nesse sentido, o capital internacional se lançou sobre a reserva de mão-de-obra, que passava dificuldades em função do crescimento populacional e se encontrava aflita devido à carência de terras de subsistência e à insuficiência dos salários locais, assim como devido à opressão de seus senhores coloniais. Ele extraiu mais de colônias pobres como as Baamas, decadentes mas superpovoadas como Jamaica e Granada, ou de ambiciosa, relativamente instruída e inquieta população negra de Barbados, e menos de colônias como a Guiana Inglesa e Trinidad, onde ainda havia oportunidades de emprego assalariado, embora limitadas. Era um fluxo em expansão (envolvendo a migração para dentro e para fora das Índias Ocidentais Britânicas) cuja história total — do primeiro filete na década de 1840 à enxurrada dos anos vinte deste século, ao traumático retrocesso da década de trinta e à retomada durante e após a Segunda Guerra Mundial — ainda está à espera de um historiador definitivo.³⁸

Sem dúvida, os trabalhadores migrantes das Índias Ocidentais Britânicas no século XIX foram vítimas de forças supranacionais cegas e indiferentes (das quais a primeira percepção, juntamente com os germes de uma consciência proletária complementar, viria a emergir apenas com a Primeira Guerra Mundial e a Grande Depressão), mas estavam fazendo opções voluntárias que, ao que esperavam e pelo menos de início, eram preferíveis às condições de suas terras natais. A emigração, na maioria dos casos, era uma válvula de escape sociopolítica e o dinheiro trazido ou enviado para casa por migrantes estabelecidos foi uma importante contribuição à economia de suas empobrecidas terras de origem. Como mostraram Bonham Richardson, Woodville Marshall e Cecilia Karch sobre o caso das remessas de "Dinheiro do Panamá" para Barbados, estas fi-

nanciavam a primeira onda substancial de compras de pequenas propriedades e lotes domiciliares por negros barbadianos, ao mesmo tempo, inevitavelmente, ajudando a manter à tona e até expandir o minicapitalismo regional da burguesia agrocomercial branca da colônia, que operava através de bancos e companhias de seguros e do controle do comércio atacadista local, assim como da propriedade de praticamente toda a terra em condições de cultivo (Richardson, 1985; Marshall, 1977b e 1986; Karch, 1980, 1982 e 1983; Chamberlain, 1991).

Também em outros lugares, o magro fluxo de salários externos pode ter ajudado a reduzir um pouco a força opressiva do capitalismo local, fornecendo uma injeção de dinheiro nos sistemas populares de poupança e negócios. Mesmo nas Baamas, parece ter havido as primeiras vitórias de negros em sua luta perene contra o governo e os legisladores de Bay Street a respeito do controle das sociedades populares de beneficência e poupança. Os primeiros negros ganharam também uma precária influência na ponta inferior da economia capitalista — através de lojas de artífices, armazéns varejistas, serviços especializados (como currais, transporte e empresas de barcos), aluguel de casas, subdivisão de lotes de terra e a administração de formas tecnicamente ilícitas de poupança e jogo.

Esses avanços simbólicos (ou essa subdivisão da classe inferior), o paliativo de um fluxo de dinheiro marginalmente ampliado e as perspectivas, frequentemente ilusórias, de ganhos com o trabalho migrante, assim como a ampliada eficiência das forças da lei e da ordem e os outros aspectos da escamoteação liberal hegemônica já discutidos, são responsáveis pelo sucesso da classe dominante das Índias Ocidentais Britânicas, avaliado pelo declínio geral da incidência de agitação popular à medida que se aproximava o fim

do século XIX. As Índias Ocidentais Britânicas não foram tão quiescentes após o término da escravidão quanto os emancipacionistas gostavam de acreditar, e a recente produção acadêmica tem corretamente enfatizado as explosões populares que pontuaram a história de cada colônia. Mas essas revoltas foram mais numerosas nos primeiros anos, atingiram certo clímax na Rebelião de Morant Bay de 1805 e podem ser classificadas *grosso modo* como os equivalentes caribenhos das revoltas camponesas — tendo de fato mais semelhanças com as rebeliões escravas “protocamponesas” tardias de 1816, 1823 e 1831-2 do que com levantes verdadeiramente proletários (Craton, 1988).

A mais antiga dessas revoltas localizadas foi provavelmente a “Guerre Nègre”, de 1844, em São Domingos, recentemente analisada por Russell Chace. Ela parece ter apresentado a maior parte das características dos tumultos na colônia similar de Santa Lúcia em 1849 (que ainda esperam seu historiador) e dos distúrbios “Vox Populi” de 1862, estudados por Woodville Marshall, assim como da Rebelião Jamaicana de 1865, muito mais conhecida e bem-estudada.³⁹ Todos esses levantes foram desencadeados por adversidades e antipatias de curto prazo em relação a medidas governamentais impopulares, em particular a taxaço e o comportamento brutal por parte da Polícia colonial. Em todas houve algum elemento de racismo anti-branco. No caso jamaicano pelo menos, houve a complicação adicional — a sinérgica coincidência — do revivalismo religioso. Mas todas as manifestações foram alimentadas basicamente por arraigadas injustiças previsíveis entre uma população predominantemente camponesa. Em todos os casos, havia animosidade a respeito da escassez de terras e da retenção ou monopolização destas por um governo inamistoso ou proprietários ausentes, sobre os termos impostos

aos meeiros e arrendatários, pelas dificuldades experimentadas entre os agricultores camponeses para obter um retorno justo por seus produtos ou um tratamento equitativo nos tribunais locais.

Embora mesmo os incidentes de São Domingos, Santa Lúcia, St. Vincent e da Jamaica incluíssem ressentimentos a respeito das condições da mão-de-obra assalariada, foram os Distúrbios do Arcanjo Gabriel em Demerara, no ano de 1856, e os Tumultos da Federação Barbadiana em 1876 que mostraram pela primeira vez (para aqueles que desejam encontrá-los) os elementos necessários dos levantes proletários, em vez dos camponeses. Embora desencadeados por ocorrências ou assuntos aparentemente irrelevantes (que tenderam a perturbar muitos comentaristas subseqüentes), ambos os incidentes tiveram lugar em colônias nas quais as *plantations* e as plantocracias continuavam predominantes e se espalharam por combustão quase espontânea entre populações trabalhadoras de *plantations* sofrendo injustiças e opressão cruéis da parte da classe senhorial. Também elas (como todas as revoltas de escravos e a maioria dos levantes populares do século XIX) foram reprimidas com rigor exemplar pelas forças unificadas do governo e as milícias brancas locais.

No caso de Demerara, John Sayers Orr, pregador revivalista radical retornado do exterior (apelidado o Arcanjo Gabriel, pelo hábito de anunciar sermões nas esquinas tocando uma corneta), vendia uma inteligente mistura de retórica populista e milenarismo anticatólico. Mas ele dificilmente poderia imaginar o modo como sua demagogia iria atear fogo aos ressentimentos latentes de assalariados pobres urbanos, trabalhadores de *plantations* e trabalhadores sazonais semi-camponeses. Os distúrbios resultantes tiveram como foco os navios varejeiros de propriedade de imigrantes católicos portu-
guese-

ses, eles próprios diplomados no trabalho de *plantation* mas agora, na qualidade de intermediários pequeno-burgueses, alvos substitutos dos negociantes atacadistas brancos. Assim, pode-se argumentar, o nascente proletariado guianense lutava contra os dois elementos da classe dominante que o oprimia — os proprietários de *plantations* e a burguesia mercantil (Craton, 1988, p. 146-50).

A explosão barbadiana de 1876 foi, de maneira ainda mais óbvia, a ação coletiva espontânea de uma força de trabalho subjugada contra seus opressivos empregadores. Com revelou o subsequente inquérito oficial (sem reconhecê-lo formalmente), a falta de terras e de alternativas de emprego e o sistema de arrendamentos de mão-de-obra eram tão absolutos que, com o declínio dos lucros da monocultura açucareira, por toda parte os salários estavam abaixo do nível de subsistência e mortes por inanição não eram incomuns. Juntamente com isso havia um sistema de justiça desigual, uma polícia dura, péssimas condições nas prisões e casas de correção e quase nenhum serviço social, salvo um sistema educacional rudimentar, para não falar da completa falta de representação política da classe trabalhadora numa colônia que se orgulhava de ter o segundo mais antigo sistema de legislação própria do império britânico.

A causa aparente ou original do levante foi a oposição dos plantocratas a um plano imperial de incluir Barbados numa federação com as Ilhas de Barlavento. Confiando com muito otimismo no liberalismo aguado do governador Pope Hennessy, enviado para promover o plano da federação, os negros de Bridgetown começaram a promover tumultos em favor desse plano e de outras reformas que levaram rapidamente a uma conflagração por toda a ilha.

Não há dúvida de que a maioria dos negros abraçou o tema da federação com base no simples princípio de que, se ele sofria a

oposição da plantocracia branca e era apoiado por um governo de aparência liberal, devia ser bom. As verdadeiras questões, evidentemente, eram muito mais profundas. Não obstante, havia pelo menos dois aspectos da proposta da federação que eram particularmente atraentes para os negros barbadianos (e igualmente não-atraentes para seus senhores): quase certamente ela levaria a uma diluição geral do poder da plantocracia branca e, mais especificamente, facilitaria a emigração dos trabalhadores barbadianos para pastagens mais verdes que até então lhes haviam sido negadas por seus senhores no Legislativo (Craton, 1988, p. 155-61; Hamilton, 1956; Levy, 1980; Belle, 1984).

No entanto, essa é uma alegação quase especial. Em toda a área e durante todo esse período, apenas nas colônias ou áreas em que as *plantations* continuaram predominando e tendo relativo sucesso, assim como nos setores de pequenos artífices e de administração de portos das pequenas cidades portuárias, é que podemos procurar a verdadeira militância protoproletária, a necessária liderança e a primeira emergência de uma consciência proletária, na forma de greves, de alianças formais e das primeiras tentativas de se aventurar na escrita e no discurso polêmicos. Antes de ser assassinado, Walter Rodney tirou o que pôde das evidências de tal atividade em seu brilhante estudo dos trabalhadores da Guiana Inglesa do período de 1880 a 1905. Mas, se ele tivesse tido a oportunidade de desenvolver sua história por apenas mais três décadas, poderia ter dado ao seu livro o título de *The making of the Guyanese working class* [A construção da classe trabalhadora guianense] e não simplesmente *History of the Guyanese working people, 1881-1905* [História dos trabalhadores guianenses, 1881-1905].⁴⁰

Os trabalhadores açucareiros raramente foram dóceis e sempre resistiram às tentati-

vas dos empregadores de lhes reduzir os salários e aumentar-lhes a carga de trabalho. Na Guiana Inglesa, promoveram greves frequentes e um número ainda maior de distúrbios; e nas *plantations* açucareiras, por toda parte, ocorreram por vezes manifestações similares. Mas os trabalhadores açucareiros eram quase sempre divididos e desorganizados. O sistema, no período escravista, dividiu inteligentemente a elite dos trabalhadores comuns, os escravos do engenho, dos escravos do campo — e agora as divisões eram exacerbadas pelas diferenças entre trabalhadores permanentes e sazonais, entre contratados para trabalho semi-servil e assalariados, e entre indianos e negros crioulos. Além disso, os trabalhadores de *plantation* quase nunca encontraram uma causa comum com agricultores camponeses ou pessoas da cidade, mesmo que de sua própria etnicidade. Em consequência, a mobilização trabalhista que pudesse ter ocorrido estava quase destinada ao fracasso, mesmo sem o controle esmagador dos senhores da lei, dos tribunais e da polícia.

Não houve greves realmente bem-sucedidas em parte alguma das Índias Ocidentais Britânicas no século XIX e foi só na década de 1890 que se deram os primeiros e vacilantes passos no sentido de se formarem sindicatos, começando em 1890 com o Clube Patriótico Guianense, do carpinteiro E. A. Trotz, o Sindicato dos Mecânicos, a Associação dos Trabalhadores de Trinidad em 1894 e a Associação dos Carpinteiros, Pedreiros e Pintores da Jamaica em 1898 (Lewis, 1936; Hart, 1973 e 1988). Assim, é possível afirmar que, mesmo nos setores mais próximos de uma verdadeira classe proletária nas Índias Ocidentais Britânicas, durante todo o século XIX a resistência foi sempre incipiente, enquanto entre o restante da população, salvo por ocasionais erupções de pequena escala equivalentes a revoltas

camponesas nas primeiras décadas após o fim da escravidão, a regra foi o imobilismo e a aceitação em vez da resistência organizada.

Embora os comissários escolhessem o torpor da falta de esperança em lugar de outra causa mais sutil, certamente, como a Comissão Norton viria a perceber em 1897, não foi nenhum progresso nas condições econômicas, educacionais e de saúde (que eram quase sempre ignominiosas) que explicavam a placidez do habitante comum das Índias Ocidentais Britânicas. Permanecia camuflado o fato de que havia razões mais plausíveis: a divisão entre elementos camponeses e proletários, a competição e a divisão dentro da própria força de trabalho, inabilidade para organizar-se e, sobretudo, uma falta de consciência de classe.

Isso explicava o fato de que a Comissão pudesse mais uma vez se concentrar somente numa parte do povo, recomendando melhorias no setor camponês em lugar do setor assalariado (e ainda por cima melhorias insignificantes), enquanto quase ignorava os defeitos do sistema de trabalho assalariado e a continuação do domínio da classe latifundiária, assim como se recusava firmemente a recomendar mudanças políticas de qualquer espécie. Sidney Olivier era alegadamente o membro mais progressista da Comissão, mas aqueles que não são seus admiradores cegos poderiam até sustentar que sua defesa do campesinato das Índias Ocidentais era meramente mais uma tática hegemônica: dividir para poder continuar a governar ou mesmo deter uma revolução, favorecendo os elementos menos perigosos no populacho em detrimento dos mais perigosos.⁴¹

Uma transformação mais radical e fundamental teria de aguardar a agitação por todo o Caribe nos anos trinta, os catalisadores da Segunda Guerra Mundial e o declínio respectivo da Grã-Bretanha em sua vontade e capacidade de manter um império formal.

Contudo, continua no mínimo aberto à discussão se isso realmente representou o surgimento derradeiro de uma dialética de classes, para não dizer um triunfo da classe subordinada com relação à burguesia capitalista.

NOTAS

1. Este *paper* complementa um estudo bem mais bibliográfico da transição da escravidão para o trabalho livre assalariado em todo o Caribe, apresentado no encontro anual da LASA, realizado em Washington, em abril de 1991, e que está sendo publicado como Michael Craton, "The transition from slavery to free wage labour in the Caribbean, 1780-1890: a survey with particular reference to recent scholarship", em *Slavery and Abolition*, e que, em português, foi publicado na revista *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 22, de 1992. Infelizmente, ambos os *papers* tiveram de ser preparados antes de se tomarem disponíveis as contribuições à importante conferência From Chattel to Wage Slavery, realizada no Instituto de Estudos da Comunidade [Britânica], Universidade de Londres, em maio de 1991. Avaliando a partir da única contribuição vista até agora, a magistral panorâmica analítica de Nigel Bolland intitulada "Protoproletarians? Slave wages in the Americas: between slave labour and wage labour", essa promete ser uma coletânea muito importante quando for publicada.
2. Obras informativas contemporâneas incluem Ligon, 1657; Leslie, 1740; Belgrove, 1755; Long, 1774; Luffman, 1788; Dickson, 1789; Beckford, 1790; Moreton, 1790; Edwards, 1793; Martin, 1802; Pinckard, 1806; Roughley, 1823; Barclay, 1826; M'Mahon, 1839. Muitos exemplos eloqüentes das relações transacionais entre senhores e escravos são dados por Abrahams e Szwed, 1983, e por Morgan, 1991.
3. Para as melhores obras recentes sobre escravidão e produção escravista em Barbados, ver Beckles e Downes, 1987; Beckles e Watson, 1987; Beckles, 1989a, 1989b e 1990.
4. British Parliamentary Papers, 1832, XX (721), 385, *ibid.*, 261.
5. Mais especificamente "brecha camponesa no sistema escravista" (ver Cardoso, 1987; Mintz e Hall, 1960; e Frucht, 1967). Como Sydney Mintz generosamente apontou, contudo, o crédito pelo reconhecimento dos fenômenos associados à "brecha" deve ser de Georg Cumper por seu artigo "Employment in Barbados" (Cumper, 1959, citado em Mintz, 1979, p. 225 e 240-1).
6. Essa, evidentemente, era a realidade por trás do mito da reprodução intencional de escravos, tema de romancistas apelativos como Kyle Onstott e que quase ganhou a respeitabilidade com Richard Sutch, 1975. Para o esvaziamento do mito num suposto caso caribenho, ver Lowenthal e Clarke, 1977.
7. Comentários muito difundidos sobre a prevalência do *gang labour* incluem, por exemplo, Ligon, 1657; Beckford, 1790, II, p. 47-8; e Stephen, 1824/1830, I, p. 54.
8. Esse aspecto é discutido, sem solução adequada, em Craton, 1978, p. 135-87.
9. Antigua Plantation Papers, Beinecke Collection, Hamilton College, New York.
10. Era quase regra geral na Jamaica (onde terras montanhosas ou de pastagem, impróprias para o plantio de cana, eram abundantes) que propriedades açucareiras possuíassem e administrassem currais em comum (ver Craton, 1978, p. 1-49, e Higman, 1976, p. 9-44).
11. British Papers, Commons, nº 721, 1831-2, Question 5283, Robert Scott; ver também Turner, 1988, p. 18-21.

12. Tal como os escravos das Baamas, permitia-se aos de Belize portar armas, e as equipes de lenhadores tinham uma liberdade, na prática, muito semelhante à dos marinheiros daquelas ilhas. Embora a extração de madeira deixasse muito pouco tempo livre para o cultivo de hortas de subsistência por todo o ano, os escravos de Belize que podiam fazê-lo empenhavam-se na comercialização dos excedentes de sua produção. Como Henderson relatou em 1809, não apenas as equipes de madeireiros eram alocadas por tarefas, mas, quando empregadas por seus proprietários ou outros durante sua folga de sábado, recebiam "a taxa estipulada" de três xelins e quatro *pence* por dia, fosse em dinheiro ou em espécie (*ibid.*, p. 13).

13. *An official letter from the commissioners of correspondence of the Bahama islands*, Nassau, 1823, citado em Higman, 1976, p. 179. Ver também Craton e Saunders, 1992a, I, p. 258-9.

14. Smyth a Goderich, 9 de agosto de 1832, C.O. 23/87, 302; *ibid.*, p. 377-8; Johnson, 1991, "The self-hire system in slavery", p. 5.

15. Smyth a Murray, 8 de março de 1830, C.O. 23/82; *ibid.*, p. 6. A prática de se pagar uma quota a escravos trabalhando como marinheiros em navios corsários datava pelo menos de 1748, quando foi observada pelo governador Tinker. Àquela época, queixava-se ele, ninguém queria trabalhar a terra, "especialmente" naqueles dias "em que um marinheiro comum, para não falar de um escravo negro", podia "pôr-se a bordo de um navio corsário e, num cruzeiro de seis semanas, retornar com um botim de cem libras esterlinas como quinhão" (C.O. 23/5, p. 95-8; Craton e Saunders, 1992a, I, p. 147).

16. *Ibid.*, p. 8-10; Higman, 1984, Tabela 10.1, p. 380-1; Craton e Saunders, 1992a, I, p. 258-96.

17. British Sessional Papers, 1816 (226), p. 32, citado em Higman, 1976, p. 245.

18. Smyth a Goderich, 2 de agosto de 1832, C.O. 23/86, citado em Johnson, 1991, p. 10.

19. O pai da noção de prevalência econômica (assim como moral) do trabalho livre assalariado sobre a escravidão foi, é claro, Adam Smith em *A riqueza das nações* (1776). Para o desenvolvimento dessa idéia e sua relação com o processo de abolicionismo e emancipacionismo, ver, por exemplo, Williams, 1944; Drescher, 1977 e 1987; Brion, 1984; Blackburn, 1988; Ward, 1988. Para um exame recente da grande controvérsia levantada sobre o que comumente se conhece como a Tese de Eric Williams, ver Carrington, 1990.

20. Os problemas e o possível valor de cristianizar os escravos foram elegantemente resumidos numa proclamação de *sir* John Heydon, governador das Bermudas, já em 1669: "Senhores e servos ficam por esta advertido e em nome do rei obrigados a viver em paz, amor mútuo e respeito uns aos outros, os servos submetendo-se à condição em que Deus os colocou. E os negros não devem por isso imaginar-se livres de seus senhores e proprietários, mas sim, em função de sua profissão cristã, obrigados aos mais estritos laços de fidelidade e assistência" (Lefroy, 1877-9, II, p. 293-4). Para um hábil relato sobre os missionários não-conformistas das Índias Ocidentais Britânicas e seu papel na socialização, ver Grant, 1976. Ver também Turner, 1982.

21. Embora fundada em 1799, a Sociedade Missionária da Igreja Anglicana realizou pouco proselitismo ativo até a década de 1820. O mais vigoroso batista de escravos (a dois xelins e seis *pence* por cabeça) foi o reverendo G. W. Bridges, famoso como fundador da União da Igreja Colonial, sob os auspícios da qual os anglicanos brancos jamaicanos perseguiram os negros dessa colônia pertencentes a outras seitas, especialmente os batistas (ver Craton, 1982, p. 245-53).

22. O espírito do ensino missionário foi captado pelo reverendo John Wray, da Sociedade Missionária de Londres, em Demerara, no ano de 1827: "Uma educação religiosa só pode preparar os negros para

o cristianismo e boas leis para encorajar o trabalho." John Wray também utilizava um catequismo de socialização para seus alunos que incluía as seguintes perguntas e respostas: "P. 5: Suponha que um servo ou escravo se defronte com um senhor insensível. Isso diminui o dever do respeito? R.: De modo algum, pois é mandamento de Deus, I Pedro 2: 18-19: 'Os servos se submeterão a seus senhores com todo o temor, não apenas ao bom e gentil, mas também ao intransigente' (...) P. 8: Qual o dever dos servos quanto às propriedades de seus senhores? R.: Afastar-se e tomar cuidado com o pecado do roubo, do desperdício e da negligência, e ser tão cuidadoso com as propriedades do senhor como seria com as dele mesmo."

23. *Abstract of acts of Parliament for abolishing the slave trade*, citado em Asiegbu, 1969.

24. O estudo geral dos africanos libertados nas Índias Ocidentais Britânicas é um grande trabalho a ser feito. Nesse ínterim, porém, ver Schuler, 1986, e Wood, 1981.

25. *Bahamas Argus*, 11 de novembro de 1835, in C.O. 23/94, 272; ver também Craton e Saunders, 1992a, II, Parte 4, C. 1.

26. Grant a Goderich, nº 9, 26 de setembro de 1827, C.O. 23/76; Cockburn a Russell, nº 20, 6 de abril de 1840, C.O. 23/107, citado em Johnson, 1991, p. 84-109 — "The credit and truck system in the nineteenth and early twentieth centuries".

27. Sobre o Aprendizado, ver Burn, 1937; Hall, 1953; Green, 1969 e 1976; Marshall, 1971 e 1985; Wilmot, 1984a, p. 2-10, e 1984b, p. 333-8.

28. Sobre os posseiros como trabalhadores de reserva, ver Craton e Walvin, 1970, e Higman, 1988, p. 286. Sobre o desenvolvimento do sistema de arrendamento em Barbados, ver Beckles, 1990, p. 108-16; Marshall *et al.*, 1975; Levy, 1980; Gibbs, 1987; Chamberlain, 1991. Outro indicador, evidentemente, era a relativa disponibilidade da terra, normalmente avaliada pelo preço. Este variava de uma libra por acre em algumas partes da Guiana Inglesa até o máximo de 13 libras em Trinidad, 25 libras na Jamaica e 200 libras em Barbados.

29. Sobre os magistrados estipendiários em geral e em particular, ver Burn, 1937; Green, 1976; Marshall, 1977a; MacDonald, 1990; Cox, 1990.

30. Colebrooke aos MEs Donald MacLean e Hector Munro, no *Royal Gazette*, xxii, 2214, 6 de abril de 1835, *ibid.*, C. 1.

31. *British Sessional Papers*, 1851, 39 (624), 559-60; Adamson, 1972, p. 52-4.

32. *Minutes of the Court of Policy*, 30 de dezembro de 1856, C.O. 114/20; C.O. 111/379, 1071; *British Sessional Papers*, 1859, 20 (31), 93; 1871, 20 (393), 118

33. Um dos temas fundamentais está bem expresso em sua afirmação: "O medo das massas (...) está no coração do liberalismo e da política colonial vitorianos" (Adamson, 1972, p. 117 e 263); Jenkins, 1871, p. 103-4. Sobre o governador Hincks (que servira anteriormente em Barbados), o presidente do tribunal Beaumont e o ex-ME Des Voeux, ver Ramsarran, 1985.

34. Sobre o arrendamento de terras nas Baamas, ver Craton, 1987.

35. Sobre as terras de família, ver Clarke, 1966 (1957); Otterbein, *s/d*; Besson, 1987; Craton, 1987.

36. "Letter to Her Majesty from the poor people of St. Anne, Jamaica", *Morning Journal*, 15 de setembro de 1865; "The Queen's Advice", despacho de Caldwell a Eyre, C.O. 137/222, 1865, citado em Underhill, 1865.

37. Ver, por exemplo, a análise de Patrick Bryan sobre os papéis exercidos pela terra, a redução dos salários e o impulso da emigração como causas dos tumultos de 1902 na Jamaica (Bryan, 1991, p. 266-77).

38. Dos poucos estudos específicos, ver Newton, 1973, 1977, 1984 e 1987; Petras, 1988; Richardson, 1983, 1985 e 1989. Para uma útil visão geral, ver History Task Force, 1979.

39. Ver Chace, Jr., 1985; Marshall, 1983; British Sessional Papers, Reports, 1866, xxx, *Report of the Jamaican Royal Commission*, 1866; Olivier, 1933; Hall, 1959; Semmel, 1962; Dutton, 1967; Campbell, 1976; Schuler, 1980; Heuman, 1981. Ver também Simmonds, 1932; Chace, Jr., 1984; Brereton, 1984.

40. O livro, contudo, é como Walter Rodney o planejou. O manuscrito foi entregue à Johns Hopkins University Press poucos meses — e, numa edição revista na prisão, poucas semanas — antes de Rodney ser morto em seu carro em junho de 1980. Publicado em 1981, ganhou o Elsa Goveia Memorial Prize, da Associação de Historiadores Caribenhos em abril de 1983.

41. Lobdell (s/d), p. 195-207; Rich (s/d), p. 208-33; Trouillot (1989). Como os leitores terão notado, este artigo (diferentemente do artigo geral sobre o Caribe citado na nota 1) não discute adequadamente a relação entre uma tecnologia em mudança e sistemas de trabalho. Para uma coleção de artigos úteis sobre esse assunto, apresentados no painel Changing Sugar Technology and the Labour Nexus, no Congresso de Americanistas em Amsterdam, em julho de 1988, ver a edição especial do *Nieuwe Westindische Gids*, da primavera de 1990, organizado por Pieter Boomgard e Gert Oostindie — particularmente Richard B. Sheridan, "Changing sugar technology and the labour nexus in the British Caribbean, 1750-1900, with special reference to Barbados and Jamaica".

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAMSON, Roger and SZWED, John F. — eds. (1983). *After Africa: extracts from British travel accounts and journals of the seventeenth, eighteenth and nineteenth centuries concerning the slaves, their manners, and customs in the British West Indies*. New Haven, Yale University Press.
- ADAMSON, Alan H. (1972). *Sugar without slaves: the political economy of British Guiana, 1838-1904*. New Haven, Yale University Press.
- ASIEGBU, Johnson U. J. (1969). *Slavery and the politics of liberation, 1787-1861: a study of liberated African emigration and British anti-slavery policy*. New York, Africana, 27, n. 1.
- AYEARST, Morley (1960). *The British West Indies: the search for self-government*. London, Allen and Unwin.
- BARCLAY, Alexander (1826). *A practical view of the present state of slavery in the West Indies*. London.
- BEACHEY, Raymond W. (1957). *The British West Indian sugar industry in the late nineteenth century*. Oxford, Basil Blackwell.
- BECKFORD, William (1790). *A descriptive account of the island of Jamaica*. London, 2 v.
- BECKLES, Hilary (1989a). "Slaves and the internal marketing system of Barbados". *Historia y Sociedad* (2):9-32.

- _____ (1989b). *White servitude and Black slavery in Barbados, 1627-1715*. Knoxville, Tennessee University Press.
- _____ (1990). *A history of Barbados: from Amerindian society to nation state*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BECKLES, Hilary and DOWNES, Andrew (1987). "The economics of transition to the Black labour system in Barbados, 1630-1680". *Journal of Interdisciplinary History*, 18(2):225-47, Autumn.
- BECKLES, Hilary and WATSON, Karl (1987). "Social protest and labour bargaining: the changing nature of slaves' responses to plantation life in 18th century Barbados". *Slavery and Abolition*, 8(3):272-93.
- BELGROVE, William (1755). *A treatise upon husbandry and planting*. Boston.
- BELLE, George (1984). "The abortive revolution of 1876 in Barbados". *Journal of Caribbean History* (18):1-35.
- BESSON, Jean (1987). "A paradox in Caribbean attitudes to land". In: MONSEN, Janet and BESSON, Jean (eds.), *Land and development in the Caribbean*. London, MacMillan Caribbean. p. 13-45.
- BLACKBURN, Robin (1988). *The overthrow of colonial slavery, 1776-1848*. London, Verso.
- BLOOMFIELD, Paul (1961). *Edward Gibbon Wakefield: builder of the British Commonwealth*. London, Longman.
- BOLLAND, O. Nigel (s/d-a). "The politics of freedom in the British Caribbean". In: DRESCHER, Seymour and McGLYN, Frank (eds.), *The meaning of freedom: The dynamics of race and class in post-slavery societies in the New World*. University of Pittsburgh Press, no prelo.
- _____ (s/d-b). "The extraction of timber in the slave society of Belize". In: BERLIN, Ira and MORGAN, Philip (eds.), *Culturation and culture: labor in the shaping of slave life in the Americas*. Maryland.
- _____ (1981). "Systems of domination after slavery: the control of land and labor in the British West Indies after 1838". *Comparative Studies in Society and History*, 23(4):591-619, Oct.
- _____ (1990). "The institutionalization of planter hegemony in the colonial polity of the British West Indies after 1838". Comunicação à XXII Conferência Anual da ACH, Trinidad.
- _____ (1991). "Proto-proletarians? Slave wages in the Americas: between slave labour and wage labour". Comunicação à conferência From Chattel to Wage Slavery. London, Institute of Commonwealth Studies, May.
- BRERETON, Bridget (1984). "Post-emancipation protest in the Caribbean: the 'Belmana Riots' in Tobago, 1876". *Caribbean Quarterly*, p. 110-23.
- BRION, Daves David (1984). *Slavery and human progress*. New York.
- BRYAN, Patrick (1991). *The Jamaican people, 1880-1902*. London, Macmillan Caribbean.
- BURN, W. L. (1937). *Emancipation and Apprenticeship in the British West Indies*. London, Cape.
- CAMPBELL, Mavis C. (1976). *The dynamics of change in a slave society: a sociopolitical history of the free coloreds of Jamaica, 1800-1865*. Rutherford, Farleig Dickinson University Press.

- CARDOSO, Ciro Flamarion (1987). *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo, Brasiliense.
- CARRINGTON, Selwyn (1990). "The state of the debate on the role of capitalism in the ending of the slave system". *Journal of Caribbean History*, 22(1-2):20-41,
- CHACE, Jr., Russell E. (1984). "Religion, taxes, and popular protest in Tortola: the Road Town Riots of 1853". Comunicação à Conferência Sul-Sul. Montréal, May.
- (1985). "Protest in post-emancipation Dominica: the 'Guerre Nègre' of 1844". Comunicação à 18ª Conferência de Historiadores Caribenhos.
- (1988). "The emergence and development of an estate-based peasantry in Dominica". *Paper inédito*.
- CHAMBERLAIN, Mary (1991). "Renters and farmers: the Barbadian tenantry system, 1917-1937". Comunicação à XXIII Conferência Anual da ACH, Santo Domingo.
- CHECKLAND, S. G. (1972). *The Gladstones*. Cambridge University Press.
- CLARKE, Edith (1966 [1957]). *My mother who fathered me: a study of the family in three selected communities in Jamaica*. 2ª ed. London, Allen and Unwin.
- COX, Edward L. (1990). "Ralph B. Cleghorn of St. Kitts in the 1830s". Comunicação à XXII Conferência Anual da ACH, Trinidad.
- CRATON, Michael (1974). *Sinews of empire: a short history of British slavery*. New York, Doubleday; London, Temple Smity.
- (1978). *Searching for the invisible man: slaves and plantation life in Jamaica*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1979). "Proto-peasant revolts? The late slave rebellions in the British West Indies, 1816-1832". *Past and Present* (85):99-125.
- (1982). *Testing the chains: resistance to slavery in the British West Indies*. Ithaca, Cornell University Press.
- (1983). "We shall not be moved: Pompey's proto-peasant slave revolt in Exuma island, Bahamas, 1829-1830". *Nieuwe Westindisches Gids*. Spring.
- (1987). "White law and Black custom: the evolution of Bahamian and tenures". In: MOMSEN, Janet and BESSON, Jean (eds.). *Land and development in the Caribbean*. London, Macmillan Caribbean, p. 88-114.
- (1988). "Continuity not change: the incidence of unrest among ex-slaves in the British West Indies, 1838-1876". *Slavery & Abolition*, 9(2):144-70, Sept.
- (1992). "A transição da escravidão para o trabalho livre no Caribe (1780-1890): um estudo com particular referência à recente produção acadêmica". *Estudos Afro-Asiáticos* (22)-5-32.
- CRATON, Michael and SAUNDERS, D. Gail (1991). "Seeking a life of their own: aspects of slave resistance in the Bahamas". *Journal of Caribbean History*, 24(1):1-27.
- (1992a). *Islanders in the stream: a history of the Bahamian people*. Vol. 1: *From aboriginal times to the end of slavery*. Athens, University of Georgia Press; vol. 2 no prelo.

- (1992b). "On slaver's margins: Farquharson's Estate, San Salvador, Bahamas, 1831-2". *Slavery and Abolition*.
- CRATON, Michael and WALVIN, James (1970). *A Jamaican plantation: the history of Worthy Park, 1670-1970*. London, W. H. Allen.
- CUMPER, Georg (1959). "Employment in Barbados". *Social and Economic Studies*, 8(2):105-41.
- DALLEO, Peter T. (1984). "Africans in the Caribbean: a preliminary assesment of recaptives in the Bahamas, 1811-1860". *Journal of the Bahamas Historical Society* (6):15-24, Oct.
- DICKSON, William (1789). *Letters on slavery*. London.
- (1814). *Mitigation of slavery*. London.
- DOOKHAN, Isaac (1975). *The post-emancipation history of the West Indies*. London.
- DRECSHER, Seymour (1977). *Econocide: British slavery in the era of abolition*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- (1987). *Capitalism and antislavery: British mobilization in comparative perspective*. New York, Oxford University Press.
- DUTTON, Geoffrey (1967). *The hero as murderer: the life of Edward John Eyre*. London, Collins.
- EDWARDS, Bryan (1793). *The history, civil and commercial, of the British colonies in the West Indies*. London, 2 v.
- EISNER, Gisela (1961). *Jamaica, 1830-1930: a study in economic growth*. Manchester University Press.
- ELTIS, David (1972). "The traffic in slaves between the British West Indian colonies, 1807-1833". *Economic History Review* (22):55-64.
- FRAGINALS, Francisco Moreno (1978). *El ingenio: complejo económico y social cubano de azúcar*. 2ª ed., 3 v. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- (1985). "Plantations in the Caribbean: Cuba, Puerto Rico, and the Dominican Republic in the late nineteenth century". In: FRAGINALS, Francisco Moreno; PONS, Frank Moya; and ENGERMAN, Stanley. *Between slavery and free labor: the Spanish speaking Caribbean in the nineteenth century*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- FRUCHT, Richard (1967). "A Caribbean social type: neither peasant nor proletarian". *Social and Economic Studies*, 16(3):295-300.
- GASPAR, David Barry (1985). *Boudmen & rebels: a study of master-slave relations in Antigua; with implications for colonial British America*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- GIBBS, Bentley (1987). "The establishment of a tenantry system in Barbados". In: MARSHALL, Woodville K. (ed.). *Emancipation II*. Bridgetown, p. 1-23.
- GORDON, Shirley C. (1963). *A century of West Indies education*. London, Longman.
- GOVEIA, Elsa V. (1965). *Slave society in the British Leeward islands at the end of the eighteenth century*. New Haven, Yale University Press.

- GRANT, Madeleine (1976). "Enemies to Caesar? Sectarian missionaries in British West Indies slave society, 1754-1834". Tese de mestrado inédita. University of Waterloo.
- GREEN, William A. (1969). "The Apprenticeship in British Guiana, 1834-1838". *Caribbean Studies* (9):44-66.
- (1976). *British slave emancipation: the sugar colonies and the great experiment, 1830-1865*. London, Oxford University Press.
- (1984). "The perils of comparative history: Belize and the British sugar colonies after slavery". *Comparative Studies in Society and History* (26):112-25.
- HALL, Douglas (1953). "The Apprenticeship period in Jamaica, 1834-1838". *Caribbean Quarterly* (3):142-66.
- (1959). *Free Jamaica, 1838-1865: an economic history*. New Haven, Yale University Press.
- (1971). *Five of the Leewards. 1834-1870*. Barbados
- (1978). "The flight from the estates reconsidered: the British West Indies, 1838-42". *Journal of Caribbean History* (10-11):7-24.
- (1989). *In miserable slavery: Thomas Thistlewood in Jamaica, 1750-1786*. London, Macmillan Caribbean.
- HAMILTON, Bruce (1956). *Barbados and the confederation question, 1871-1885*. London, Crown Agents.
- HARAKSINGH, Kusha (1981). "Control and resistance among overseas Indian workers: a study of labour on the sugar plantation of Trinidad, 1875-1917". *Journal of Caribbean History* (14):1-17.
- HART, Richard (1973). "The formation of a Caribbean working class". *The Black Liberator*, 2(2):131-48.
- (1988) "The working class in the English-speaking Caribbean area 1897-1937". In: CROSS, Malcom and HEUMAN, Gad (eds.). *Labour in the Caribbean*. London, Macmillan Caribbean, p. 43-79.
- HEUMAN, Gad (1981). *Between Black and White: race, politics, and free coloreds in Jamaica, 1792-1865*. Westport, Greenwood Press.
- HIGMAN, Barry W. (1976). *Slave population and economy in Jamaica, 1807-1834*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1984). *Slaves populations of the British Caribbean, 1807-1834*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1988). *Jamaica surveyed: plantation maps and plans of the eighteenth and nineteenth centuries*. Kingston, Institute of Jamaica.
- (1990). "'To begin the World again': responses to emancipation at Friendship and Greenwich Estate, Jamaica". Comunicação à XXII Conferência Anual da ACH, Trinidad.
- HISTORY TASK FORCE (1979). *Labor migration under capitalism: the Puerto Rican experience*. New York, Monthly Review Press.

- HOLT, Thomas C. (1992). *The problem of freedom: race, labor, and politics in Jamaica, 1832-1938*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- JENKINS, Edward (1871). *The Coolie: his rights and wrongs*. London.
- JOHNSON, Howard (1991). *The Bahamas in slavery and freedom*. Kingston, Ian Randle; London, James Currey.
- KARCH, Cecilia (1980). "The role of the Barbados Mutual Life Assurance Society during the international sugar crisis of the late nineteenth century". Comunicação à XII Conferência Anual da ACH, Trinidad.
- (1982). "The growth of the corporate economy in Barbados: class or race factors, 1890-1977". In: CRAIG, Susan (ed.). *The contemporary Caribbean: a sociological reader*. Port-of-Spain, Trinidad, vol. 1, p. 230-43.
- (1983). "The transport and communications revolution in the West Indies: imperial policy and Barbadian response, 1870-1917". *Journal of Caribbean History*, 18(2):22-42.
- LEFROY, John (1877-9). *Memorials of the Bermudas*. London, 2 v.
- LESLIE, Charles (1740). *A new history of Jamaica*. London.
- LEVY, Claude (1980). *Emancipation, sugar, and federalism: Barbados and the West Indies, 1838-1876*. Gainesville, University of Florida Press.
- LEWIS, Gordon K. (1968). *The growth of the modern West Indies*. London, MacGibbon & Kee.
- LEWIS, Kathleen Phillips (1990). "The poor and the powerful: the working of the cocoa contract system in Trinidad at the end of the nineteenth century". Comunicação à XXII Conferência Anual da ACH, Trinidad.
- LEWIS, Matthew Gregory (1834). *Journal of a West India Proprietor, kept during a residence in the island of Jamaica*. London, John Murray,
- LEWIS, W. Arthur (1936a). *The evolution of the peasantry in the British West Indies*. London, Colonial Office.
- (1936b). *Labour in the West Indies*. London.
- LIGON, Richard (1657). *A true and exact history of the island of Barbados*. London.
- LODBELL, Richard (s/d). "British officials and the West Indian peasants, 1842-1938".
- LONG, Edward (1774). *The history of Jamaica*. London, 3 v.
- LOWENTAL, David and CLARKE, Colin G. (1977). "Slave-breeding in Barbuda: the past of a Negro myth". In: RUBIN, Vera and TUDEN, Arthur (eds.). *Comparative perspectives on slavery in New World plantation societies*. New York, p. 510-35.
- LUFFMAN, John (1788). *A brief account of the island of Antigua*. London
- MACDONALD, Roderick A. (1990). "The journal of John Anderson, St. Vincent Special Magistrate, 1836-1839". Comunicação à XXII Conferência Anual da ACH, Trinidad.
- MANDLE, Jay (1973). *The plantation economy: population and economic change in Guyana, 1830-1960*. Philadelphia, Temple University.

- MARX, Karl (s/d). *O Capital*.
- MARSHALL, Woodville K. (1965). "Métayage in the sugar industry of the British Windward Islands, 1838-1865". *Jamaican Historical Review* (5):28-55.
- (1971). "The termination of Apprenticeship in Barbados and the Windward Islands". *Journal of Caribbean History* (2):1-45.
- (1975). "The establishment of a peasantry in Barbados, 1840-1920". In: MATTHEWS, Thomas (ed.). *Social groups and institutions in the history of the Caribbean*. Puerto Rico, p. 84-104.
- (1977a). *The Colthurst Journal: journal of a Special Magistrate in the islands of Barbados and St. Vincent, July 1835-September 1838*. Millwood, New York, KTO Press.
- (1977b). "Rock Hall, St. Thomas: the search for the first free village in Barbados". *Comunicação à IX Conferência Anual da ACH*, Barbados.
- (1983). "'Vox Populi': the St. Vincent riots and disturbances of 1862". In: HIGMAN, Barry (ed.). *Trade, government and society in Caribbean history: essays presented to Douglas Hall*. Kingston, Caribbean Universities Press, p. 85-115.
- (1985). "Apprenticeship and labour relations in four Windward Islands". In: RICHARDSON, David (ed.). *Abolition and its aftermath: the historical context, 1790-1916*. London, Cass, p. 203-44.
- (1986). "Nineteenth century crisis in the Barbados sugar industry". In: THOMPSON, Alvin (ed.). *Emancipation I*. Cave Hill, Barbados, p. 85-102.
- MARSHALL, Woodville K. et al. (1975). "The establishment of a peasantry in Barbados". In: SILVESTRINI, Blanca (ed.). *Social groups and institutions in the history of the Caribbean*. San Juan, p. 88-104.
- MARTIN, Samuel (1802). *An essay on plantership*. Jamaica.
- MINTZ, Sidney (1979). "Slavery and the rise of peasantries". In: CRATON, Michael (ed.). *Roots and branches: current directions in slave studies*. Oxford, Pergamon Press.
- MINTZ, Sidney W. and HALL, Douglas G. (1960). "Origins of the Jamaican internal marketing system". *Yale University Publications in Anthropology* (57).
- M'MAHON, Benjamin (1839). *Jamaica plantership*. London.
- MOORE, Brian L. (1987). *Race, power, and social segmentation in colonial society: Guyana after slavery, 1838-1891*. New York.
- MORETON, J. B. (1790). *Manners and customs in the West Indies islands*. London.
- MORGAN, Philip D. (1988). "Task and gang system; the organization of labor on New World plantations". In: INNES, Stephen (ed.). *Work and labor in early America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 189-220.
- (1991). "Encounters with Africans and African-Americans, circa 1600-1780". In: BAILYN, Bernard and MORGAN, Philip D. (eds.). *Strangers within the realm: cultural margins of the first British Empire*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 157-219.

- NEWTON, Velma (1973). "British West Indian emigration to the isthmus of Panama, 1850-1914". Tese de mestrado. University of the West Indies, Jamaica.
- (1977). "Aspects of British West Indian emigration to the isthmus of Panama, 1850-1914". Comunicação à IX Conferência Anual da ACH, Barbados.
- (1984). *The silver men: West Indian labour migration to Panama, 1850-1914*. Jamaica.
- (1987). "The Panama Question: Barbadian emigration to Panama, 1880-1914". In: MARSHALL, Woodville K. (ed.). *Emancipation II*. Cave Hill, Barbados, University of the West Indies, p. 102-30.
- OLIVIER, Sydney (1933). *The myth of Governor Eyre*. London.
- OTTERBEIN, Keith (s/d). "A comparison of the land tenure system of the Bahamas, Jamaica and Barbados: the implications it has for the study of systems shifting from bilateral to ambilineal descent". *International Archives of Ethnography*, 50(1):31-42.
- PARES, Richard (1950). *A West India Fortune*. London, Longmans, Green.
- PETRAS, Elizabeth McLean (1988). *Jamaican labor migration: White capital and Black labor, 1850-1930*. Bouldon, Colorado, Westview Press.
- PINCKARD, George (1806). *Notes on the West Indies*. London, 3 v.
- POWLES, Louis Diston (1888). *Land of the pink pearl*. London.
- RAMSARRAN, Latchman (1985). "Governor Francis Hincks of British Guiana (1862-1869)". Tese de doutorado inédita. University of Waterloo.
- RICH, Paul (s/d). "Sydney Olivier, Jamaica and the debate on British colonial policy in the West Indies".
- RICHARDSON, Bonham C. (1983). *Caribbean migrants: environment and human survival in St. Kitts and Nevis*. Knoxville, University of Tennessee Press.
- (1985). *Panama money in Barbados, 1900-1920*. Knoxville, University of Tennessee Press.
- (1989). "Caribbean migrations, 1838-1985". In: KNIGHT, Franklin W. and PALMER, Colin A. *The modern Caribbean*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 203-28.
- RIVIERE, Emanuel W. (1972). "Labour shortage in the British West Indies after emancipation". *Journal of Caribbean History*, 4(1):1-30, May.
- RODNEY, Walter (1981). *A history of the Guyanese working people, 1881-1905*. London, Heinemann.
- ROUGHLEY, Thomas (1823). *The Jamaica planters' guide*. London.
- SATCHEL, Veront (1991). "From peasants to proletarians: the case of the Jamaican peasants during the late nineteenth century". *Paper* inédito, XXIII Conferência Anual da ACH, Santo Domingo.
- SAUNDERS, D. Gail (1985). *Slavery in the Bahamas, 1645-1838*. Nassau, p. 193-204.
- SCHOEPF, Johann David (1911). *Travels in the Confederation, 1783-1784*. Philadelphia, Campbell.

- SCHULER, Monica (1980). *"Alas, alas, Kongo": a social history of indentured African immigration into Jamaica, 1841-1865*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1986). "The recruitment of African indentured labourers for European colonies in the nineteenth century" In: EMMER, Pieter C. *Colonization and migration: indentured labour before and after slavery*. Dordrecht, p. 125-61.
- SEMMEL, Bernard (1962). *Jamaican blood and Victorian conscience*. Cambridge, Mass., Houghton Mifflin.
- SHEPHERD, Verene (1990). "Livestock farmers and marginality in Jamaica's sugar plantation society: a tentative analysis". *Comunicação à XXII Conferência Anual da ACH, Trinidad*.
- SHERIDAN, Richard B. (1990). "Changing sugar technology and the labour nexus in the British Caribbean, 1750-1900, with special reference to Barbados and Jamaica". *Nieuwe Westindische gids*, edition special, Spring.
- SIMMONDS, Lorna E. (1932). "Riots and disturbances in Jamaica, 1838-1865". Tese de mestrado inédita. University of Waterloo.
- SOHAL, Harinder Singh (1979). "The East Indian indentureship system in Jamaica, 1845-1917". Tese de doutorado inédita. University of Waterloo.
- STEPHEN, James (1824/1830). *The slavery of the British West Indian Colonies delineated*. 2 v.
- STUBBS, Jean (1985). *Tobacco on the periphery: a case study in Cuban labour history, 1860-1958*. Cambridge University Press.
- SUTCH, Richard (1975). "The breeding of slaves for sale and the Westward expansion of slavery, 1850-1860". In: ENGERMAN, Stanley and GENOVESE, Eugene (eds.). *Race and slavery in the Western hemisphere: quantitative studies*. Princeton University Press, p. 173-210.
- TINKER, Hugh (1974). *A new system of slavery: the export of Indian labour overseas, 1830-1920*. Oxford University Press.
- TROUILLOT, Michel-Ralph (1989). "Discourses of rule and the acknowledgement of the peasantry in Dominica, W.I., 1838-1928". *American Anthropologist*, 16(4):704-18, Nov.
- TURNER, Mary (1982). *Slaves and missionaries: the disintegration of Jamaica slave society, 1787-1834*. Urbana, University of Illinois Press.
- (1988). "Chattel slaves into wage slaves: a Jamaican case study". In: CROSS, Malcom and HEUMAN, Gad (eds.). *Labour in the Caribbean*. London, Macmillan Caribbean, p. 14-31.
- UNDERHILL, Edward Bean (1865). *A letter addressed to the Rt. Hon. E. Caldwell with illustrative documents on the condition of Jamaica and an explanatory statement*. London.
- WAKEFIELD, Edward Gibbon (1849). *A view of the art of colonisation*. London.
- WARD, John R. (1988). "The profitability of sugar planting in the British West Indies, 1650-1834". *Economic History Review*, 2^a Ser., xxxi.
- (1988). *British West Indian slavery, 1750-1834: the process of amelioration*. Oxford, Clarendon Press.
- WELLER, Judith (1968). *The East Indian indenture in Trinidad*. Rio Piedras.

- WILLIAMS, Eric (1944). *Capitalism and slavery*. London, Audre Deutsch.
- WILMOT, Swithin (1984a). "Not 'full-free': ex-slaves and Apprenticeship system in Jamaica, 1834-1838". *Jamaica Journal* (17):2-10.
- (1984b). "Strikes for freedom: the ex-slaves and the introduction of the Apprenticeship system in the British West Indies". *Jamaica Historical Society Bulletin* (8):333-8.
- WOOD, Donald (1981). "Kru migration to the West Indies". *Journal of Caribbean Studies* (2):266-82.
- ZANETTI, Oscar e GARCÍA, Alejandro (1987). *Caminos para el azúcar*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

SUMMARY

Reshuffling the pack: the transition from slavery to others forms of labor in the British Caribbean, 1790-1890

This article examines the gradual changes in labour systems in the British West Indian colonies from the heyday of slavery to the last years of the nineteenth century. It illustrates, with detailed examples taken mainly from Jamaica, Antigua, Belize and the Bahamas, the great variety even within this limited orbit, determined by geographic, economic, political and historic differences. But it also emphasises that while the British colonies to an extent set a model (the British being the first to end the slave trade and declare slave emancipation), they were part of a larger regional and global system that saw the slave trade and formal slavery continue elsewhere for a further half century, and British West Indian peasant-proletarians fall gradually into a wider form of socio-economic subordination.

The theme of gradual transition rather than revolutionary change is underlined both by the evidence adduced that slaves were in varying degrees proto-peasants and proto-proletarians

before emancipation was decreed, and by the arguments that apprentices, ex-slaves and new waves of migrant indentured labourers continued to be subject to domination and exploitation by the economic system and the white master class (and continued to resist them in similar ways) long after 1838. In this respect, the essay can be viewed as an illustration of the principles of Gramscian hegemonics. Allegedly liberal social and political reforms, the switch to *laissez faire* economic policies, and the increasing imperial tolerance towards labour migration within the region all constituted aspects of that gradual shuffling of the same pack of cards referred to in the paper's title. Even the role of Christian missionaries and other humanitarians, and the effects of West Indians' ostensibly voluntary adoption of Christianity are shown to be deeply ambiguous, delaying if not permanently crippling the chance of a revolutionary socio-political confrontation.

RÉSUMÉ

En brouillant les cartes: le passage de l'esclavage à d'autres formes de main d'oeuvre des Antilles britannique (1790-1890)

Cet article examine les lents changements qui sont produits au sein des systèmes de travail

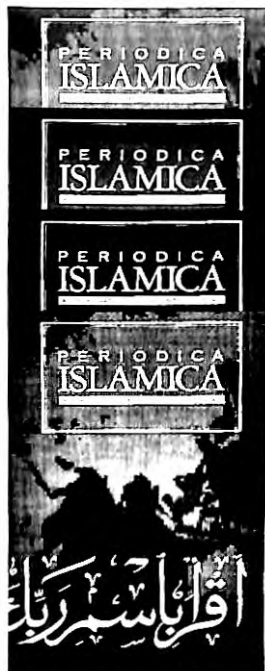
en pratique dans les colonies britanniques des Indes Occidentales, depuis l'apogée de l'escla-

vage jusqu'à la fin du XIXe siècle. L'auteur prend la Jamaïque, l'Antigua, le Belize et les Bahamas comme principaux exemples illustrant la grande variété de régimes de travail — même dans ce contexte géographique réduit —, due aux différences géographiques, économiques, politiques et historiques. Il fait ressortir que, tout en devenant un modèle — du fait que les anglais furent les premiers à éliminer le marché des esclaves et à déclarer l'émancipation des esclaves —, ces colonies n'en restaient pas moins partie intégrante d'un système régional et global plus vaste où persistèrent en d'autres endroits non seulement ce type de commerce ainsi que l'esclavage pendant encore un demi-siècle, mais encore une forme plus élargie de subordination socio-économique des paysans et des ouvriers des Antilles britanniques.

Il met en évidence le caractère progressif — et non pas révolutionnaire —, de cette transition, en montrant que les esclaves avaient atteint différents degrés de *status* comme "proto-paysans" et "proto-prolétaires" avant même que soit décrétée l'émancipation. Un autre argument avancé

par l'auteur en faveur de cette thèse, est que, bien après 1838, autant les apprentis ex-esclaves que les vagues récentes de travailleurs sous contrat d'immigration (*indentured servants*) demeureraient soumis à la domination et à l'exploitation du système économique et de la classe dominante des blancs, et qu'ils continuaient à leur résister de la même manière qu'auparavant. A ce sujet, l'essai de l'auteur peut être vu comme un exemple des principes de l'hégémonie gramscienne. Les réformes sociales et politiques supposées libérales, la mise en place de nouvelles politiques économiques du "laissez faire", et la tolérance impériale croissante vis-à-vis de la migration de travailleurs dans la région sont des aspects du lent brouillage des cartes auquel se réfère le titre de cet article. Le rôle même des missionnaires chrétiens et autres humanitaires, ainsi que les effets de l'adoption apparemment volontaire du christianisme par les Indes Occidentales se révèlent profondément ambigus, retardant — sinon empêchant définitivement — la possibilité d'une confrontation socio-politique révolutionnaire.

Discover the wide world of Islamic literature



The journal is produced to a very high standard, and should be a very useful source for all libraries and information users concerned with Islamic issues. Information Development (London), Volume 7, Number 4, pages 241-242

This journal is doing a singular service to the cause of the publicity of periodical literature on Islamic culture and civilization in all its diverse aspects. Every scholar of Islamic Studies should feel indebted to you for this service.

PROFESSOR S.M. RAZAULLAH ANSARI
President, International Union of History and Philosophy of Science (IUHPS)
Commission for Science and Technology in Islamic Civilization, New Delhi, India

(Periodica Islamica is) an invaluable guide...
PROFESSOR BILL KATZ

Library Journal (New York), Volume 118, Number 21, page 184

Periodica Islamica is a most valuable addition to our reference collection.
PROFESSOR WOLFGANG BEHN

Union Catalogue of Islamic Publications, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz
Berlin, Germany

It is recommended for all research libraries and scholars of the Islamic viewpoint.
DR. RICHARD R. CENTING

MultiCultural Review (Westport, Connecticut), Volume 2, Number 1, page 40

You should be congratulated on Periodica Islamica which should prove to be a valuable journal to persons interested in Islam and the entire Muslim World.

AMBASSADOR (RTD.) CHRISTOPHER VAN HOLLEN
The Middle East Institute, Washington DC, USA

Periodica Islamica is an international contents journal. In its quarterly issues it reproduces tables of contents from a wide variety of serials, periodicals and other recurring publications worldwide. These primary publications are selected for indexing by Periodica Islamica on the basis of their significance for religious, cultural, socioeconomic and political affairs of the Muslim world.

Periodica Islamica is the premiere source of reference for all multi-disciplinary discourses on the world of Islam. Browsing through an issue of Periodica Islamica is like visiting your library 100 times over. Four times a year, in a highly compact format, it delivers indispensable information on a broad spectrum of disciplines explicitly or implicitly related to Islamic issues.

If you want to know the Muslim world better, you need to know Periodica Islamica better.



Editor-in-Chief □ Dr. Munawar A. Anees
Consulting Editor □ Zafar Abbas Malik
Periodica Islamica, 22 Jalan Liku
Kuala Lumpur-59100, Malaysia

America Online - dranees
CompuServe - 72260,227
Delphi - drwanees
InterNet - dranees@kleyber.pc.my

PERIODICA
ISLAMICA

Subscription Order Form

Annual Subscription Rates

Individual US\$40.00 Institution US\$249.00

Name _____

Address _____

City, State, Code _____ Country _____

- Bank draft
- Coupons
- Money order

_____-_____-_____-_____-_____-_____-_____-_____-_____-_____-

Expiration date _____

Signature _____

BY PHONE To place your order immediately telephone (+60-3) 282-5286

BY FAX To fax your order complete this order form and send to (+60-3) 282-1605

BY MAIL Mail this completed order form to Periodica Islamica Berita Publishing

SUBSCRIBERS IN MALAYSIA MAY PAY AN EQUIVALENT AMOUNT IN RINGGIT (MS) AT THE PREVAILING EXCHANGE RATE

Subscribe Now! Subscribe Now! Subscribe Now! Subscribe Now!

Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benin, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX

J. Michael Turner*

**Professor do Departamento de História do Hunter College, Nova Iorque.*

O autor discute exemplos de imposição de identidade pela sociedade no caso dos antigos escravos brasileiros que retornaram às áreas litorâneas do Benin (antigo Daomé), Togo, Lagos (na Nigéria) e Gana (antiga Costa do Ouro) no século XIX.

A etnicidade desses retornados, conhecidos por diversos nomes — brésiliens (Daomé, Togo), amaros (Lagos), tabon (Costa do Ouro) —, às vezes era simplesmente imposta pela sociedade e outras vezes era objeto de negociação sociopolítica com seus anfitriões litorâneos. Entre os que retornavam, predominavam as etnias iorubá (nagô), fon (gege) e ewe (mina), mas mesmo aqueles pertencentes a outros grupos que decidiam retornar à África eram rotulados com esse mesmo tipo de identidade genérica.

O ato do retorno conferia a todos os membros do grupo uma supra-identidade — a de estrangeiro e forasteiro. Essa identidade imposta acabaria influenciando sua relação com as comunidades africanas autóctones e com o número crescente de europeus que chegavam à costa durante o século XIX. Como ato de defesa individual e de grupo, os retornados muitas vezes assumiam o papel de intérprete lingüístico e cultural entre africanos e europeus, institucionalizando, assim, o papel de forasteiro e transformando-o num meio termo entre culturas e maneiras de ser socialmente divergentes.

Esse papel intermediário persistiria no período colonial e, até depois, no período de independência, quando alguns descendentes do grupo, então membros da elite política da África Ocidental (por exemplo, o primeiro presidente do Togo, Sylvanus Olympio), sofreram um revés politicamente fatal de grupos africanos autóctones rivais, que criticaram os brésiliens por não serem suficiente nem autenticamente africanos.

O artigo conclui com um breve retrato contemporâneo do movimento de democratização na República do Benin e do papel proeminente desempenhado pelos descendentes dos brésiliens no movimento democrático dos anos noventa.

Palavras-chave: retornados; Bahia; brésiliens; amaro; tabon; iorubá; Muslin; Benin; Togo; Nigéria; Gana.

A identidade étnica, percebida muitas vezes como valor dado ou absoluto, pode ser vista também como imposição ou condicionamento da sociedade sob circunstâncias específicas. Depois que o indivíduo nasce em um determinado grupo étnico, não é necessariamente estática ou fixa a realidade dessa designação. A emigração e o deslocamento podem servir para alterar ou transformar a identidade, à medida que a nova cultura assimila ou nega essa etnicidade, o que depende obviamente das exigências e demandas econômicas, sociais e políticas da sociedade que está sendo penetrada. Pode-se considerar que o sentido fluido, frequentemente ambivalente e contraditório, da identidade étnica é o que caracteriza o caso de um grupo de emigrantes do século XIX que decidiram sair do Brasil para voltar à África, continente natal de alguns e ancestral de outros (Turner, 1975 e 1978).

Para muitos dos emigrantes, o caráter transformacional da identidade étnica e cultural havia sido fator significativo na sua incapacidade de se adaptarem seja à vida dos escravos no Brasil, seja às condições impostas sobre ex-escravos, libertos, vivendo no seio de uma sociedade escravocrata como a da Bahia, no Brasil, entre as décadas de trinta e sessenta do século passado (Turner, 1975, p. 8 e 11). Essa identidade não era centrada unicamente na etnicidade ou na identificação com um grupo étnico africano — embora pudesse ser fator muito importante —, mas também na religião, que era utilizada em alguns casos para favorecer a coesão do grupo e em outros para promover a exclusão e a separação de indivíduos e grupos.

Os dados mais recentes sobre a Revolta dos Malês, em 1835, fornecidos pelo professor João José Reis, apontam, de maneira crítica, o papel da religião islâmica naquilo que era também uma revolução potencialmente social, econômica e — em última

análise — política no Brasil do século XIX (Reis, 1986 e 1988). Para os escravos e libertos que aderiram à rebelião, a etnicidade ou a identificação com determinado grupo cultural e religioso era significativa na determinação de quais grupos mereceriam a confiança na comunicação de informação sobre os planos da conspiração. A informação étnica — saber se o interlocutor era nagô, haussá ou banto — tornava-se fundamental para a lealdade individual e coletiva.

Evidentemente, o próprio conceito de *jihād* é, por si só, excludente, na medida em que congrega muçulmanos para lutar contra não-muçulmanos — os infieis que se recusam a aceitar a verdadeira e única fé islâmica. Na Bahia, no contexto da revolta de 1833, a questão da identidade religiosa — e a dos afro-brasileiros que se recusaram a abrir mão de sua identidade religiosa para se converterem sob força ao Islão — serviu para reforçar as diferentes identidades coletivas entre a população afro-brasileira. Entretanto, a resposta da elite latifundiária à rebelião foi um ataque generalizado não apenas contra os afro-brasileiros muçulmanos, mas contra todos os escravos e libertos urbanos suspeitos de cumplicidade na conspiração. O comportamento excludente dos líderes revoltosos em relação aos escravos e libertos que se haviam recusado a aderir à rebelião foi, em essência, atropelado pela sociedade dominante, que via também uma ameaça em potencial à segurança da Bahia em todos os outros grupos étnica e religiosamente diversos — aliás, muito mais numerosos dos que os seguidores do Islão (Reis, 1988, p. 123).¹

As restrições legais e os constrangimentos cotidianos impostos sobre todos os libertos residentes na Bahia após a rebelião começaram a tornar a vida insuportável para muitos ex-escravos. A revogação do direito de se reunirem em grupos maiores de duas ou três pessoas, a proibição — para negros — de

circularem nas ruas de Salvador após o pôr-do-sol e a discriminação no mercado de trabalho resultaram numa forma perversa de solidariedade num grupo anteriormente dividido por diferenças religiosas e étnicas. Uma vez que todos eram percebidos como ameaça em potencial à ordem estabelecida e à sociedade escravocrata, tornava-se possível uma reação mais coletiva pelos libertos.

Embora fosse verdade que os escravos urbanos de Salvador gozavam de maiores privilégios e maior liberdade do que seus pares da zona rural e que mantinham maior contato com os libertos, a vida de ambos os grupos foi afetada negativamente pela repressão que se seguiu à Revolta dos Malês, desaparecendo a tolerância da sociedade em relação a eles (Reis, 1988). Foi no contexto dessa crescente intolerância da sociedade dominante que alguns grupos de libertos começaram a aceitar a idéia de deixar o Brasil e retornar à África. Adeptos dos fundos de poupança e da coletivização dos recursos através de instituições históricas como as irmandades religiosas e de escravos e libertos (as Irmandades de Misericórdia), esses indivíduos voltaram suas atenções — antes concentradas na utilização das sociedades de poupança coletiva para assegurar um enterro digno na Bahia — para uma coleta de recursos suficiente para comprar passagem num dos navios que viajavam regularmente entre o porto da Bahia e a costa ocidental da África (Russell-Wood, 1968, p. 142).

Embora os ex-escravos nagôs e libertos muçulmanos predominassem entre os afro-brasileiros que retornavam à África nas décadas de quarenta e cinquenta do século passado,² outros grupos, como os haussá, mina (ewe) e fon, estavam representados entre aqueles que solicitavam passaportes para empreender a viagem de volta. Entretanto, uma vez tomada a decisão de sair do Brasil, todos eram rotulados pela sociedade domi-

nante brasileira com uma certa identidade coletiva, a de ex-escravos nagôs inconformados, de lealdade questionável. Para aqueles afro-brasileiros que compartilhavam a visão de que o Brasil nunca seria uma verdadeira pátria para os ex-escravos, a proposta de voltar à África soava como uma inspiração.

É interessante notar que a onda de regresso do Brasil para a África não parou, mesmo após a abolição formal da escravidão em 1888. O fato de haver dezenas de emigrantes afro-brasileiros no navio Aliança, em 1899 (Verger, 1968, p. 131, e Turner, 1975, p. 80-2), mostra o exemplo importante e a inspiração dos emigrantes anteriores, da década de 1850. É compreensível que a insatisfação com a sociedade brasileira tivesse aumentado após a dissolução formal da escravidão, uma vez que não foram adotadas medidas econômicas ou sociais adequadas para atender às necessidades da população nacional de libertos. Esquecidos pela elite política e incapazes de competirem com os imigrantes europeus, muito mais prestigiados pela sociedade, os afro-brasileiros mais uma vez contemplaram a África como solução para seus problemas insanáveis, de marginalização econômica social e política. No caso dos emigrantes de 1899, a decisão foi acompanhada por tragédia, quando um surto de febre amarela no Aliança resultou na morte de vários passageiros e na recusa, pelas autoridades portuárias inglesas em Lagos, na Nigéria, de permitir o desembarque, alegando o risco à saúde que a doença apresentava. Finalmente, após prolongada espera, os passageiros, já empobrecidos, puderam desembarcar num pequeno porto da Baía de Benin, meses depois do embarque na Bahia (Turner, 1975, p. 82).

O ato de viajar, e de deixar uma terra, também criava no viajante uma identidade capaz de abafar sua identificação étnica de origem. Muitos dos primeiros emigrantes afro-brasileiros que regressavam à África

eram, na verdade, africanos autóctones que haviam sido capturados por traficantes de escravos e enviados ao Brasil para serem vendidos no mercado. Depois de sobreviverem à viagem, de suportar os percalços da escravidão no Brasil e de apoiar (ou não) a Revolta dos Malês, esses africanos haviam logrado a liberdade e tomado a decisão de que suas vidas seriam qualitativamente melhores se voltassem à África. Ao retornarem, geralmente não ao lugar geográfico exato de nascimento no interior do continente mas a um enclave no litoral, esses africanos natos eram vistos como "estrangeiros" por muitos dos africanos da costa, em parte porque eram de grupos étnicos distintos; entretanto, nos casos em que retornavam a áreas mina ou nagô, eram classificados como estrangeiros pelo fato de terem vindo do Brasil (Newbury, 1961, p. 56 e 81, e Burton, 1954, p. 47 e 68-9).

Ainda que falassem os mesmos idiomas africanos dos grupos que viviam em Lagos, na Nigéria, Porto-Novo, em Benin (antigo Daomé), e Porto Seguro, no Togo, os ex-escravos brasileiros eram considerados forasteiros pela maioria da população local, uma vez que a experiência da partida, da escravidão, da aculturação a valores brasileiros — que na Bahia, obviamente, eram em muito africanos — havia transformado esses ex-escravos em pessoas de outra etnicidade e de outra raça. Para os africanos da costa, que encaravam a roupa de estilo europeu usada pelos emigrantes, seu uso da língua portuguesa e sua adaptação a uma cultura na qual haviam passado 20 ou mais dos anos mais formativos e produtivos de suas vidas, esses recém-chegados de meia-idade não eram africanos; foram designados *brésiliens* no Togo e no Benin, *amaros* na Nigéria e povo *tabon* em Gana (Turner, 1981 e 1978, p. 23-4; White, 1987).

Essa recusa das sociedades da costa no sentido de outorgar legitimidade étnica aos

africanos retornados era um espelho dos problemas enfrentados por ex-escravos afro-americanos na Libéria e por antigos escravos norte-americanos que haviam apoiado os ingleses durante a Revolução Americana, negros da Nova Escócia e negros ingleses pobres, todos relocados pela Inglaterra em Freetown, na Serra Leoa. Todos esses grupos de emigrantes negros entraram em conflitos graves com as sociedades africanas locais. Estas acreditavam — corretamente — que seus direitos à posse da terra estavam sendo violados por esses estrangeiros recém-desembarcados de rostos negros, que não tinham nenhum direito legítimo de ocupar um território cuja posse, histórica e tradicionalmente, era compartilhada coletivamente pelas sociedades autóctones da costa (Porter, 1963; Ralston, 1970; Sundiata, 1972).

A questão da autenticidade levantada por essas sociedades autóctones — ou seja, aceitar os retornados como membros genuínos de outros grupos étnicos locais ou então, como o rei Guezo, de Daomé, os rotulava, como europeus com rostos morenos (Turner, 1975, p. 153) — se constituiria em problema permanente para os antigos escravos brasileiros.

Para os escravos muçulmanos, nascidos no continente africano, a questão da identidade e da aceitação seria especialmente marcante. Consideremos a situação do retornado nascido perto da cidade iorubá de Llorin, no Norte, e que, devido às *jihads* na terra vizinha dos haussás, se convertera ao islamismo ainda na infância. Vendido ao mercado de escravos por causa das guerras no Norte e dos conflitos intra-iorubá, o escravo muçulmano era obrigado a enfrentar a experiência da travessia e a adaptação à sociedade escravocrata brasileira num período de expansão econômica da indústria açucareira. Esse mesmo indivíduo, através da perseverança, da sorte e de uma compreensão dos mecanismos do sistema escravocrata, conseguia ob-

ter a liberdade e a manumissão. Sua alienação da sociedade e sua fé islâmica tornavam-no, no mínimo, simpatizante da Revolta dos Malês, se não participante ativo. A repressão que se seguiu à rebelião seria fator importante na decisão de sair do Brasil e de retornar à África. Entretanto, o ato de regressar não necessariamente assegurava a aceitação por parte da comunidade de origem na região de Llorin, onde as circunstâncias imediatas da família ou da política talvez tivessem sido radicalmente transformadas. Para aqueles que haviam permanecido no continente africano, os 20 ou 30 anos de permanência no Brasil haviam produzido um estranho que teria que encontrar novos laços de grupo e um novo sentido de identidade étnica com outros que haviam compartilhado a experiência da perda e da tentativa de retorno (Turner, 1975, p. 153).

A reconstrução de uma identidade africana (ou melhor, uma identidade afro-brasileira), imposta aos retornados, resultava em grande parte de sua rejeição pelos grupos africanos tradicionais nos diversos enclaves da costa ao longo da Baía de Benin. Em Lagos, eram vistos como *amaros*, e não *iorubás*, uma vez que era a experiência brasileira (qualquer que tivesse sido) que iria se constituir na identidade principal, em contraposição à experiência local da vida cotidiana na costa. A preferência dos homens retornados pelos ternos brancos, chapéus panamá, grandes bigodes, bengalas e charutos distinguia-os claramente da sociedade local. Embora as mulheres retornadas usassem geralmente roupas vitorianas, a rigor, havia certos toques da Bahia, particularmente o uso das rendas brancas, que serviam para tornar as *amaras*, ou *brésiliennes*, algo distintas em relação às outras mulheres africanas de modos ocidentais, parcela crescente da elite da África Ocidental em meados do século XIX (Turner, 1989, p. 20-3).

Uma conseqüência da ambigüidade dos retornados em termos de identidade cultural seria a mesquita construída pelos *brésiliens* na cidade de Porto-Novo, no Benin. Financiada por comerciantes *brésiliens*, nagôs na maioria, que haviam acumulado fortunas consideráveis através de empreendimentos comerciais ao longo da costa, a mesquita, luxuosa e espaçosa, foi promovida e alardeada como testemunho da religiosidade e da esperteza comercial dos afro-brasileiros. Mas o prédio é bastante surpreendente, uma vez que, pelo estilo arquitetônico, se assemelha muito mais à catedral de Salvador do que à tradicional mesquita africana em Djenne, no Mali (Turner, 1975, p. 124). Para a comunidade de *brésiliens* muçulmana — muitos dos quais haviam participado ou simpatizado com a Revolta dos Malês —, construir propositalmente uma mesquita parecida com uma catedral católica demonstra incerteza ou confusão na identidade cultural do grupo. As descrições contemporâneas da comunidade muçulmana de retornados em Porto-Novo dão conta de um grupo altamente devoto, dedicado aos postulados do Islão e à propagação da fé. Entretanto, apesar dessas evidências, corroboradas pela tradição da história oral,³ os *brésiliens* optaram por construir um santuário islâmico que parece uma igreja.

Outro exemplo de identificação étnica conflitiva no caso dos retornados seria a divergência de posições durante o período da investida colonialista dos europeus na África Ocidental. Em Benin, que sofreu uma ocupação militar francesa durante a década de 1890, havia retornados brasileiros que serviam como batedores, espiões e intérpretes, tanto para as forças francesas quanto para o exército do rei Behanzin, de Daomé. Ao que tudo indica, a lealdade e a solidariedade étnicas cediam lugar freqüentemente ao interesse pessoal e às possibilidades de carreira

e de ganhos econômicos rápidos (Obichere, 1971, p. 99). Habilitados em vários idiomas, os retornados eram considerados particularmente úteis como batedores, embora vários membros da família real daomeana questionassem a lealdade dos *brésiliens* a Abomé na eventualidade de um ataque estrangeiro ou de uma ameaça de ocupação. O fato de as grandes famílias extensivas de retornados terem parentes lutando em ambos os lados do conflito — o que, certamente, não seria nenhuma novidade na história mundial das guerras — também suscitava suspeitas quanto à fidelidade última dos africanos retornados e dos verdadeiros afro-brasileiros, isto é, aqueles que haviam nascido no Brasil mas que durante o século XIX haviam decidido vir para a África no intuito de refazer suas fortunas e suas vidas profissionais.

Para aqueles retornados que haviam escolhido o lado vencedor nas guerras colonialistas, o prêmio conferido pelos vitoriosos poderia significar postos de baixo escalão na burocracia colonial, acesso à instrução nas escolas primárias e secundárias administradas pelos missionários europeus e empregos subalternos nas grandes companhias de comércio francesas, inglesas e alemãs, que tanto monopolizaram o comércio na costa durante o período colonial (Obichere, 1971, Cap. V). A amarga ironia histórica para os retornados e outros africanos que apoiaram a intervenção e colonização européias é que, sob o colonialismo, iriam perder suas vantagens políticas e econômicas e seu *status* social autopercebido. Os comerciantes *brésiliens*, muitos dos quais haviam obtido grandes lucros no período de 1850 a 1870, foram reduzidos a simples funcionários ou a sócios comerciais bastante subalternos quando enfrentaram as companhias de comércio estrangeiras, favorecidas pelo sistema colonialista. Os comerciantes de Porto-Novo ou de Ouidah eram simplesmente incapazes de

competir com a Freres Gyprien Fabre ou com a John W. Holt Co. Obviamente, os retornados tinham muito menos acesso a capital ou a um mínimo de infra-estrutura institucional, o que poderia ter permitido algum grau de competitividade entre africanos e europeus.

A educação reforçava a coesão do grupo, na medida em que fornecia aos *brésiliens* os meios intelectuais necessários para obter a ascensão profissional como professores, advogados, médicos e funcionários públicos em números desproporcionais a sua presença na população total. Os retornados obtiveram acesso precoce às oportunidades de instrução por interagirem com os missionários europeus ao longo da costa do Togo e do Benin no início da década de 1860 (Turner, 1975, p. 348-9). E aqueles que eram católicos anteciparam, de fato, a chegada dos missionários, tendo construído em 1847 uma capela na aldeia de Agoue, Benin, enquanto esperavam os prelados. Durante os primeiros anos de pregação dos missionários, eles não apenas representavam os fiéis, eram também fontes significativas de apoio financeiro para a Igreja, pagando das suas próprias economias a construção de capelas e a manutenção das paróquias.

Essa apropriação, pelo grupo, do empreendimento inicial das missões católicas, inclusive no setor britânico de Lagos, encorajava os *amaros* e *brésiliens* a exigirem que a instrução nas escolas missionárias fosse conduzida na língua portuguesa. Isso representava, em parte, um esforço pela validação cultural. Entretanto, o que era mais importante nas décadas de 1860 e 1870, os comerciantes retornados percebiam que o idioma português seria de muito mais utilidade (tanto nos negócios como também para seus filhos) do que o francês, o alemão ou o inglês (Turner, 1975, p. 202-3, e 1978, p. 21).

Mais uma vez, a chegada do colonialismo iria modificar — se não transformar comple-

tamente — a base da coesão do grupo e da identidade dos retornados e de seus descendentes. Embora os casamentos e ligações com residentes autóctones da costa estivessem aproximando racialmente os *brésiliens* e os africanos, a defesa que aqueles faziam das virtudes da instrução e dos valores culturais europeus os distanciava cada vez mais da cultura tradicional e do modo de ser africanos. A questão do casamento dos retornados, para muitos africanos da costa, era motivo de conflito. Fontes de história oral, documentos de igreja e jornais do início do século XX de propriedade dos *brésiliens* indicam altos graus de casamento intragrupo na comunidade de retornados. A expectativa era de que as esposas oficiais ou principais fossem encontradas dentro da comunidade; as *liaisons* mais irregulares, não santificadas nem reveladas para a Igreja, geralmente eram realizadas com mulheres africanas locais (Turner, 1981, p. 10-1).

Um sentimento contraditório de identidade própria e étnica iria caracterizar muitos dos *brésiliens* que trabalhavam no serviço público colonial francês. Representando a França no continente inteiro, muitos deixaram de se considerar africanos e passaram a tirar as férias anuais* em Paris.⁴ Sua autopercepção como indivíduos diferentes, ou melhores do que os outros grupos africanos, era reforçada então porque trabalhavam como funcionários de escalão médio nas burocracias coloniais em Brazzaville, Dakar e Niamey. Operavam as máquinas telegráficas e ensinavam nas escolas primárias de Ouagadougou e Libreville. Muitos acreditavam que fizessem parte de uma grande missão civilizatória colonial, trazendo ordem e uma burocracia napoleônica centralizada aos africanos necessitados. Sempre se haviam consi-

derado membros da elite africana, mas, de acordo com sua própria percepção e a de muitos membros da comunidade *brésilienne*, a posição que ocupavam na burocracia colonial finalmente os haviam transformado em europeus.

A capacidade de alguns *brésiliens* de se enganarem com respeito a seu *status* real na sociedade colonial africana não lhes conferia imunidade contra as atitudes e comportamentos discriminatórios dos europeus. Funcionários públicos de baixo escalão podiam ser demitidos sumariamente, com pouca justificativa, desde que o administrador colonial assim o desejasse. Qualquer africano de formação ocidental que fosse considerado excessivamente altivo pelos superiores europeus ou que erroneamente presumisse que seus superiores fossem *colegas* era puxado rapidamente de volta à realidade. Os *créoles* de Serra Leoa aprenderam a triste lição de que os africanos vistos como excessivamente instruídos eram considerados uma ameaça perigosa para o sistema colonialista (Sundiata, 1972, Cap. 2).

Os *brésiliens* do Benin e do Togo que praticavam outras profissões que não a de burocratas do sistema colonial também enfrentaram problemas quando começaram a forçar os limites da tolerância européia. No jornalismo, por exemplo, dominado pelos retornados e seus descendentes durante o século XX. Todos os principais jornais africanos no Benin e no Togo pertenciam a *brésiliens* e eram editados por eles. O tom geral e a posição política da imprensa africana eram respeitosos em relação à administração francesa, mas críticos quanto àquilo que viam como o subaproveitamento dos profissionais e intelectuais africanos. Havia editoriais lamentando a excessiva atenção

* “Home leave” no original (N. do T.).

oficial dispensada aos governantes e costumes tradicionais (Turner, 1975, p. 371), deixando subentendida a falta de reconhecimento ou de validação para esses africanos que se viam como elite ou como os principais beneficiários da instrução e cultura européias.

Para aqueles jornalistas que eram menos sutis nas críticas à administração colonial, a reação do governo se mostrava brutal e direta. *La Voix du Dahomey*, de propriedade de um certo Jean da Matha Santana, fazia duras críticas à administração do governador Charles Fourn em meados da década de vinte, retratando-o como contrário à elite africana, desnecessariamente restritivo em suas relações com os africanos em geral e antipático àquilo que o jornal chamava de processo necessário do desenvolvimento natural da África em direção a uma cultura mais iluminada (Turner, 1975, p. 378). Finalmente, as denúncias contra a má administração do governador e as insinuações de graves desvios de conduta oficial resultariam no fim desse jornalista *brésilien* do Benin, um dos primeiros repórteres e editores a se dedicar a um jornalismo de investigação. Uma notícia curtíssima e quase escondida sobre sua morte apareceu no *La Voix du Dahomey* em 1926. Nenhuma outra referência à causa da sua morte apareceu nos números impressos durante os seis meses subsequentes. Uma pesquisa de história oral, conduzida a duras penas em 1972 com os membros da família e antigos sócios do jornalista, revelou que da Matha Santana havia sido assassinado por ordem do administrador francês, que se sentia constantemente difamado pela série de editoriais autorizados pelo *brésilien* (Turner, 1975, p. 378-9). Fourn recorreu à ação direta para silenciar de uma vez para sempre seu crítico jornalístico.

Houve outros jornalistas *brésiliens* que chegaram a desafiar o que consideravam in-

justiças dentro do sistema colonialista, embora nenhum tivesse que pagar um preço tão alto quanto da Matha Santana. Em função de seu contato no continente africano e na Europa com outros membros da elite intelectual do mundo colonial francófono, os *brésiliens* acabaram abraçando a causa anticolonialista. Apresentavam suas análises e argumentos em artigos, panfletos e monografias escritos num francês impecável — e isso fazia parte da contradição maior da elite colonial de qualquer lugar, em que as críticas anticolonialistas somente eram levadas a sério se fossem expressas e apresentadas na forma prosaica mais lúcida do idioma metropolitano.

No período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, a elite *brésilienne* ficaria dividida culturalmente entre suas afinidades pela Europa e sua nova e sonora identidade de grupo enquanto africanos que exigiam a autodeterminação e a independência. Estavam exigindo isso de um sistema colonialista que lhes havia outorgado benefícios mensuráveis e a garantia de *évolue*, ou *status* evoluído, *vis-à-vis* a maioria dos súditos africanos, ou *autóctones*.

Para aqueles membros do grupo que não haviam prosperado significativamente sob o colonialismo e que não se haviam beneficiado das oportunidades abertas pela instrução superior, restava a opção cultural e a identidade que lhes permitiam se sentirem superiores à maioria dos africanos. Não deixariam de lembrar aos seus interlocutores que eram descendentes de ex-escravos brasileiros. Guardavam cuidadosamente, protegiam com zelo, suas formas culturais brasileiras e afro-brasileiras, como o *bumba-meu-boi* e a *congada*.

Entretanto, até as décadas de sessenta e setenta deste século, esses festejos já haviam assumido o caráter de rituais e cerimônias, com a maior parte das letras originais das músicas em português tendo sido substituída

por frases nos idiomas iorubá, fon e mina (Turner, 1989, p. 25). Embora as batucadas e os passos de dança permanecessem intactos, a maior parte do significado histórico dos festejos se perdia na própria *performance*. Para os pobres, idosos e mulheres que participavam dessas cerimônias, porém, a experiência ainda representava sua diferença histórica e a autopercepção e validação como membros de um grupo de elite. Embora suas realizações profissionais e seu nível de renda pouco os distinguissem dos seus vizinhos, parentes e amigos africanos, o sobrenome português e o passado racialmente misto ou *metis* (o resultado possível de circunstâncias históricas diversas), além de uma ligação idealizada — verdadeiramente mítica — com uma “terra ancestral brasileira”, definiam agora a experiência de vida de retorno para esses descendentes de afro-brasileiros.

A identificação étnica e a memória histórica seletiva (e a perda de memória) trabalhavam em conjunto no sentido de transformar algo que, para a maioria, havia sido uma experiência brutal com a escravidão na Bahia, num valor não apenas positivo, mas até digno de celebração. Portanto, o fato de ter antepassados que haviam sido escravos brasileiros tornava o indivíduo superior aos outros africanos. É importante notar que essas idéias de superioridade não eram compartilhadas por toda a comunidade *brésilienne* no Togo e no Benin ou por todos os *tabon* de Gana ou *amaros* da Nigéria, entretanto, encontrei membros do grupo em todos esses países que se agarravam à história familiar quase como uma forma de autodefesa contra as decepções políticas, sociais e econômicas atuais. Esse curioso legado histórico lhes proporcionava uma espécie de escudo emocional ou psíquico que se manifestava em formas organizativas como a Brazilian Descendants Friendly Society, em Lagos, ou uma associação — aliás, quase à beira da

falência — dedicada a promover o Carnaval brasileiro a cada ano em Porto-Novo, Benin (Turner, 1975, p. 358).

Mais uma vez, deve-se notar que os descendentes dos retornados que haviam prosperado nas sociedades africanas durante o período colonial tardio ou no período pós-independência imediato não se interessavam por essas manifestações culturais. Não se queixavam — como faziam alguns dos participantes nas cerimônias — de que a perda de fluência na língua portuguesa tivesse sido uma tragédia cultural para o grupo. Os *brésiliens* bem-sucedidos, por outro lado, estavam mais à vontade com sua identidade enquanto membros da elite nacional; expressavam gratidão aos pais por terem aproveitado as oportunidades de uma escolaridade ocidental ou por terem insistido que os filhos estudassem, o que lhes proporcionava acesso a melhores oportunidades profissionais. O Brasil — se e quando estava presente em suas consciências — era representado na maioria das vezes através de uma admiração pelo superastro negro Pelé e por um vago desejo de passar as férias na terra de seus “ancestrais”.

O autor ouviu essa resposta mais típica da elite em 1972, através de um alto funcionário *brésilien* no Ministério das Relações Exteriores do Benin que, enquanto descendente de um retornador brasileiro, havia sofrido um processo intenso de *lobbying* pelos membros da delegação do ministro das Relações Exteriores do Brasil, Gibson Barbosa, então em viagem pela África, no sentido de incentivar o interesse local por uma eventual iniciativa econômica e diplomática brasileira no continente africano (Dzidzienyo e Turner, 1981, p. 202-3). O funcionário beninense disse que se tinha sentido ofendido pela Iniciativa Brasileira para a África, na medida em que esta tentava caracterizar fortes laços fraternais entre o Brasil e esse continente, em função,

parcialmente, da experiência histórica dos ex-escravos retornados. O diplomata africano lembrou que os antigos escravos haviam deixado o Brasil porque suas vidas na Bahia haviam-se tornado insuportáveis em consequência da repressão da sociedade baiana contra todos os libertos e ex-escravos nas décadas de 1840 e 1850. Agora, essa experiência histórica estava sendo transformada numa afinidade cultural internacional, em grande parte, devido a questões de conveniência política e econômica. O que irritava o funcionário beninense também é que essa versão histórica estivesse sendo aceita de bom grado pelo seu próprio governo e por outros governos vizinhos que faziam parte do itinerário do ministro brasileiro na África Ocidental. Tampouco houvera qualquer questionamento de outra premissa importante da Iniciativa Brasileira para a África, ou seja, a do Brasil enquanto democracia racial. Uma vez que o conhecimento dos africanos em relação ao Brasil era praticamente nulo, ou então limitado a Pelé, a teoria da democracia racial seguiria tendo adeptos africanos.

O controle firme que os *brésiliens* exerciam sobre importantes organizações educacionais e profissionais no Benin e no Togo durante o período de 1950 a 1965 iria se transformar numa das baixas sofridas durante os golpes militares que dominaram a história política africana nos anos de 1970 e 1980. Em ambos os casos, os homens fortes militares das regiões ao norte tentaram compensar a negligência histórica em relação a suas respectivas áreas através da substituição das elites sulistas, de formação ocidental, com oficiais mais autenticamente africanos, dos grupos étnicos do Norte. Nessa reorganização governamental generalizada, nesse embaralhamento, os *brésiliens* foram um alvo fácil. Quando o então coronel do Exército togolês (e, mais tarde, chefe de Estado) Gnassingbe Eyadema iniciou sua campanha

para desestabilizar o primeiro presidente de Togo, Sylvanus Olympio, em meados da década de sessenta, os simpatizantes de Eyadema criticaram o presidente publicamente por não ser um verdadeiro africano, devido ao sobrenome português. À medida que a campanha pela desestabilização avançava, os jornais de oposição exigiam que Olympio voltasse ao Brasil, seu verdadeiro país de origem (Dzidzienyo e Turner, 1981, p. 214). Quando Olympio foi assassinado, ao que consta pelas mãos de Eyadema, os togoleses *brésiliens* tiveram bons motivos para se preocuparem pelo seu futuro no país. Muitos deles se exilaram nos países vizinhos Benin, Gama e Costa do Marfim.

É claro que se nutrira ao longo do tempo o ressentimento popular contra os *brésiliens*, principalmente contra aquilo que se percebia como seu jeito elitista, altivo e até arrogante. A demissão deles — e a de outros sulistas — de seus postos importantes no governo era motivo de alguma satisfação para os nortistas, que até então haviam sido obrigados a sofrer em silêncio nos colégios do Norte, enquanto os professores *brésiliens* se queixavam da falta de uma verdadeira cultura e civilização nas áreas rurais. Chegava a hora da humilhação para os sulistas (entre os quais havia um número desproporcional de *brésiliens*), que talvez tivessem abusado de seus cargos como funcionários públicos. Portadores de excelentes qualificações, instrução e recursos, muitos *brésiliens* iriam obter empregos em organizações internacionais, partindo para uma odisséia de auto-exílio que para muitos duraria várias décadas.

Para muitos *brésiliens* que passaram longas temporadas fora do Benin e do Togo na década de oitenta, a onda de interesse popular e de participação nos movimentos democráticos nacionais levantou novas oportunidades para o serviço público e a participação na vida nacional. O caso do Benin é exem-

plar. Os *brésiliens*, engajados em todas as fases da luta para derrubar a ditadura militar do general Mathieu Kerekou, eram — e ainda são — ativistas pela volta do país à democracia e pela tentativa permanente de fortalecer os alicerces institucionais da sociedade civil.

Eles não se definem principalmente como descendentes de retornados brasileiros, mas sim como africanos nacionalistas e patriotas beninenses que acreditam de novo num futuro democrático para seu país. Entretanto, enquanto estudioso de sua história na África, não me surpreendi ao encontrar beninenses participando tanto dos mais altos escalões da Conferência Nacional pela Democracia em 1990, que eliminou efetivamente o domínio militar, quanto do governo de transição que preparou o país para as eleições presidenciais de 1991.⁵ O líder ou presidente eleito da Conferência Nacional foi o arcebispo católico apostólico romano, monsenhor Etienne de Souza. A responsável pela coordenação e redação de grande parte da nova Constituição nacional foi a jurista nacionalmente respeitada Grace d'Almeida, assistida habilidosamente pela presidente da associação nacional dos advogados, mme. da Silva. Há um *brésilien* no gabinete do recém-eleito presidente Nicephore Soglo e esse posto é o de vice-presidente extra-oficial, na verdade o ministro dos ministros.

Talvez o mais curioso seja a discussão em torno da primeira dama, mme. Soglo. Embora o presidente não seja *brésilien*, sua esposa o é — vem do tradicional bairro *brésilien* no enclave de Ouidah, na costa. No continente africano, as primeiras damas oficiais às vezes têm influência nos bastidores, mas poucas vezes são figuras públicas propriamente ditas. Mme. Soglo rompeu com essa tendência: é advogada de renome internacional e, por vezes, embora em tom de brincadeira, tem repreendido o marido por não haver feito

mais para ajudar a causa das mulheres no Benin.⁶ Na visão dos intelectuais, que chegam a se divertir com o modo como a primeira dama, mme. Soglo, conduziu a política nacional diretamente para o século XX, ela se comportou como uma primeira dama de estilo ocidental, inclusive com credenciais feministas confiáveis.

Na esperança de provocar uma reação, perguntei aos *brésiliens* se havia algum significado histórico na ocupação de postos tão importantes dentro do movimento nacional pela volta do país à democracia. Embora não tenham identificado nenhuma relação direta ou indireta entre a participação atual e o passado brasileiro, no caso de alguns entrevistados houve uma resposta ligeiramente afirmativa à observação de que os *brésiliens* — talvez até inconscientemente — estivessem novamente assumindo papéis importantes na sociedade nacional.⁷

Embora seja correto representar os *brésiliens* do Togo e do Benin como participantes e contribuintes ativos das *intelligentsias* nacionais desde sua chegada à costa no final da década de 1840, seu impacto proporcional na sociedade vai além do número pequeno de seus membros em relação à população nacional total. É provável que apenas cerca de cinco mil retornados tenham alcançado o continente com vida durante todo o século XIX (Verger, 1968, Cap. 16, p. 633-4). O grupo aprendeu a apoiar e proteger seus próprios membros, uma vez que nunca foram recebidos abertamente ou apoiados pelos habituais locais, nem completamente aceitos pelos europeus. Respondendo a uma situação na qual um indivíduo — ou um grupo — sem patrono era presa fácil para outro que o tivesse, os *brésiliens* constituíram uma cultura de grupo, a dos retornados. Assim como outros indivíduos e grupos locais e estrangeiros, os retornados encontraram nichos e interstícios sociais, econômicos e políticos

nos quais suas experiências, talentos, visão de mundo flexível e recursos financeiros limitados permitiam que funcionassem.

Os *brésiliens* foram um grupo dividido, característica e talvez patologicamente, entre mundos e culturas diferentes. Sempre que pudessem explorar com sucesso esse *status* de grupo do meio — no comércio, na diplomacia ou na política — assim o faziam. Especialmente em meados do século XIX, a segurança podia ser encontrada entre os membros de um grupo, e foi assim que os *brésiliens*, bem-avisados, formaram o seu. O casamento intragrupo fortaleceu a coesão e também representava um bom potencial para contatos comerciais e políticos (Newbury, 1961, p. 56 e 81; Turner, 1981, p. 10). Alguns observadores africanos não-*brésiliens* classificam como comportamento típico de casta os casamentos dentro do primeiro escalão das famílias *brésiliennes* — os clãs de Souza, d'Almeida, Paraíso e da Silva, baseados principalmente em Ouidah e Porto-Novo — que tiveram o resultado esperado de amarrar entre si as famílias e clãs no sentido de assegurar a continuidade da dominância econômica, social e até política dentro do grupo.

A característica de família extensiva da vida *brésilienne* do século XIX tem mudado bastante atualmente, mas não desapareceu completamente. Enquanto na década de vinte era considerado socialmente impróprio para um intelectual ou comerciante *brésilien* se casar com uma "africana", hoje é marcante a preponderância de casamentos de *brésiliens* em que os dois membros do casal seguem carreiras profissionais.⁸ Embora exista qualquer estigma social associado a um casamento fora do grupo, a expectativa é que o *brésilien* se case com uma mulher de profissão liberal apropriada. É importante notar que essas expectativas valem tanto para as mulheres quanto para os homens. É claro que não se limitam a apenas um grupo; podem

ser observadas, enquanto parâmetros sociais, em grupos de elite, de mobilidade ascendente, em todas as sociedades. Entretanto, no caso dos *brésiliens*, há uma ressonância, um chamado de volta às fotografias do início do século XX, com os ternos de linho e os vestidos de renda engomada, as polainas e os chapéus panamá que caracterizavam uma tarde de domingo formal, burguesa, tanto em Ouidah como na Bahia. As imagens físicas e os símbolos podem ser vistos nas fotografias de museu de Pierre Verger, na Bahia e no Benin.⁹

As expectativas de excelência profissional e de realização pessoal ainda são altamente valorizadas e caracterizam a sociedade *brésilienne* contemporânea. Essa expectativa de realização se tornou parte integral da identidade étnica contemporânea do grupo, assim como de seu sentimento de responsabilidade coletiva. Era coisa de se esperar, mesmo que isso não tenha sido verbalizado, que um *brésilien* fosse eleito presidente da Conferência Nacional pela Democracia, que por acaso também era membro da hierarquia católica. Dentro do grupo, considerou-se normal e apropriado que uma das mulheres recebesse o encargo de redigir grande parte da nova Constituição e todo o código penal. Uma geração de *brésiliens* produziu um jurista erudito que se tornou juiz do Tribunal Internacional de Justiça em Haia, estabelecendo precedentes legais de excelência em meados da década de sessenta.¹⁰

A história coletiva do grupo é impressionante, desde o momento da sua chegada ao Brasil nos navios negreiros. Contribuíram diretamente para essa história a identidade étnica e as normas e valores — mutáveis e flexíveis — do grupo. Inconsistentes, muitas vezes contraditórios, interesseiros, nem sempre simpáticos, frequentemente — eles próprios — intolerantes em relação a diferenças que percebiam com inferiores, os *brésiliens*

sobreviveram à política mortífera e às guerras da costa no século XIX e manobram por um caminho coletivo próprio através dos sistemas colonialistas que lhes foram impostos pelos franceses, alemães e ingleses. Talvez uma consistência maior em termos e identidade étnica não tivesse servido tão bem ao grupo, em vista dos diversos desafios que

tiveram que enfrentar. Talvez sua inconsistência cultural e étnica tenha sido uma reação humana a uma situação de fluxo, mais do que um lapso infeliz em termos de solidariedade, que aliás quase nunca receberam enquanto grupo, nem no Brasil, nem ao retornarem à África.

NOTAS

1. Para uma discussão teórica da importância do Islão enquanto força religiosa e política em Salvador em 1835, ver também Ferreira, 1903, p. 113.
2. Ver Reis, 1988, p. 125-6, com uma crítica perspicaz da análise da identidade étnica iorubá incompleta de Maria Manuela Carneiro da Cunha, 1985.
3. Ver Turner, 1975, p. 123, entrevista de história oral com a família Paraíso em Porto-Novo, em fevereiro de 1972.
4. Turner, 1975, p. 359, entrevista com Damien d'Almeida em Come, Benin, em março de 1972.
5. Entrevista de Turner com a advogada Grace d'Almeida, em 2 de fevereiro de 1992, Cotonou, Benin.
6. Entrevista de Turner com três administradores da Conferência Nacional pela Democracia, em 28 de janeiro de 1992, Cotonou, Benin. Os nomes foram omitidos por discricção do autor.
7. Entrevista de Turner com monsenhor Etienne de Souza, arcebispo de Cotonou, em 10 de fevereiro de 1992.
8. Entrevista de Turner com a advogada Grace d'Almeida, em 2 de fevereiro de 1992.
9. Coleções de Verger de posters/fotografias no Museu Afro-Brasileiro, em Salvador, Bahia, e no Musée du Fort Portugais, Quidah, Benin (ver também Verger, 1983).
10. O advogado internacional beniense Luís Pinto serviu no Tribunal Internacional de Justiça nas décadas de sessenta e setenta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURTON, Richard (1954). *A mission to Gelele, King of Dahomey*. London, vol. 1.
- CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (1985). *Negros, estrangeiros*. São Paulo, Brasiliense.
- DZIDZIENYO, Anani and TURNER, J. Michael (1981). "African-Brazilian relations: a reconsideration". In: SELCHER, Wayne A. (ed.). *Brazil in the international system: the rise of a oridde power*. Boulder.
- FERREIRA, José Carlos (1903). "As insurreições dos africanos na Bahia". *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, X(29).

- NEWBURY, C. W. (1961). *The Western slave coast and its Rulers*. Oxford.
- OBICHERE, Boniface I. (1971). *West African states and European expansion. The Dahomey-Niger hinterland, 1885-1898*. New Haven.
- PORTER, Arthur T. (1963). *Creoledom*. London.
- RALSTON, David (1970). "The return of Brazilian freedow to West Africa in the 18th and 19th centuries". *Canadian Journal of African Studies*, 3(3), Aut.
- REIS, João José (1986). *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês*. São Paulo, Brasiliense.
- (1988). "Sobre revoltas escravas". In: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1968). *Fidalgos and philanthropists: the Santa Casa da Misericórdia of Bahia, 1550-1755*. Berkeley.
- SUNDIATA, I. K. (1972). "The Fernandinos: labor and community in Santa Isabel de Fernando Poo". Tese de doutorado inédita. Northwestern University.
- TURNER, J. Michael (1975). "'Les Brésiliens': the impact of former Brazilian slaves upon Dahomey". Tese de doutorado inédita. Boston, Boston University.
- (1978). "Cultura afro-brasileira na África Ocidental". *Estudos Afro-Asiáticos* (1), jan.-abr.
- (1981). "Africans, Afro-Brazilians and Europeans: 19th century politics on the Benin Gulf". *Africa* (4). São Paulo, Universidade de São Paulo, Centro de Estudos Africanos.
- (1989). "Ritorno All' Africa". *Afriche, Quaderni di Introduzione Alle Realta Africane*. Genova, Societa Missione Africana, 1^a Trim.
- WHITE, E. Frances (1987). *Sierra Leone's settler women traders: women on the Afro-European frontier*. Ann Arbor.
- VERGER, Pierre (1968). *Flux et reflux de la traité des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e an XIX^e siècle*. Paris.
- (1983). *Retratos da Bahia*. Corrupio.

SUMMARY

Ethnic identity in West Africa: the special case of Afro-Brazilians in XIXth century Benin, Nigeria, Togo and Ghana.

The paper discusses examples of societal imposition of identity in the case of returned former Brazilian slaves to the coastal areas of 19th century Benin (former Dahomey), Togo, Lagos (Nigeria), and Ghana (former Gold Coast).

The ethnicity of these returnees who became known variously as *Brésiliens* (Dahomey, Togo),

Amaros (Lagos), *Tabon* (Gold Coast) was sometimes imposed upon the former slaves, sometimes the subject of socio-political negotiation with their resident coastal hosts. Predominantly Yoruba (Nago), Fon (Gege), and Ewe (Mina), other former Brazilian slaves of different ethnic groups who chose to return to Africa were labeled

with the same generic identity awarded the Nagos Gege and Minas.

The act of returning conferred a supra-identity — that of the stranger and outsider — for all members of the group. This imposed identity would influence their relationship with the indigenous African communities and the increasing number of Europeans arriving on the coast during the 19th century. As an act of self and group-defense, the returnees often assumed the role of linguistic and cultural interpreter between Africans and Europeans, in essence institutionalizing the role of outsider; and transforming the role into an institutionalized intermediary function between socially divergent cultures and manners of being.

This intermediary role would continue into the colonial period and later into the independence period, when some of the group's descendants now members of the West African political elite, eg., first Togolese president, Sylvanus Olympio, suffered a fatal political reversal from rival indigenous African groups who criticized the *Brésiliens* for not being sufficiently and authentically African.

The paper concludes with a brief contemporary portrait of the democratization movement in the Benin Republic and the prominent role played by descendants of the *Brésiliens* in the democratization movement of the 1990s.

RÉSUMÉ

Identité ethnique en Afrique Occidentale: le cas spécial des afro-brésiliens à Bénin, à Nigérie, à Togo et à Ghana aux XIX^e et XX^e siècles

L'auteur analyse plusieurs exemples d'imposition d'identité par la société, dans le cas d'anciens esclaves brésiliens qui revinrent habiter sur les côtes du Bénin (ancien Daomé), Togo, Lagos (Nigérie) et Ghana (ancienne Côte d'Or), au XIX^e siècle.

Le caractère ethnique de ces *rapatriés*, connus sous divers noms — *brésiliens* (Daomé, Togo), *amaros* (Lagos), *tabon* (Côte d'Or) —, était parfois simplement imposé par la société, et d'autres fois était l'objet de négociation socio-politique avec les hôtes du littoral. Les ethnies dominantes de ces anciens esclaves revenus au pays étaient celles des iorubá (nagó), fon (gege) et ewe (mina). Néanmoins, même les membres d'autres groupes revenus en Afrique étaient affublés d'une étiquette de ce même type d'identité globale.

Le fait d'être revenu conférait à tous les membres du groupe l'identité supplémentaire d'étranger, celui qui vient d'ailleurs. Cette identité imposée finit par influencer leur relation avec les communautés africaines indigènes et avec le

nombre croissant d'européens venus s'installer sur la côte au XIX^e siècle. Souvent, pour se défendre, au niveau individuel et collectif, ils assumaient le rôle d'interprète linguistique et culturel entre africains et européens, institutionnalisant ainsi la fonction d'étranger en la transformant en moyen terme entre cultures et manières d'être socialement divergentes.

Ce rôle intermédiaire a duré toute la période coloniale et même après, pendant l'indépendance, lorsque quelques descendants du groupe, alors membres de l'élite politique de l'Afrique occidentale (par exemple le président du Togo, Sylvanus Olympio), souffrirent un revers politique fatal provenant de groupes rivaux d'africains indigènes qui critiquaient les brésiliens de ne pas être suffisamment africains, ni d'en avoir l'authenticité.

L'article conclut par une brève description contemporaine du mouvement de démocratisation de la République du Bénin et du rôle prépondérant des descendants des *brésiliens* au sein du mouvement démocratique des années 90.



A cor inexistente. Relações raciais e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-escravidão

Hebe Maria Mattos de Castro*

**Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.*

O paper discute as dificuldades da historiografia brasileira em conseguir focar os libertos e sua inserção social após a abolição, como tema prioritário de análise. Para fazê-lo, propõe-se rediscutir o silêncio sobre a cor e o uso das designações raciais na documentação oitocentista, atitude estratégica também para o entendimento da temática das relações interétnicas no Brasil pós-emancipação.

Palavras-chave: escravidão; abolição; relações raciais; trabalho rural.

A historiografia sobre o processo de destruição da escravidão negra nas Américas ganhou nos últimos anos uma dimensão, sem dúvida, mais rica, complexa e humana. Inúmeros trabalhos recentes têm mostrado que, para além das antigas dicotomias entre continuidade e ruptura, estratégias sociais e determinações estruturais, o fim da escravidão configura, antes, um momento privilegiado para se discutirem as relações entre esses pólos (ver, entre outros, Fields, 1985; Foner, 1989; Holt, 1992; e Scott, 1991).

Apesar das especificidades de cada processo de emancipação, tais estudos têm percebido o fim da escravidão como um momento de profunda mudança dos referenciais culturais que até então norteavam a convivência social nas áreas escravistas das Américas, freqüentemente acompanhado por mudanças políticas também significativas. Nesse contexto, libertos, ex-senhores, os demais homens livres e o próprio Estado viram-se forçados a rever atitudes e estratégias ante um processo social que, apesar das diferenças e estratégias de recursos econômicos, políticos ou culturais, nenhum deles lograva efetivamente controlar.

A cor inexistente

No que se refere ao Brasil, alguns trabalhos têm sido desenvolvidos no mesmo sentido, especialmente ressaltando o papel dos próprios escravos no processo emancipacionista (Azevedo, 1987, e Chalhoub, 1990). A história e os papéis sociais representados pelos libertos após a abolição definitiva do cativo vêm se mostrando, entretanto, um tema de difícil tratamento pela historiografia brasileira.

As dificuldades apresentadas podem ser colocadas em dois níveis. O primeiro não chega a ser uma dificuldade, mas antes uma

decorrência do próprio olhar com que tradicionalmente a historiografia enfoca a questão. A abolição da escravidão no Brasil tem sido considerada muito mais do ponto de vista econômico e político do que de uma perspectiva social ou cultural. Enquanto problema econômico, quase naturalmente se tendeu a privilegiar a questão da substituição do trabalho nas áreas mais prósperas da cafeicultura paulista e a substituição quase absoluta do escravo negro pelo imigrante europeu. Aparentemente substituído pelo imigrante no Oeste Paulista e, em parte, também na cidade de São Paulo, procurou-se generalizar a experiência paulista para o conjunto do país. Sintomaticamente, os mais detalhados estudos que tratam de uma perspectiva cultural do liberto após a emancipação dizem respeito a São Paulo, desde o clássico de Florestan Fernandes (1978) ao trabalho recente de Reid Andrews (1988).

O caso paulista, entretanto, não pode ser considerado isoladamente para se pensar o liberto após a emancipação. O vertiginoso crescimento tanto da lavoura cafeeira paulista quanto da cidade de São Paulo após a abolição do cativo, demograficamente embasado na imigração subvencionada, subverteu muito rapidamente as relações de dependência entre ex-senhores e libertos, permitindo, conforme desenvolve Reid Andrews, que aqueles pudessem muito mais facilmente ignorar as reivindicações colocadas por estes. Além disso, apesar de contar com a terceira população escrava do país, o impacto demográfico da escravidão, especialmente no Oeste Paulista, não tem paralelo com o das regiões vizinhas no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e em outras áreas da própria província de São Paulo.

Buscando encontrar o liberto e suas expectativas e atitudes em relação à liberdade, especialmente no mundo rural, tentei evitar tanto as áreas de acelerado crescimento eco-

nômico e forte fluxo imigratório quanto aquelas que conheceram uma regressão econômica e demográfica rápida e acentuada após o fim do cativo. Em ambos os casos, por recrudescimento ou involução do quadro demográfico, os libertos tendiam a desaparecer. Concentrei-me, assim, de maneira geral, nas áreas escravistas tradicionais do Sudeste, à exceção do novo Oeste Paulista e do Vale do Paraíba ocidental fluminense e, de maneira específica, no Norte Fluminense, encarado como um laboratório para onde confluíam a nova fronteira do café no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, a tradicional agroindústria do açúcar campista e vastas áreas voltadas para a produção, em grande parte escravista, de gêneros de subsistência para o mercado interno.¹

A segunda dificuldade é mais propriamente metodológica. Desde que os libertos deixaram de ter um estatuto jurídico específico nas antigas sociedades escravistas, tornou-se bem mais difícil encontrá-los nas fontes de época. Essa é uma dificuldade geral nas pesquisas sobre a experiência histórica pós-emancipação nas Américas. No Brasil, entretanto, é especialmente acentuada e não apenas pela inexistência de práticas legais baseadas em distinções de cor e raça ou pela presença demograficamente expressiva, e mesmo majoritária, de negros e mestiços livres antes da abolição, mas pelo desaparecimento, que se faz notar desde meados do século XIX, da discriminação da cor dos homens livres nos registros históricos disponíveis. Processos cíveis e criminais e registros paroquiais de batismo, de casamento e óbito, na maioria dos casos, não fazem menção à cor; mesmo nos registros civis, instituídos em 1888, nos quais citar a cor era legalmente obrigatório, em muitos casos ela se faz ausente.

Se transformamos, entretanto, essa dificuldade em problema histórico, pode-se co-

meçar a avançar sobre a questão. Pensar culturalmente o pós-emancipação é, antes de tudo, explorar os significados da liberdade, conforme escreveu Rebecca Scott (1988). O silêncio sobre a cor, que antecede o fim da escravidão, sem dúvida está relacionado a esse significado, assim como sua generalização sugere que por trás dele se encontra mais que uma ideologia de branqueamento, construída e imposta de cima para baixo.

Um primeiro ponto a ser considerado é que essa prática só se generaliza na segunda metade do século XIX. Na qualificação de 755 testemunhas livres arroladas em processos cíveis e criminais da Corte de Apelação — com os quais tenho trabalhado em minha pesquisa de doutoramento para todo o século XIX —, a cor era informação sempre presente até meados do século, associada a uma forma bastante específica de qualificação socioprofissional.²

Enquanto os escravos estavam associados a algum tipo de *serviço* (“serviço de roça”, “serviço de carpinteiro”), os homens livres “viviam de” alguma coisa. Em geral “de seus bens e lavouras”, mas também “de seu jornal”, “de seu ofício de carpinteiro” ou simplesmente “de agências”. De fato, está-se freqüentemente diante de não-brancos e de não-proprietários. Mas ao se registrar com precisão a cor, cada vez que se interrogava um negro ou um pardo era necessário especificar sua condição civil, como a explicar a exceção. Do mesmo modo, a universalização da expressão “viver de” negava na forma o que freqüentemente se estava a afirmar no conteúdo. O homem livre “viveria sobre si”, expressão sempre usada nos processos cíveis de ações de liberdade, identificando como livres os que “viviam de seus bens e lavouras” com os que “viviam de seu jornal” e opondo-os aos cativos que, antes de tudo, “serviam” a alguém.

O termo “pardo”, entretanto, tem sido freqüentemente interpretado de forma estreita pela historiografia. Ao contrário do que usualmente se pensa, o termo não era utilizado, no período colonial e mesmo no século XIX, apenas como referência à cor da pele mais clara do mestiço, para a qual se usava o significante “mulato”. A designação de pardo era usada, antes, como forma de registrar uma diferenciação, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco. Esse significado é bastante claro na qualificação de testemunhas livres nos processos cíveis e criminais aqui referidos.³ Neles, um pardo poderia ser considerado livre ou forro, se não fosse escravo. Todo indivíduo classificado como negro, entretanto, era necessariamente escravo ou liberto (“preto forro”) e jamais um homem nascido livre. Os qualificativos “pardo” e “mulato” só se tornavam equivalentes para escravos ou forros e não para os homens livres, quando o termo “pardo” assumia o sentido mais amplo de negro ou mestiço nascido livre.

A inserção social dos homens livres na sociedade colonial sempre foi profundamente marcada por uma hierarquização racial que separava, até mesmo na prática religiosa, pretos (escravos), brancos (homens bons) e pardos (os outros). A representação social que separava homens bons e escravos dos outros tendia assim a se superpor, pelo menos em termos ideais, a uma hierarquia racial que reservava aos pardos livres, fossem negros ou efetivamente mestiços, essa inserção intermediária. Dessa forma, o qualificativo “pardo” sintetizava como nenhum outro a conjunção entre classificação racial e social no mundo escravista. Para se tornarem *pardos*, os homens livres, negros ou mestiços, dependiam de um reconhecimento social de sua condição de livre construído com base nas relações pessoais e comunitárias que estabeleciam.

Mesmo que a prática, por diversas vezes, não correspondesse à representação, a cor da pele tendia a ser, por si só, um primeiro signo de *status* e condição social para qualquer forasteiro. Limitava, assim, não só as possibilidades de mobilidade social, mas também de mobilidade espacial dos forros e de seus descendentes, que permaneciam ameaçados pela possibilidade de reescravidão. Durante a maior parte do período colonial, portanto, a mais elementar decorrência da liberdade — a capacidade de se mover — esteve violentamente restringida para grande parte dos libertos e seus descendentes.

Durante a segunda metade do século XIX, entretanto, alteram-se profundamente as condições sociais que permitiam o exercício desse padrão cultural. O crescimento demográfico de negros e mestiços, que respondiam em 1872 por 43% da população total do império, já não permitia perceber os não-brancos livres como exceções controladas (IBGE, 1872).

Também o acesso ao escravo, após a extinção do tráfico atlântico, já não se fazia com a mesma facilidade. Em meados do século XIX, começa a se reverter a pulverização da posse de cativos que caracterizara o final do período colonial, num contexto em que as áreas aqui consideradas drenavam para as maiores lavouras os cativos de pequenos senhores, das vilas e cidades e de outras regiões.⁴ Tem-se, assim, um contexto histórico e social em que se reforçava economicamente o escravismo num quadro de crescente perda de legitimidade da escravidão, não só tributária das idéias do século, mas também decorrente da quebra de solidariedade no conjunto dos homens livres em relação à propriedade cativa e à sua identidade racial. A identidade *branca* entre os homens livres, como senhores de escravos de fato ou em potencial, se tornava, assim, progressivamente fragilizada.

Também a propriedade de lavouras e benfeitorias em terra alheia ou devoluta, legalmente sancionada pelas ordenações filipinas, perde, com a aprovação da Lei de Terras em 1850, seu substrato legal, deixando os proprietários de casas e roças de cereais à mercê de práticas costumeiras.

Em consonância com esse processo, começa a perder sentido a identidade socioprofissional dos homens livres, construída a partir da expressão “viver de” em oposição aos escravos que “serviam” a alguém. Progressivamente, no decorrer do século, designações profissionais substantivas como “lavradores”, “jornaleiros”, “carpinteiros” etc. se tornam majoritárias nas qualificações de testemunhas nos processos cíveis e criminais considerados. A qualificação socioprofissional começa a designar o *status* social, desconstruindo-se a igualdade que o “viver de” emprestava.

Em todo esse processo, o fato cultural mais significativo é, entretanto, o desaparecimento da cor como critério cotidiano de diferenciação social. Até meados do século, toda e qualquer pessoa arrolada como testemunha nos processos cíveis ou criminais considerados definia-se entre outras coisas por sua cor. A cor negra aparecia virtualmente como sinônimo de escravo ou liberto (preto forro), bem como os pardos apareciam geralmente duplamente qualificados como pardos cativos, forros ou livres. Apenas quando qualificava forros e escravos o termo “pardo” se reduzia ao sentido de mulato ou mestiço, que freqüentemente lhe é atribuído. Para os homens livres, ele tomava uma acepção muito mais geral de não-branco. Ser classificado como branco era, portanto, nos processos analisados, por si só indicador da condição de liberdade. Por volta da década de sessenta, entretanto, o desaparecimento da cor é recorrente em todos os tipos de processo levantados, de modo ainda mais

incisivo que o também desaparecimento da expressão “viver de”.

Em um dos casos analisados, em que depõe o africano Antônio Dias, lavrador em Pati do Alferes, em 1887, no qual também depõem sua filha e seu genro, lavrador e alfabetizado, apenas na discriminação de sua nacionalidade o pesquisador se apercebe de que está diante necessariamente da família de um liberto.

Casos como esse, de desaparecimento individual da menção à cor, já foram várias vezes identificados ainda para o período colonial. A novidade aqui é a generalização dessa prática. A referência à cor na qualificação de testemunhas livres a partir da segunda metade do século acontece apenas como uma referência negativa. Em geral, calava-se quanto ao item cor, a não ser quando se tratava de um recém-liberto, em geral estranho e suspeito à localidade onde corria o processo e pelo que, então, este se tornava o “preto fulano” ou o “pardo sicrano”, “forro”. Apenas o liberto e não mais os brancos ou os antigos pardos livres aparecem agora na qualificação de testemunhas racialmente identificadas. O qualificativo “pardo” começa assim a se restringir à significação de “mulato”, que depois se generalizaria.

Desse modo, se as designações de pardo e preto continuam a ser utilizadas como marca do recém-liberto, o desaparecimento dos qualificativos “branco” e “pardo livre” é praticamente absoluto. O crescimento demográfico de negros e mestiços livres e também de brancos empobrecidos, no conjunto das áreas analisadas, tendeu a esvaziar os significados da cor branca como designador *isolado* de *status* social. Cria-se a ausência de cor.

Claro que se pode argumentar que a ausência de cor está intimamente associada a um processo cultural de branqueamento. Afinal, toda a literatura sobre as populações

negras está recheada da expressão "homens de cor" e as exceções se abriam sempre para negros e pardos. Considero, entretanto — e as evidências para a década de noventa tendem a reforçar essa posição —, que na verdade o alcance de tal transformação é maior que a generalização social de um ideal de branqueamento posteriormente elaborado.

O crescente processo de indiferenciação entre brancos e pobres e negros e mestiços livres teria levado, por motivos opostos, a que se silenciasse sobre a cor de ambos. Não se trata de branqueamento. Trata-se simplesmente de silêncio. O sumiço da cor é referenciado não só a uma crescente absorção de negros e mestiços no mundo dos livres, que não é mais monopólio dos brancos, mesmo que o qualificativo "negro" continue sinônimo de escravo, mas também a uma desconstrução social de igualdade conferida pela liberdade, ou seja, a desconstrução social de uma identidade construída com base na cor branca, associada à potência da propriedade escrava.

A experiência de liberdade continua, entretanto, definindo-se em oposição à escravidão. A liberdade não era mais necessariamente *branca*, mas os escravos, bem como grande parte dos forros recentes, continuavam *negros*. Na segunda metade do século, nos processos analisados, os qualificativos "negro" e "preto" continuavam interditos aos homens livres.

Mesmo tendo se ampliado o número de negros e mestiços livres, reforçara-se um estereótipo da escravidão associado não só à coisificação, que implicava *não-mobilidade* e *servidão* (no sentido de "servir" a alguém), mas também a um determinado tipo de disciplina no trabalho, a predominante nos grandes plantéis.

A experiência de liberdade que se configura do perfil socioeconômico das testemunhas livres arroladas nos processos analisa-

dos, não considerados fazendeiros e proprietários de escravos, definia-se exatamente em oposição a essa imagem da escravidão. Era, assim, fortemente marcada pela mobilidade espacial (63% de migrantes entre as testemunhas livres arroladas) e pela autonomia econômica da pequena produção familiar (42% de lavradores). A capacidade de inserção ou de reinserção social através de relações pessoais e familiares mediava o trânsito entre essas duas situações apenas aparentemente opostas. As decisões de migração se faziam em geral nas novas gerações, resultando, freqüentemente — após um longo período de assalariamento como camarada ou jornaleiro marcado pela mobilidade —, na recriação de laços pessoais e familiares em novas áreas que garantiam o acesso à produção familiar.⁵

É convivendo com essa experiência de liberdade — que incorporava forros recentes, bem como agregados livres das fazendas, mas dentro de grandes plantéis, numa conjuntura de crescente perda de legitimidade da escravidão — que a maioria dos cativos remanescentes, em sua quase totalidade nascidos no Brasil, na segunda metade do século XIX, vai construir suas expectativas em relação à liberdade e a seus recursos culturais para conquistá-la.

Não é difícil, entretanto, encontrar libertos e ex-senhores nos registros históricos nos meses que se seguiram à abolição definitiva do cativo.

A abolição da escravidão sem indenização, em maio de 1888, foi uma experiência especialmente traumática para os senhores de escravos no Rio de Janeiro e em Minas Gerais. Apenas em 1887 cessaram os negócios com escravos nessas províncias e os proprietários de cativos se viram forçados a encarar a libertação iminente. Até então, realmente esperavam que o cronograma de emancipação, decidido em 1884, que previa a indenização pelo menos em obrigação de

serviços, fosse cumprido. Foram atropelados, entretanto, pelas desordens nas senzalas paulistas e pela quebra do consenso sobre a questão emancipacionista nas hostes conservadoras. Todo esse processo se refletiu nas suas próprias senzalas, generalizando-se as fugas de escravos e as concessões de alforria em massa, que tentavam evitá-las, ou, nas regiões mais afetadas, simplesmente legalizá-las.

Divididos politicamente entre os que acreditavam que deveriam lutar até o fim por seus direitos de propriedade e os que advogavam que apenas as alforrias em massa antes da abolição incondicional poderiam preservar a ordem e o controle senhorial sobre o processo de libertação, os proprietários se digladiaram nos jornais interioranos em cartas dos leitores e artigos assinados durante os meses que antecederam e que se seguiram ao fim do cativeiro. Através desses artigos consegue-se, assim, uma primeira aproximação com suas próprias estratégias e expectativas em relação à liberdade, bem como com as atitudes e expectativas dos libertos a partir do filtro do olhar senhorial.⁶

Desse debate, a surpresa senhorial diante da aceleração da conjuntura política em relação à chamada questão servil e, principalmente, diante do papel de seus próprios escravos nesse processo emerge como único ponto de consenso. A defesa das alforrias em massa, que se generalizava entre muitos senhores, buscava fundamentalmente resgatar a ascendência moral sobre seus cativos, em especial nas áreas escravistas menos tocadas pelo tráfico interno, perdido o argumento da violência na nova conjuntura política. Os que a advogavam confiavam não apenas na gratidão dos libertos, mas principalmente na força dos laços comunitários e familiares entre os cativos para mantê-los, se não nas fazendas, pelo menos na região. Embasavam-se, assim, em um saber senhorial sobre

os libertos que buscavam acionar como forma de recuperar o controle da situação.⁷ Acompanhando as listas de libertadores, publicadas com alarde nos jornais abolicionistas, freqüentemente estavam pequenos artigos que afirmavam que nessas fazendas haveria “trabalho e ordem como nunca” e mesmo “desistência de salários na primeira colheita” por parte dos libertos (“A abolição triunfante”, *O Voto Livre*, de 22.4.88).

Se os senhores recém-convertidos à causa da liberdade acreditavam na gratidão do libertado e na força dos laços pessoais e comunitários que haviam estabelecido nas regiões ou nas fazendas para mantê-los no trabalho, outros, isolados e derrotados em abril e maio de 1888, procuravam ainda deter a generalização das alforrias e a abolição incondicional, esgrimindo o argumento de que nada disso seria capaz de evitar os efeitos nefastos de um mercado de trabalho que se insinuava extremamente prejudicial a seus interesses. No jornal conservador de Cantagalo (RJ), último baluarte da defesa da escravidão, publicou-se em 3, 6 e 10 de maio de 1888 a coluna “Frutos do abolicionismo triunfante”, onde se procurava mostrar, com exemplos, que as decisões de permanecer nas fazendas ou delas se retirar, por parte dos libertos, não eram motivadas pela gratidão, mas em função dos salários oferecidos, ficando inúmeras fazendas desprovidas de trabalhadores.

Os parâmetros que uns e outros utilizavam para avaliar as conseqüências das alforrias em massa eram, assim, rigorosamente os mesmos: a sua eficácia para restituir a ordem e o controle senhorial sobre o processo de libertação. A expectativa dos senhores que optavam pela manumissão era lograr com ela a permanência dos trabalhadores e um mínimo de mudança na organização produtiva da fazenda, pelo menos na primeira colheita. O sistema de trabalho que, em geral, propuseram aos libertos, quase sempre com return-

bante fracasso, foi o de parceria a eito, que estabelecia a continuidade do trabalho coletivo e supervisionado e a divisão da safra com o conjunto dos trabalhadores ao final da colheita.⁸

Não apenas através das concessões de alforria, entretanto, os ex-senhores tentaram responder e se antecipar ao acelerado desmonte da ordem escravista. Desde janeiro, mas especialmente entre março e maio de 1888, sucederam-se reuniões de fazendeiros por quase todas as freguesias rurais das zonas afetadas. Em muitos casos, com a participação de destacados líderes abolicionistas, procurou-se nesses encontros realizar acordos que homogeneizassem as remunerações oferecidas aos libertos, as relações disciplinares dentro das fazendas e regras comuns para o recebimento de novos trabalhadores.⁹

Nem a aposta no paternalismo nem as tentativas de controlar corporativamente o mercado de trabalho fizeram, entretanto, com que relações extra-econômicas predominassem nas novas relações entre libertos e ex-senhores. A competição pelo trabalhador liberto, que já se delineava em março e abril, acirrou-se ainda mais após a aprovação da Lei do 13 de Maio. Contraditoriamente, os mesmos congressos que exigiam cartas de recomendação dos libertos que deixassem a fazenda de seus ex-senhores dentro da freguesia neles representadas votavam também estratégias para atrair trabalhadores libertos de outras regiões.¹⁰ Ainda em maio de 1888, o governo imperial publicou portaria concedendo passagens ferroviárias para grupos de trabalhadores que apresentassem contrato de trabalho nas zonas rurais.¹¹ Com base nessa franquia, representantes dos cafeicultores iam até os municípios vizinhos para conseguir trabalhadores que concluíssem a colheita.¹² Nessas bases, no interior mesmo das freguesias, tornava-se difícil honrar os acordos

firmados. Afirmava então *O Correio de Cantagalo*:

*O egoísmo, por seu turno, ergue-se em toda hediondez, fazendo emudecer a voz da amizade, do parentesco, da vizinhança, do espírito de classe; sem liberdade para raciocinar, dominado pela suprema lei do interesse, há lavrador que não trepida ante consideração alguma de ordem moral para salvar a colheita. ("Desorganização do trabalho agrícola", *O Correio de Cantagalo*, de 5.7.88.)*

Nesse contexto, os lavradores escravistas de cereais, menos capitalizados, foram os mais duramente atingidos. A quebra da safra de cereais em 1889 havia sido prevista em vários artigos e editoriais.

Algo mais profundo, entretanto, além de relações de mercado, que atingiam desigualmente os ex-senhores, estava por trás das dificuldades em criar novas relações sociais no interior das antigas fazendas escravistas. Segundo as estimativas do próprio *Correio de Cantagalo* ("Desorganização do trabalho agrícola", 5.7.88), não mais que 10% dos libertos deixaram as fazendas imediatamente após a abolição do cativo. Os ex-senhores não estavam completamente errados em apostar na gratidão dos ex-escravos e principalmente na força dos laços de família e vizinhança, desenvolvidos pelos libertos ainda durante a escravidão, como fortes incentivos a uma decisão de permanência. Não foi, portanto, a propalada tendência dos libertos a abandonar o local onde haviam vivido como cativos que fez com que se tornassem raras as fazendas que puderam contar, após a abolição, com seu antigo pessoal.

Na Fazenda da Conceição, em Cantagalo, o tenente-coronel Augusto de Souza Araújo libertou seus escravos poucos dias antes do 13 de Maio. Nas festas que então se realizaram, houve até mesmo coroação do antigo

senhor pelos libertos e enterro da palmatória e do vergalho. No dia seguinte, entretanto, os libertos comunicaram a seu senhor que impunham como condição para permanecer na fazenda a expulsão do administrador. Pouco disposto a concordar com essas condições, o tenente-coronel viu em poucos dias sua fazenda totalmente abandonada pelos ex-cativos ("Frutos do abolicionismo triunfante", *O Correio de Cantagalo*, de 6.5.88).

Decidir ficar, obviamente, não significava concordar em manter as mesmas condições de trabalho do regime anterior. Enterar a palmatória e o vergalho podia fazer pouco sentido para os libertos, se o homem que as usava continuasse a dar as ordens. Casos como esse, em que os antigos escravos tentaram negociar coletivamente com o ex-senhor as condições para sua permanência na fazenda, não parecem ter sido incomuns. Reuni referências a alguns casos nos quais grupos de libertos recorreram aos párocos locais e mesmo a agentes policiais para apresentar suas condições de permanência aos antigos senhores (*O Correio de Cantagalo*, de 10.5 e 3.6.88, com "Frutos do abolicionismo triunfante", e de 9.9.88, com "Noticário").

Negociar coletivamente com os libertos parece, entretanto, ter sido uma situação para a qual os ex-senhores se mostravam profundamente despreparados. Virgílio de Faria relata em uma longa carta, publicada no *Correio de Cantagalo*, de 25.10.88, que oferecera a seus ex-escravos 10\$000 réis por dia para os homens, 8\$000 para as mulheres, dois dias por semana para trabalharem em suas roças, duas roupas grossas para o trabalho, médico, botica e alimentação. Eles, entretanto, teriam recusado a proposta, pedindo cada um sua própria lavoura de café. Sem alternativas, ele lhes teria dado terra em parceria e uma caderneta com um regulamento impresso para as suas contas. Os libertos, entretanto, teriam

procurado conselheiros alfabetizados e enganados por estes, segundo o ex-senhor, ou simplesmente esclarecidos sobre os termos do regulamento, o teriam também recusado. Em agosto, os ex-cativos de Virgílio de Faria continuavam ainda na fazenda, sem que se tivesse chegado a um acordo sobre as novas condições de trabalho a serem adotadas.

O comendador Breves, proprietário de mais de 20 fazendas de café na província fluminense, fez também publicar, no *Jornal do Commercio*, de 20.6.88, três cartas de seu administrador da Fazenda da Floresta, em Itaguaí, sobre suas dificuldades de relacionamento com os ex-cativos. Nela, os ex-escravos aparentemente teriam concordado em permanecer sob o sistema de parceria a oito, mas, segundo o administrador, em função disso "os pretos" queriam "já impor os serviços" que haviam de "fazer, a hora e tudo mais que bem entendiam".

Por mais que o administrador se esforçasse, durante todo o mês de junho não conseguiu retomar o controle da organização do trabalho. Os libertos agiam como se ele não existisse, decididos a controlar sem supervisão os serviços da colheita, da qual, pelo sistema de parceria a oito, haviam se tornado sócios. Buscando manter o controle sobre o ritmo de trabalho, o administrador tentara desde aumentar a ração de carne nas refeições, matando bois para lhes agradar, até despedir os mais insubordinados. Estes, entretanto, simplesmente se recusavam a deixar a fazenda. No final de junho, o comendador decidiu expulsá-los, com a ajuda de seus inúmeros agregados livres. Mas também essa tentativa fracassou.

Esse é um ponto essencial em tal contexto. À quebra da autoridade senhorial, em princípios de 1888, não correspondeu uma imediata identificação entre os libertos e os homens nascidos livres, que viviam como pequenos proprietários, posseiros ou agrega-

dos nas vizinhanças das fazendas. Não se tentou ou não se julgou possível romper imediatamente as relações costumeiras, que davam suporte econômico e social a esses grupos. O estoque de trabalhadores com que contavam os ex-senhores para a colheita de 1888 e mesmo em 1889 se limitava, assim, basicamente aos ex-escravos.

Efetivamente, as estratégias repressivas adotadas pelos ex-senhores naqueles primeiros anos se dirigiram fundamentalmente aos recém-libertos. Delegados e subdelegados locais publicaram portarias e com frequência usaram a autoridade policial para expulsar das povoações os libertos recém-chegados e, mesmo assim, os forçaram a contratar seu trabalho nas fazendas locais.¹³ Ainda em 1888, generalizaram-se nas fazendas as vendas voltadas aos trabalhadores. Durante a colheita daquele ano, muitos ex-senhores ofereceram salários nominalmente mais altos aos libertos, com a obrigação de comprarem tudo nas casas de negócio que passaram a manter em seus estabelecimentos.¹⁴ Os conflitos para impedir que os libertos levassem das fazendas seus filhos ingênuos foram parar muitas vezes na Justiça ou nas páginas dos jornais, como no *Correio de Cantagalo*, de 18.11.88.

Em poucos meses, o que se insinuara como um debate entre abolicionistas interioranos, associados a ex-senhores convertidos à causa da liberdade, e os últimos escravocratas se tornou consenso. Sem conseguir atrair e principalmente reter os imigrantes ante a concorrência paulista, sem que leis regulando as novas relações de trabalho fossem aprovadas, sem que se alterassem a velocidade necessária às antigas relações com os roceiros livres e agregados, ex-senhores e mesmo antigos líderes abolicionistas se sentiam literalmente “à mercê dos libertos, que transformavam as fazendas em congadas permanentes”.¹⁵

Uma poesia satírica publicada em *O Monitor Campista*, de 28.3.88, dá bem a medida desse sentimento:

*Vou morar para cidade
Meu caro amigo e parente:
Este mundo na verdade
Procura zombar da gente
Não sei o que fazer agora.
— Os negros foram-se embora:
Mas como tudo mudou-se!
Já não é mais como dantes,
— Fugidos são retirantes,
Louvado seja — acabou-se.
(...)
Fui ver pretos na cidade
Que quisessem se alugar:
Falei com esta humildade:
— Negros, querem trabalhar?
Olharam-me de soslaio.
E um deles, feio, cambaio,
Respondeu-me, arfando o peito:
— Negro, não há mais, não:
Nós tudo hoje é cidadão
O branco que vá pro eito.
(...)*

“Nós tudo hoje é cidadão”, teria respondido o negro feio e cambaio da poesia. Até que ponto essa resposta era possível? Que consciência poderia ter um ex-escravo de cidadania? Corre-se o risco de se estar cometendo um grave anacronismo em relação à realidade rural brasileira do século XIX, ao se considerar a questão nesses termos. Em seu sentido pleno, a questão da cidadania não chegou a estar sequer colocada para as populações rurais do período. Ao se ler esses versos com os olhos de hoje, perde-se o seu real significado, óbvio entretanto para os contemporâneos.

A única exigência para os estreitos limites da cidadania conhecida no império era a liberdade. Todos os homens livres, mesmo sem direito ao sufrágio, eram cidadãos,

segundo a Constituição do império. Era uma noção de cidadania basicamente construída em oposição à escravidão, ou seja, referida à existência de “não-cidadãos”.

À pergunta “Negros, querem trabalhar?”, o negro feio e cambaio teria ainda respondido renegando essa qualificação: “Negro não há mais, não”, para depois afirmar-se, em oposição, como cidadão (livre). Nesses versos, como em outros discursos de época, *negro* aparece como sinônimo de escravo ou ex-escravo; enquanto *cidadão*, de livre. O homem livre, *cidadão*, não se identificava por sua cor. O ex-senhor desiludido da poesia pretendia, entretanto, que o ex-escravo se mantivesse como tal, ou seja, *negro* ou *liberto*. Ao mostrar o ex-escravo negando-se como negro, afirmando-se como cidadão e reconhecendo sua diferença dos brancos (que deveriam ir para o eito), o poeta, a despeito de suas intenções — que permanecem ambíguas —, revela-se bastante sintonizado com o campo onde se desenrolavam os principais conflitos entre as visões de liberdade de ex-senhores e libertos.

Negro não há mais, não?

Em 1894, 12 artigos foram publicados no *Jornal do Commercio* com o título “A lavoura no estado do Rio”, assinados por Arrigo de Zetirry.¹⁶ Não consegui indicações biográficas sobre o autor, mas este viaja pelo Norte Fluminense com a intenção de analisar as condições de organização do trabalho na lavoura da região, após experiência semelhante no Oeste Paulista. Seis anos após a extinção do cativo, num quadro conturbado pelas instabilidades políticas da república nascente, libertos e ex-senhores já não mais freqüentavam com a mesma assiduidade as páginas dos jornais. As crônicas de Zetirry, entretanto, singularizam-se não só por se deterem em análises individualizadas das fa-

zendas visitadas, como por enfocarem especificamente as condições de aproveitamento dos libertos nesses locais. Seu objetivo precípua era, num contexto de atração de mão-de-obra que ainda se mostrava crítico na região, divulgar a experiência das fazendas que estavam conseguindo sobreviver na nova conjuntura. Permitem, assim, que se reencontrem os embates entre expectativas de liberdade de libertos e ex-senhores, num momento em que já se tinha ultrapassado o contexto da primeira reação senhorial à emancipação definitiva e incondicional de seus escravos.

O próprio percurso geográfico por ele realizado permite interessantes conclusões. Zetirry caminha de Itaperuna, recém-dismembrada de Campos, nova e próspera região produtora de café, para São João da Barra, município onde predominava a cultura da cana para a produção de aguardente e o cultivo de cereais, passando pela área canavieira campista. Tem-se, assim, para além de quaisquer considerações regionais, a possibilidade de acompanhar as condições diferenciadas com que as áreas agrícolas tradicionais do Sudeste enfrentaram a chamada “transformação do trabalho”.

Paralelamente, serão consideradas também as informações fornecidas pelos registros de nascimento e óbito de três freguesias da região, com as mesmas características das áreas visitadas. Tendo em vista o papel crucial representado pela mobilidade nas estratégias de sobrevivência dos libertos e o caráter fortemente diferencial da situação de mercado que se estabelecera em 1888, apenas com essa visão integrada se pode realmente acompanhar a pluralidade de estratégias e alternativas efetivamente acionadas por libertos e ex-senhores.

A primeira fazenda visitada se chamava Três Barras e estava localizada em Lajes do Muriaé, na divisa entre os municípios de Itaperuna e Campos. Com 700 alqueires de

terra e 500 mil pés de café plantados, era trabalhada por colonos nacionais — livres e libertos — e estrangeiros. Formavam ao todo 128 famílias, assim divididas:

- 38 famílias de colonos nacionais livres
- 42 ditas de colonos libertos que foram escravos da fazenda
- 11 ditas de colonos libertos que foram escravos de outras fazendas
- 23 ditas de colonos europeus
- 9 ditas empregadas na atual colheita de café. (“A lavoura no estado do Rio II”, *Jornal do Commercio*, de 28.6.94.)

Chama a atenção, de imediato, que todo o conjunto de trabalhadores da fazenda se encontrasse agrupado e contado em função de sua organização familiar. Isso contradiz frontalmente a opinião, hoje já bastante questionada, de que a experiência da escravidão tivesse determinado um quadro de desorganização ou ausência de padrão familiar entre os escravos, bem como a de que os ex-cativos tivessem sido rapidamente alijados das fazendas mais produtivas. Das 128 famílias, 42 não só eram ex-escravas, como o haviam sido em conjunto na própria fazenda. Zetirry ainda mantém nessa classificação inicial uma clara diferenciação não só entre libertos que continuaram na fazenda (ênfatisando assim que as condições oferecidas por esse fazendeiro conseguiram reter pelo menos parte dos antigos escravos) e libertos de outras fazendas (capacidade de atrair libertos de outros senhores), mas também com os colonos nascidos livres (sem qualquer especificação racial), além dos imigrantes. Isso sugere que ainda se mantinha forte para os recém-libertos a marca da escravidão e, ao mesmo tempo, que ainda eram o esteio da força de trabalho regularmente empregada nas fazendas cafeeiras da região (mais de 40% das famílias arroladas).

E, de fato, os dados do registro civil de óbito para a década de noventa do século passado, na freguesia de Cachoeiras de Muriaé, pertencente ao município de Campos e vizinha à área visitada, confirmam essa perspectiva.¹⁷ Desenha-se a partir desses dados o perfil de uma área de fronteira na qual os não-brancos somavam cerca de 70% da população presente nos registros civis e onde a razão de masculinidade entre a população registrada nos óbitos somava 1,94 para os brancos e 1,51 para os negros e pardos. Os negros, identificados ainda aos libertos, residiam majoritariamente nas fazendas (61,42%) em que também trabalhavam, contra apenas 26,26% dos brancos e 42,27% dos pardos. Se a maioria dos negros (libertos) residia nas fazendas, também a maioria dos residentes em “fazendas”, de acordo com os registros de óbito, era formada por trabalhadores negros (50%), uma proporção ainda mais alta que a encontrada por Zetirry em Três Barras. Quase não são arrolados estrangeiros nos registros analisados (7,07% da minoria branca registrada).

O recurso a imigrantes estrangeiros, entretanto, especialmente portugueses e espanhóis, mesmo que minoritário, ainda dava esperanças a Alves de Brito, proprietário em Três Barras, de que em breve aumentasse a oferta de trabalho, permitindo-lhe substituir o sistema de parceria, adotar o de salários e diminuir sua dependência dos recém-libertos, segundo seu próprio depoimento a Arigo de Zetirry. Em discordância com o ponto de vista de Zetirry, o sistema de parceria adotado em sua fazenda não o entusiasmava nem mesmo no que se refere aos colonos europeus, especialmente pela perda de influência do proprietário sobre o ritmo e as prioridades da produção.

Em busca desse mesmo objetivo, em outra fazenda da área, propriedade de Aurélia Gomes, os parceiros libertos conviviam com

trabalhadores assalariados chineses, contratados por quatro anos ("A lavoura no estado do Rio III e IV", *Jornal do Commercio*, de 5 e 10.7.94). Para desaponto de Zetirry, ardente defensor da parceria com colonos europeus para as áreas cafeeiras do estado, Aurélia Gomes se mostrava entusiasmada com os chins, que, do seu ponto de vista, "não se recusavam aos trabalhos mais árduos, como os europeus", nem faziam as "absurdas exigências dos libertos". A imigração européia permaneceu, entretanto, sempre limitada na região e a importação de trabalhadores chineses nunca chegou a ter maior expressão nessa área.

As condições de trabalho em Três Barras descritas por Zetirry podem fornecer um parâmetro para conhecermos as condições de vida e trabalho da maioria negra residente nas fazendas da área. Além das 128 famílias inicialmente descritas, Duas Barras contratava ainda 58 camaradas empregados no trabalho de beneficiar café, mediante salário de três mil réis diários a seco. As famílias dos colonos somavam juntas 542 pessoas, com uma média de 4,2 indivíduos em cada uma. Parte dessas famílias (o autor não esclarece quantas) era empreiteira e estava empregada na formação de novos cafezais. Contratavam-se por quatro anos, com direito a plantar e colher cereais, bem como os frutos dos cafeeiros plantados no terceiro e quarto ano. Recebiam, além disso (como em São Paulo), 100 réis por mil pés de café plantado. Possivelmente seriam formadas pelos "colonos nacionais nascidos livres", que, segundo o autor, no Rio de Janeiro como em São Paulo, tinham uma clara preferência por esse tipo de trabalho, chegando mesmo a "vender" ou repassar contratos de parceria para assumir tal situação.

A maior parte das famílias de colonos se achava empregada, entretanto, no trabalho de tratar os cafezais já formados, "de capinar

quantas vezes por ano puder e de colher o café na época oportuna". A retribuição que essas famílias recebiam era a metade da colheita de café e das roças de milho e feijão que tivessem plantado.

Zetirry considerava essas condições especialmente vantajosas para os colonos, se comparadas com as oferecidas pelos lavradores paulistas do Oeste. Para ele, essa seria a maior prova ou "a medida mais evidente" da crise de trabalho por que passava o estado. Para obter mão-de-obra suficiente para os trabalhos da fazenda, o lavrador fluminense via-se obrigado a "submeter-se a condições de parceria" que, segundo o autor, horrorizavam os fazendeiros paulistas.

Zetirry tentou explicar, ainda, que o problema não era propriamente de número de trabalhadores (542 pessoas não era pouca coisa, reconheceu). Em termos de braços para os cafezais, entretanto, esse número, de fato, seria muito menor, pois as famílias de libertos, do seu ponto de vista, não potencializavam, como o imigrante em São Paulo, o trabalho familiar. Segundo Zetirry, nas famílias de libertos privilegiavam-se as roças de mantimentos; as mulheres se recusavam a trabalhar nos cafezais; os filhos começavam tarde a ajudar na lavoura e ainda por cima se casavam cedo. Como nas famílias dos "nacionais nascidos livres", os dias de trabalho se reduziam a quatro na semana, devido à multiplicidade de festas religiosas, de que nunca deixavam de participar. Em condições de parceria, os proprietários não possuíam meios de modificar esse quadro. Não faltavam jornaleiros assalariados, mas estes saíam ainda mais caros, nos níveis dos salários então vigentes, do que os meeiros e eram, principalmente, mais incertos.

Desse modo, ao arrolar as restrições que ele, da mesma forma que os proprietários visitados, fazia ao trabalho dos libertos em condição de parceria, Zetirry indiretamente

nos informa sobre as expectativas dos ex-escravos em relação à liberdade, que os aproximavam dos padrões culturais tradicionalmente adotados pelos roceiros livres ainda na vigência da escravidão, bem como sobre sua capacidade de torná-las efetivas na nova conjuntura.

Seis anos após a abolição do cativo, as condições de mercado para atração de trabalhadores na lavoura fluminense ainda eram percebidas por esse analista como claramente desvantajosas aos proprietários, forçando-os a adotar a parceria para fixar o trabalho do liberto.

Apesar de sua propalada insatisfação com as condições de fixação da mão-de-obra e, especialmente, de sua situação de dependência em relação às exigências dos recém-libertos, os cafeicultores do Norte Fluminense conseguiam bons lucros com o sistema de parceria, de acordo com a avaliação do próprio Zetirry, assim como os parceiros que nela trabalhavam. Com o sistema adotado, apenas as fazendas menos produtivas, com cafezais velhos e cansados, tinham problemas para obtenção de mão-de-obra. Já haveria mesmo um mercado informal de "situações" entre os parceiros, como o que há muito funcionava para as situações agrícolas de arrendatários e agregados livres. O preço pago, entretanto, pelos ex-senhores pela estabilidade do trabalhador implicava abrir mão até mesmo do poder de escolher as famílias contratadas, mesmo que conservassem, obviamente, o poder de vetar as transações resolvidas de comum acordo.

Se esse era o quadro nas áreas cafeeiras, nas zonas açucareiras de Campos, onde o lucro era significativamente menor e os trabalhos agrícolas se mostravam mais "árduos e penosos", não se podia contar, mesmo em escala reduzida, com o colono estrangeiro. As remessas de açúcar para a praça do Rio de Janeiro vinham diminuindo progressiva-

mente desde 1888 e tendiam, em 1894, a ser ainda menores.¹⁸

Novamente aqui se confirma a persistência, por toda a década de noventa, de uma situação de mercado diferencialmente desfavorável aos fazendeiros. Na nova fronteira de expansão do café do Norte Fluminense, apesar da rarefação demográfica inicial, as condições de oferta de mão-de-obra eram superiores à lavoura canavieira. Esta, mesmo condensando em seu *hinterland* uma enorme massa de libertos e "nacionais livres", via-se obrigada a conceder condições de trabalho ainda mais favoráveis às aspirações de autonomia dos mesmos.

Para fixar o liberto, a lavoura de cana não só adotara a parceria, como o fizera em condições bem mais favoráveis aos colonos do que as vigentes na lavoura do café. A parceria na lavoura de cana, em 1894, não impunha meação às lavouras de milho e feijão, nem cobrava aluguel pelo transporte das canas e dos cereais, bem como pelo uso de instrumentos aratórios dos proprietários, como havia sido projetado nos congressos agrícolas da região que procuraram regulamentá-la como forma de atrair o imigrante europeu, e, mesmo assim, segundo Zetirry, estavam "longe de deixar os bons lucros" que os parceiros no café auferiam.

Em função disso, ainda segundo o cronista, o "transtorno produzido pela humanitária lei da abolição" era "visivelmente desolador", parecendo "até incrível o número das fazendas abandonadas, considerável o das maltratadas, raro o das prósperas!" ("A lavoura no estado do Rio VII", *Jornal do Commercio*, de 3.8.94).

Visitando e descrevendo as condições de trabalho nas fazendas prósperas (todas as fazendas anexas às grandes usinas), Zetirry nos permite perceber nas entrelinhas de sua descrição os atrativos que elas ofereciam para a fixação de seu pessoal e, por oposição,

as demandas dos libertos, que os fizeram optar por permanecer na lavoura de cana.

Apesar de sua ênfase sobre a situação do liberto em cada caso considerado, em praticamente todas as fazendas visitadas os colonos se compunham não só de libertos, mas também de “nacionais nascidos livres”. Zetirry se preocupa menos, nas áreas açucareiras, em analisar separadamente esses dois grupos. A própria expressão por ele utilizada, “nascidos livres”, sugere se tratar majoritariamente de pardos, no sentido de que o qualificativo ainda era empregado em finais do século XIX.

Zetirry se opunha à parceria para os libertos baseando-se no argumento de que eles não permitiam que suas mulheres e filhas trabalhassem nas plantações, preferindo contratar jornaleiros (em sua maioria também recém-libertos) nas épocas de maior acúmulo de trabalho.

Segundo o autor, interrogados a esse respeito, respondiam:

*Nossas mulheres têm mais o que fazer em casa do que nós na roça. Quem cuida dos pequenos, quem lava a roupa, quem arruma a casa, quem prepara a comida, quem pensa a criação de porcos, galinhas, perus etc. etc.? (“A lavoura no estado do Rio VIII”, *Jornal do Commercio*, de 4.8.94.)*

É claro que nosso autor não acreditava nessa argumentação e atribuía a decisão à indolência e ao despreparo. Entretanto, nas fazendas visitadas nas áreas açucareiras encontrara exceções a essa regra, que não se furtou a descrever. Em Campos, a maioria das libertas ajudava o marido no canavial e as libertas mulheres de jornaleiros eventualmente também se assalariavam (*Jornal do Commercio, ibidem*).

Zetirry, parece-me que bastante consistentemente, atribui essa especificidade ao

grande nível de autonomia em relação à administração geral da fazenda, desfrutada pelo parceiro de cana em relação ao de café, inclusive com o parcelamento da área tratada por cada família. No caso do café, uma cultura permanente, os cafezais continuavam plantados em fila, como ao tempo do cativoiro. Além disso, na maioria dos casos, era o colono-parceiro o principal empregador de jornaleiros na época da colheita. Para uns e outros, portanto, o trabalho da mulher no canavial não chegava a configurar um sentido de continuidade com a experiência da escravidão.

Em qualquer dos casos analisados, os níveis de autonomia das famílias produtoras de cana eram bem maiores do que na lavoura do café, especialmente no que se refere à roça de mantimentos. Ainda segundo Zetirry:

*A metade ou mais da safra da cana que o colono plantou, tratou e cortou, não é a única sua fonte de renda. Ele planta milho, feijão, mandioca e fica proprietário exclusivo das respectivas colheitas. Engorda porcos, cria animais de toda espécie, quando é mais industrioso, e, em casos mais seletos, até negocia com animais. (*Jornal do Commercio, ibidem*.)*

A valorização da lavoura de subsistência era tão forte entre os colonos que o Engenho Central de Limão, em 1894, com 60 famílias de colonos nacionais — entre “nascidos livres” e libertos —, mantinha desde 1889 a meação sobre os cereais e o controle integral da lavoura de cana pelos colonos como forma de atrair trabalhadores e aumentar a produtividade e a qualidade da produção canavieira que alimentava o engenho. Segundo Zetirry:

O colono, que é só proprietário da metade da cana, descuida freqüentemente a lavoura desta para dedicar mais tem-

po à dos cereais, que são exclusiva propriedade dele. E isto é natural. Um carro de milho vale hoje 16\$ e a metade de um carro de cana efetivo, entregue no engenho, vale 10\$, 11\$ ou 12\$000.

Em contradição ao que em várias ocasiões afirmara — da falta de racionalidade econômica do liberto, na maioria das vezes estendida aos colonos nacionais “nascidos livres” —, concluía:

*O colono faz bem seus cálculos, nem há maneira de impedir, sem despertar susceptibilidades, que ele cuide mais dos cereais do que da cana. (“A lavoura no estado do Rio X”, *Jornal do Commercio*, de 18.8.94.)*

Apenas em raros casos, segundo o autor, as fazendas das grandes usinas lograram manter quase integralmente seus antigos trabalhadores escravos. A Fazenda do Colégio seria uma dessas expressivas exceções (“A lavoura no estado do Rio VIII”, *Jornal do Commercio*, de 4.8.94). Dos 68 escravos e 80 escravas da fazenda em 1888, apenas cinco homens e três mulheres a haviam abandonado, após a abolição, para não mais voltar.

As condições oferecidas pela Fazenda do Colégio ainda teriam atraído um número considerável de libertos de outras propriedades e de homens e mulheres “nascidos livres”. À época da visita de Zetirry, o pessoal completo do Colégio era o seguinte:

Ex-escravos do Colégio	55
Ex-escravas <i>idem, idem</i>	73
Ex-escravos de outros proprietários	37
Ex-escravas <i>idem, idem</i>	31
Homens nascidos livres	28
Mulheres nascidas livres	18

Apesar de esse pessoal estar também organizado com base no trabalho familiar, a própria apresentação dos trabalhadores da

fazenda enquanto indivíduos — e não com famílias — é reveladora do nível de controle da disponibilidade de mão-de-obra que a administração da fazenda ainda mantinha sobre seu pessoal.

O autor não aprofunda as razões desse quadro, que considera em tudo excepcional. Ressalta, entretanto, a força dos laços comunitários estabelecidos entre os escravos da fazenda ao longo do tempo. Na Fazenda do Colégio, os colonos libertos mais idosos ainda chamavam o proprietário de “senhor moço”.

Esse nível de controle social dos trabalhadores, baseado na tradição e na antiga organização da fazenda escravista, parece ter sido a exceção e não a regra. Nas descrições das demais colônias de “libertos e nascidos livres” visitadas por Zetirry, entretanto, sua ênfase no “carinho” das relações familiares bem como no apego “irracional” à lavoura de cana parecem sugerir que, para além das condições mais vantajosas relativamente à autonomia do trabalhador que a lavoura de cana campista inicialmente oferecia, o verdadeiro segredo das mais bem-sucedidas fazendas da região consistira numa combinação de atendimento a essas demandas com um contexto de fortes laços afetivos e familiares de libertos e “nascidos livres” entre si e algumas vezes até mesmo com seus ex-senhores (como no caso da Fazenda do Colégio) e com a própria cultura da cana em particular.

Mais uma vez, os dados dos registros civis e a historiografia recente sobre a escravidão nas áreas açucareiras campistas reforçam essa hipótese. São áreas tradicionais nas quais o impacto da escravidão data do século XVII e onde as pesquisas demográficas sobre família escrava têm encontrado números verdadeiramente impressionantes (ver, entre outros, Faria, 1990).

Os dados levantados nos registros civis de nascimento e óbito para São Gonçalo, tradicional freguesia açucareira da região, confirmam esse quadro.

Em São Gonçalo, onde negros e pardos somavam também cerca de dois terços da população presente nos registros, a razão de masculinidade nos registros de óbitos era a mesma para brancos e não-brancos (0,96). As crianças identificadas como negras nos registros de nascimento, quase sem exceção filhas de recém-libertos, em 98% dos casos têm citada pelo menos a avó materna em seus registros. Em 22,43% dos casos, índice expressivo em se tratando de uma população recém-liberta, apesar da quase inexistência de filhos legítimos, são citados pai, mãe e avós paternos e maternos nos registros analisados. Esse índice é ainda mais expressivo se se incluem as crianças consideradas pardas (entendidas como aquelas em que a marca do cativo recente dos pais não se fazia ou não se fazia mais presente — 35,8%) e mais ainda quando se tomam isoladamente aquelas que tiveram seus pais profissionalmente qualificados como “lavradores”, negros ou pardos (45,49% com pais e avós mencionados).¹⁹ Esses índices indicam também que a complexidade e antiguidade dos laços familiares herdados do cativo influíram diretamente nas decisões de migração ou permanência dos libertos.²⁰

Se as evidências de relações familiares, que remontavam a pelo menos duas gerações, diferenciavam São Gonçalo das zonas cafeeiras do município, também ali, entretanto, os recém-libertos (negros) se encontravam, seis anos após a abolição incondicional, majoritariamente residindo nas fazendas (57,82% da população negra registrada nos óbitos, contra 36,05% dos brancos e 48,98% dos pardos). A opção pela produção familiar desvinculada das antigas fazendas não se fazia, portanto, facilmente acessível aos re-

cém-libertos, fosse nas áreas cafeeiras ou canavieiras. Por outro lado, da perspectiva dos ex-senhores, também as condições de atração do antigo roceiro “nascido livre”, que implicava transformar as relações costumeiras que lhe davam estabilidade, não haviam feito ainda com que brancos e pardos se tornassem maioria dentro das fazendas da região (os negros representavam 63,96% dos residentes em “fazendas”, presentes nos registros de óbito), de modo a reverter sua forte dependência em relação aos recém-libertos, delineada ainda em 1888.

A crescente indiferenciação entre “libertos” e “nascidos livres” se refletia, entretanto, nos registros considerados. Nesses registros, os filhos dos libertos estavam progressivamente perdendo a marca do cativo. Em São Gonçalo, a intercambialidade entre os qualificativos “pardo” e “negro” se tornava estatisticamente evidente. A uma expressiva diminuição da presença proporcional de crianças negras nos registros de nascimento, em relação aos de óbito, correspondia um crescimento percentualmente equivalente das crianças pardas, sem que se alterasse a presença proporcional dos brancos nos dois conjuntos considerados.²¹ Não me parece, portanto, que se possa explicar o fenômeno por um maior sub-registro das crianças negras, principalmente quando se tem o dado de que 60% dos pardos residentes em fazendas nos registros de óbito tinham menos de 15 anos de idade, tratando-se possivelmente de parte dos antigos “ingênuos” (afinal, “nascidos livres”) e dos filhos de libertos nascidos após maio de 1888.

Desse modo, as repetidas generalizações de que os libertos teriam sido alijados das fazendas mais produtivas ou se recusado a permanecer nelas não parecem se confirmar. Na última década do século passado, pelo menos nas áreas analisadas, as condições de atração dos colonos nascidos livres para o

trabalho na lavoura canavieira ou cafeeira ainda eram bastante precárias e o trabalhador imigrante se tornava uma esperança cada vez mais distante, passando o liberto (“negro”) a ser sua principal força de trabalho por toda a década de noventa. Portanto, era a dependência do liberto transformado em homem livre que causava a “escassez de braços” e não a sua recusa ao trabalho nas fazendas. Mesmo que as condições de acesso autônomo à situação de pequeno produtor independente se fizessem cada vez mais difíceis para os recém-libertos, estes conseguiram força de pressão suficiente para moldar as novas relações de trabalho nas fazendas às suas expectativas de liberdade e autonomia.

Na narrativa de Zetirry, apesar da maioria de libertos em todas as fazendas por ele visitadas, repete-se com frequência a imagem de uma verdadeira multidão de jornaleiros formada essencialmente por recém-libertos e envolvida em um processo contínuo de migrações sazonais em busca das épocas de colheita, quando os salários se elevavam:

Efetivamente este pessoal flutuante adventício, menos raras exceções de localidades, menos prósperas ou mais retiradas dos centros de população, abunda no Estado e constitui-se quase exclusivamente de libertos.

(...)

*De libertos solteiros? Objetará alguém. Não perguntem isso. Só uns 10% dos libertos são casados: 90% são solteiros e casados ao mesmo tempo e para eles a família, pois que efetivamente a tem uma, apesar de um tanto dispersa e de obscuro estado civil, não constitui o menor impedimento às peregrinações que ele faz de fazenda em fazenda, de município em município. (“A lavoura no estado do Rio XI”, *Jornal do Commercio*, de 18.8.94.)*

Zetirry, como observador, consegue identificar a família do liberto sem, entretanto, alcançar seu significado e mesmo suas diferenciações. Tendo em vista o impacto do tráfico interno nas últimas décadas da escravidão, obviamente nem todos os cativos possuíam o mesmo grau de integração familiar e comunitária no lugar onde foram libertados da condição cativa. Ora, *mobilidade e autonomia* consistiam nos dois mais fortes signos a identificar a experiência de liberdade vigente ainda sob a escravidão. Para os libertos, como para o conjunto dos homens livres despossuídos, antes de 1888, a opção pela mobilidade frequentemente foi uma ponte para uma situação de autonomia baseada no trabalho familiar, quase sempre mediada por relações pessoais e familiares, preexistentes ou em elaboração.

Como jornaleiros ou parceiros, os libertos estavam fundamentalmente nas fazendas. Mas, para que nelas se fixassem, era preciso que se lhes abrissem condições nas quais o ideal de autonomia pudesse ser realizado. Formava-se assim basicamente uma situação de mercado na qual, entretanto, as relações pessoais não deixavam de interferir.

Zetirry chega perto de entender esse mecanismo, quando se depara com a preferência pela autonomia oferecida pela parceria na lavoura de cana, combinada a estreitas relações comunitárias, em detrimento da maior rentabilidade da lavoura do café. Ou quando considera que os colonos-parceiros eram os principais empregadores dos jornaleiros libertos nas épocas de colheita. Um jornaleiro liberto, empregado por um colono-parceiro, não apenas se assalariava na época da colheita, como abria possibilidades de relações pessoais que pudessem forjar condições em que se fizesse cultural e economicamente interessante a fixação na região.

Mesmo o acesso à parceria nas novas lavouras de café dependia muitas vezes de

relações entre iguais que não eram mediadas apenas pelo mercado. Como no caso das roças de subsistência, a decisão de “vender” uma “situação” a alguém se fazia a mais das vezes com base em relações não só econômicas como familiares (transações entre cunhados, sogro e genro etc.), e a depender ainda do necessário aceite do proprietário. Fixar-se como parceiro era, portanto, uma opção fortemente mediada por relações pessoais, em que especialmente as condições de rentabilidade e autonomia (não necessariamente nessa ordem), em relação à situação de mobilidade, eram pesadas.

Apesar das repetidas generalizações sobre a mobilidade do liberto, de certa forma assumida pelo próprio Zetirry, a importância social dos laços familiares e pessoais para a inserção social no mundo rural do Sudeste, em finais do século XIX, fez com que, como previram em parte os ex-senhores, os que estavam aptos a acionar esse tipo de relação privilegiassem estratégias de permanência, sem que estas possuíssem, entretanto, os sentidos que os antigos senhores esperavam. Além disso, fora a mobilidade sazonal dos jornaleiros, a busca dos sertões, com vista à pequena produção independente, nem sempre era factível aos recém-libertos, numa conjuntura de crescente pressão sobre as práticas costumeiras que antes lhe emprestavam estabilidade.

Em São João da Barra, área de produção de mantimentos, última área a ser visitada por Arrigo de Zetirry, em 1894, a grande lavoura havia simplesmente se desarticulado, segundo sua narrativa, substituída amplamente por uma generalização da produção familiar. A se confiar nesse relato do articulista, repete-se ali o mesmo fenômeno que havíamos detectado em Capivari (Baixada Fluminense) em pesquisa anterior (Castro, 1987, especialmente o capítulo “O reverso do projeto: a caipirização pós-escravidão”).

Também em Santa Rita, freguesia de Campos, com as mesmas características (Faria, 1986), o fenômeno parece se repetir. Numa freguesia onde cerca de um quarto da população era escrava, em 1872, praticamente ninguém residia em “fazendas”, de acordo com os registros civis da última década do século passado. Os piores temores dos lavradores escravistas da área parecem ter se realizado.

Se a desarticulação da antiga fazenda escravista de cereais parece ter sido um fenômeno geral no período, as condições dessas áreas de receber em parte os recém-libertos se mostraram, entretanto, bastante diferenciadas. Se em áreas de ocupação recente, como Capivari e Rio Bonito, o crescimento da população não-branca, de acordo com os recenseamentos disponíveis,²² apresenta fortes indicadores de um movimento de libertos nessa direção, em áreas de povoamento mais antigo as condições de acesso à terra já não se produziam com a mesma facilidade.

Em Santa Rita, os “negros” não somavam sequer 10% da população presente nos registros de nascimento e óbito na década de noventa.²³ Essa é, entretanto, a única freguesia analisada onde a representação proporcional entre brancos e não-brancos nos registros não acompanhou as tendências indicadas nos recenseamentos nacionais de 1872 e 1890. Em Santa Rita, se não houve um abandono em massa da freguesia por parte dos libertos após 1890, o sub-registro para a população negra e mestiça aparece claramente delineado, fazendo com que os 55% de negros e mestiços recenseados em 1872 e 1890 respondessem apenas por cerca de 35% dos registros levantados. Pode-se considerar, com alguma segurança, que os recém-libertos respondessem pela maior parte desse sub-registro diferencial (daí a quase inexistência de “negros”). Seu desaparecimento dos registros não significa necessariamente um

abandono real da freguesia. Fora das "fazendas", empurrados para os sertões, o acesso aos registros civis, sem dúvida, era bem mais difícil. Se estavam presentes ainda na freguesia, a maioria dos recém-libertos carecia ainda de estabilidade.

O grupo dos pardos, entretanto, com proporção nos registros civis equivalente à dos negros e mestiços livres da freguesia no recenseamento de 1872, bem como os "negros", que se faziam também presentes nesses registros, possuíam fortes raízes na região e logravam uma crescente indiferenciação social com os produtores familiares brancos, do mesmo modo assentados nos registros.

A produção familiar se tornou a base econômica da freguesia e a minoria não-branca se mostrou apta a sobreviver na nova realidade. Noventa e nove por cento dos pardos e negros arrolados nos registros de nascimento citavam pelo menos a avó materna, dos quais 57% citavam pai, mãe e avós paternos e maternos. Tomando-se apenas os filhos de lavradores pardos e negros (cerca de 60% dos registros com profissão dos pais mencionada), esse índice se eleva para impressionantes 83,55%, apesar dos baixíssimos índices de legitimidade. Desse modo, também para a situação de pequeno produtor independente, a complexidade dos laços familiares estabelecidos nas áreas onde estes predominavam se mostrava uma precondição essencial.

Cerca de 40% das crianças nascidas e registradas entre 1889 e 1894 em Santa Rita não tiveram a cor mencionada em seus registros de nascimento. Tentando fugir da cor inexistente através dos registros civis, eis que ela insidiosamente reaparece.

A representação proporcional entre brancos, pardos e negros nesses registros, entre 1889 e 1894, não se considerando os casos que não mencionam a cor, bem como entre 1895 e 1901, quando essa possibilidade já

não acontece, mantém-se, entretanto, rigorosamente a mesma.²⁴ Dessa forma, a negligência desse escrivão específico teria incidido indiferentemente sobre as crianças brancas, pardas ou mesmo filhas de recém-libertos (negras) que permaneceram no município ou tiveram acesso aos registros civis. Em tal caso, a cor inexistente representaria ainda aquela zona de indiferenciação entre brancos pobres e pardos livres que se construía na segunda metade do século XIX, a que também agora se somavam os recém-libertos que haviam logrado se integrar na comunidade de pequenos produtores livres de Santa Rita.

Para os últimos cativos era fundamental se afirmarem como *livres* e não mais como *libertos* e não foi com facilidade que lograram essa indiferenciação. Ainda em 1894, apesar da destruição oficial das listas de matrícula dos ex-escravos e da maioria de pardos livres preexistente, a categoria *liberto* se mostrou a chave com a qual Arrigo de Zetirry procurou analisar os problemas de atração de mão-de-obra no estado do Rio. Numa perspectiva inversa, parte de seus filhos continuou como "negros" nos registros civis, contrariando a prática anterior, que de certa forma interditava aos homens nascidos livres essa qualificação.

Os últimos libertos simplesmente procuraram afirmar, num mundo que não era mais escravista, a experiência de liberdade que se abria aos homens livres despossuídos, nas últimas décadas de cativeiro. Mobilidade e autonomia eram os signos mais fortes a identificar essa experiência, que se fazia, entretanto, estreitamente associada a relações costumeiras, de forte cunho pessoal e, muitas vezes, hierárquico. Se essas relações não se mostraram imediatamente acessíveis aos libertos, também não se desfizeram imediatamente, forjando um mercado de trabalho que, se na sua ponta mais lucrativa marginalizava o ex-escravo em função da concor-

rência do imigrante, deixava também os produtores menos capitalizados literalmente sem trabalhadores. Os últimos cativos souberam se aproveitar desse quadro, pelo menos nas áreas consideradas, influenciando diretamente nas formas adotadas pelas novas relações de trabalho nas fazendas em que se fixaram. Ao lograrem plenamente a indiferenciação com os "nacionais nascidos livres", entretanto, o que no discurso de Arrigo de Zetirry, bem como nos registros analisados, já começava a se esboçar, a experiência

de liberdade que os norteava deixava também de existir.

As estratégias eficazes para controlar a desvantajosa situação de mercado com que os ex-senhores das áreas consideradas conviveram, por toda a década de noventa do século passado, foram as que tiveram como alvo não os libertos e seus esforços de integração no mundo da liberdade, mas as antigas práticas costumeiras que davam estabilidade à reprodução dos roceiros livres. Essa, entretanto, é uma outra história.

NOTAS

1. Os temas e as fontes abordados neste artigo são parte integrante de minha tese de doutorado "A cor inexistente: significados da liberdade no Sudeste rural do século XIX — 1820-1900".
2. Estão sendo utilizados na pesquisa que venho desenvolvendo cerca de cem processos (61 processos criminais de escravos e 31 processos cíveis relativos a conflito de terra e ação de liberdade) do Arquivo da Corte de Apelação (Arquivo Nacional, Rio de Janeiro), para áreas rurais das províncias do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Essa documentação só está sendo utilizada neste artigo no que se refere aos padrões de qualificação racial e socioprofissional das testemunhas livres arroladas.
3. A análise dos registros de batismo de escravos da paróquia de São Salvador dos Campos dos Goitacazes realizada pela professora Sheila Siqueira de Castro Faria, do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, tem chegado às mesmas conclusões.
4. Sobre as pesquisas recentes a respeito do padrão de posse de escravos na primeira metade do século XIX, ver Castro, 1988. Quanto aos efeitos do tráfico interno de escravos, ver Slenes, 1986.
5. Noventa e cinco por cento dos camaradas e jornaleiros nos processos analisados eram solteiros e jovens ou recém-libertos e a totalidade dos lavradores possuía família legal ou consensual nas áreas em que residiam e fortes relações pessoais, horizontais e hierárquicas na vizinhança. O trânsito entre as duas situações pôde ser reconstituído em algumas biografias fornecidas nos processos, tendo sido utilizadas em minha pesquisa de doutorado.
6. Os jornais utilizados para este artigo, todos do acervo da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, foram: *O Correio de Cantagalo*, conservador e antiabolicionista, publicado em Cantagalo (RJ); *O Voto Livre*, liberal e abolicionista, publicado também em Cantagalo; *O Monitor Sul-Mineiro*, monarquista e abolicionista, publicado em Campanha (MG); *A Gazeta Sul-Mineira*, conservador e antiabolicionista, publicado em São João Del Rei (MG); *O Monitor Campista*, republicano e abolicionista, publicado em Campos (RJ); e ainda *O Jornal do Commercio*, publicado na corte. Todos esses jornais interioranos possuíam em comum uma forte penetração junto às elites agrárias locais.
7. O mais expressivo documento nesse sentido é uma carta do político e fazendeiro paulista Paula Souza ao também fazendeiro e político baiano César Zama, procurando convencê-lo de que a alforria incondicional em massa era o único meio de conservar os ex-escravos na fazenda e deter as desordens

nas senzalas. Essa carta foi publicada na *Gazeta Sul-Mineira* (19.4.88) e no *Monitor Campista* (5.4.88), após ter sido publicada em março no *Jornal do Commercio* e em *O País*, jornais da corte. Outras cartas, artigos e editoriais com o mesmo teor foram publicados em março e abril nos demais jornais analisados, freqüentemente acompanhando as listas de libertações locais.

8. Cf. "Atas do Congresso Agrícola de Campos", *Monitor Campista*, de 20 e 22.3.1888, e "Itaguahy", *Jornal do Commercio*, de 20.6.1888.

9. Cf. "Atas do Congresso Agrícola de Campos", *Monitor Campista*, de 20 e 22.3.1888; "Congresso dos Lavradores de São Benedito" (freguesia de Campos, transcrição das atas), *Monitor Campista*, de 11.4.1888; "Congresso Agrícola de São Fidélis" (São Fidélis-RJ, resumo das resoluções), *Monitor Campista*, de 14.4.1888; "Congresso Agrícola de São Gonçalo" (freguesia de Campos, resumo das resoluções), *Monitor Campista*, de 27.4.1888; "Congresso Agrícola de São Sebastião" (freguesia de Campos, resumo das resoluções), *Monitor Campista*, de 9.5.1888; "Reunião do Club da Lavoura" (Angustura-MG, transcrição das atas), *O Correio de Cantagalo*, de 2.2.1888; "Resoluções da União dos Lavradores" (Cantagalo-RJ), 20.5.1888.

10. Ver as atas e resoluções citadas na nota anterior.

11. Cf. "Aviso do Ministro da Agricultura, Antônio Prado, ao diretor da Estrada de Ferro D. Pedro II, com validade por todo o ano de 1888", transcrito no *Monitor Sul-Mineiro* em 14.7.1888 e referido no *Jornal do Commercio* e no *Correio de Cantagalo* quanto à sua utilização preferencialmente por libertos em 18.8 e 5.7.1888, respectivamente.

12. Ver nota anterior. Há várias outras referências, especialmente no *Correio de Cantagalo*, sobre emissários de fazendeiros paulistas enviados a Barra Mansa e Barra do Pirai para recrutar trabalhadores e, mesmo, sobre um emissário de Cantagalo preso nessa condição em Pirai (*Correio de Cantagalo*, 17.6.1888 e 18.10.1888).

13. Cf., entre outros, "Aviso aos delegados e subdelegados da província de Minas Gerais sobre a Lei de 13 de Maio", *Jornal do Commercio*, de 7.6.1888, e "Tópicos da atualidade", *Monitor Campista*, de 1.12.1888.

14. A prática aparece registrada principalmente em artigos pedindo isenção de impostos às casas de negócio das fazendas, consideradas "necessárias" para evitar o deslocamento de trabalhadores para as povoações e para evitar o desembolso monetário pelos fazendeiros. Cf. também "Tópicos da atualidade", *Monitor Campista*, de 13, 22 e 26 de setembro de 1888.

15. Carta publicada no *Jornal do Commercio*, "A pedido", assinada por F.A. Pereira de Andrade em 19.6.1888. Quanto ao consenso geral em relação a essa avaliação, cf. os editoriais de *O Voto Livre*, de 27.1 e 12.5.1889, e do *Monitor Campista*, de 9.8.1888, e do *Monitor Sul-Mineiro*, de 22.7.1888, além de "Retrospecto anual", também do *Monitor Sul-Mineiro*, de 26.1.1889.

16. Os sete artigos dessa série, referentes à lavoura canavieira campista, foram discutidos e analisados por Faria, 1986, especialmente no capítulo "O mercado de trabalho". A tese em questão foi referência fundamental para a escolha do Norte Fluminense visando levantar fontes locais com vista à pesquisa que venho desenvolvendo.

17. Foram levantados para a freguesia de Nossa Senhora das Cachoeiras de Muriaé, atual município de Italva (RJ), todos os registros de óbito para a década de noventa do século passado (357) e a totalidade dos registros de nascimento no que se refere a negros e pardos, para o mesmo período. Os registros começam em 1891, data da criação da freguesia. O sub-registro nos óbitos se mostrou

bastante acentuado e os dados do registro de nascimento estão sendo reprocessados por problemas no programa de computação adotado. Em qualquer caso, não se tentou uma análise propriamente demográfica, mas apenas estabelecer um perfil socioeconômico da população local com base numa classificação racial, para a qual os registros civis são praticamente a única fonte disponível. A participação proporcional de negros e pardos nesses registros se mostrou compatível com os números fornecidos pelos recenseamentos de 1872 e 1890 (IBGE).

18. As remessas de açúcar campista à praça do Rio de Janeiro se reduziram a praticamente zero em meados da década de noventa. Zetirry se refere a esse quadro comprovado, estatisticamente, por Faria, 1986.

19. Foram levantados para essa freguesia a totalidade dos registros de óbito para os anos de 1889, 1890, 1895, 1901 e um em cada cinco para os demais anos da década de noventa, num total de 1.577 registros, bem como todos os registros de nascimento para negros e pardos (3.649) durante a mesma década do século passado. Aparentemente com um sub-registro menor quando comparado aos de Cachoeiras de Muriaé, os registros civis de São Gonçalo não permitem, entretanto, uma análise demográfica realmente confiável. Busca-se aqui apenas um perfil socioeconômico da população da freguesia, tendo em vista as classificações raciais então adotadas. A presença proporcional de brancos e não-brancos nos registros considerados é compatível com os números indicados nos recenseamentos disponíveis para a freguesia em questão (IBGE, 1872, 1890).

20. Evidências nesse mesmo sentido, também trabalhando com os registros civis, foram encontradas por Rios, 1990.

21. Cf. Registros Civis de São Gonçalo: óbitos — brancos, 36,08%, negros, 26,76%, pardos, 37,16%; nascimentos — brancos, 35,43%, negros, 16,95%, pardos, 47,62%.

22. Entre 1872 e 1890, de acordo com os dados dos recenseamentos nacionais então realizados, a população negra e mestiça de Capivari e Rio Bonito cresceu 50,9% e 26,8%, respectivamente, num movimento absolutamente atípico em relação aos demais municípios do estado.

23. Foram utilizados, para essa freguesia de Campos, critérios de levantamento semelhantes aos já descritos para São Gonçalo e Cachoeiras de Muriaé. Em relação aos óbitos, entretanto, recorreu-se à amostragem durante o levantamento (o primeiro de cada cinco registros num total de 284 fichas completas). Em relação aos nascimentos, todos os registros de negros e pardos foram levantados (657), tendo sido apenas contados os restantes.

24. Até 1894: 65,49% brancos, 25,6% pardos e 8,91% negros. Após 1895: 6,73% brancos, 25,75% pardos, 8,53% negros (cf. Registro Civil de Nascimento, Santa Rita da Lagoa de Cima, 1889-1901).

BIBLIOGRAFIA

- ANDREWS, Reid (1988). "Black and White workers: São Paulo, Brazil, 1888-1928". In: SCOTT, E. J. et al. *The abolition of slavery and the aftermath of emancipation in Brazil*. Durhan, Duke University Press.
- AZEVEDO, Célia Marinho de (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites. Século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- BEIGUELMAN, Paula (1972). *A crise do escravismo e a grande imigração*. São Paulo, Brasiliense.
- BLASSINGAME, John (1972). *The slave community*. London, Oxford University Press.

- BOSCHI, Caio César (1983). *Os leigos e o poder (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo, Ática.
- CARDOSO, Ciro F. S. — org. (1988). *Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- CARVALHO, José Murilo de (1987). *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo, Cia. das Letras.
- (1988). *Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro, Vértice.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de (1987). *Ao sul da história: lavradores pobres na crise do trabalho escravo*. São Paulo, Brasiliense.
- (1988). “A escravidão fora das grandes unidades agroexportadoras”. In: CARDOSO, C. (org). *Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- CHALHOUB, Sidney (1990). *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo, Cia. das Letras.
- CHAYANOV, A. V. (1974). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- CLEVELAND, Donald Jr. (1973). “Slavery and abolition in Campos, Brazil, 1830-1888”. Cornell University. Tese de doutorado.
- CONRAD, Robert (1978). *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- COSTA, Emília V. da (1966). *Da senzala à colônia*. São Paulo, Difel.
- DEAN, Warren (1977). *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura: 1820-1920*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva (1984). *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo, Brasiliense.
- EISEMBERG, Peter (1977). *Modernização sem mudança: a indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910*. Rio de Janeiro, Paz e Terra; Campinas, Unicamp.
- FARIA, Sheila de Castro (1986). “Terra e trabalho em Campos dos Goitacazes (1850-1920)”. Dissertação de mestrado, Niterói, ICHF/UFF.
- (1990). “Escravidão e relações familiares no Rio de Janeiro”. In: “Estudos sobre a escravidão II”, *Cadernos do ICHF* (23), agosto.
- FERNANDES, Florestan (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ática.
- FIELDS, Barbara J. (1985). *Slavery and freedom on the middle ground: Maryland during the nineteenth century*. Londres/New Haven, Yale University Press.
- FLORENTINO, Manolo (1991). “Em costas negras: um estudo sobre o tráfico atlântico de escravos para o porto do Rio de Janeiro, c.1790-c.1830”. Tese de doutoramento. Niterói, UFF.
- FONER, Eric (1989). *Reconstruction: America's unfinished revolution (1863-1877)*. New York, Harper & Row, Publishers.

- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho (1974). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, Ática.
- FREYRE, Gilberto (1989-90). *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo, Círculo do Livro S/A.
- GEBARA, Ademir (1986). *O mercado de trabalho livre no Brasil (1871-1888)*. São Paulo, Brasiliense.
- GENOVESE, Eugene D. (1988). *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Tradução de Maria Inês Rolim e Donaldson Magalhães Garschagen. Rio de Janeiro, Paz e Terra; Brasília, CNPq.
- GOES, José (1992). "O cativo imperfeito". Dissertação de mestrado. Niterói, UFF.
- GORENDER, Jacob (1990). *A escravidão reabilitada*. São Paulo, Ática.
- GUTMAN, Hebert (1976). *The Black family in slavery and freedom, 1750-1925*. New York, Vintage Books.
- HOLT, Thomas (1992). "Camponeses e trabalhadores: construindo uma sociedade livre". In: "De escravos a homens livres: o problema da liberdade na Jamaica, subsídios para seminário na Universidade Federal de Campinas, 1.6.88", extraído de: *The problem of freedom: race, labor, and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*.
- IBGE — Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (1872 e 1890). *Recenseamento Geral do Brasil*.
- KOWARICK, Lucio (1987). *Trabalho e vadiagem; a origem do trabalho livre no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- LAMOUNIER, Maria Lúcia (1988). *Da escravidão ao trabalho livre (a lei de locação de serviços de 1879)*. Campinas, Papirus.
- LANNA, Ana Lúcia Duarte (1988). *A transformação do trabalho; a passagem para o trabalho livre na zona da mata mineira*. Campinas, Unicamp.
- LARA, Sílvia H. (1988). *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LEVINE, Lawrence W. (1977). *Black culture and Black consciousness: Afro American folk thought from slavery to freedom*. London/New York, Oxford University Press.
- LIBBY, Douglas Cole (1988). *Transformação e trabalho em uma economia escravista; Minas Gerais no século XIX*. São Paulo, Brasiliense.
- LIMA, Lana L. da Gama (1981). *Rebeldia negra e abolicionismo*. Rio de Janeiro, Achiamé.
- MACHADO, Maria Helena P. T. (1987). *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888*. São Paulo, Brasiliense.
- MALHEIROS, Perdígão (1976). *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis, Vozes/INL, 2 v.
- MARTINS, Ismênia de Lima (1973). "Problemas da extinção do tráfico africano na província do Rio de Janeiro". Tese de doutorado. São Paulo, USP.
- MARTINS, José de Souza (1979). *O cativo da terra*. São Paulo, LECH.
- MATTOSO, Katia M. de Queirós (1982). *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

- (1992). *Bahia, século XIX. Uma província no império*. Tradução Yedda de Macedo Soares. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.
- MEILLASSOUX, Claude — org. (1975). *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, François Maspero, 1975.
- METCALF, Alida C. (1983). *Families of planters, peasants ad slaves: strategies for survival in Santana de Parnaíba, Brazil, 1720-1820*. Austin University of Texas.
- NEQUETE, Lenine (1988). *O escravo na jurisprudência brasileira: magistratura e ideologia no Segundo Reinado*. Porto Alegre.
- PETRUCCELLI, José Luis (1993). *Brésil, reproduction de la population, structure sociale et migrations, 1889-1929. Mobilité sociale et métissage dans deux municipes de l'état de Rio de Janeiro*. Thèse de doctorat (Nouveau Régime) en démographie et sciences sociales. Paris, EHECS.
- REIS, João José (1986). *Rebelião escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense.
- (1991). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Cia. das Letras.
- REIS, J. J. & SILVA, Eduardo (1989). *Negociação e conflito: a resistência escrava no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras.
- RIOS, Ana Maria Lugão (1990). "Família e transição. Famílias negras em Paraíba do Sul, 1872-1920". Dissertação de mestrado. Niterói, UFF.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1981). *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília, Ed. UnB.
- SCHWARCZ, Lília M. (1987). *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo, Cia. das Letras.
- (1994). *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Cia. das Letras.
- SCHWARTZ, Stuart B. (1988). *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo, Cia. das Letras.
- SCOTT, Rebecca J. (1988). "Exploring the meaning of freedom: post-emancipation societies in comparative perspectives". In: SCOTT, Rebecca J. et al. *The abolition of slavery and the aftermath of emancipation in Brazil*. Dunham, Duke University Press.
- (1991). *Emancipação escrava em Cuba: a transição para o trabalho livre*. Rio de Janeiro, Paz e Terra; Campinas, Unicamp.
- SHAFFER, John W. (1982). *Family and farm*. Albany, State University of New York Press.
- SLENES, Robert (1976). "The demography and economics of Brazilian slavery: 1850-1888". Tese de doutorado. Stanford University.
- (1986). "Grandeza ou decadência? O mercado de escravos e a economia cafeeira da província do Rio de Janeiro". In: COSTA, Iraci (org.). *Brasil: história econômica e demográfica*. São Paulo, IPE-USP.

- _____ (1989) "Na senzala, uma flor: as 'esperanças e as recordações' na formação da família escrava". Campinas, Unicamp.
- SMITH, Roberto (1990). *Propriedade da terra e transição: estudo da formação da propriedade privada da terra e transição para o capitalismo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- SOUZA, Laura de Mello E. (1986). *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Graal.
- STEIN, Stanley J. (1990). *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*. Tradução de Vera Bloch Wrobel. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- VAINFAS, Ronaldo (1986). *Ideologia e escravidão, os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, Vozes.
- _____ (1989). *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Campus.
- VIANNA, Oliveira (1987). *Populações meridionais do Brasil*. Vol. 1. Belo Horizonte, Itatiaia; Niterói, Eduff.

SUMMARY

The color non-existent: racial relations and rural labor in post-Emancipation Rio de Janeiro

This paper discusses difficulties experienced by Brazilian historiography in focusing on freed slaves and their social insertion following Abolition. The author proposes to reexamine the si-

lence surrounding color and the use of racial designations in the 1800s, a strategy for understanding the issue of interethnic relations in post-Emancipation Brazil.

RÉSUMÉ

La couleur inexistante: relations raciales et travail rural à Rio de Janeiro après l'abolition de l'esclavage

L'article a pour thème principal d'analyse la discussion sur les difficultés rencontrées par les historiographes brésiliens pour aborder la question des anciens esclaves et de leur insertion sociale à la suite de l'abolition. Il se propose de rediscuter le fait que les documents des années 80

passent sous silence les questions de couleur et de désignations raciales. Cette approche stratégique permet également de comprendre la thématique des relations inter-ethniques dans le Brésil de l'époque postérieure à l'émancipation raciale.



O princípio da ação afirmativa e o progresso racial nos Estados Unidos

Ronald Walters*

**Professor e catedrático do Departamento de
Ciência Política da Universidade de Harvard.*

Este artigo apresenta uma breve história do surgimento e dos principais aspectos da política de ação afirmativa nos Estados Unidos, enquanto mecanismo para alcançar a igualdade racial no local de trabalho e em outras esferas da sociedade. O autor se concentra inicialmente no problema da clareza de identidade e de raça como chave para a implementação dessa política e conclui com o reconhecimento das dificuldades para sua adaptação ao contexto brasileiro. Ao mesmo tempo, sugere a possibilidade de que a ação afirmativa pudesse ser uma ferramenta modesta para promover maior ascensão dos negros no Brasil, caso fosse adotada.

Palavras-chaves: Estados Unidos; ação afirmativa; direitos civis; negro; branco; desigualdade racial.

Num momento tão tardio da história recente norte-americana quanto a década de sessenta, os Estados Unidos eram ainda uma sociedade estritamente segregada do ponto de vista racial, em que negros eram proibidos de ter igual acesso a instalações públicas, educação, emprego, direito de voto e muitos outros aspectos da vida social. Um dos produtos da luta dos negros pelos direitos civis foi a decretação da Lei dos Direitos Civis de 1964. Entre seus dez artigos que abordavam várias outras áreas de discriminação estava o Artigo VII, que proibia a discriminação no emprego. Um resumo desse artigo, preparado pela Comissão de Direitos Civis dos Estados Unidos, órgão de monitoramento criado em 1957, apresentava seus objetivos da seguinte forma:

Empregadores, sindicatos e agências de emprego são obrigados a tratar todas as pessoas sem distinção de raça, cor, religião, sexo ou origem nacional. Esse tratamento deve ser dado em todas as fases do emprego, incluindo contratação, promoção, dispensa, aprendizado e outros programas de treinamento, e atribuição de tarefas.¹

A lei atingia apenas as empresas com 25 empregados ou mais e dava aos que se queixassem de discriminação no emprego o direito de abrir processo num novo órgão do Estado, a Comissão de Igualdade de Oportunidades no Emprego, ou no Ministério da Justiça.

Na verdade, o conceito de “ação afirmativa” é anterior à lei de 1964, uma vez que estava contido na Ordem Executiva nº 10.925, do presidente John Kennedy, de 6 de março de 1961, estabelecendo a Comissão Presidencial sobre Igualdade no Emprego. Depois de decretada a lei de 1964, o presidente Lyndon Johnson expediu a Ordem Executiva nº 11.246, num esforço no sentido de

ampliar o peso da lei para cobrir a discriminação na concessão de contratos federais. Essa ordem estabeleceu o Programa do Escritório de Aplicação de Contratos Federais (Office of Federal Contract Compliance Program — OFCCP) no Ministério do Trabalho, que acabou desenvolvendo um sistema de aplicação da ordem baseado em diretrizes que obrigavam as empresas a ter “metas e cronogramas” (U.S. Civil Rights Commission, 1981, p. 170).

Com efeito, em 1969, durante o governo Richard Nixon, o OFCCP desenvolveu um modelo estatístico para implementar a lei na cidade da Filadélfia, que recebera fundos federais para a construção de moradias. O modelo se baseava no pressuposto de que se devia estabelecer uma *meta* com base na relação entre a proporção de negros na população da cidade e a proporção de negros na força de trabalho dos projetos de construção financiados pelo governo federal, assim como um *cronograma* pelo qual se atingiria esse objetivo.

Em 1970 as diretrizes haviam avançado na direção de se atingir uma aplicação “orientada para os resultados”, mas o evento que constituiu realmente um marco foi a decisão *Griggs versus Duke Power Company*, da Suprema Corte, em 1971. O caso *Griggs* derrubou uma barreira importante ao emprego de negros quando proibiu o uso de testes ou outros dispositivos para admissão que não se relacionassem ao desemprego de tarefas e, portanto, às “necessidades do ofício”. Ao dar sua decisão, a Suprema Corte abordou o problema espinhoso quanto a se a “intenção” do empregador de discriminar constituía uma defesa permissível que sobrepujava o “efeito” dessas práticas em termos do impacto sobre as vítimas. E afirmou que a ausência de intenção discriminatória não era suficiente para redimir procedimentos empregatícios que provocassem um “impac-

to desigual” sobre os grupos minoritários ao excluí-los das oportunidades de emprego. Assim, o ônus da prova recaía diretamente sobre o empregador (U.S. Civil Rights Commission, 1981, p. 17).

Questões filosóficas

É importante notar que por trás do arcabouço jurídico da ação afirmativa está uma noção filosófica: o objetivo dessa lei é ajudar na criação de uma sociedade democrática e isso não pode ser atingido, como observam Verba e Orren (1985, p. 8), sem a igualdade. Assim, à medida que os negros, no passado e no presente, são submetidos ao uso de critérios raciais em que decisões básicas para suas vidas são tomadas por outras pessoas que não eles mesmos, a promoção da igualdade exige um regime de melhoramento. A ação afirmativa é um conceito que indica que, a fim de compensar os negros, outras minorias em desvantagem e as mulheres pela discriminação sofrida no passado, devem ser distribuídos recursos sociais como empregos, educação, moradias etc., de forma tal a promover o objetivo social final da igualdade.

Sem dúvida, a Constituição dos Estados Unidos é usada como base de tal argumento, uma vez que legitima o objetivo da igualdade social na 14^a Emenda, com sua ênfase no direito de todos os cidadãos a “igual proteção das leis”. Em todo caso, estava claro que, além da afirmação desse princípio geral, era necessário elaborar as proteções legais da igualdade numa série de áreas e especificar os mecanismos pelos quais isso seria atingido.

Alguns observadores, porém, concordaram em que há uma obrigação moral da sociedade de compensar os negros pela discriminação sofrida no passado e, evidentemente, pela escravidão, mas têm dúvidas

sobre se essa obrigação moral é maior que o direito de uma pessoa que pode ser impedida de obter emprego por motivos que não o mérito (Rosenfeld, 1992, p. 44). Eles apontam que há um conflito entre os direitos distributivos de uma pessoa e os direitos morais de uma outra. Esse ponto de vista, contudo, rejeita por inferência o *enorme déficit distributivo* que também se acumulou em resultado da violação moral dos direitos dos negros. Assim, a ação afirmativa não é meramente o resultado de uma obrigação moral, mas uma questão de corrigir também o balanço histórico.

Além disso, levantou-se a questão a respeito de quando se deve deixar de aplicar a compensação aos membros de uma classe vitimizada que não pareçam continuar merecendo tal descrição (Rosenfeld, 1992, p. 79). Isso levou ao sentimento de alguns de que, por exemplo, os filhos de negros pertencentes claramente às classes média e alta não deviam gozar de vantagens como as possibilitadas pela ação afirmativa. Entretanto, o racismo é tão difuso que as vantagens de que eles possam usufruir com respeito a uma categoria não se transferem necessariamente para outra — observem-se as dificuldades dos chamados negros favorecidos no acesso a serviços comuns como moradia, transporte etc.

Filósofos como Robert Nozick fazem uma vigorosa afirmação dos direitos individuais como base fundamental da sociedade.² E, de fato, uma das propriedades singulares dos Estados Unidos é exatamente essa — a disponibilidade de oportunidades e direitos individuais, respeitados certos limites. No entanto, a doutrina do individualismo absoluto faz vista grossa, como ele também indica, ao fato de que a teoria da justiça como *direito outorgado* depende do que aconteceu historicamente (Nielsen, 1985, p. 197). Nesse caso, devemos considerar a própria defi-

nição do que constitui a moralidade histórica como subjetiva, da mesma forma que as visões do vitimador e da vítima sobre o problema a partir da perspectiva do grupo a que pertencem. Os defensores do individualismo absoluto, porém, rejeitam a fatal contradição da história norte-americana entre os direitos individuais dos homens brancos e a subordinação dos negros como grupo, constitucionalmente e na prática social.

A Lei dos Direitos Civis de 1964, portanto, funciona como admissão do fato da exclusão e discriminação racial dos negros e da resultante desigualdade das raças, e apresenta um mecanismo de melhoramento com a ação afirmativa. A implementação desse regime jurídico nos últimos 25 anos funcionou no sentido de tornar mais iguais as oportunidades e, como subproduto, mais democráticos os Estados Unidos. Entretanto, ele não teve o desejado impacto abrangente porque, na maior parte do período de vigência da lei, ela foi administrada tibiamente por governos que, ou eram politicamente mais conservadores do que aquele que a decretou, ou se mostraram totalmente hostis à sua aplicação.

A contra-revolução

Nos últimos anos, o conceito de ação afirmativa se tornou objeto de um contencioso em função do pressuposto de que, em sua implementação, houve um uso generalizado de preferências raciais — ou seja, por negros — em detrimento de brancos mais qualificados no que se refere a emprego, treinamento, educação e uma série de outros recursos sociais. Muitos dos que se opõem à ação afirmativa acreditam que aqueles que a empregam perverteram o princípio do melhoramento, passando da promoção da igualdade de oportunidades à concessão de certas vantagens a um grupo em detrimento de

outro. Seymour Martin Lipset, por exemplo, afirma:

A ação compensatória envolve medidas para ajudar os grupos em desvantagem a atingir os padrões de competição estabelecidos pela sociedade mais ampla. O tratamento preferencial supõe suspender os padrões — adotar quotas ou outros mecanismos que favoreçam cidadãos com base no fato de pertencerem a certos grupos e não com base no mérito. (Progressive Policy Institute, 1991, p. 1.)

Lipset, porém, apresenta um modelo de ação afirmativa que contradiz uma série de pressupostos subjacentes a sua afirmação e que merecem um exame mais de perto. Incluem o fato de que, em primeiro lugar, os negros em geral precisam adquirir as habilidades que lhes tornem possível “atingir” os padrões competitivos da sociedade mais ampla; em segundo lugar, que o grau de “ação compensatória” necessário para preparar um segmento significativo da população negra para competir seria acessível; em terceiro lugar, que a competição social amplamente construída em muitas áreas da vida se baseia no verdadeiro “mérito”; que as quotas são o instrumento básico para o melhoramento; e, por fim, que o remédio deve ser aplicado em termos individuais e não de grupo.

1. *A diferença de habilidades* — Há com muita certeza uma lacuna entre negros e brancos, de tal modo que os negros muitas vezes não são capazes de competir com os brancos. Entretanto, há também muitas áreas da vida norte-americana em que os negros têm sido capazes de competir e, em função de padrões injustos, têm perdido de toda forma. As diferenças socioeconômicas entre as comunidades negra e branca, portanto, não são puramente resultantes da falta de habilidades competitivas da parte dos negros, mas de outros fatores também. *Por*

definição, não pode haver competição justa numa sociedade racista. Prova dessa afirmativa é o fato de que, até bem recentemente, os negros com diploma universitário ganhavam um salário médio inferior ao dos brancos com diploma do segundo grau. Na verdade, os negros praticamente eliminaram a diferença em relação aos brancos em termos da conclusão do segundo grau a ponto de estarem a 5% da igualdade, mas a taxa de desemprego entre os jovens negros aumentou em comparação com os adolescentes brancos.

2. *Compensação, mas sem garantia de resultados* — A doutrina mais conservadora sustenta que, em vez de os negros serem objeto de preferências que não merecem e para as quais freqüentemente fracassam quanto aos níveis de desempenho esperados, eles deviam antes se preparar para competir por meio de programas compensatórios. Ninguém discutiria a necessidade dos programas compensatórios. Em vez disso, é difícil, em primeiro lugar, acreditar em que esses programas receberão o nível de recursos necessários para realmente capacitar os negros a competir, uma vez que muitos dos que apoiam a estratégia compensatória ao mesmo tempo defenderam severas restrições aos recursos que tornariam efetiva tal estratégia. Em segundo lugar, depois de adquirirem habilidades competitivas, já se demonstrou que o racismo freqüentemente impede que os negros gozem de igual tratamento no mercado de trabalho. De fato, existe o que se chama um "teto de vidro", pelo qual muitas vezes negros altamente qualificados trabalhando em grandes empresas norte-americanas não são promovidos a níveis gerenciais em função de sua raça e não de sua competência.

3. *Base meritocrática do progresso social* — Com sua ênfase no mérito, Lipset faz uma inferência de que a estrutura de oportuni-

dades nos Estados Unidos não é fortemente viesada pelo favoritismo baseado em fatores negativos como racismo, sexismo e outros preconceitos sociais. Embora a competência pessoal possa ser necessária, todas as partes do sistema social que fornecem a força de trabalho têm sido vulneráveis à forte influência de vieses baseados em laços familiares, classe social, etnicidade, redes de amizade ou outras formas de dinâmica social dessa natureza. Numa sociedade em que a separação racial é significativa, a falta de acesso dos negros a essas interações sociais com os brancos em termos de igualdade tem-lhes sido desvantajosa com respeito à estrutura da competição por empregos e outros recursos sociais. Em outras palavras, na medida em que alguns têm afirmado que "as pessoas merecem oportunidades proporcionais aos seus talentos", esse princípio é antidemocrático pelo fato de construir uma elite sem o alicerce dos talentos e perspectivas comuns que abrangem a maioria das pessoas (Rosenfeld, 1992, p. 134).

4. *Quotas* — Uma "quota" é definida simplesmente como uma parte proporcional de um todo. Entretanto, os críticos da ação afirmativa acusam as quotas preferenciais de imporem que negros e outras minorias sejam incluídos na força de trabalho de uma empresa em função de um método mecânico de preenchimento de metas proporcionais, e não por mérito ou qualificação. Afirmam que o regime de ação afirmativa ignora as qualificações, especialmente os brancos qualificados, em favor de negros menos qualificados. O pressuposto básico é que os negros são quase sempre pouco qualificados em relação aos brancos, pressuposto esse que, diante das circunstâncias, é racista. O racismo é exposto pela imputação de que a maioria dos programas de ação afirmativa opera na base de quotas, sem evidências substanciais nesse sentido.

A história dessa acusação remonta a uma decisão da Suprema Corte em 1978, quando um candidato branco à Faculdade Davis de Medicina da Universidade da Califórnia, Alan Bakke, apresentou a queixa de que, não fosse pelo programa de ação afirmativa em favor de negros não-qualificados, ele teria sido admitido. A Corte decidiu que o sistema usado pela faculdade de medicina assemelhava-se a um sistema de quotas pelo fato de a raça ser o fator predominante e que a raça podia ser levada em consideração como um fator entre outros na tomada de decisão quanto à admissão de alunos (Section 438 U.S. Legal Code, p. 265, 1978). Não obstante, deve-se observar que, em função das diferentes percepções quanto ao efeito do racismo na sociedade norte-americana, negros e brancos têm diferentes pontos de vista a respeito da necessidade das quotas. Numa pesquisa realizada em 1991 pela revista *Newsweek* ("The new politics of race", p. 29), fez-se a seguinte pergunta: "Será possível conseguir a equidade na educação, na contratação e na promoção sem as quotas?" As respostas foram as seguintes:

	Branços	Negros
Sim	59%	26%
Não	29%	61%

Esse resultado constitui um referencial simbólico dos diferentes sentimentos sobre o assunto e talvez das diferentes percepções que a sociedade pode assumir ao promover o melhoramento racial.

5. *Individualismo 'versus' soluções orientadas para o grupo* — Os adversários da ação afirmativa argumentam que um de seus defeitos é conceder preferências especiais a grupos e não a indivíduos. Entretanto, a ênfase individualista pode servir também como uma tentativa dissimulada de negar e ofuscar a subordinação e a vitimização do grupo, a despeito de alguns indivíduos terem conseguido — como sempre conseguirão — so-

brepujar esse fato histórico e obter sucesso sem necessidade de ajuda especial. Outros afirmam que, em vez da raça, a ênfase deveria recair nas *classes* em desvantagem, tanto negras quanto brancas. No entanto, se existe racismo, então é possível que tenha lugar a discriminação, mesmo numa estrutura de classes, de tal modo que os benefícios de um regime de melhoramento ainda sejam desigualmente distribuídos.

À parte os pressupostos altamente especiosos de Lipset sobre a ação afirmativa, é fato que há um desgaste no consenso nacional sobre o assunto, mesmo com o pequeno grau de progresso obtido pelos negros com essa ação nos últimos 25 anos. Pois, embora o princípio da antidiscriminação tenha alcançado um *status* formal, há ainda uma questão importante na mente dos adversários da ação afirmativa quanto ao nível de discriminação e vitimização residuais existentes e, desse modo, o consenso está politizado (Rosenfeld, 1992, p. 149). Os fatores responsáveis por prejudicar o consenso se baseiam, em parte, no aperto econômico da classe média norte-americana, dando forte relevo à "capacidade de suportar" a igualdade racial/social. No entanto, a ironia é que a obtenção da igualdade é urgente por causa de sua relação com a viabilidade econômica futura da sociedade. Além disso, a ascensão de dinâmicas sociais como a violência racialmente motivada revela uma cultura política ainda mais conservadora que afetou as percepções raciais sobre a equidade da ação afirmativa. Ambos os fatores têm contribuído fortemente para a percepção de uma relação de soma zero.

Esse desgastado consenso nacional sobre direitos civis também se tem refletido dramaticamente em grandes instituições políticas como a Suprema Corte. O ex-presidente Ronald Reagan desempenhou um papel ao moldar uma diretriz mais conservadora para esse

alto tribunal, através de uma série de nomeações em seus dois governos. Ele promoveu o juiz William Rehnquist a presidente do tribunal e nomeou outros três: Sandra Day O'Connor, Anthony Kennedy e Antonin Scalia. Isso tornou possível que em 1987 se atingisse uma maioria conservadora em assuntos sociais e a Corte começou a tomar uma série de decisões enfraquecedoras com respeito à ação afirmativa. Por exemplo:

1. No caso *Martin versus Wilks*, a Corte decidiu que sucessivas impugnações a uma sentença a respeito de acusações de discriminação poderiam ser feitas, pelas partes que se considerassem prejudicadas, em qualquer momento depois de se chegar a um acordo entre os litigantes (1988).

2. No caso *Wards versus Antonio*, a Corte decidiu que caberia ao queixoso dar prova de que as práticas dos empregadores criavam um "impacto desigual", incluindo a identificação de disparidades estatísticas nas várias fases do processo de emprego (1988).

3. No caso *Price Waterhouse versus Hopkins* (109 S. Ct. 1775), a Corte decidiu que o empregador podia escapar de ser responsabilizado por discriminação provada se mostrasse que a mesma decisão poderia ter sido tomada na ausência de discriminação por alguma razão empresarial presumivelmente válida (1989).

4. No caso *Lorance versus AT&T* (109 S. Ct. 2261), a Corte concluiu que uma política discriminatória só poderia ser contestada na época de sua adoção, e não em qualquer outra (1989).

5. No caso *Patterson versus McLean Credit Union* (109 S. Ct. 2362), a Corte decidiu que a discriminação só poderia ser contestada quando da elaboração original de um contrato (1989). A Corte também decidiu no caso *Runyon versus McCrary* que a discriminação na contratação privada não caía na jurisdição do Artigo VII.

A Lei dos Direitos Civis

No sistema norte-americano, embora a Suprema Corte tenha a responsabilidade de interpretar a constitucionalidade dos atos do Congresso, este constitui a autoridade final no que se refere à lei, uma vez que é a instituição que representa a vontade do povo. Assim, em 1990, o Congresso aprovou um projeto de lei de direitos civis que buscava reverter as decisões negativas da Suprema Corte e restabelecer o *status quo ante*. O projeto foi vetado por George Bush, que o considerou um projeto de "quotas raciais", e teve menos 12 votos na Câmara e um no Senado do que o necessário para anular o veto, deixando assim de se transformar em lei. Entretanto, em 1991, o projeto foi novamente aprovado e dessa vez não houve veto, pois Bush indubitavelmente se rendeu às pressões conjugadas do impacto da nomeação de Clarence Thomas [para a Suprema Corte], que levantou a questão dos direitos civis das mulheres, e da emergência de David Duke, candidato racista à Presidência que se opunha à ação afirmativa.

Eis algumas das cláusulas corretivas dessa lei:

1. De modo geral, a lei dizia que o Congresso considerava a decisão *Wards Cove* da Suprema Corte como tendo enfraquecido o alcance das proteções federais contra a discriminação intencional e que, portanto, era necessária uma nova legislação, e começou a reforçar as punições por discriminação intencional.

2. A lei reverteu a decisão *Price Waterhouse*, recuperou os padrões de "impacto desigual", definindo o que constituía isso, e contrabalançou o ônus do queixoso em demonstrar que as práticas de emprego eram discriminatórias, obrigando o acusado a provar a "necessidade empresarial" de tais práticas.

3. A lei proibiu a prática da "normalização racial", ou seja, ajustar os resultados dos testes para emprego com base em raça, gênero, cor, religião ou origem nacional.

4. Ela afetou a decisão *Lorance versus AT&T*, reafirmando a proibição de que raça, cor, religião ou origem nacional pudessem ser usadas como fatores motivadores nas decisões sobre emprego.

5. A lei reverteu a decisão *Martin versus Wilks*, na medida em que os acordos a respeito de queixas de discriminação não mais podiam ser impugnados *ex post facto*, desde que se tivesse feito a devida notificação e se houvesse fornecido a oportunidade adequada de mediação.

A aprovação dessa lei, portanto, constitui forte evidência de que, embora o consenso original sobre a ação afirmativa esteja fragilizado, ainda existe um consenso substancial, na medida em que esse princípio de melhoramento racial se tornou parte da cultura e da vida institucional em termos empresariais, governamentais e privados.

Os ganhos da ação afirmativa

Como indicado anteriormente, a reação contra a ação afirmativa foi estimulada em parte pela noção de que os negros progrediram a tal ponto na sociedade que um regime de melhoramento não se fez mais necessário. Isso levanta a questão da quantidade de progresso necessária para que se abandonem as medidas adotadas no sentido de garantir a igualdade social entre as raças — e, mais importante, quem decidirá sobre isso.

Essa é uma questão complicada, pois por um lado os negros tiveram um avanço inegável nos Estados Unidos, grande parte do qual

não pode ser atribuído ao regime jurídico de melhoramento. Por exemplo, embora em desvantagem em relação aos brancos, eles constituem a maior classe média negra do mundo. E outros fatos socioeconômicos devem ser acrescentados: em 1988, dos negros com mais de 25 anos de idade, 75% haviam completado pelo menos quatro anos de curso secundário, e 26% destes haviam concluído quatro anos de curso superior; 65% dos negros estavam na força de trabalho; mais de 30% tinham a renda média nacional; 13,3% dos homens negros e 17,5% das mulheres negras tinham empregos gerenciais ou profissões liberais; e hoje há mais de um milhão de jovens negros em *colleges** ou universidades (Bureau of the Census, 1989). Por outro lado, uma análise comparativa da renda salarial entre negros e brancos revela que em 1989, embora a renda agregada dos negros fosse de US\$ 266 bilhões, sua renda média era de US\$ 8.747, apenas 59% da renda dos brancos, de US\$ 14.896 (Swinton, 1991, p. 28, Tab. 1).

Com efeito, a razão entre as rendas de negros e brancos flutuou de 56% a 59% no período de quase 20 anos entre 1970 e 1989. Apenas as famílias negras constituídas por indivíduos com educação superior e duas fontes de renda se aproximam da renda média das famílias brancas em qualquer grau de paridade, nesse caso melhorando a razão para 80%. Entretanto, tais famílias constituem menos de 25% de todas as famílias negras.

Esses números sobre rendimentos são impelidos pelas taxas de emprego. Os dados para 1989 indicam que a participação dos negros na força de trabalho continuava declinando, a ponto de a razão emprego-população se refletir em 55%. O número com-

* Embora possa ser traduzido por "faculdade", o termo *college* se refere às instituições de ensino superior com cursos de quatro anos — sem pós-graduação, portanto. (N. do T.)

parável para os brancos era 63,1%, o que significa que, para cada cem brancos empregados, havia 88 negros (Swinton, 1991, p. 51). Com respeito ao impacto da ação afirmativa, deve-se observar que, enquanto a participação dos negros na força de trabalho cresceu apenas 2% entre 1972 e 1987, as taxas para as mulheres brancas cresceram 14%. Isso significa que a ação afirmativa deu uma ajuda mais vigorosa às mulheres brancas e, portanto, às famílias brancas do que aos negros.

Adicione-se ao quadro sombrio dos rendimentos dos negros, sua posição na força de trabalho e seu crescimento no emprego, em comparação com os brancos, o fato de aqueles vivenciarem uma crescente discriminação no local de trabalho, pois as queixas de discriminação chegaram a 60 mil em 1991. E isso não está nem perto do nível real do fenômeno, uma vez que o próprio Evan Kemp, Jr., diretor da Comissão de Igualdade de Oportunidades no Emprego, afirmou que essas queixas representam apenas 2% dos casos reais.³ A maioria delas envolve acusações de demissão injustificada, seja premptoriamente ou ao fim de prazos fixos de emprego, assim como discriminação racial.

O impacto social desse progresso comparativo é que os negros ainda não estão representados em muitas posições de destaque na sociedade. É provável, por exemplo, que haja poucos negros chefiando grandes empresas, grandes universidades ou outras instituições importantes. De fato, um recente relatório do Ministério do Trabalho identificou a existência de um "teto de vidro", fenômeno descrito como a "inexplicável" ausência de negros e outras minorias e mulheres nos níveis mais elevados das grandes empresas norte-americanas, assim como o testemunho destas sobre a dificuldade em atingir tal *status*. Com efeito, o Artigo II da Lei dos Direitos Civis de 1991 estabelece uma "Co-

missão do Teto de Vidro" para estudar o problema e fazer recomendações ao Ministério do Trabalho no sentido de solucioná-lo.

A atual ação do Congresso corrigiu temporariamente a balança no que se refere ao *status* jurídico da ação afirmativa. Ao fazê-lo, afirmou não ser o momento correto para se pôr fim a esse regime. Entretanto, existe um vigoroso diálogo público entre defensores e oponentes que também se alimenta das visões de negros conservadores, neoconservadores e pragmáticos. Os dados de pesquisas mostram que, não obstante, a comunidade negra continua apoiando a ação afirmativa, mas isso depende de como se formula a pergunta.

Por exemplo, na pesquisa da *Newsweek* citada anteriormente, enquanto 72% dos brancos são contra, 48% dos negros são a favor. A pergunta foi feita da seguinte maneira: "Você acredita que, em função da discriminação sofrida pelos negros no passado, negros qualificados devam ter preferência em relação a brancos igualmente qualificados em assuntos como ingresso em faculdade ou obtenção de emprego?" Entretanto, quando utilizada uma pergunta simples (por exemplo: "Você acredita que a ação afirmativa deva ser usada no emprego para corrigir a discriminação passada e a escravidão, a fim de permitir que os negros atinjam a igualdade?"), o grau de apoio aumenta (Joint Center for Political Studies, pesquisa de 1988).

Assim, os negros concluíram que as leis e práticas que os ajudam no acesso ao emprego ainda são necessárias, mas um amplo segmento da população norte-americana deseja que elas tenham fim. Ademais, as instituições políticas parecem divididas, uma vez que a Suprema Corte aparentemente é contra, enquanto o Congresso as apóia e o Executivo ainda as aplica, embora de maneira menos que entusiástica. É difícil determinar que ponto de vista será decisivo no assunto,

mas é correto que ele dependerá do sistema político e não necessariamente do que é correto, moral ou justo.

Relevância para o Brasil

Cabe aos brasileiros decidir se o princípio da ação afirmativa é relevante para o Brasil. Entretanto, em relação a um aspecto, a Lei dos Direitos Civis se aplicaria, já que o Parágrafo 109 do Artigo I estabelece que essa lei tem aplicação extraterritorial no que se refere a cidadãos norte-americanos empregados em firmas de propriedade norte-americana em países estrangeiros.

Em suma, os empregados norte-americanos têm o direito de compensação sob a Lei dos Direitos Civis, a menos que a obediência a esta por parte do empregador venha a violar a lei do país em que se localiza a empresa. Assim, onde quer que brasileiros e norte-americanos empregados de firmas norte-americanas trabalhem juntos, os brasileiros sem dúvida se exporiam à lei, uma vez que os norte-americanos seriam por ela protegidos. Esse parece ser o caso, uma vez que alguns brancos norte-americanos, trabalhando em firmas japonesas nos Estados Unidos e que se queixaram de discriminação racial no emprego pelo fato de os gerentes terem dado preferência racial a japoneses, se beneficiaram da lei de ação afirmativa.⁴

Com respeito à relevância do modelo norte-americano de ação afirmativa para a sociedade brasileira, parece que seriam necessários alguns esclarecimentos políti-

cos. A primeira questão seria decidir reconhecer a existência de racismo na sociedade brasileira e descrever de que modo ele funciona — ao lado de classe econômica — para afetar os padrões de acesso a recursos como o emprego. Sem isso não é possível nenhum regime de melhoramento. Decisões subsequentes, porém, deveriam abordar a questão de o regime de melhoramento ser de base mais individual ou de grupo.

Outra poderia ser a modelagem ou não de um sistema de auxílio compensatório, preferencial ou ambos. Tudo isso, deve-se acrescentar por fim, depende da visão particular da sociedade brasileira, da existência do desejo de estabelecer a ligação entre a democracia e igualdade na concepção e na prática, e entre igualdade e políticas públicas de melhoramento.

A última questão acima pode ser mais relevante e, afinal, é a primeira e mais importante para qualquer sociedade que busque verdadeiramente a harmonia nas relações sociais entre os grupos culturais. A aplicação de princípios a problemas de desigualdade econômica, contudo, raramente é um ato de benevolência da parte dos poderosos, mas advém em resultado de se imporem certos termos políticos à consciência nacional e então se forjar um consenso político para a mudança. O mais poderoso dos fatores subjacentes, portanto, pode ser a iniciativa dos oprimidos de estabelecer sua própria visão da vitimização de que são objeto e promover as soluções corretivas adequadas por meio de suas próprias ações.

NOTAS

1. Ver Bardolph, 1970, p. 409, citando o "Special bulletin: summary of the Civil Rights Act of 1964", U.S. Civil Commission, Washington, 1964.

2. Por exemplo, Kai Nielsen (1985, p. 192) cita Robert Nozick, *Anarchy, state and utopia*.

3. Ver W. John Moore, "On the case", *National Journal*, 2 de março de 1991, p. 501. Kemp disse que via um crescimento alarmante no número dessas queixas em âmbito nacional.
4. Ver Peter Kilborn, "U.S. Workers say Japanese keep them out of top jobs", *The New York Times*, 3 de junho de 1991, p. B5.

BIBLIOGRAFIA

- BARDOLPH, Richard — org. (1970). *The civil rights record: Black Americans and the law, 1849-1970*. New York, Thomas Y. Concell.
- BUREAU OF THE CENSUS, Department of Commerce (1989). "The Black population in the United States: March 1988". Washington, D.C., Nov.
- NIELSEN, Kai (1985). *Equality and liberty*. Rowman and Allenheld.
- PROGRESSIVE POLICY INSTITUTE (1991). "Equality and the American creed: understanding the Affirmative Action debate". Washington, D.C., June.
- ROSENFELD, Michel (1992). *Affirmative Action and justice*. Yale University Press.
- SWINTON, David (1991). "The economic status of Black Americans: permanent poverty and inequality". *The state of Black America*. New York, National Urban League.
- U.S. CIVIL RIGHTS COMMISSION (1981). "Affirmative Action in the 1980: dismantling the process of discrimination". Washington, D.C., Nov.
- VERBA, Sidney and ORREN, Gary (1985). *Equality in America: the view from the top*. Harvard University Press.

SUMMARY

The affirmative action principle and racial amelioration in the USA

This paper presents a brief history of the development and key aspects of the policy of Affirmative Action in the United States as a mechanism for achieving racial equality in the workplace and in other arenas of society. It focuses initially on the problem of clarity of identity and race as key to the

implementation of the policy and concludes with an acknowledgment of the difficulties of its adaptation to Brazil. At the same time, it suggests the possibility that Affirmative Action could be a modest tool for fostering greater upward mobility of black people in Brazil if attempted.

RÉSUMÉ

Le principe de l'action pour l'affirmation et le progrès racial aux Etats Unis

Cet article présente un bref historique de l'apparition et des principaux aspects de la politique de l'action pour l'affirmation raciale aux Etats

Unis, en tant que mécanisme pour instaurer l'égalité raciale dans les lieux de travail et dans d'autres sphères de la société. L'auteur concentre

le début de son argumentation sur le problème de la clarté de l'identité et de la race, clef indispensable à la mise en oeuvre de cette politique. Il conclue en reconnaissant les difficultés de son adaptation au contexte brésilien. En même temps,

il suggère la possibilité qu'une telle action puisse devenir, au cas où elle serait adoptée, un modeste outil pour promouvoir une plus grande ascension des noirs au Brésil.

Contracorrentes na Diáspora: negros coloniais e caribenhos na América Central

Michael L. Conniff*

** Professor do Instituto de Estudos Latino-Americanos da Universidade Auburn.*

Desde a primeira chegada de forasteiros nas Américas, os africanos desempenham papéis importantes na história da América Central. Enquanto exploradores, soldados, escravos, mineiros e agricultores, as pessoas de ascendência africana remoldaram a Meso-América. Os últimos 150 anos testemunharam a revitalização das atividades afro-mesoamericanas, com a chegada de centenas de milhares de negros antilhanos. A maioria foi para lá como trabalhadores em grandes projetos de construção, mas acabaram trabalhando em plantações de banana e num sem-número de outras funções. No Panamá, acabaram se misturando e deixaram de ser uma subcultura, mas em outras regiões do litoral caribenho ainda podem ser encontrados bolsões de povos antilhanos puros.

Palavras-chave: América Central; negro; negro colonial; negro caribenho; ameríndio; *plantation* de banana.

Em 1910, em Limón, Costa Rica, imigrantes jamaicanos entraram em greve contra a United Fruit Company (UFCo), que estabelecera lucrativas *plantations* de banana ao longo da costa caribenha. Os trabalhadores pararam por três semanas e deram início a uma poderosa tradição de atividades trabalhistas de base étnica. Três anos depois, os trabalhadores da UFCo em Bocas del Toro fizeram greve por mais de um mês. Em 1918 e 1919, uma greve de três meses interrompeu as operações da UFCo em Sixaola e muitos negros foram mortos nos confrontos decorrentes da paralisação. Em 1920, no Panamá, negros caribenhos cruzaram os braços no canal, quase obrigando-o a fechar. Em 1928, trabalhadores bananeiros negros e *mestizos** fizeram greve nas *plantations* da UFCo perto de Santa María, Colômbia. O Exército e a Polícia abriram fogo contra os grevistas, provocando um dos famosos massacres de trabalhadores do hemisfério.

Pelas baixadas do Caribe, trabalhadores negros imigrantes organizaram sindicatos, associações, igrejas, grupos políticos e clubes sociais para enriquecer suas vidas e reforçar seu poder de barganha junto a empregadores e governos. A Associação para o Progresso dos Negros Unidos (United Negro Improvement Association — Unia) se espalhou rapidamente pela região, recrutando dezenas de milhares de membros e levantando milhões de dólares. A solidariedade afro-centro-americana nunca foi mais forte que nas décadas de dez e vinte.

Hoje em dia, permanece entre os negros centro-americanos apenas um mínguaço de senso de identidade comum, apesar da unidade étnica e trabalhista mostrada no início do século. Os afro-centro-americanos estão

divididos, incertos de suas raízes, incapazes de cooperar. Grande número deles abandonou a região e os que ficaram quase perderam o senso de uma herança compartilhada. A maioria dos que permaneceram foi absorvida nas sociedades *mestizas* e sua cultura característica pode em breve desaparecer. Este ensaio examina as surpresas e paradoxos da ascensão e declínio das comunidades afro-americanas na região.

Origens dos afro-centro-americanos

Como um remanso no império espanhol, a América Central recebeu poucos imigrantes e pequena quantidade de investimentos em capital durante o período colonial. Também foi reduzido o número de escravos africanos que chegam à região. Essa a razão por que são escassos os centro-americanos de ascendência africana, constituindo cerca de 5% da população.

O Panamá tem a maior população de origem africana. Muitos chegaram involuntariamente durante o período escravista, mas a maioria veio depois, como trabalhadores e colonos migrantes. Os colombianos do século XIX chamavam o Panamá de sua “província negra”, devido à ampla proporção de afro-americanos que lá vivia, e de um terço a metade das pessoas que hoje vivem no corredor de trânsito é de ascendência africana. Nesse sentido, o Panamá pertence mais à parte setentrional da América do Sul, com sua ampla população negra, do que à América Central *mestiza*.

O restante da América Central tem reduzido número de pessoas de origem africana, a maioria ao longo da costa do Caribe e nas maiores cidades. Leslie Rout listou Hon-

*O termo *mestizo* é empregado nos países latino-americanos de língua espanhola para definir o produto do cruzamento de brancos com índios — o nosso caboclo. (N. do T.)

duras e Nicarágua como tendo uma influência negróide significativa (de 6% a 30% da população), enquanto Costa Rica e El Salvador como tendo uma pequena minoria — de 2% a 5% (Rout, 1976, p. 211).

Os primeiros negros que chegaram à região acompanhavam os conquistadores como soldados, marinheiros, ajudantes, servos pessoais e negociantes. As cidades da região no século XVII tinham um número significativo de negros, tanto escravos como livres. Além disso, milhares de africanos foram levados pelo istmo do Panamá para serem transportados ao Peru e outras colônias da costa do Pacífico. O auge do tráfico de escravos através do Panamá ocorreu em meados do século XVII, para decair rapidamente no início do século XVIII. Entrementes, milhares de africanos haviam fugido e constituído acampamentos *maroons** a salvo de ataques dos espanhóis. Os *palenques*** do Panamá eram famosos no período colonial (Guzmán Navarro, 1982).

A maioria dos escravos africanos no Panamá trabalhava no negócio de transporte com muares, conduzindo cargas para cima e para baixo entre o Panamá e Portobelo. Lá e na maioria dos portos, eles controlavam os serviços de manutenção de navios e da estiva. Em Honduras, muitos milhares deles foram importados para o garimpo de ouro nos depósitos aluviais. Na Costa Rica e em outras partes, negros criavam rebanhos de gado bovino, mulas e porcos para serem embarcados para as cidades. Em outros lugares, trabalhavam em *plantations* produzindo índigo, cacau e açúcar. Trabalhavam em operações madeireiras e em *sweatshops****

A economia centro-americana poderia não ter sobrevivido sem os esforços produtivos dos africanos e seus descendentes (MacLeod, 1973).

Certamente, a maioria da mão-de-obra escrava era fornecida pelos ameríndios, vistos como súditos obrigados a contribuir com trabalho e tributos para seus senhores espanhóis. A maioria das cidades nativas era tributada na forma de períodos de trabalho em empresas européias, mas muitos moradores locais também eram exportados para regiões distantes como escravos móveis. A suscetibilidade dos nativos a doenças e rebeliões tornou-os inconfiáveis e até perigosos. Como não se podia confiar que trabalhassem por si mesmos, eram geralmente supervisionados por escravos africanos. Senhores de escravos espanhóis tendiam a escolher negros, escravos ou livres, para treinar, supervisionar e vigiar escravos ameríndios.

A maior parte desses predecessores dos afro-centro-americanos de hoje se tornou ladinos, ou seja, hispanizados, miscigenados e aculturados. Viviam em cidades ou fazendas, minas e ranchos, trabalhando lado a lado com homens de negócios, proprietários de terras e feitores. Antes mesmo do fim da escravidão no século XIX, os ladinos se misturaram e constituíram parte do espectro multicolorido dos povos centro-americanos. Os espanhóis classificavam todos esses povos como "castas", esperando mantê-los separados dos brancos e ameríndios, mas os de ascendência africana eram simplesmente demasiado essenciais para serem mantidos segregados. Além disso, um número substancial ganhava sua liberdade fugindo, economizando di-

*Escravos fugidos que se organizavam de maneira semelhante à dos quilombolas brasileiros. (N. do T.)

***Idem*.

***Lojas que exploram os empregados, exigindo-lhes trabalho excessivo e pagando-lhes salários de fome. (N. do T.)

nheiro para pagar a alforria, ou fazendo acordos com seus donos. Isso produziu sociedades desarrumadas mas bastante funcionais num remanso colonial europeu.

Onde sobreviveram maiores contingentes de ameríndios, os ladinos se identificaram com as elites hispano-americanas, muitas vezes pegando em armas para defender sociedades *mestizas* contra revoltas dos nativos. Desde cedo, escravos e negros livres foram admitidos nas milícias locais para a manutenção da paz e a defesa externa. A aliança natural entre africanos e europeus separava-os dos nativos. De sua parte, os ameríndios de há muito haviam juntado os intrusos num mesmo saco como inimigos comuns, mal distinguindo suas diferentes origens.

Próximo ao fim da era colonial, dois novos grupos de pessoas de ascendência africana chegaram à América Central. Empresários britânicos trouxeram consigo centenas de trabalhadores negros, livres e escravos, para a costa dos Mosquitos, que ia de Belize até o Panamá central. Estes e os comerciantes negros itinerantes incorporaram Mosquitia à esfera do Caribe britânico. Muitos se estabeleceram, vieram a administrar fazendas e entrepostos comerciais, tiveram filhos com esposas nativas e se tornaram moradores permanentes do arquipélago em cidades ao longo da costa (Heckadon Moreno, 1980, p. 7-14).

Então, em 1797, chegou talvez o mais extraordinário dos povos de origem africana: os ancestrais dos atuais garífunas, ou caribes negros. Nancie González (1988) identifica as origens desse povo na ilha de St. Vicent. Lá, escravos fugidos nos séculos XVII e XVIII se misturaram aos índios caribes e algumas tribos se tornaram tão fortemente influenciadas pelo fenótipo e a cultura africanos que os europeus os chamavam de "caribes negros". Esse povo lutou tenazmente por suas terras e sua independência, opondo-se tanto aos bri-

tânicos quanto aos franceses nas tentativas destes de obrigá-los a trabalhar nas *plantations*.

Na década de 1790, temendo que a rebelião do Haiti atingisse seus escravos, os ingleses resolveram deportar os caribes negros. Cerca de quatro mil foram levados à força para a ilha de Roatán e lá abandonados à morte. Os exilados conseguiram construir barcos e deixaram a ilha em direção à costa de Honduras. Uma epidemia de varíola, entretanto, reduziu-lhes o contingente para apenas 1.700. Durante o século XIX, eles migraram pelas costas norte da Guatemala, Honduras e Nicarágua, misturando-se com povos nativos e ocasionais europeus. Mostraram-se notavelmente adaptáveis.

Os garífunas tornaram-se esponjas étnicas, absorvendo elementos de toda e qualquer fonte com que estiveram em contato, inclusive os misquitos do Noroeste da Nicarágua. González descreve os garífunas como basicamente ameríndios na cultura material e na vida familiar, e mais africanos na religião e no fenótipo. Os garífunas centro-americanos são agora apenas 20 ou 30 mil, embora seus parentes e descendentes nos Estados Unidos possam chegar a um quarto de milhão.

Por fim, grandes ondas de afro-caribenhos chegaram à América Central a partir da segunda metade do século XIX. Eles migraram em razão da redução das oportunidades em suas ilhas e da expectativa de bons empregos e boas terras na América Central (Conniff, 1985). É impossível mapear com precisão os tamanhos e direções das migrações caribenhas, pois ninguém manteve bons registros delas. Ainda assim, seus movimentos parecem ter sido a réplica daqueles do início do tráfico de escravos: a maioria foi para o Panamá, enquanto contingentes menores se dirigiram para a Costa Rica, Nicarágua, Honduras e Guatemala. As migrações

caribenhas atingiram o auge no início do século XX e diminuíram desde a Depressão.

Podemos apenas estimar o número de africanos e afro-americanos que chegaram à América Central nos últimos séculos. Creio que o total está em algum ponto entre meio milhão para a América Central propriamente dita e um milhão para toda a região litorânea circuncaribenha.

Os números apresentados a seguir têm somente a intenção de indicar ordens de grandeza:

Africanos durante o tráfico de escravos:

- 100 mil durante o período colonial, concentrados no Panamá e ao longo da costa caribenha da América Central e do Sul.

Caribenhos desde a abolição:

- 250 mil para o Panamá;
- 150 mil para Mosquitia;
- 100 mil para Tierra Firme;
- 100 mil para Belize/Iucatã.

Esses números podem parecer exagerados, mas, com referência a um longo período, são plausíveis. A estimativa para Mosquitia, por exemplo, implica a média de chegada de apenas mil pessoas por ano. Sabemos que as pessoas têm se movimentado pelo Caribe em canoas e barcos de pesca nos últimos milênios e em navios mercantes e vapores costeiros há mais de um século. E o fluxo tem sido consistentemente das ilhas para o continente. Por fim, também sabemos que ocorreu uma considerável reemigração para os Estados Unidos (ver o trabalho de Roy Brice Laporte).

Não podemos exagerar a tremenda variedade de experiências de chegada que tiveram africanos e pessoas de origem africana na América Central. Eles chegaram em épocas diferentes, gozando de *status* diferentes, vindos de lugares diferentes e com diferentes dotes culturais. Assim, nenhuma generalização ampla será válida para todos os grupos e períodos. Para ilustrar: num dos extremos, temos o escravo *bozal* que aportou no Panamá no século XVII para transportar cargas através do istmo; no outro, o adolescente jamaicano que desembarca em Trujillo na esperança de encontrar emprego nas *plantations* de banana ou cana-de-açúcar. Assim, descobrimos muitas identidades afro-centro-americanas modeladas em parte pelas diferentes experiências de chegada e pelas características que os imigrantes levavam consigo.

Similarmente, algumas experiências comuns produziram uma espécie de fusão cultural. A maioria dos afro-centro-americanos fala línguas européias, principalmente espanhol, inglês e francês. A maioria trabalhou em grandes empresas estrangeiras e domina os fundamentos do capitalismo. A maioria pertenceu a sindicatos e associações que promoviam a unidade étnica e trabalhista. Sistemas de transporte regionais, mídia impressa, redes de rádio e televisão, além de escolas, moldaram um senso de pertinência a um mundo mais amplo entre os afro-centro-americanos. A música, os movimentos religiosos e os estilos de vestir ilustram essa aglutinação. Por toda a bacia do Caribe, essa identidade mais ampla compete com as afirmações de lealdade às sociedades hispano-americanas.

O caso do Panamá

Vou agora focalizar o Panamá, embora muito do que eu digo tenha relevância para outros países da região. Dos trabalhos de

Alfredo Castellero Calvo, sabemos que os escravos tinham muitas oportunidades de obter a liberdade no Panamá colonial. Além disso, o número de negros e mulatos livres cresceu constantemente com o tempo, enquanto o de escravos diminuiu (Castillero Calvo, 1969). Ao lado de ganhar a liberdade, a melhor maneira de os africanos, especialmente os ladinos, prosperarem na América hispânica sempre foi se assimilar, ou seja, comportar-se como os europeus e se parecer com eles. Assim, os negros livres foram em frente falando espanhol, assumindo nomes hispânicos, aprendendo a ler e escrever, casando-se com pessoas de pele mais clara, tornando-se católicos praticantes, entrando para associações, participando de uma economia voltada para a Europa e exercendo responsabilidades cívicas. Sabemos pelos relatos de viajantes que em meados do século XIX uma proporção substancial da população abastada do Panamá tinha alguma herança genética africana, devido à mistura e à mobilidade social contínuas (Suarez, 1978, p. 450-1).

Hoje em dia, os descendentes dos africanos que chegaram ao Panamá antes da metade do século XIX são chamados negros coloniais. Eles têm pouca noção de suas raízes africanas, devido às muitas gerações de comportamento assimilacionista de seus predecessores. Quanto maior seu atual *status*, menos eles se identificam com as origens africanas, pois o sucesso herdado se deveu precisamente ao abandono dessa herança. Os negros coloniais são escassos nos fóruns de intelectuais afro-americanos. (Por exemplo, dos dez organizadores do I Congresso do Negro Panamenho, realizado em 1981, só um tinha nome espanhol — Eugenio Barrera Camilo Pérez, que não é afro-americano, participou do encontro em San José.)

Em geral, os negros coloniais se identificaram fortemente com aquilo que os es-

pecialistas brasileiros chamam de democracia racial. Eles afirmam que a escravidão em seu país foi menos brutal do que em outros e que havia abundantes oportunidades de liberdade e cidadania. Proclamam descender de homens livres, não de escravos. Negam que exista discriminação, que suas chances na vida sejam menores em função da cor e que a elite branca mantenha barreiras sutis ao seu progresso. Se pessoas negras sofrem discriminação, esta provavelmente vem de outras fontes, como o pouco domínio da língua espanhola ou a falta de familiaridade com os costumes latinos. Por fim, alguns deles afirmam ser capazes de perceber diferenças físicas entre eles mesmos e os caribenhos (Conniff, 1985, p. 166-7).

Os negros coloniais se justapõem àqueles que chegaram depois — basicamente, os caribenhos e seus descendentes (*antillanos*). A maioria dos caribenhos chegou ao Panamá (e a todo o istmo) a partir das últimas décadas do século XIX e formou comunidades de imigrantes nos portos e principais cidades. Hoje em dia, constituem a terceira ou quarta geração de panamenhos, embora aleguem sofrer muitas formas de discriminação por parte da população hispânica. A separação cultural entre eles e os negros coloniais dificilmente poderia ter sido maior: a maioria dos imigrantes caribenhos era protestante, de fala inglesa, súdita britânica, dotada de consciência de classe, e tinha apenas duas ou três gerações a separá-la da escravidão. Praticamente não havia base para uma solidariedade cultural ou étnica entre negros coloniais e caribenhos.

O Canal do Panamá, e em menor grau a United Fruit, fechou os tipos usuais de acomodação de imigrantes aos caribenhos no Panamá. Por algum tempo, metade dos recém-chegados viveu em alojamentos na zona do canal ou bairros vizinhos, que se tornaram guetos. Suas características de imi-

grantes (por exemplo, a língua inglesa, a religião protestante, os costumes britânicos) receberam reforço positivo dos empregadores do canal e da UFCO, que simultaneamente denegriam a cultura hispânica. Com efeito, as grandes empresas estrangeiras operavam um sistema de trabalho com imigrantes que mantinha a população caribenha dependente delas em matéria de empregos, serviços e atividade cultural.

Desde os primeiros dias deste século, os panamenhos rejeitaram a fixação permanente de caribenhos no istmo. Os meandros dessa atitude de rejeição foram relatados em diversas obras e não precisam ser repetidos aqui (Conniff, 1985; Westerman, 1950). Os negros coloniais, assim como os brancos e os *mestizos*, recusavam-se a garantir legitimidade aos caribenhos, em geral citando como razões, em vez da raça, a herança cultural destes e seus laços com a zona do canal. O panfleto de Olmedo Alfaro intitulado *El peligro antillano em América Central*, de 1925, ilustrou vivamente essa atitude. Falava de uma "invasão" de pessoas de uma "raça negra antagônica" que eram incapazes de "absorver" (...) a "civilização". Ele não afirmava, contudo, a rejeição racial, declarando que os negros *coloniais* mostravam "nobreza de caráter e capacidade de assimilação". Claramente, a disposição de se tornar hispanizado estava no cerne da aceitação ou rejeição pelos panamenhos.

A onda de oposição aos caribenhos levou-os a formar instituições defensivas. Centenas de escolas, sindicatos, lojas, igrejas, associações fúnebres, jornais e clubes desportivos caribenhos na Cidade do Panamá e em Colón. Isso só veio a confirmar os piores temores dos panamenhos hispânicos de que os imigrantes nunca seriam assimilados. Já em 1970, um intelectual de destaque despreveria as comunidades caribenhas como "incrustadas como corpos estranhos, congregadas

numa constelação de 'ilhas' urbanas emparelhadas contra influências externas" (Castillero Calvo, 1970, p. 106). Os que de fato quiseram ganhar aceitação tenderam a hispanizar seus nomes, casar-se com mulheres latinas, converter-se ao catolicismo, renunciar ao uso do inglês em seus lares e evitar se associar com descendentes de caribenhos. Isso constituía um genocídio cultural aos olhos dos membros da velha guarda.

As pessoas que defendiam a comunidade caribenha afirmavam que seus membros não eram obrigados a abandonar suas identidades a fim de serem aceitos como cidadãos plenos do Panamá. Afinal, seus antepassados tinham imigrado havia muitas décadas, construído e operado o canal e os negócios internacionais, e enriquecido a cultura do país com sua língua, música, artes, religião, esportes, literatura e visão de mundo. Elas propunham um tipo de integração que iria fundir as melhores características das sociedades e culturas latinas e caribenhas. Esse produto híbrido respeitaria ambas as tradições como legítimas, permitindo que os indivíduos escolhessem seus estilos de vida em meio a um amplo espectro de comportamentos aceitáveis. Cada geração teve um principal propoente dessa estratégia: Sidney Young nas décadas de trinta e quarenta, George Westerman nas de cinquenta e sessenta e Alberto Smith nas de setenta e oitenta.

Havia outras estratégias, é claro. Muitos milhares de pessoas de origem caribenha, entre elas alguns dos membros mais talentosos dessa comunidade, emigraram para os Estados Unidos e formaram comunidades em Nova Iorque, Miami, Brooklyn, Chicago e Los Angeles. Outras deram as costas ao Panamá hispânico e permaneceram em suas enclaves, nos subúrbios da Cidade do Panamá e de Colón, assim como nos bairros da antiga zona do canal. Muitos destes sentiam um ódio profundo pelos abusos cometidos

por funcionários latinos e do governo norte-americano. Outras ainda optaram por uma integração agressiva na qual enfatizavam a revolução de cima para baixo como o melhor caminho para atingirem seu lugar de direito. Essa abordagem floresceu durante a ditadura de Omar Torrijos, quando muitas pessoas de ascendência caribenha acreditaram que o nacionalismo pluralista deste lhes criaria um espaço favorável (Priestley, 1986). A maioria dessas estratégias também encontrou expressão numa literatura caribenha que emergia depois da metade do século.

Nos anos setenta, Torrijos e a *intelligentsia* caribenha fizeram uma sutil barganha. Torrijos abriu as portas às nomeações, ao progresso e ao patrocínio governamental, em troca do abrandamento das mensagens de confronto e do apoio a ele próprio. Em vez de enfatizar temas como discriminação, alienação, conflito racial e linhas de cor, eles agora sublinhavam o panamenhismo e a solidariedade étnica com o restante da sociedade. Referiam-se a si mesmos como afro-panamenhos ou negros panamenhos. De muitas maneiras, foi a mesma barganha oferecida por Arnulfo Arias na década de quarenta e por outros na de cinqüenta: comportem-se como hispano-americanos e não sofrerão rejeição. Negros coloniais como Juan Matero Vásquez apresentaram essas chances à comunidade caribenha e muitos tiraram vantagem disso.

Diferentemente dos negros coloniais, a maior parte da comunidade no Panamá reconhecia suas raízes africanas e estava muito mais sintonizada com as correntes intelectuais e políticas afro-americanas do resto do hemisfério. Sidney Young ajudou a patrocinar o garveysmo no Panamá. Westerman manteve ligações de amizade com políticos negros dos Estados Unidos. Em anos recentes, George Priestley, Alfred Rowe, Gerardo Maloney e Esmeralda Brown organi-

zaram congressos afro-americanos ou participaram deles. Gerardo Maloney trabalhou na equipe editorial do jornal brasileiro *Afro-diáspora* e viveu muitos anos no estrangeiro. Esses intelectuais também trabalharam em assuntos de interesse mais amplo na área dos estudos negros.

No início da década de oitenta, a comunidade caribenha parecia segura para reclamar um lugar legítimo na sociedade e nos círculos intelectuais panamenhos. A partir de posições no governo, nas universidades, na mídia, nas empresas privadas, eles mantiveram o interesse em atividades sociais e políticas. Fundaram e administraram o Museu Afro-Panamenho no distrito caribenho de Marañon. Também realizaram anualmente a Grande Feira Antilhana com o objetivo de levantar fundos para o museu. Patrocinaram um concurso de beleza para negras, Miss Afro-Panamenha, ou Rainha Negra, após uma agitação no final dos anos setenta a respeito dos destratos sofridos por uma jovem de pele escura que vencera o concurso de Miss Panamá. Alguns deles tinham boas posições no governo de Manuel Oriega.

O final dos anos oitenta viu essas esperanças de dissolverem, contudo, dragadas pela luta de Noriega contra os Estados Unidos, conhecida como "La Crisis". Noriega tinha pouco tempo para uma sutil política étnica e os que estavam no governo perceberam-se simplesmente cooptados e sem poder. As dificuldades econômicas causadas pelo embargo norte-americano atingiu os bolsos de todos, forçando-os a se concentrar na sobrevivência. O movimento de oposição política que se juntou contra Noriega não deu atenção às sensibilidades étnicas de seus seguidores; afinal, estava engajado numa luta de vida ou morte contra o ditador. Em suma, a sobrevivência de uma comunidade caribenha viável se tornou irrelevante no final da

década de oitenta, posta de lado pelos problemas maiores que o país enfrenta.

Na época em que visitei o Panamá, em março de 1992, a comunidade negra perdera o moral. Gerardo Maloney tentava perceber significados raciais nas demonstrações de rua organizadas pelos Chorrilleros, mas ninguém mais confirmou tal interpretação. A Feira Antilhana e o concurso Miss Afro-Panamá foram realizados, mas os organizadores disseram que a cada ano ficava mais difícil conseguir voluntários para esses trabalhos. A propósito, a Rainha Negra desse ano não parecia muito africana. Seu retrato mostrava uma exótica combinação de traços eurásianos que um antropólogo afro-panamenho chamou de "*culisa*", palavra derivada de *coolie*. Segundo a maior fonte dos relatos, o atual governo do Panamá (cujos organismos e escolas estabelecem a agenda cultural do país) dá escassa atenção às preocupações étnicas e raciais da comunidade caribenha.

Para resumir, existem dois grandes grupos de afro-panamenhos: os negros coloniais e os caribenhos. Desde a década de setenta eles têm debatido entre si sobre temas como discriminação racial, identidade nacional, assimilação *versus* integração, migração terciária, origens africanas *versus* caribenhas e idioma. No início dos anos oitenta parecia que a cultura caribenha podia se tornar estabilizada e aceita, tal como as comunidades de imigrantes em outros lugares. A discussão submergiu, contudo, com a crise de Noriega no final da década e hoje a identidade caribenha corre o risco de desaparecer totalmente, preservada apenas num museu ou entre veteranos que estão morrendo.

Comparações centro-americanas

Embora outros negros centro-americanos não tenham tido os problemas dos afro-panamenhos nem como eles feito uma tenta-

tiva de estabelecer um debate sobre identidade, a comunidade caribenha da Costa Rica tem enfrentado um duro ostracismo nos últimos 70 anos. Ron Harpelle (1992), numa dissertação que abrange o período que vai de 1880 até 1950, revela o modo como os costarriquenhos latinos acordaram para a "ameaça antilhana" no final da década de vinte e tentaram acabar com a existência dos caribenhos por meio da legislação. O governo criou dificuldades para que eles e seus filhos se tornassem cidadãos e em 1934 a legislação tentou impedir a presença de trabalhadores negros nas novas *plantations* de banana na vertente do Pacífico. Até esse ponto, a recepção destes se parecia com a dos caribenhos do Panamá.

Harpelle também documentou o poderoso impulso de organização entre os caribenhos, em parte como reação às condições precárias em que viviam na Costa Rica. Além das usuais sociedades benevolentes e congregações religiosas, eles correram a se aliar à de Marcus Garvey nos anos vinte. Num momento dessa década, a Unia rivalizava em influência com o governo e a elite locais. Até hoje sobrevive em Limón uma seção local da Unia. Os caribenhos também formaram grupos para praticar uma religião tradicional africana, a *pocomanía*. Na década de trinta, as autoridades hispânicas desenvolveram rigorosa campanha para erradicar a *pocomanía*.

Outra recente dissertação, de autoria de Avi Chomsky (1990), examinou a militância trabalhista entre os imigrantes caribenhos na Costa Rica e a introdução da cultura afro-caribenha em suas comunidades. O estudo acompanha o crescimento e as atividades dos sindicatos ao longo da costa atlântica, especialmente entre os trabalhadores da UFCO. Descobriu que eles constituíam uma força de trabalho resoluta e despachada, exigindo salários e tratamento compatíveis com seu *sta-*

tus de súditos britânicos. E também estuda o aparecimento, nas cidades bananeiras, dos feiteiros, alguns dos quais fundaram lojas e congregações.

A comunidade negra da Costa Rica não se tornou tão integrada quanto a do Panamá depois da Segunda Guerra Mundial. Em primeiro lugar, uma espécie de segregação geográfica tendia a isolar a comunidade na província e no porto de Limón. A inexistência de uma rodovia para o litoral até 1968 decerto desencorajava a interação. O fato de as tripulações negras dos trens não permanecerem no percurso total até San José também indicava segregação. Até surgiu o mito de que os negros não podiam migrar para a capital. Embora inverídico, o mito reconhecia a barreira, estabelecida pelos costumes, entre a costa e o planalto. Um pequeno número, de fato, se estabeleceu em San José e predominou entre os que solicitaram a cidadania costarriquenha. Ainda assim, a maioria permaneceu em Puerto Limón, social e geograficamente distante da capital. Mesmo hoje, Limón é praticamente a única região com uma ampla população de origem africana.

A revolução de 1948, que levou ao poder José Figueres e seu partido, promoveu maior integração dos negros caribenhos. Embora dificilmente pudesse ser considerado um advogado dos interesses destes, Figueres queria regularizar a situação jurídica dos caribenhos e seus descendentes, muitos dos quais não tinham cidadania. Além disso, ele ganhou apoio entre eles por falar inglês e lhes dar atenção durante e após a revolução. Uma vez no poder, decretou que qualquer um que fosse nascido na Costa Rica era automaticamente um cidadão. A partir daí, surgiu outro mito, o de que Figueres foi o grande benfeitor da comunidade caribenha.

Outros negros migraram para a Costa Rica depois da Segunda Guerra Mundial, atraídos pelo trabalho nas *plantations* de banana

e em outras culturas. Muitos vieram da província nicaragüense de Guanacaste, recrutados pela UFCo. Com efeito, o recrutamento de mão-de-obra bananeira já tinha uma longa história, como estudou Philippe Bourgois (1989). As divisões de Limón e Bocas del Toro, na fronteira da Costa Rica com o Panamá, trabalhavam em conjunto. A estratégia da companhia era atrair diversos grupos étnicos para competirem entre si por empregos e benefícios. Ela trouxe não só caribenhos como negros coloniais da Nicarágua, índios guayni e kuna do Panamá, bribris e miskitos da Nicarágua. Mais do que cadinhos, as cidades de *plantation* se tornaram viveiros raciais, constantemente agitadas por funcionários da companhia tentando minar os esforços dos sindicatos para organizar os trabalhadores.

Bourgois descobriu que os trabalhadores originários da Jamaica e de outras ilhas logo se tornaram uma elite operária, constituída de habilitados artífices, mecânicos, supervisores e operadores de equipamentos. Geralmente ganhavam mais e desfrutavam de maior segurança do que os novos recrutas, especialmente os ameríndios. No final, porém, os caribenhos e seus descendentes abandonaram a força de trabalho da UFCo e investiram em terras e pequenos negócios. A tradição camponesa da sociedade caribenha influenciou fortemente as aspirações dos trabalhadores.

Os demais países da América Central têm pequenos enclaves de negros, praticamente nenhum de origem colonial. A maioria é de garifunas ou *créoles*, isto é, descendentes de caribenhos que para lá se mudaram a fim de trabalhar em madeiras, minas, fazendas e indústrias de construção. Foram submetidos a tamanha hostilidade da parte dos hispânicos, descendentes de europeus e ameríndios, que tendem a permanecer em enclaves litorâneos como Livingston, Puerto Barrios.

Puerto Cortez, Trujillo, La Ceiba, Ciudad Camarón, Bluefields, Corn Island e Puerto Cabezas. Depois da revolução sandinista, os *créoles* e miskitos da Nicarágua se viram sob intensa pressão de Manágua para aceitar as políticas e a tutela do governo (Dennis, 1981). Mesmo hoje, a costa norte da América Central pertence quase totalmente aos ameríndios e às pessoas de ascendência africana.

Conclusão

Por quase cinco séculos os africanos têm contribuído para a prosperidade econômica e para as sociedades das colônias estabelecidas pelos europeus na América Central. Nunca chegaram em grande número, porém, de modo que tiveram dificuldade em manter as tradições africanas. A maioria deles foi absorvida pela indústria da marinha mercante panamenha e pelas minas de Honduras, embora certos enclaves tenham mostrado seu impacto genético, numa certa medida. Em função de seus pequenos contingentes, os africanos tenderam a se aliar aos espanhóis contra as maiorias nativas. Isso permitiu que um número maior de escravos ganhasse a liberdade fugindo, comprando sua própria alforria ou conseguindo que esta fosse dada por caridade. Ademais, as sociedades euro-americanas induziram os africanos a assimilar-se, adotando a cultura hispânica e se tornando ladinos. Na época em que ocorreu a abolição generalizada no século XIX, a maioria das pessoas de origem africana estava livre e totalmente incorporada à sociedade hispano-americana (embora como parte das classes baixas).

Uma onda muito maior de imigração negra fluiu para a América Central no século XIX e início do século XX. Esses recém-chegados eram caribenhos livres que tinham vivido sob governos britânicos e franceses nas ilhas. Vieram para construir obras públicas e trabalhar na agricultura de *plantation*, em geral em faixas estreitas ao longo da costa do Caribe. No Panamá, construíram a ferrovia e colaboraram na construção dos projetos francês e norte-americano do canal. As sociedades anfitriãs ficaram perturbadas com o influxo de tantos estrangeiros que delas diferiam em termos de raça, religião, cultura e nacionalidade. Em alguns lugares, realizaram-se virulentas campanhas contra os caribenhos, levando a que fossem excluídos da cidadania e de outros direitos. O pico da rejeição aconteceu nas décadas de trinta e quarenta, quando a depressão econômica generalizada exacerbou as tensões raciais e culturais.

Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, a imigração caribenha para a América Central diminuiu e tem havido uma acomodação social. Ainda assim, certo grau de intolerância racial tem persistido por quase toda parte. Um dos resultados mais surpreendentes tem sido a falta de disposição dos descendentes de escravos africanos (os chamados negros coloniais) em sentir qualquer afinidade com os que chegaram mais tarde. No Panamá e, em menor grau, na Costa Rica, os que desejam preservar as heranças caribenhas têm tido sucesso, embora em termos estabelecidos pelas elites sociais. Não se tem certeza quanto a se serão capazes de manter vivas as tradições quando os imigrantes originais não mais estiverem vivos.

REFERÊNCIAS

- ALFARO, Olmedo (1925). *El peligro antillano en la América Central: la defensa de la raza*. Panamá, Imprenta Nacional, 2ª ed.

- AROSEMENA R., Jorge (1976). "Los panameños negros descendientes de antillanos: un caso de marginalidad social?" *Estudios Sociales Centroamericanos*, 5(13):19-34.
- BIESANZ, John (1949). "Cultural and economic factors in Panamanian race relations". *American Sociological Review*, 14(6):772-9.
- BIESANZ, John and BIESANZ, Mavis (1955). *The people of Panama*. New York, Columbia.
- BOURGOIS, Philippe I. (1989). *Ethnicity at work: divided labor on a Central American banana plantation*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- BRYCE-LAPORTE, Roy S. (1970). "Crisis, contra-culture, and religion among West Indians in the Panama Canal Zone". In: WITTEN, Norman e SZWED, John (eds.), *Afro-American anthropology: contemporary perspectives*. New York, Free Press, 103-18.
- CARILLO, Ramón (1945). "Viewpoints of a Panamanian". *Boletín del Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas*, 2(4):714-65.
- CASTILLERO CALVO, Alfredo (1969). "Los negros y mulatos libres en la historia social panameña". Separata de la revista *Lotería*. Panamá
- (1970). *La sociedad panameña: historia de su formación e integración*. Panamá, Presidencia.
- CASTRO G., Carlos D. (1972). "Notas para una sociología del negro antillano". *Lotería*, (202):6-23.
- CHOMSKY, Avi (1990). "Plantation society, land, and labor on Costa Rica's Atlantic Coast, 1870-1940". Tese de doutorado. Berkeley, University of California.
- CONNIFF, Michael L. (1985). *Black labor on a white canal: Panama, 1904-1981*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- DENNIS, Philip A. (1981). "The Costeños and the revolution in Nicaragua". *Journal of Interamerican Studies*, 23(3):271-96.
- FAULKNER WATTS, A. (1975). "Perspectivas sobre el afro-panameño". *Lotería* (234):36-48.
- GONZÁLEZ, Nancie L. Solien (1969). *Black Carib household structure: a study of migration and modernization*. Seattle, University of Washington Press.
- (1988). *Sojourners of the Caribbean: ethnogenesis and ethnohistory of the Garifuna*. Urbana, University of Illinois Press.
- GUZMÁN NAVARRO, Arturo (1982). *La trata esclavista en el istmo de Panamá durante el siglo XVIII*. Panamá, Editorial de la Universidad de Panamá.
- HARPELLE, Ronald N. (1992). "West Indians in Costa Rica: class and ethnicity in the transformation of a community". Tese de doutorado. University of Toronto.
- HECKADON MORENO, Stanley (1980). *Memorias de un criollo bocatoreño/Light in dark places*. Panamá, Asociación Panameña de Antropología.
- MACLEOD, Murdo J. (1973). *Spanish Central America: a socioeconomic history, 1520-1720*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press.

- PETRAS, Elizabeth M. (1988). *Jamaican labor migration: White capital and Black labor, 1878-1930*. Boulder, Westview Press.
- PRIESTLEY, George (1986). *Military government and popular participation in Panama: the Torrijos regime, 1968-1975*. Boulder, Westview Press.
- PRIMER CONGRESO DEL NEGRO PANAMEÑO (1991). *Memorias*. Panamá, Instituto Nacional de Arqueología y Cultura.
- REID, Carlos (1980). *Memorias de un criollo bocatoreño/Light in dark places*. Panamá, Asociación Panameña de Antropología. Org. por Stanley Heckadon Moreno.
- SUAREZ, Omar Jaen (1978). *La población del istmo de Panamá*. Panamá, INAC.
- WESTERMAN, George W. (1950). *A minority group in Panama*. Panamá, Liga Cívica Nacional, 3ª ed.

SUMMARY

Crosscurrents in the Diaspora: colonial blacks and West Indians in Central America

From the first arrival of outsiders in the Americas, Africans played important roles in Central American history. As explorers, soldiers, slaves, miners, and cultivators, people of African descent reshaped Middle America. The last 150 years have seen a revitalization of Afro-Central American activities, with the arrival of hundreds of

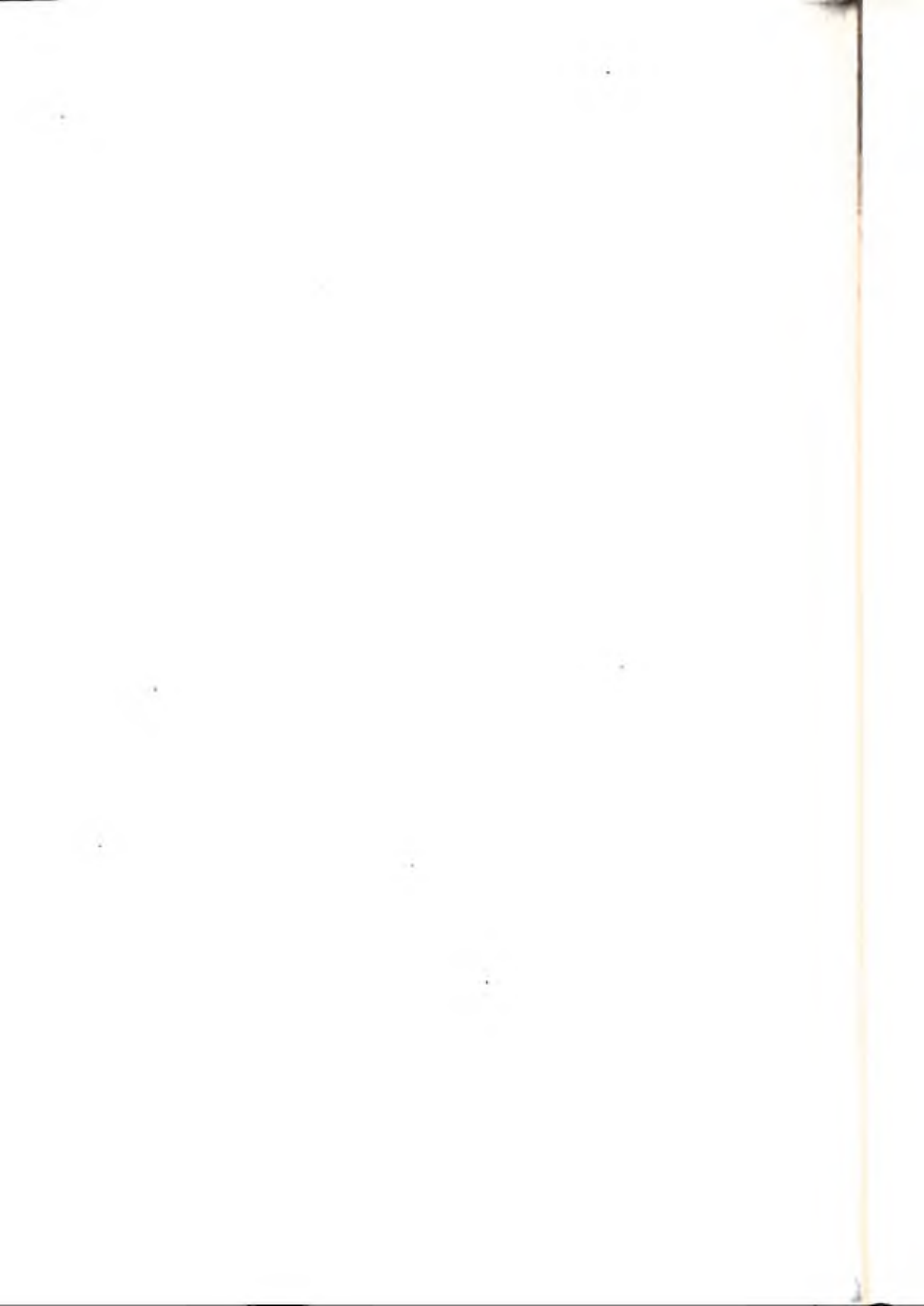
thousands of West Indian Blacks. Most went as laborers on major construction projects, but they ended up working in banana plantations and myriad other jobs. They have blended in and ceased to be a sub-culture in Panama, but in some parts of the Caribbean coast pockets of pure West Indian peoples can still be found

RÉSUMÉ

Courants croisés de Diaspora: noirs coloniaux et antillais en Amérique Centrale

Dès l'arrivée des premiers étrangers en Amérique, les africains jouèrent des rôles importants dans l'histoire de l'Amérique Centrale. Les personnes d'ascendance africaine ont remodelé la Meso-Amérique, comme explorateurs, soldats, esclaves, mineurs et agriculteurs. Les 150 dernières années ont été témoins de la revitalisation des activités afro-méso-américaines, avec l'arrivée de centaines de milliers de noirs antillais.

La majorité d'entre eux y est venue travailler dans des grands chantiers de construction, mais a fini comme travailleur dans des plantations de bananes ou dans l'une des innombrables autres occupations. Au Panama, ils se sont mélangés à d'autres et ont cessé d'être un type propre de culture. Cependant, on peut encore rencontrer, dans d'autres régions du littoral des Caribes, des poches de populations antillaises pures.



Imagens negras num mundo branco: aspectos sociopolíticos do racismo no século XX na Venezuela

Winthrop R. Wright*

**Professor da Universidade de Maryland.*

Este estudo examina as formas sutis de racismo utilizadas pelas elites venezuelanas durante a primeira metade do século XX. O autor examina particularmente a imagem dos negros venezuelanos projetada pela mídia branca. Os brancos riam à custa dos negros e os retratavam como subumanos, tanto em forma pictorial quanto escrita. Entre 1890 e 1950, as elites brancas descreveram a negritude de maneira degradante e insultante. Assim, contribuíram no sentido de perpetuar os estereótipos comuns dos negros venezuelanos.

Palavras-chave: Venezuela; raça; racismo; branco; negro; não-branco; índio; aculturação; assimilação; miscigenação; folclore.

Os historiadores há muito descobriram na raça um tópico de discussão inesgotavelmente fascinante. A Venezuela não é exceção a essa regra. Em geral, a maioria dos venezuelanos não se vê como racista. Diversos fatores contribuem para essa crença.

Em primeiro lugar, em cinco séculos eles experimentaram uma grande dose de miscigenação. Como a maioria das nações latino-americanas, a Venezuela abriga uma população multirracial. Aproximadamente, 70% dessa população compreendem um grupo racialmente misto conhecido como "pardos". As pequenas minorias branca e negra marcam as extremidades do espectro racial.

Em segundo lugar, os venezuelanos não tratam a raça como característica unidimensional. Em vez disso, usam outros fatores, como classe, nível educacional, carreira e poder, juntamente com raça, para classificar os indivíduos dentro de categorias socioeconômicas. Além do mais, eles identificam qualquer indivíduo com algumas características brancas como pertencente ao grupo branco, em profundo contraste com a posição dos Estados Unidos, em que a progênie de qualquer casamento misto se torna negra.

Em terceiro lugar, e de modo importante, nos últimos cem anos as elites venezuelanas desenvolveram uma posição oficial sobre raça que afirma não haver nem preconceito nem discriminação raciais na Venezuela. Para elas, só existe racismo nos Estados Unidos, com suas manifestações abertas e violentas de ódio racial entre brancos e negros.

No entanto, para os cidadãos da extremidade negra e índia do espectro racial, o racismo tem existido historicamente. Este *paper* acompanha o desenvolvimento histórico de uma versão venezuelana do racismo que tomou forma no final do século XIX. Em particular, trata de uma cultura de atitudes anti-negras que apareceu nos principais veículos

de comunicação da elite e que permaneceu até bem depois da Segunda Guerra Mundial.

Confrontadas com as teorias raciais predominantes, emanadas da Europa e dos Estados Unidos, que colocavam os não-brancos nos níveis inferiores de desenvolvimento e capacidade, as elites venezuelanas procuraram uma forma pela qual pudessem *branquear* a população de seu país. Com isso desejavam ao mesmo tempo se assegurar um futuro melhor e atrair brancos europeus para as suas praias. Para realizar seus objetivos, elas interpretaram a formação de sua sociedade de maneira a convencerem a si mesmas de que os negros não constituiriam uma parcela significativa da população. Também previram que a imigração européia e as subsequentes gerações de miscigenação eliminariam os derradeiros traços da ancestralidade negra.

Muito desse pensamento se deveu aos positivistas do final do século XIX, especialmente a indivíduos como Aristides Rojas e José Gil Fortoul, que transformaram raça num conceito cultural e social em vez de um fator biológico. Esses cientistas sociais discutiam raça em termos de aculturação e assimilação de características européias, como linguagem, cultura e valores políticos. Ao fazê-lo, previam o gradual desaparecimento dos negros como grupo identificável, através de sua absorção numa raça hispânica cada vez mais branca.

Em 1893, Rojas insistiu em que apenas uns poucos enclaves negros permanecessem na Venezuela, principalmente nos vales do Aragua e do Tuy. Com exceção dessas comunidades remotas, escreveu ele, os elementos africanos se haviam misturado com outros venezuelanos, quase desaparecendo de vista como grupo racial distinto. Eles deixaram atrás de si vestígios de sua música e folclore, mas sob outros aspectos não mais desempenhavam um papel ativo na sociedade nacio-

nal. Tal como outros autores que trataram os negros como segmentos anacrônicos de uma sociedade em modernização, Rojas rejeitou-os como parte de uma futura sociedade venezuelana. Mais importante, ele não acreditava que a limitada presença deles pudesse afetar adversamente o caráter nacional das gerações vindouras (Rojas, 1893, p. 100).

Durante a década de 1890, José Gil Fortoul se tornou o principal expoente dessa linha de raciocínio. Ele declarou abertamente que na Venezuela a miscigenação envolvia principalmente brancos e índios. Tal como Rojas, ele considerava aceitável essa mistura. Com efeito, ele reconheceu que a maioria da classe dominante era constituída de *mestizos* (produto de brancos e índios), com pouca ou nenhuma ancestralidade negra. Assim ele os descreveu:

Essa mistura [os mestizos] constitui a classe social dirigente. Dela provêm os funcionários de todos os tipos, os escritores, os artistas, os eruditos, os mais destemidos e capazes empresários. (El Cojo Ilustrado, 4(73):15, 1.1.1895.)

Gil Fortoul merece ser reconhecido como o primeiro dos grandes intelectuais venezuelanos a tratar amplamente de questões relacionadas com raça. Durante a década de noventa do século passado, ele escreveu diversos artigos sobre mistura racial que ajudaram as elites venezuelanas a aceitar o *status de café con leche* de sua sociedade. Assim, ele diferia significativamente de muitos de seus proeminentes contemporâneos latino-americanos, como Justo Sierra, do México; Alejandro O. Deustua, do Peru; Sílvio Romero e Nina Rodrigues, do Brasil; e José Ingenieros, da Argentina.

Todos esses intelectuais consideravam a mistura racial como um obstáculo ao progresso nacional. Diferentemente desses pensadores, Gil Fortoul escreveu que a mis-

tura de raças levava a um tipo racial mais forte e que se misturar racialmente com imigrantes brancos fortaleceria os *mestizos* venezuelanos. Essa postura antecipava em mais de 30 anos conceitos similares expressos pelo mexicano José Vasconcelos e em quase 40 anos as teorias sobre mistura racial no Brasil expostas pelo nacionalista cultural Gilberto Freyre.

Como muitos positivistas, Gil Fortoul aceitava raça e clima como fatores determinantes na evolução de uma nação. Ele acreditava que a história da Venezuela teria sido bem diferente sob a tutela alemã ou anglo-saxã. Para ele, alemães e anglo-saxões situavam-se bem acima dos espanhóis, índios e africanos na escala social. Também sustentava que a imigração de europeus garantiria a mudança da Venezuela para melhor. Sem imigrantes brancos, afirmava, a nação nunca ultrapassaria o estágio de transição, marcado pela desordem e a instabilidade política, para uma era de progresso e de ordem.

Em 1895, Gil Fortoul explicou com detalhes sua idéia de raça social no primeiro capítulo de *El hombre y la historia*, em que mostrava ter se inspirado em Jean-Louis Armond de Quatrefages, Gabriel Tarde e Walter Bagehot. Como ponto de partida, afirmava não haver quaisquer tipos racialmente puros em parte alguma do mundo hispano-americano. Em vez disso, séculos de miscigenação e mestiçagem haviam criado povos hispânicos de origem multirracial que tinham fortes laços culturais mútuos, mas nenhuma identidade puramente racial reconhecível. Nem na Espanha nem nas Américas se podiam encontrar brancos de raça pura, dizia ele, pois os conquistadores carregavam em suas veias o sangue de muitos grupos. Ademais, ele rejeitava a existência de raças antropológicamente definidas. Em sua visão, "o homem atual é uma combinação de aluviões étnicos e culturais diferen-

ciados pela hereditariedade e pelos meios físicos". Finalmente, ele proclamava:

Queremos fazer essas observações a fim de apontar que, de um ponto de vista racial e intelectual, a influência preponderante hoje em dia não pertence às raças puras na Venezuela. (Fortoul, 1895, p. 24 e 27.)

Como não o incomodasse a questão da pureza racial e porque insistia em que a maioria dos venezuelanos tinha alguma ancestralidade branca, Gil Fortoul sustentava que a maioria da nação se beneficiaria imediatamente da infusão de sangue europeu. Em sua opinião, os venezuelanos tinham uma excelente oportunidade de estabelecer uma sociedade progressista e vigorosa caso atraíssem suficientes brancos da Europa. Assim, em 1895, ele escreveu de Paris:

Mas o estado de coisas que hoje observamos na Venezuela é apenas transitório. (...) Para começar, o futuro desse país depende totalmente de uma forte imigração, e é evidente que alguns milhões de imigrantes logo absorveriam a população indígena. É provável que com a imigração tenhamos (...) um sistema industrial e capitalista que certamente produzirá consideráveis mudanças nas diferentes manifestações da vida nacional. (El Cojo Ilustrado, 4(73):16, 1.1.1895.)

Gil Fortoul pensava que a imigração melhoraria o que chamava de "raça social" da nação. Com isso queria dizer que a cultura, mais que a origem racial genética, desempenhava o principal papel na determinação da evolução progressista de uma sociedade. Raça, para ele, se mantinha apenas como uma descrição da cultura, o que no caso da Venezuela envolvia o segmento hispanizado da população. Assim, o processo de evolução permitia que uma nova e mais forte raça

emergisse na Venezuela por meio da mistura racial com imigrantes europeus (*La Opinión Nacional*, 9.5.1891).

Quanto aos negros, Gil Fortoul des gostava claramente dos antilhanos vindos para a Venezuela em busca de trabalho. Ele colocava tais indivíduos numa categoria especial em face de suas culturas e origens não-venezuelanas distintas. Os negros venezuelanos eram por ele tratados, prudentemente, com mais ambivalência. Por um lado, reconhecia prontamente suas contribuições à formação da sociedade colonial da Venezuela, assim como sua participação nas guerras de independência. Por outro lado, limitou suas referências aos negros a esses distantes episódios do passado, fazendo vista grossa à sua presença como grupo distinto em sua própria época. Não fez esforço algum para encorajar os venezuelanos de qualquer raça a ter orgulho de suas raízes africanas ou mantê-las vivas, nem sequer aludiu à riqueza dessa herança africana. Em vez disso, tratava os negros venezuelanos em termos abstratos, não como uma coleção de indivíduos diversos pertencentes a uma importante minoria racial (*El Cojo Ilustrado*, 4(73):14-5, 1.1.1895).

Gil Fortoul se preocupava com o fato de a maioria dos negros do país viver em condições muito parecidas com as de seus ancestrais escravos. Esses negros pobres, sem instrução e alienados serviam como lembrança muito óbvia de sua inerente inferioridade social. Ele via os negros como pessoas ignorantes prontas à violência e acreditava que tinham de ser mantidos sob controle, ou contidos de alguma forma, para se assegurar o desenvolvimento ordeiro da Venezuela. E previa que no longo prazo os negros que não fossem absorvidos no tipo racial hispanizado da Venezuela se mudariam para a periferia, afastando-se para enclaves remotos, tais como os encontrados ao longo da costa sudeste

do lago Maracaibo ou na região de Barlovento, a leste de Caracas. Embora os negros não tivessem desaparecido no sentido literal da palavra, Gil Fortoul esperava que seu virtual desaparecimento ocorresse dentro de poucas gerações:

Com respeito aos negros de raça pura, trazidos para as Américas pelos espanhóis depois da quase destruição dos índios, não se os encontra em grande número exceto nas cidades do litoral, e estes vêm, em sua maioria, das Antilhas. Provavelmente, logo desaparecerão como raça através da mistura com o resto da população. (El Cojo Ilustrado, 4(73):14-5, 1.1.1895.)

Sucessivas gerações de venezuelanos geralmente aceitaram a avaliação de Gil Fortoul sobre a composição racial de seu país. Ao fazê-lo, praticamente relegaram os negros do país ao refúgio da história. Por todo o século XIX, indivíduos negros tiveram posições influentes nas instituições políticas e militares da nação. Com efeito, pessoas que visitaram a Venezuela no século passado frequentemente fizeram observações sobre a visível presença de negros entre as elites do país. Já em 1906, James Weldon Johnson assim descreveu sua visão do cortejo presidencial em Caracas:

Senhor, meus olhos viram a vossa salvação, deixai agora que vosso servo se vá em paz.

Para sua surpresa, ele viu, "misturados na multidão, coronéis e generais e generais-de-divisão de cor vestidos em carmim e ouro, com espadas de cabo de ouro pendendo de suas cinturas".¹

No entanto, passada uma década da observação de Johnson, as elites venezuelanas já haviam começado a tirar os negros das posições de poder no cenário sociopolítico.

Depois da derrubada de Cipriano Castro em 1908, os negros literalmente desapareceram das páginas dos registros sociais e das fileiras da oficialidade militar. Sob o governo de Juan Vicente Gómez, um novo corpo de oficiais profissionais substituiu, no Exército, os antigos oficiais (sem formação regular) do século anterior. Como resultado, os negros já não constituíam uma parcela importante dos oficiais profissionais, nem tampouco detinham posições de relevo no mundo político.

Na verdade, o processo começou na década de noventa do século passado, quando as elites começaram a apresentar imagens negativas dos negros nos seus veículos de comunicação. Estes esterotipavam os negros como pessoas cujas principais características iam da vaidade à estupidez, da astúcia à cobiça, da incapacidade à preguiça. Quando apareciam em qualquer veículo, os negros eram invariavelmente mostrados como descendentes de escravos lançados à pobreza que realizavam apenas tarefas servis. Tal como expresso na imprensa, na literatura e outros gêneros, os negros representavam um cômico alívio ou uma lembrança trágica da herança "selvagem" da Venezuela.

Embora não tão abertamente antagônicos aos negros quanto seus correlativos norteamericanos, os membros das elites venezuelanas, não obstante, dividiam sua sociedade, segundo a raça, de uma série de maneiras importantes, ou seja, escolheram uma norma somática branca como o tipo ideal de pessoa. Ao fazê-lo, não negavam sua própria origem racial mista. Em vez disso, manifestavam suas tendências racistas como grupo dominante mostrando uma preferência nítida por indivíduos mais brancos, que se conformavam mais à definição deles próprios de uma raça ideal. Concomitantemente, atribuíam uma inferioridade inerente aos negros como raça.

O folclore do século XIX forneceu antecedentes para essa descrição pejorativa dos negros. Coletâneas do assim chamado folclore reunidas ao final do século XIX continham muitos versos recolhidos da música e poesia venezuelanas tradicionais que revelavam uma continuada degradação dos negros na cultura popular do país. No que parece ter sido um esforço conjunto para desmoralizar os negros, as antologias de folclore coletadas por estudiosos brancos mostravam os negros como pessoas maldosas, venais e estúpidas. Atribuía-se aos negros uma série de características singularmente negativas — ou seja, estupidez, imprevidência, presunção, propensão a brigas, pretensão, feiúra, preguiça, sujeira, sensualidade e incapacidade.² Tal como o apresentavam escritores influentes como Aristides Rojas, esse folclore atacava as personalidades, os costumes e os valores éticos dos negros da Venezuela.

Escrevendo para o jornal *El Sufragio* (Maturín, 15.11.1904), Evaristo Centeño deixou uma clara afirmação das atitudes raciais das elites do país. Num curto poema intitulado "Policroma", ele anunciou que a ciência havia provado ser o branco a soma de todas as cores e acrescentou: "Ela é a pureza: Tudo que é imaculado é branco. É a cor da aristocracia." Em suas palavras, o branco representava a luz do "soberano do sistema planetário". Em nítido contraste, considerava o negro "a cor da desgraça (...) cor da mais pretensiosa das raças", cujo tom funéreo era por ele ligado à morte e à noite. Para Centeño, o negro sobressaía por fim como "a cor perseguida e odiada da raça humana".

De uma perspectiva social elitista, o que passava por folclore servia para manter os negros em seu lugar. Muitos brancos obviamente desprezavam os negros "presunçosos", que não se conformavam aos estereótipos de pessoas humildes que cheiravam mal, tinham má aparência e careciam

dos meios para se manterem. Eles expressavam tais opiniões em versos como:

*A negra que se empoa toda
E veste roupa de musselina vistosa
Parece cana queimada
Com cinzas em cima.*

Similarmente, outros refrões ligavam a pele negra à sujeira, que evidentemente não tinha lugar no limpo mundo dos brancos:

*Um negro foi tomar banho
E quis ficar branco
A água ficou mais escura
E o negro permaneceu o mesmo.*

Na mesma veia, outro dizia que:

*Comecei a lavar um negro
Para ver de que cor ele iria ficar
Quanto mais sabão eu usava
Mais sujo ele ficava.³*

Grande parte dos estereótipos encontrados no folclore também minava a auto-estima dos negros, lembrando-os de suas modestas origens. Um ditado de amplo uso mostra a relação entre brancos e negros vista como normal nos seguintes termos: "Quando um branco come na companhia de um negro, ou o branco deve ao negro alguma coisa ou a comida é do negro." Tal como no caso do ditado de que "o dinheiro embranquece", esse adágio reforçava a noção aceita de que os negros viviam na pobreza, separados dos brancos. Por implicação, nenhum branco que se respeitasse convidaria de boa vontade negros para a sua casa.

Outros ditados apresentavam as características feias ou negativas dos negros. Por exemplo: "Negros e abutres/Se parecem muito/Negros são maldosos/Abutres também." Ou rebaixavam os negros como maus: "Todos os negros são tristes/E sua consternação é causada/Por aquilo que disse São Bento/Que os negros não entram no céu." No

mesmo sentido: "Negra era Santa Efigênia/A mãe de São Benedito/Negros eram os pre-gos/Com que pregaram Cristo."⁴

De forma alguma a mídia elitista representava formas da cultura popular. Nem popular na origem nem *folk* na orientação, suas publicações representavam as atitudes e aspirações dos notáveis e da burguesia que controlavam o aparelho político, econômico e social da Venezuela. A informação cultural contida nesses veículos reforçava as atitudes dos venezuelanos em processo de mobilidade ascendente que tinham pouco ou nenhum interesse no destino da minoria negra do país.

A partir da última década do século XIX e prosseguindo pelas primeiras décadas do século XX, as elites venezuelanas cultivavam gêneros culturais destinados especificamente a definir seu próprio mundo, tal como elas o viam. Estes incluíam não apenas romances e resenhas literárias, mas também jornais, revistas e periódicos para homens e mulheres de classes média e alta, bem como jornais dedicados ao humor e aos esportes. Uma amostra transversal tirada desses veículos fornece boas evidências de que as elites venezuelanas nutriam fortes sentimentos a respeito dos negros do país. O grosso dos artigos, ilustrações, legendas e anúncios encontrados em todos eles projetava a imagem do tipo ideal de pessoa como branca, geralmente européia, mas também norte-americana. Ao mesmo tempo, apresentavam universalmente estereótipos negativos dos negros.

Mais notados pela ausência, os negros raramente apareciam nas principais publicações venezuelanas. Mas, apesar da escassez de figuras negras entre 1890 e 1940, a grande maioria daqueles que apareceram era constituída de indivíduos de origem humilde que ganhavam a vida realizando tarefas servis. Tal concentração de indivíduos de classe pobre entre essas amostras desafia quaisquer

leis básicas de aleatoriedade estatística e tende a dar apoio à noção de que retratar os negros como pessoas subservientes se ajustava às necessidades das elites e de seus aliados de classe média.

Por exemplo, em 1892, *El Cojo Ilustrado* começou a circular sob a direção de seu fundador, J. M. Herrera Irigoyen. Este queria uma revista literária igual, em prestígio e qualidade, à *Harpers Magazine* e ao *Atlantic Monthly*. Talvez nenhuma outra publicação tenha registrado melhor as atitudes das elites venezuelanas. Durante sua existência, entre 1892 e 1917, ela dominou o cenário literário da Venezuela. Todos os maiores positivistas publicaram artigos em *El Cojo*, da mesma forma que os romancistas, poetas e críticos promissores do momento. Herrera Irigoyen também tirou toda a vantagem da fotografia e deixou atrás de si um tesouro em matéria de informação ilustrada sobre a Venezuela contemporânea, especialmente a composição de suas elites sociais.

O uso da fotografia por *El Cojo Ilustrado* ilustra amplamente as atitudes raciais dos venezuelanos na virada do século. Num esforço para preservar a cultura de sua época, os editores da revista incluíam fotografias de representantes de cada esfera da vida. A maioria era de membros das elites brancas, como alunos e professores das principais universidades, ou de figuras importantes nas áreas social e política. Durante a década de 1890, só um rosto negróide apareceu entre os diplomados nas principais universidades, o de um engenheiro mulato claro que concluiu o curso em 1894 na Universidade Central da Venezuela, em Caracas. Fora ele, os médicos, advogados, engenheiros e outros grupos de estudantes que apareceram em *El Cojo* compartilhavam uma imagem branca surpreendentemente uniforme e homogênea. O registro fotográfico da alta sociedade venezuelana, tal como vista pelas fotografias de

batismos, crismas, aniversários, diplomações, casamentos e outras atividades sociais, revela mais ainda o fato de que a riqueza na Venezuela pertencia aos brancos, como também a filiação a organizações profissionais, academias e clubes sociais.

Se as fotografias mostravam os brancos no poder, retratavam igualmente os negros como indivíduos dele destituídos. Em vez de médicos, advogados, oficiais do Exército ou sacerdotes, eles aparecem em publicações como *El Cojo Ilustrado* como vendedores ambulantes, empregados domésticos, engraxates etc. Por exemplo, durante a década de 1890, *El Cojo* publicou uma série de fotografias intitulada "Caraquenhos típicos", que incluía fotos de negros lixeiros, engraxates, vigias, lavadeiras, vendedores de doces e berloques, e acendedores de lampiões. Esses estudos tratavam supostamente de lembranças de um passado em desaparecimento, uma força de trabalho composta de negros não-qualificados que realizavam serviços excêntricos e outras tarefas servis. Suas poses e posturas aviltantes reforçavam a atitude predominante de servidão negra. As expressões de seus rostos revelavam angústia, ansiedade ou desgosto, e não sucesso ou elegância.

No início do século XX, o mesmo padrão de poder se manteve verdadeiro para as fotos do recém-formado corpo de oficiais encontradas nos anuários e outras publicações militares. Essas coletâneas não mostravam rostos negros entre os diplomados das academias militares. Enquanto o exército de Cipriano Castro apresentava uma série de oficiais negros de destaque, o de Juan Vicente Gómez mostrava cada vez menos negros entre oficiais mais graduados. Embora não fosse exclusivamente branco em 1930, o corpo de oficiais da Venezuela já removera todos os traços da herança africana de suas fileiras. Fosse produto de se expurgarem os negros das forças armadas ou da introdução

de novas e mais elevadas exigências educacionais para os cadetes nas academias, o resultado foi criar uma imagem do oficial militar como branco.

Entre 1900 e 1940, outras publicações venezuelanas seguiram um padrão similar. Poucas fotografias de negros apareciam na mídia elitista e as que apareciam tratavam os negros como membros da classe pobre, mostravam-nos como soldados, vendedores de amendoim, cozinheiras, serviçais, trabalhadores e pessoas da rua em geral, todas obviamente pertencentes à classe baixa. A maioria dos jornais e periódicos da elite simplesmente excluía os negros, exceto para mostrá-los como trabalhadores em obras públicas, pacientes em hospitais gerais ou vítimas de desastres naturais. Em geral, essas publicações davam crédito à crença cada vez maior entre as elites venezuelanas de que só havia umas poucas comunidades negras em distritos rurais isolados, como enclaves que haviam perdido o contato com a moderna sociedade de moradores urbanos.⁵

A sátira e o humor venezuelanos também lançam luz sobre as atitudes básicas das elites com respeito a raça. O humor, como a maioria das formas de cultura, tanto modelava quanto refletia a sociedade que o produzia. Artistas perspicazes captaram o espírito das correntes de pensamento sobre raça, por vezes conflitantes e contraditórias. Os cartunistas também serviam de espelho da sociedade à qual divertiam. Muito do que desenhavam apenas repetia de forma satírica ou humorística aquilo que seus leitores já aceitavam como verdade. Para ter êxito, um cartum dependia obviamente da existência de crenças compartilhadas pelos cartunistas e seus públicos.

Desde a década de 1890 os cartunistas representavam negros de todas as classes mais ou menos da mesma forma — como caricaturas grosseiras da população negra

venezuelana, com exagerados traços negróides, tais como grandes cabeças redondas, olhos largos ou protuberantes, lábios grossos, orelhas grandes e cabelos encarapinhados ou cabeças raspadas a zero. Esses estereótipos careciam de individualidade ou características pessoais singulares. Os negros nunca apareciam como indivíduos normais com identidades distintas e traços personalizados. Ademais, a longevidade de tais estereótipos indica a longa permanência do humor à custa dos negros da Venezuela.

Nos piores casos, alguns cartuns demonstravam um racismo aberto. O exemplo mais gritante desse tipo de cartum apareceu em 1907, quando opositores do presidente Cipriano Castro lançaram um ataque a um de seus colaboradores negros, Manuel Corao, a quem retrataram como uma figura simiesca, com poucas características humanas. Eles nunca o representaram de modo preciso, com traços pessoais discerníveis⁶ (*La Voz del Pueblo*, 27.9 e 14 e 15.10.1907, e *El Independiente*, 24.2 e 1.3.1809). Com efeito, os desenhos, ao lado dos textos que os acompanhavam, não deixavam dúvidas quanto aos sentimentos raciais das elites que apoiavam a campanha contra Corao. Elas o tratavam como um macaco subumano, sem atributos atenuantes. Os mesmos sentimentos antinegros apareceram numa série de cartuns que protestavam contra a imigração de negros antilhanos para a Venezuela nas quatro primeiras décadas do século XX.

Os humoristas também desenvolveram um repertório com claras implicações raciais. Como piadas contínuas num espetáculo de *vaudeville*, essas *gaps* visuais provocavam o riso pelo reconhecimento imediato dos leitores, embora para alguns deles, agora, elas pareçam cruéis. Por exemplo, o alisamento de cabelos e a cor da pele se mostravam alvos disponíveis para parodiar os negros. Um exemplo inicial desse tratamento

apareceu em princípios da década de 1890 num cartum intitulado "Gasto inútil", que mostrava um negro correndo de um cemitério depois de ver um fantasma. Na corrida, com o cabelo arrepiado, ele exclamava: "Estou contente com isso. Gastei 100 bolívares com remédios para esticar meu cabelo e não tive sucesso, e agora ele ficou liso num segundo."

Típico desse tipo de humor, em 1925 Leo (Leoncio Martínez) desenhou um dândi negro retinto de jaquetão, parado em frente do espelho, a mão no cabelo. Olhando para sua imagem, ele dizia: "Odeio tudo isso, menos o cabelo e a cor" (*Fantoches*, 25.4.1925, p. 7). Um ano depois, Adolfo Blanco García usou a mesma idéia na ilustração de um poema de Job PIM (Francisco Pimental) chamado "Cabelo alisado". O poeta observava que, embora alisar o cabelo não oferecesse grandes esperanças para os negros cuja pele "semelhante à asa do abutre" os impedia de passar por brancos, o processo proporcionava um magnífico remédio para os de "tipo intermediário", que tinham pele clara mas cabelo muito enrolado. Job PIM afirmava que, como democrata, aplaudia essa solução simples e esperava que em breve alguém inventasse um preparado que branqueasse a pigmentação dos negros, fazendo assim com que eles melhorassem de posição. Nesse dia feliz, conclusa, "terá chegado a igualdade perfeita". O cartum de Blanco García mostrava exatamente o sonho de um negro sentado numa cadeira de barbeiro para alisar o cabelo. Seu sonho, revelado na fumaça do cigarro, mostrava qual seria sua aparência se não mais tivesse outros traços negróides, ou seja, lábios grossos e nariz achatado (*Elite*, 6.11.1926).

A cor da pele também se revelou proveitosa para os cartunistas. Os cartuns desse tipo apontavam que as mulheres negras usavam meias pretas ou para esconder fios puxados

ou para combinar com a cor “natural” de sua pele. Também observavam que os negros só podiam servir de modelos para esculturas feitas em carvão, pois ninguém os reconheceria em mármore branco. Outra linha era o uso de dândis negros, inflados de orgulho, vestidos com toda a elegância da época. Num exemplo, o cartunista identificava o dândi como Rodolfo Valentino “depois da explosão”. Outro se referia a um negro como advogado brilhante por causa de sua reluzente careca.

Na verdade, muitos cartuns mostravam que os multirraciais venezuelanos eram capazes de rir de si mesmos. Os venezuelanos freqüentemente extraíam prazer de situações raciais que teriam causado raiva a brancos e negros norte-americanos. Cartuns representando casais mistos faziam repetidas referências a *café con leche* ou a *tinto e con leche*. Um deles, intitulado “Sempre seu”, explicava o casamento de um cavalheiro branco, simpático e bem-vestido, com sua mulher negra, obviamente rica, mas gorda, feia e cafona, pelas palavras do homem: “Minha família, pobre mas de nobre linhagem, e a sua, humilde mas poderosa.” Outro apresentava uma mulher de pele clara com cabelo de cachos apertados e escuros explicando ao cabeleireiro que seu cabelo tinha duas cores porque a parte de cima fora queimada pelo sol, mas a de baixo tinha sua cor clara natural.⁶

Apesar dessa aparente frivolidade, vários cartuns tinham implicações raciais e sociais muito claras. Em 1927, por exemplo, Leo desenhou um cartum intitulado “Sacrifícios paternos”, em que enfatizava a importância de *clarear a população*. Nesse cartum, um homem muito negro, bem-vestido e evidentemente de boa situação, apresentava seus dois filhos jovens a uma velha. Embora ambos tivessem traços negróides, suas peles eram muito claras. A velha exprimia surpresa

por serem eles, tão brancos, filhos daquele homem, mas o pai explicava que de fato eram seus filhos e que desde o nascimento lhes dava banhos de água oxigenada. Outro cartum, na p. 8 da edição de 22 de maio de 1929 da revista humorística *Fantoches*, não deixava dúvidas sobre sua mensagem social. Intitulado “Os novos ricos”, mostrava um pintor de paredes branco chegando à casa de um próspero casal negro com quatro filhos retintos. Nas legendas, o pintor perguntava: “O que o senhor deseja que eu faça em sua casa?” Em resposta, o pai dizia simplesmente: “No momento, branqueá-la.”

Outro nítido exemplo de estereotipação racial aparecia nos anúncios publicados pelos principais jornais e revistas do país. Entre 1900 e 1940, os anunciantes usavam modelos brancos para vender produtos de consumo de toda espécie, mais notadamente artigos de luxo. Louras parisienses atraíam venezuelanos à compra de perfumes caros. Morenas norte-americanas anunciavam automóveis. Brancos sorriam encorajando os venezuelanos a comprar marcas de pasta de dente, xampus, refrigerantes e artigos diversos.⁷ Os negros, por outro lado, só apareciam em papéis simbólicos, geralmente como “mães-pretas”, mensageiros em trajes simiescos ou típicos “Juan Bimbas”, a oblíqua personagem camponesa da Venezuela.

Mesmo uma rápida olhadela na propaganda desse período revela o grau em que a estereotipação negativa dos negros reforçava sua imagem como pessoas marginais descendentes de ancestrais escravos. Em comparação com os brancos, que retratavam o sucesso e a beleza idealizada, e representavam o poder, os negros não serviam para coisa alguma que tivesse valor intrínseco. Em vez disso, apresentavam uma imagem coletiva de pobreza e submissão, que decerto não eram atributos que os indivíduos desejassem conseguir.

Freqüentemente, as publicações venezuelanas continham anúncios de cosméticos e produtos de beleza que vinham de fabricantes de fora do país, geralmente dos Estados Unidos ou da Europa. Nessas peças, modelos brancos estrangeiros, muitas vezes estrelas de cinema, recomendavam aos venezuelanos a compra dos produtos, muitos dos quais realmente não serviam para os consumidores venezuelanos, multirraciais e de coloração escura. Por exemplo, o anúncio de um creme para a pele chamado Crema Heliopolis apresentava a foto de uma atraente mulher branca vestida num maiô preto. A peça proclamava ousadamente a superioridade desse creme sobre os outros porque, "além de clarear e amaciar a pele, faz desaparecer espinhas, manchas, sardas e todas as outras imperfeições do rosto, dando à pele um incomparável frescor". Esse anúncio, e outros como ele, encorajava os venezuelanos pardos a pensar na brancura como um objetivo possível.

Mais do que isso, tais anúncios sustentavam a brancura como a epítome da beleza. Até as fábricas de pastas de dente usavam essa abordagem. Beldades hollywoodianas irradiavam sorrisos brilhantes que sugeriam que o simples ato de escovar os dentes poderia aumentar as chances de um indivíduo se tornar mais branco.

O cabelo proporcionava um desafio ainda maior. Como observou um membro da elite venezuelana, seus amigos acreditavam que os brancos do país, "aqueles considerados respeitáveis", tinham cabelo castanho e liso. Ela própria, uma aristocrata, afirmou que as pessoas comuns tinham "cabelos pretos, mais encaracolados na medida da presença de ingredientes escuros em seu sangue, com cada gradação de madeixas desde as ondas suaves daqueles que ocultam apenas 5 a 10% de herança das sombras até as carapinhas mais estreitas, conhecidas como 'monte de

moscas', dos relativamente poucos que ainda são totalmente negros — uma escala cromática de enrolamentos, por assim dizer" (Briceno, s/d, p. 110-1).

Os anúncios de alisadores e condicionadores capilares prometiam que seus produtos amaciariam os cabelos rebeldes, deixando-os dóceis, elegantes e brilhantes, de modo a permanecerem lisos por todo o dia. Durante as décadas de vinte e trinta, as ilustrações desses anúncios de produtos para o cabelo geralmente mostravam brancos de cabelos pretos, tanto homens quanto mulheres, com cabeleiras lisas e sedosas. Os salões de beleza colocavam anúncios semelhantes nos quais afirmavam poder dar ao cabelo um ondulado "natural" sem qualquer perigo ou sofrimento. Para indivíduos com "cabelos nervosos", o processo de alisamento oferecia uma forma simples de eliminar um dos traços mais socialmente inaceitáveis da negritude.

Em contraste, os poucos negros que apareciam nos anúncios eram caricaturados como palhaços ou empregados domésticos. Essas figuras negras pareciam seres não-pensantes, sem características ou traços individualizados. Anúncios de cervejas, como o de El Negrito, ou produtos alimentícios usavam cozinheiras caribenhas ou mensageiros negros para persuadir o leitor a usar seus produtos ou serviços. Mas tais caricaturas constituíam simplesmente desvios em relação ao tipo mais sério e comum de anúncios que mostravam brancos. A longo prazo, a ausência geral de negros na publicidade servia para enfatizar o fato de que as elites venezuelanas haviam escolhido ignorar os negros como elemento racial distinto.

Um levantamento da literatura venezuelana desse período fornece mais evidências da imagem amplamente aceita dos negros como não-entidades aos olhos das elites do país. Em primeiro lugar, nenhum autor negro escreveu histórias sobre o seu povo. Em vez

disso, brancos e pardos escreveram sobre negros ou utilizaram-nos em seus trabalhos. Mas esses autores abordavam os negros como estranhos. Por exemplo, o *mestizo* Romulo Gallegos, que imortalizou a luta entre civilização e barbárie nos *llanos* em *Doña Bárbara*, também escreveu *Pobre negro*, o melhor romance pré-Segunda Guerra Mundial sobre a região predominantemente negra de Barlovento. Teresa de la Parra, uma aristocrata, baseou suas *Memorias de Mana Blanca* nas lembranças de uma ama negra que serviu sua família. Esses autores e outros que usaram negros em suas histórias apresentavam visões unilaterais deles que tratavam ou como objetos de exploração econômica e sexual ou como vítimas da opressão em rebeliões contra a sociedade. Eles não integravam seus personagens negros na corrente principal da sociedade. Em vez disso, reconfirmavam a opinião dos brancos de que os negros não eram capazes de melhorar a si mesmos e por isso pertenciam à periferia.

Autores como Gallegos foram influenciados pelas teorias do determinismo racial. Nos contos que escreveram para os principais jornais e revistas do país, revelavam a influência do positivismo spenceriano usando protagonistas de origem racial mista, muitas vezes casados com mulheres brancas, que em última instância sucumbiam à pressão da natureza "primitiva" ou "selvagem" de seus ancestrais negros e índios. Julian Pardo também usou um protagonista desse tipo em seu romance *Todo un pueblo*.

Os sucessores de Gallegos, de La Parra e Pardo, ou seja, Arturo Uslar Pietri e Ramón Díaz Sánchez, também trataram negros, índios e tipos racialmente mistos da mesma forma estereotipada. Em seu famoso romance *Lanzas coloradas*, Uslar Pietri retratou negros e zambos como indivíduos explorados e frequentemente viciados que seguiam seus instintos mais básicos. Díaz Sán-

chez tratou de trabalhadores explorados em seu clássico *Mene*. Embora baseado nas políticas de listas negras realmente usadas pelas principais companhias de petróleo para controlar os trabalhadores antilhanos, o romance, não obstante, perpetuou o mito dos negros como trabalhadores servis, sem poder político ou econômico.

Mesmo o mundo dos esportes no país reforçou os estereótipos raciais dos negros como pessoas comuns. Por várias décadas, o beisebol e o boxe dependeram dos atletas negros para fornecer o alto nível de profissionalismo exigido pelos fãs venezuelanos. Durante a Segunda Guerra Mundial, jogadores de todo o Caribe e dos Estados Unidos participavam da Liga Venezuelana. Nas décadas de vinte e trinta, astros como o cubano Martín Dihigo e o norte-americano Buck Leonard se apresentaram regularmente para platéias venezuelanas. Depois, os correlatos de Jackie Robinson e Roy Campanella ganharam a admiração dos venezuelanos. Os negros também constituíram ampla proporção dos boxeadores que lutaram na Venezuela. No geral, a raça não foi problema nem impediu suas carreiras no ringue, embora a tradicional hostilidade aos trinidadianos por vezes se revelasse nas colunas esportivas.

Enquanto esportes plebeus como o beisebol e o boxe atraíam os negros, tanto como participantes quanto como fãs, o golfe e o tênis permaneciam sendo esportes exclusivamente brancos, disputados por homens e mulheres pertencentes aos prestigiosos *country clubs*. Relatos nos jornais sobre torneios de tênis ou partidas de golfe não dão qualquer evidência da presença dos negros em tais eventos, fosse como jogadores ou espectadores. Cenas das várias pistas de corrida de cavalos do país apresentavam quase a mesma impressão. As elites brancas apreciavam o "esporte dos reis", provavelmente tanto pela ocasião social que as corridas ofe-

reciam quanto pela excitação das próprias corridas. Brancos bem-vestidos e obviamente ricos acorriam aos hipódromos para demonstrar seu *status* social. Os negros, em contraste, apareciam como cavaleiros ou ambulantes, e às vezes como jôqueis, mas sempre do lado sujo do trabalho e da mão-de-obra associados ao esporte.

Embora o jargão das páginas esportivas do país permanecesse relativamente livre de qualquer forma aberta de racismo, os redatores esportivos demonstravam preconceitos raciais benignos em suas reportagens. Tal como nos Estados Unidos, os redatores esportivos freqüentemente identificavam os atletas não-brancos pela raça. Os artigos sobre atletas brancos nunca o faziam. Mas um redator muitas vezes identificaria um jogador de beisebol como Luis A. Hung como "o primeira-base chinês", ou se referiria repetidamente ao grande *pitcher* Martín Dihigo como o "*pitcher* negro cubano". Pelo mesmo padrão, um toureiro negro se tornava "*el toreador negro*". Isso servia para destacar o fato de que eles eram um pouco diferentes devido a sua raça.

Na análise final, a imagem dos negros apresentada pela mídia venezuelana só diferia ligeiramente daquela mostrada na gritantemente racista imprensa norte-americana. Ambas riam à custa do negro. Ambas retratavam-no como subumano em suas ilustrações. Ambas atribuíam valores negativos à negritude e descreviam a raça negra de formas depreciativas e insultantes. Fossem causa ou efeito, os estereótipos aceitos entre 1890 e 1940 sujeitavam claramente os negros venezuelanos a vergonha e humilhação, em parte devido a seu passado escravo, mas em parte por causa apenas de sua raça.

Em seguida ao falecimento do ditador Juan Vicente Gómez em 1935, essas imagens abertamente racistas começaram lentamente a desaparecer da mídia na Venezuela. Em

parte, isso se deveu às ascensão dos partidos políticos populares, com ampla base de apoio, como a Ação Democrática (AD). Sob os governos de Eleazar López Contreras (1935-1941) e Isaias Medina Angarita, a AD e outros partidos vieram à tona. Inspirados pela multiclassista Aliança Popular Revolucionária da América (APRA), do peruano Victor Raúl Haya de la Torre, os líderes da AD logo formaram uma aliança com as massas pardas e negras. Ao fazê-lo, adotaram o mito da democracia racial como posição oficial do partido em matéria de raça. Em vez de dividir o eleitorado venezuelano segundo linhas raciais, a liderança da AD enfatizou as diferenças de classe.

Em um ponto ou outro de suas vidas, a maioria dos líderes da Ação Democrática sentira de alguma forma o ferrão da discriminação racial. Esses indivíduos consistiam num conjunto diversificado de homens e mulheres de origem racial mista: Rómulo Betancourt, do estado de Miranda, um político de origem classe média que se autodescrevia como um *café con leche*; o educador mulato Luis Beltrán Prieto Figueroa, da ilha de Margarita; Andrés Eloy Blanco, poeta pardo de Cunamá; e Manuel Rodríguez Cárdenas, escritor mulato claro do estado de Yaracuy. Esses indivíduos chegaram ao poder na metade da década de quarenta como *outsiders*. Nascidos e criados fora de Caracas, de famílias de classe média, freqüentaram escolas e universidades públicas, e não particulares, e compartilhavam uma herança racial não-branca.

Enquanto organizavam seu novo partido entre 1935 e 1945, trabalharam para criar um movimento político multiclassista e multirracial. Betancourt e seus colaboradores romperam com o marxismo ortodoxo e ganharam a liderança da classe trabalhadora incorporando trabalhadores rurais e urbanos a um partido liderado pela classe média. Os obje-

tivos populistas advogados pelo partido atraíam amplo apoio de operários e *campesinos*. Com isso a AD facilmente suplantou os comunistas como o principal representante das massas.⁸ Pelo seu plano, Betancourt e seu partido se tornaram advogados das massas tricolores da Venezuela. Como Betancourt escreveu mais tarde, em sua mente a população venezuelana, "formada de várias raças com todas as suas virtudes e defeitos, é tão capaz de ter pensamento e atividade criativos e de viver uma vida civilizada quanto qualquer outra"⁹ (ver referência a Steve Ellner e Robert Alexander na nota 8).

Em 1945, a Ação Democrática chegou ao poder como resultado de uma aliança com os militares. Por um breve período de três anos, a AD teve a chance de mudar a estrutura política do país. Embora tenha fracassado no curto prazo, seus esforços de fato trouxeram os negros de volta à corrente principal da política nacional. Quando o partido mais uma vez assumiu o poder em 1959, teve início uma era em que os negros puderam alcançar considerável poder político em nível local e nacional, mesmo que as elites brancas continuassem a excluí-los de suas instituições sociais e econômicas.

NOTAS

1. James Weldon Johnson a Booker T. Washington, Puerto Cabello, 6 de junho de 1906, em *The Booker T. Washington papers*, org. por Louis R. Harlan e Raymond W. Smock, vol 9, p. 28-9.
2. Para uma discussão desse fenômeno na América Latina como um todo, ver Carvalho-Neto, 1978.
3. Ver o artigo "Folklore venezolano", em *Cultura Venezolana*, 12(96):427-9, de agosto de 1929. Para uma coletânea de canções e poemas, ver Rivera, s.d.
4. Ver "Folklore venezolano", p. 427-9.
5. Para exemplos de tais veículos, ver revistas e jornais como *Billiken*, *Elite* e *El Nuevo Diario*.
6. Para esses e outros cartuns, ver: *Fantoches*, de 1º de abril de 1924, capa; 28 de outubro de 1924, p. 8; 27 de outubro de 1927, p. 9; 2 de agosto de 1928, p. 5; 9 de setembro de 1928, p. 4; 23 de janeiro de 1929, p. 11; 8 de agosto de 1929, p. 5; e 5 de dezembro de 1932, p. 9; além de *El Nuevo Diario* (Caracas), de 31 de agosto de 1932.
7. Os anunciantes de produtos de consumo frequentemente associavam seus produtos ao sucesso e ao *glamour*. Seus anúncios empregavam exclusivamente modelos brancos para atingir seu objetivo. Muitas vezes os cenários usados nessas peças se referiam diretamente a Paris, Nova Iorque ou Hollywood. Uma loura num apertado vestido de cetim preto instava os venezuelanos a comprarem um perfume chamado Elegancia Parisien. Peças semelhantes recomendavam Cigarillos Egipcios ou algum outro produto importado. Os fabricantes de automóveis norte-americanos dirigiam seu apelo às astutas elites utilizando fotos de famílias ianques brancas com seus carros novos estacionados em frente de propriedades em Long Island.
8. Ver Steve Ellner, *Los partidos políticos y su disputa por el control del movimiento sindical en Venezuela, 1935-1948*; Steve Ellner, "Populism in Venezuela, 1935-1948: Betancourt and Acción Democrática", em *Latin American populism in comparative perspective*, org. por Michael C. Conniff, p. 135-49; Robert J. Alexander, *Romulo Betancourt and the transformation of Venezuela*; e Romulo Betancourt, *Venezuela: oil and politics*, trad. por Everett Bauman.
9. Ver Romulo Betancourt, *Venezuela*, p. 213.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRICENO, Olga (s/d). *Cocks and bulls in Caracas*.
- CARVALHO-NETO, Paulo (1978). "Folklore of the Black struggle in Latin America". *Latin American Perspectives*, 5(2): 53-87, Spring.
- FOURTOUL, José Gil (1895). *El homem y la historia*.
- RIVERA, Luis F. Ramón (s/d). *Cantares: la poesía en la música folklórica venezolana*. Caracas.
- ROJAS, Aristides (1893). "El cancionero popular da Venezuela". *El Cojo Ilustrado*, 2(30), 15 de março.

SUMMARY

**Black images in the white world: socio-political aspects of race
in XXth century Venezuela**

The paper deals with the subtle forms of racism Venezuelan elites employed during the first half of the twentieth century. Above all, it treats the image of black Venezuelans projected in the white media. Whites laughed at the expense of blacks, and depic-

ted them as subhumans in both pictorial and written forms. Between 1890 and 1950, white elites described blackness in demeaning and insulting manners. In so doing, they perpetuated the common stereotypes of the black Venezuelans.

RÉSUMÉ

**Images de noirs dans un monde de blancs: aspects socio-politiques du racisme
au XX^e siècle au Venezuela**

Cet article est une analyse des formes subtiles de racisme des élites vénézuéliennes pendant la première moitié du XX^e siècle. L'auteur analyse en particulier l'image des noirs vénézuéliens, projetée par la média contrôlée par les blancs. Aussi bien dans leurs écrits que sous les formes

picturales, les blancs se moquaient des noirs et les présentaient comme des êtres inférieurs. Entre 1890 et 1950, les élites blanches firent des descriptions dégradantes et insultantes de la négritude, perpétuant ainsi les stéréotypes habituels des noirs vénézuéliens.



Por trás da fachada holandesa: multiculturalismo e a negação do racismo nos Países Baixos

Philomena Essed*

**Professora associada no Institute for Development
Research Amsterdam, Universidade de Amsterdam.*

*Este artigo é uma tentativa de expor alguns dos aspectos dissimulados na
idéia e na prática do multiculturalismo. Uma noção central das políticas multi-
culturalistas é a tolerância, norma essa que desempenha uma função repressora
numa relação de dominação. Sob condições de iniquidade estrutural, a implemen-
tação de políticas multiculturais significa obrigatoriamente que elementos cultu-
ralmente diferentes em uma sociedade sejam confinados nas margens da ordem
social dominante. A autora ilustra seus argumentos com referência ao discurso e à
prática da política holandesa.*

Palavras-chave: multiculturalismo; racismo; tolerância; Países Baixos.

No período posterior à Segunda Guerra Mundial, teve lugar a migração em ampla escala, do Terceiro para o Primeiro Mundo, das várias ex-colônias para os antigos países colonizadores, dos países do Sul da Europa para os do Norte. Hoje, cerca de 6% da população dos Países Baixos consistem em pessoas oriundas das (ex-)colônias holandesas do Caribe e da Ásia e em trabalhadores turcos e marroquinos com suas famílias. O governo holandês usou vários modelos de política para lidar com os novos imigrantes. Aplicou políticas de tipo *laissez-faire* na década de sessenta. Propagou a assimilação e a integração nos anos sessenta e setenta. E, nos anos oitenta, a moda se tornou o multiculturalismo. Fundamental para as políticas de multiculturalismo é a noção de tolerância.

Neste artigo, faz-se uma tentativa de expor algumas das correntes ocultas da idéia e da prática do multiculturalismo. Mostra-se, assim, que nas relações de dominação a norma de tolerância tem uma função repressiva. Para ilustrar, explico a política holandesa com respeito aos imigrantes das (ex-)colônias e dos países do Mediterrâneo.

Da assimilação ao multiculturalismo

A primeira reação do governo aos trabalhadores do Sul da Europa e do Norte da África que vieram para os Países Baixos na década de sessenta e início dos anos setenta foi uma não-reação. Os trabalhadores eram maltratados, explorados, alojados em condições inumanas e tinham poucos direitos, se é que tinham algum. Os empregadores se beneficiaram dessas políticas de *laissez faire* e o Estado legitimou sua postura passiva com o argumento de que esses trabalhadores não ficariam permanentemente.

Isso foi, provavelmente, apenas uma racionalização, pois o governo holandês podia

saber, a partir do que já acontecera na Alemanha e no Reino Unido, que, para a maioria dos trabalhadores, a migração de mão-de-obra conduz à permanência. A primeira reação às pessoas das colônias foi diferente. A relação entre o colonizador holandês e os povos colonizados da Indonésia, Suriname e Antilhas Holandesas se estabeleceu séculos atrás. Foi estruturada pela exploração econômica, a inferiorização racial, o paternalismo e o imperialismo cultural. Os holandeses se ativeram a esse padrão e ignoraram as identidades culturais dos euro-indonésios que chegaram nos anos cinquenta e sessenta e dos surinameses que vieram no início da década de setenta. De acordo com as visões assimilacionistas dos holandeses, não se podia esperar que o sistema nacional encorajasse a perpetuação dos diferentes valores dos grupos imigrantes.

Na década de setenta, o discurso holandês a respeito de imigração sofreu uma mudança e o governo introduziu a idéia de integração com manutenção da identidade étnica. Comparado à assimilação cultural, o modelo de integração parece um avanço. Uma olhada mais de perto nesse modelo revela, contudo, que em essência ele não é muito diferente do assimilacionista.

A idéia de superioridade cultural implicada no modelo assimilacionista ainda é operante no integracionista. Está apenas disfarçada. A ênfase na identidade étnica dos grupos minoritários mantém a atenção afastada da natureza da cultura e identidade dominantes. Portanto, não fica explicitamente claro para os grupos dominados que é o grupo dominante que determina as condições e o grau em que a sociedade tolera as identidades dos outros grupos étnicos e raciais.

No início dos anos oitenta, as políticas de integração evoluíram para o multiculturalismo. Esse modelo é mais sofisticado que os modelos assimilacionista e integracionista,

mas inclui elementos de ambos. E todos os três são acríticos quanto às relações e procedimentos sociais, econômicos e políticos que perpetuam o racismo na sociedade.

Com foco particular no último desses modelos, será mostrado neste artigo que o pluralismo cultural reforça a desigualdade racial e étnica por meio de vários processos de controle. Para os fins aqui propostos, abordo os seguintes mecanismos de controle do multiculturalismo:

- a) a objetificação do *outro*;
- b) a institucionalização da idéia de que o gerenciamento da diversidade étnica é o maior problema nas relações de raça e étnica;
- c) a marginalização dos elementos da sociedade percebidos como *étnicos*.

O multiculturalismo opera através da busca explícita da diversidade cultural, mas sem questionar o *status quo* da cultura dominante. Isso nos traz de volta ao bloco A da assimilação: o sistema nacional e seus valores são considerados superiores e não-passíveis de mudança por meio do inter-relacionamento com outras culturas.

"Não se deixem enganar pelo discurso suave do multiculturalismo!" — isso resume a mensagem que os intelectuais britânicos anti-racistas da área de relações raciais e étnicas tentaram passar no início da década de oitenta, quando os holandeses começaram a desenvolver sua própria indústria do multiculturalismo (p. e., Mullard, 1982). O Reino Unido estava mais de uma década à frente dos holandeses no trato das relações raciais. Entretanto, suas advertências não fizeram soar o alarme no que concerne aos brancos holandeses defensores do multiculturalismo.

O multiculturalismo não expressava a intenção de incluir outras culturas na sociedade? A falácia do multiculturalismo é, porém, que os membros do grupo dominante não se dão conta do fato de as condições de inclusão serem, com muita freqüência, mati-

zadas pelo eurocentrismo e pelo racismo. Ademais, como o multiculturalismo aborda apenas a diversidade de valores, esse modelo não fornece os instrumentos ideológicos e práticos para se opor à iniquidade estrutural. Esses argumentos indicam que a desconstrução das estruturas racistas é um passo necessário antes que tenha lugar a reconstrução de uma sociedade não mais eurocêntrica.

Raça e relações étnicas nos Países Baixos

Hoje o racismo está em fase de transição. A comunidade global rejeita a idéia da supremacia da raça branca. Até a África do Sul, último bastião do aparteidismo racial, está se desfazendo constitucionalmente da idéia de raças separadas. Mas rejeitar a idéia de raça foi uma coisa. Nesse processo, contudo, as estruturas globais de dominação econômica e política não se alteraram uma linha com a rejeição de idéia da supremacia branca. Assim, a base estrutural em que florescem essas ideologias não mudou fundamentalmente. Por causa disso, o racismo continua vivo e passando bem. Apenas, enquanto a idéia de raça está em declínio, a de cultura e/ou etnicidade está tomando seu lugar, ao mesmo tempo que a hierarquia de raças evolui para uma hierarquia cultural ou étnica. Além disso, parece que o problema da autodeterminação cultural e política, na medida em que se relaciona também com o problema dos direitos das minorias, pode muito bem se tornar a questão do século XXI. É contra o pano de fundo dessa preocupação geral que apresento minha visão das relações raciais e étnicas nos Países Baixos.

O conceito de racismo é demasiado complexo para ser capturado numa definição sumária, mas podemos apontar seus traços

principais. Racismo é uma ideologia, uma estrutura e um processo pelo qual grupos específicos, com base em características biológicas e culturais verdadeiras ou atribuídas, são percebidos como uma *raça* ou grupo étnico inerentemente diferente e inferior. Tais diferenças são em seguida utilizadas como fundamento lógico para se excluírem os membros desse grupo do acesso a recursos materiais e não-materiais.

Com efeito, o racismo sempre envolve o conflito de grupos a respeito de recursos, culturais e materiais. Ele opera por meio de regras, práticas e percepções individuais, mas, por definição, não é uma característica de indivíduos. Portanto, combater o racismo não significa lutar com indivíduos, mas se opor às práticas e ideologias pelas quais o racismo opera através das relações culturais e sociais.

A seguir temos um resumo da pesquisa sobre racismo nos Países Baixos. De uma população de 15 milhões de pessoas, cerca de 6% dos habitantes dos Países Baixos são imigrantes oriundos das (ex-)colônias e dos países do Mediterrâneo. A maioria dos imigrantes recentes, ou seja, os que chegaram nos últimos 25 anos, concentra-se numas poucas cidades grandes, onde representam de 10 a 20% dos cidadãos. Os maiores grupos são surinameses, antilhanos, turcos e marroquinos. Embora a ciência social dominante preferisse que acreditássemos não ser o racismo um problema estrutural nos Países Baixos (Essed, 1987), as experiências da vida real desses imigrantes são estruturadas pela exclusão, a intimidação e a agressão verbal sistemáticas. Assim, o racismo também opera por meio dos padrões culturais existentes.

Por exemplo, em comparação com outros países da Europa Ocidental e os Estados Unidos, há, em geral, um grau relativamente baixo de violência física na Holanda. De

modo semelhante, ataques raciais físicos ocorrem com menor frequência na Holanda do que nesses outros países. O molestamento racial por palavras, contudo, é bem comum na Holanda. É rotineiro que holandeses brancos façam comentários, piadas e outras afirmações negativas sobre surinameses, marroquinos, turcos, antilhanos ou chineses na cara destes (Essed, 1991).

O grupo dominante em geral não reconhece que o racismo é um problema estrutural na sociedade holandesa. Na ideologia dominante, o termo racismo é reservado apenas às crenças e ações que apoiam abertamente a idéia de hierarquias de base genética ou biológica entre grupos de pessoas. Essa compreensão darwinístico-social do racismo é comumente usada nas ciências sociais holandesas. O problema dessas definições restritas de racismo é que elas tendem a fazer vista grossa à natureza cambiante do racismo nas últimas décadas. O discurso do racismo está se tornando cada vez mais impregnado de noções que atribuem deficiências culturais a minorias étnicas. Essa culturalização do racismo constitui a substituição do determinismo biológico pelo cultural, isto é, um conjunto de diferenças étnicas reais ou atribuídas representando a cultura dominante como sendo a norma e as outras culturas como *diferentes, problemáticas e geralmente também atrasadas*.

O racismo é um fenômeno estrutural. Isso significa que a desigualdade racial e étnica se encerra nas instituições econômicas, políticas, educacionais e de comunicação de massa — e é por meio delas reproduzida. A fim de identificar a extensão e o âmbito do racismo na sociedade, é importante estudar as principais instituições desta: os meios de comunicação, a educação, o mercado de trabalho, a política, o sistema jurídico e a polícia.

Meios de comunicação e textos escolares

A reprodução do racismo holandês na ideologia e no discurso social tem sido amplamente estudada em pesquisas envolvendo jornais (van Dijk, 1983, 1988, 1991), conversas comuns (van Dijk, 1984, 1987a) e livros-textos (van den Berg & Reinsch, 1983; van Dijk, 1987b; Mok & Reinsch, 1988).

As conclusões gerais dos estudos sobre livros-textos mostram que exemplos de racismo gritante não são incomuns. Prevalencem formas mais sutis, nas quais as culturas dos povos do Terceiro Mundo são representadas como desviantes e atrasadas. Mais especificamente, as descobertas de van Dijk em seu estudo dos textos de ciências sociais para alunos de segundo grau mostram que a questão do racismo nos Países Baixos é quase totalmente ignorada (van Dijk, 1987b).

As representações racistas dos negros nos livros-textos são semelhantes àquelas apresentadas na imprensa holandesa. Os negros aparecem predominantemente no contexto dos problemas que supostamente criam para o povo holandês. São apresentados como criminosos, pessoas que se queixam demais, violentos e incômodos para a sociedade holandesa. Além disso, presume-se que o governo holandês lhes dedique demasiada atenção (van Dijk, 1983).

Moradia

Na área da moradia, a idéia de que negros e migrantes não pertencem aos Países Baixos e podem se tornar uma ameaça à cultura nacional holandesa permeia o pensamento dominante — dos formuladores de políticas públicas aos moradores dos bairros. Isso se expressa por meio de mecanismos de exclusão e da exigência de que os imigrantes adotem o modo de vida holandês. Bom

exemplo é a política municipal de dispersar os negros pelo país. Apesar das objeções das organizações de minorias étnicas à dispersão, tais práticas não foram abandonadas (WRR, 1989, p. 188).

Há também discriminação na moradia. Candidatos negros são frequentemente rejeitados como inquilinos (Kornalijnslijper, 1988). Pesquisas mostram que algumas agências habitacionais favorecem candidatos que, aos olhos da agência, assimilaram suficientemente o modo de vida holandês e também falam suficientemente bem o idioma do país (Smit, 1985). Mas mesmo os que, conhecendo a discriminação das agências privadas, candidatam-se aos serviços municipais de habitação não se vêem protegidos da discriminação. A municipalidade funciona como intermediária entre proprietários e inquilinos. No entanto, quando se trata de discriminação, ela não age contra os proprietários que recusam inquilinos negros e migrantes (Catau, 1988). Por fim, nos bairros, os negros são muitas vezes recebidos com hostilidade. De tempos em tempos, são confrontados por pichações e ameaças racistas. Alguns bairros até se organizaram para manter a área *holandesa* (Buis, 1988).

Escola

Na educação operam os mesmos mecanismos racistas: exclusão e problematização da diferença étnica. Nas cidades, a segregação escolar causada pela "fuga dos brancos" se tornou um problema sério (Willemsen & van Oudenhoven, 1989). Pais holandeses se queixam de que a escola não é mais *holandesa* (Dors, 1988). Não obstante, o número de professores negros na educação regular é desproporcionalmente baixo. Esse é o caso até mesmo em escolas com maioria de alunos de origem surinamesa, turca e marroquina (Dors, 1988).

Mercado de trabalho

Com 40 a 50% de desemprego, em comparação com a taxa média de 14%, a situação racial no mercado de trabalho é extremamente problemática (Willemsen, 1988). O fator instrução só em parte pode ser responsabilizado pelos altos níveis de desemprego. Entre os negros, o desemprego se deve substancialmente ao racismo (Choenni & van der Zwan, 1987, 1989; Willemsen, 1988). Trabalhadores de origem surinamesa, antilhana, molucana, turca e marroquina são excluídos e subestimados em todos os níveis: de empregadores e agências de emprego a gerentes e colegas. Estudos das políticas de mercado de trabalho revelam uma preferência explícita dos gerentes holandeses por empregados de pele branca (Willemsen, 1988).

Trabalhadores surinameses, turcos, marroquinos ou antilhanos que conseguem obter empregos são sistematicamente excluídos de funções representativas. Muitos experimentam a discriminação da parte de colegas, assim como de supervisores (Essed, 1984, 1989, 1991; Kman, 1985; Bouw & Nelissen, 1986; Sikking & Brassé, 1987). Na interação com os colegas, são freqüentemente molestados com piadas racistas e outras formas de aborrecimento. São muitas vezes intimados e tratados com condescendência pelos supervisores. Isso é particularmente problemático considerando-se que o papel dos supervisores é um determinante fundamental do clima racial. Pesquisa feita em um sindicato holandês mostrou que os sindicalistas brancos rejeitam o apoio do sindicato às demandas de medidas específicas. Em geral, sentem que os *estrangeiros* deveriam se adaptar ao padrão holandês (de Jongh *et al.*, 1984, p. 231-2).

Como eu estudei o entrelaçamento do racismo na cultura e na ordem social holan-

desas com maiores detalhes em outros trabalhos, o leitor é remetido a essas publicações (Essed, 1987, 1991). Aqui, é relevante mencionar que essas manifestações de racismo caminham de mãos dadas com as políticas multiculturalistas holandesas nos últimos dez anos. Além disso, a tolerância dos holandeses ao racismo tem aumentado. O racismo se tornou parte do que é considerado a prática normal. É provavelmente incorreto dizer que o multiculturalismo causa mais racismo, mas decerto é verdade que as práticas multiculturalistas operam por meio das estruturas racistas existentes. Desse modo, criam-se novas formas de repressão organizadas em torno das noções de diversidade cultural. São essas formas culturalizadas de racismo que eu agora abordo.

O modelo do multiculturalismo

O modelo do multiculturalismo é um modelo híbrido (Mullard *et al.*, 1990). Esse modelo enfatiza a diversidade cultural, mas, dependendo do momento, do lugar e de interesses de grupos, os elementos assimilativos, integrativos, segregativos ou separatistas vão dominar. Em outras palavras, esse modelo é bastante complexo. Mesmo quando falamos de um modelo, deve-se perceber que o multiculturalismo também se refere à realidade vivida, em que pessoas de diversos grupos étnicos são segregadas num contexto e escolhidas para o separatismo num outro. Algumas vezes elas são pressionadas à assimilação, mas em outras situações lhes é permitido expressar sua identidade cultural específica sob a condição de que, sob outros aspectos, aceitem as normas e valores dominantes (integração com manutenção da identidade cultural). Todas essas combinações são possíveis no modelo multiculturalista em razão da desconexão, nesse modelo, entre o discurso da igualdade com diversidade e a

realidade vivida, em que as linhas históricas do racismo, do imperialismo e do eurocentrismo continuam a determinar as relações raciais e étnicas.

Todas essas variantes do modelo multiculturalista incluem um fator constante: o *status quo* da cultura dominante não está sendo questionado. Com isso, os resíduos do racismo e do eurocentrismo, historicamente enraizados, também não estão abertos ao questionamento. Um problema correlato é que a redução das relações étnicas à questão de diversidade cultural torna o modelo multiculturalista inadequado para tratar das *desigualdades estruturais*. O discurso da tolerância não conduz a nenhum *insight* sobre a marginalização estrutural das minorias étnicas nos vários setores do sistema. Devido à ênfase na diversidade cultural, os defensores do modelo multiculturalista preocupam-se principalmente com o gerenciamento da diferença cultural (Ålund & Schierup, 1991).

O modelo do pluralismo cultural reforça a desigualdade racial e étnica de diversas maneiras. Para os objetivos deste artigo, selecionei cinco mecanismos de controle que estão sendo aplicados em nome do multiculturalismo (Essed, 1991).

Objetificação

O primeiro mecanismo diz respeito à *objetificação do outro*. A objetificação simboliza que o grupo dominante pensa que o *outro* não faz parte dele, mas, ao mesmo tempo, não é possível mandá-lo de volta. E é o fundamento de várias estratégias de controle das diferenças étnicas numa sociedade.

Uma forma típica de objetificação está embutida numa pergunta simples, mas frequentemente feita: "De onde você vem?" A segunda pergunta invariavelmente é: "Quando você vai voltar?" A idéia de que os negros "não fazem parte" dos Países Baixos pres-

supõe uma norma comparada à qual o *outro* é diferente. A qualificação dos negros como "aqueles que não fazem parte" nega a realidade histórica de que os negros estão nos Países Baixos porque os holandeses colonizaram o Suriname. Essa amnésia histórica é funcional por várias razões. Em primeiro lugar, é difícil insistir na existência de racismo numa sociedade se as raízes deste nas relações coloniais não são reconhecidas. Em segundo lugar, mesmo quando a discriminação contra os negros se torna demasiado óbvia para que seja negada, o grupo dominante vai afirmar que esses problemas começaram quando os negros vieram para os Países Baixos. Evidentemente, um argumento como esse prepara o terreno para interpretações dos problemas raciais do tipo "culpar a vítima".

Outro indicador da negação das relações históricas coloniais é o fato de os brancos holandeses acharem que aquilo que os negros tiram da Holanda não lhes pertence por direito. Bom exemplo disso pode ser encontrado na citação a seguir, extraída de uma entrevista com uma mulher surinamesa (Essed, 1991):

A maioria das pessoas queria saber por que eu estava aqui, se estava na miséria, se queria voltar. Sempre as mesmas perguntas. Sempre baseado em que era bom viver nos Países Baixos e de que eles nunca migraram para outro país (...). Por trás dessas perguntas parecia estar a idéia de que (...) eu tinha vindo viver fora do meu país.

Tolerância como repressão

No pensamento multiculturalista, a falta da dimensão histórica é compensada por uma *overdose* de informação cultural contemporânea. Acredita-se que a informação e o entendimento da *outra* cultura contribuem para a harmonia racial e étnica. Para explicar

isso, listei os seguintes princípios subjacentes do multiculturalismo:

- a) a falta de informação sobre outras culturas leva ao preconceito;
- b) o preconceito causa a intolerância;
- c) a intolerância causa a ruptura social; e
- d) a tolerância é alcançada fornecendo-se suficiente informação de base cultural sobre o outro.

Essas proposições indicam que a tolerância é o cimento do multiculturalismo. A noção de tolerância, contudo, não deixa de ser problemática. A tolerância só funciona sob a condição de que o grupo tolerante não se sinta incomodado pelas *peculiaridades* do grupo que está sendo tolerado. Isso leva a permitir ou até insistir em que os outros sejam *diferentes*, desde que *eles* exerçam sua diferença *por lá* e não *aqui*.

A idéia de tolerância tem dois lados. O grupo dominante afirma ser tolerante em relação aos grupos étnicos. Portanto, insiste em que os dominados devem acreditar na *boa vontade* do grupo dominante. Devem acreditar nela quando o grupo dominante lhes diz "não somos racistas". Obviamente, a idéia de que ambas as partes devem ser igualmente *tolerantes* e *bem-dispostas* ignora as diferenças de poder entre o grupo dominante e os grupos minoritários. A derradeira afirmação da tolerância é a expectativa de que também se tolere o racismo.

Em relação de dominação, a tolerância pressupõe que um grupo tem o poder de tolerar e os outros devem esperar para ver se serão tolerados ou rejeitados. Assim, a tolerância é inerentemente uma forma de controle. É difícil lidar com ela porque os agentes envolvidos em geral estão convencidos de estarem fazendo contribuições positivas: acreditam honestamente que estão fazendo a coisa certa porque preenchem expectativas normativas.

Em nome da tolerância, os grupos étnicos são objetificados pelo grupo dominante para se controlar o grau em que as minorias étnicas podem afirmar seus próprios valores. A linguagem da tolerância expressa boa vontade, enquanto a sua prática significa que outras culturas são esquadrihadas, categorizadas, rotuladas e avaliadas segundo as normas e valores dominantes. Os *outros* devem explicar de que modo são diferentes, de onde vêm, por que não comem carne de porco, por que estão usando véu, por que isso e por que aquilo... O grupo dominante então redefine a diferença cultural como ameaça à chamada sociedade anfitriã. Em seguida se afirma que a tolerância tem seus limites: só pode haver uma *cultura alienígena* na medida da capacidade dos holandeses de agüentá-la.

Tomando a norma holandesa como padrão

Em nome do multiculturalismo, organizações holandesas contratam especialistas étnicos para trabalhar com clientes étnicos. Entretanto, os colegas de trabalho holandeses são freqüentemente inflexíveis quanto à manutenção da cultura organizacional holandesa tradicional. Os valores holandeses continuam a ser tomados como padrão quando se julga, por exemplo, a emancipação das mulheres negras.

Em outro trabalho, aponteí a polarização de gênero como outra estratégia de controle sobre os grupos étnicos (Essed, 1989). Tomando como norma positiva a família holandesa chefiada pelo homem, os surinameses, por exemplo, são problematizados por terem um número demasiado de famílias chefiadas por mulheres. Por outro lado, os homens turcos e marroquinos são acusados de oprimir demais as *suas* mulheres (van Dijk,

1987a). É interessante ver homens brancos holandeses acusando homens turcos e marroquinos de não permitirem que suas mulheres saiam de casa, enquanto os homens holandeses em geral não se queixam do fato de a maioria das mulheres holandesas casadas ser constituída de donas-de-casa.

Denegação cultural

Para que o grupo dominante mantenha o controle cultural, o progresso no sistema é definido como o grau em que se adota a orientação de valores da cultura dominante. Outras normas e valores são normativamente conceptualizados segundo o arcabouço cultural do grupo dominante e as diferenças reais ou atribuídas são problematizados. Para dar um exemplo, as noções holandesas sobre as culturas do Suriname são parte das percepções dos holandeses sobre a vida no Terceiro Mundo. Nessa visão, os negros são *incivilizados e atrasados*. Os holandeses pensam nos surinameses como um povo que "só cuida de festas e boa comida e se preocupa menos com as coisas da mente". Isso resume os ingredientes básicos da imagem do despreocupado. Essa representação é compatível com a idéia de que os surinameses não têm (ainda) a mentalidade adequada para participar como membros igualmente sérios da sociedade holandesa.

As idéias de cultura incluem também percepções de gênero. As percepções dos papéis de gênero dos holandeses criminalizam os homens e mulheres negros. Os primeiros são vistos como gatunos e cafetões (van Dijk, 1987a e 1991). Nas ruas, as mulheres negras podem ser tomadas por prostitutas. Essas formulações racistas de gênero são usadas

para justificar a violência policial contra os homens negros e o molestamento sexual das mulheres negras (Essed, 1984, 1991; Pheter-son, 1986).

As tradições holandesas não podem ser alteradas

O grupo dominante tenta moldar os grupos étnicos minoritários segundo a estrutura dominante. Mas quando os negros, por outro lado, tentam induzir (mesmo que mínimas) adaptações nos hábitos dos brancos, isso pode causar uma enorme comoção. Deixem-me dar um exemplo clássico, referente à comemoração holandesa do Papai Noel.

Diferentemente de outros países, os holandeses não têm seu Papai Noel no Natal, mas no dia 6 de dezembro, que é o aniversário de São Nicolau.* Essa festividade é principalmente para crianças, mas também é comemorada entre adultos que se dão presentes-surpresa, acompanhados de poemas em que o ganhador é objeto de implicâncias e de humor. Faz-se com que as crianças pequenas acreditem que Papai Noel veio da Espanha para ver se elas foram obedientes no ano anterior. Até aí, tudo bem. Mas Papai Noel tem criados que atendem a todos pelo nome de Pedro Negro. Estes são brancos pintados de preto retinto, com grandes lábios vermelhos, que falam engraçado e ficam pulando em volta. Além de agir de maneira estúpida, também se espera que Pedro Negro discipline as crianças. Ele fica andando com um saco de aniagem dentro do qual supostamente coloca as crianças travessas, que depois serão levadas para a Espanha. O contraste entre Papai Noel, branco e benevolente, e o assustador criado negro dificilmente pode-

* Nos países germânicos e anglo-saxões, o Papai Noel confunde-se com São Nicolau, ou Santa Claus. (N. do T.)

ria ser chamado de sutil. No entanto, os holandeses insistem em que essa festa nada tem a ver com racismo, pois dizem que não pretendem afirmar coisa alguma de negativo contra os negros do país. Quando dezembro se aproxima, contudo, os negros são regularmente confrontados com criancinhas brancas que olham para eles com medo nos olhos, pois de repente os vêem como o Pedro Negro!

Tem havido protestos contra essa festa. Os holandeses, porém, afirmam o direito de ter seu Papai Noel porque, como dizem, é a tradição holandesa. O argumento é considerado uma razão válida, mesmo que a combinação de Papai Noel com Pedro Negro reforce simbolicamente a subordinação dos negros. Algumas escolas, porém, especialmente aquelas com muitas crianças negras, acabaram introduzindo algumas adaptações na festa de Papai Noel. Muitas vezes elas usam Pedros Negros que não são mais maquiados para parecerem negros. São pintados de amarelo, verde ou o que seja. Essa é, com efeito, a perfeita solução multicultural. A essência da comemoração, ou seja, a idéia de criados de *raça diferente* servindo um santo branco, permanece a mesma. Até o nome Pedro Negro é mantido, só que agora ele é vermelho ou roxo. Assim, salva-se a tradição, incluindo a confirmação simbólica da opressão de classe.

Tolerância étnica funcionando

As conseqüências finais do multiculturalismo aplicado num contexto racista é que a etnicidade se torna um objeto de permuta. Hoje em dia, é política do governo holandês descentralizar os serviços públicos de modo que as organizações comunitárias *étnicas* sejam substituídas por unidades *étnicas* nas instituições gerais. Essas instituições podem solicitar subsídios a fim de treinar funcioná-

rios holandeses para que entendam outras culturas ou empregar temporariamente intermediários étnicos.

Esse processo, que eu chamo a *etnização* de diversas áreas da sociedade, é a chave para se compreender o que significa o multiculturalismo quando aplicado num contexto racista. Ele envolve a objetificação e subseqüente marginalização dos grupos étnicos por meio do confinamento a nichos específicos identificados como "étnicos": "esportes étnicos", "cursos de ensino étnico" para "estudantes étnicos" de "serviço social étnico". A etnização exerce uma atração sobre o senso de tolerância cultural dos holandeses — na visão destes, tolerância é prova de flexibilidade e abertura. Além disso, a unidade étnica frequentemente permanece sob a direção de brancos. Causaria surpresa saber quantas organizações que trabalham para minorias étnicas são conduzidas ou chefiadas por um *staff* branco.

Algumas instituições atraem trabalhadores negros pró-forma com o objetivo de aumentar o número de clientes étnicos. Dentro da organização, o trabalho do colega negro é marginalizado porque os colegas brancos abandonam quaisquer responsabilidades que tivessem para com funções específicas uma vez que estas sejam rotuladas de *étnicas*. Trabalhar com clientes brancos é então implicitamente considerado um trabalho *normal* ou *geral*.

Conclusões

Para concluir, a idéia de tolerância e sua implementação nas relações de dominação devem ser entendidas em relação ao controle de mecanismos num modelo pluralístico de sociedade. O modo como funciona o modelo multiculturalista reforça o racismo por meio de vários mecanismos de rejeição e controle, incluindo os seguintes:

a) diferenciação entre “os que fazem parte” e “os que não fazem parte”;

b) tolerância repressiva;

c) valores dominantes aplicados como norma para os outros;

d) tradições nacionais percebidas como imutáveis; e

e) a luta contra o racismo é enfraquecida.

Dessa exposição pode-se concluir que se deve ser crítico em relação ao discurso da *tolerância* e do *multiculturalismo*. Esse discurso problematiza as minorias em vez do racismo inerente ao sistema dominante. O

discurso do multiculturalismo representa o gerenciamento simbólico da diferença cultural. Seu objetivo é facilitar o controle da diferença pelo grupo dominante e não encorajar a autonomia relativa entre os grupos étnicos. Ademais, tolerância não significa necessariamente o respeito e a aceitação do *outro*. Portanto, o mito da tolerância continuará a reforçar as pressões assimilativas, por um lado, e, por outro, a marginalizar o *outro*. Ambas as forças, embora aparentemente contraditórias, são operativas no modelo do multiculturalismo

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÅLUND, A. & SCHIERUP, C. (1991). *Paradoxes of multiculturalism*. Aldershot, Avebury.
- AMIN, S. (1988). *Eurocentrism*. London.
- BARRETT, M. (1980). *Women's oppression today*. London.
- BERG, H. van den & REINSCH, p. (1983). *Racisme in schoolboeken*. Amsterdam.
- BOUW, C. & NELISSEN, C. (1986). *Werken en Zorgen*. Den Haag.
- BUIS, H. (1988). *Beter een verre buur*. Amsterdam.
- CATAU, G. (1988). “Gemeente Amsterdam laat allochtone woningzoekenden aan hun lot over”. *LBR Bulletin*, (3):3-8.
- CHOENNI, C. & VAN DER ZWAN, T. (1987). “Meer arbeidsplaatsen voor allochtonen”. *LBR Bulletin*, (2):4-9.
- (1989). “Allochtonen en de arbeidsmarkt”. *LBR Bulletin*, (1):3-10.
- DIJK, T. A. van (1983). *Minderheden in de media*. Amsterdam.
- (1984). *Prejudice in discourse*. Amsterdam.
- (1987a). *Communicating racism*. Newbury Par, CA.
- (1987b). *Schoolvoorbeelden van Racisme*. Amsterdam.
- (1988). *News analysis. Case studies of international and national news in the press: Lebanon, ethnic minorities, refugees and squatters*. Hillsdale.
- (1991). *Racism and the press*. London.
- DORS, H. (1988). “Structurele belemmeringen voor etnische minderheidsgroepen in het onderwijs”. *Migrantenstudies*, 4(1):37-49.

- ESSED, P. (1984). *Alledaags racisme*. Amsterdam. Versão em inglês: 1990. *Everyday racism*. Claremont, CA.
- (1987). "Academic racism: common sense in the social sciences". *CRES Working Paper 5*. Amsterdam.
- (1989). "Black women in White women's organizations". *RFR/DRF*, 18(4):10-5.
- (1991). *Understanding everyday racism*. Newbury Park, CA.
- JONGH, R.; LAAN, M. van der; & RATH, J. (1984). *FNVers aan het woord over buitenlandse werknemers*. Leiden.
- KMAN, Horecabond FNV, KGCG (1985). *Klachtenboek buitenlandse arbeiders in de horeka*. Amsterdam.
- KORNALIJNSLUJPER, N. (1988). "Minderheden en structurele belemmeringen in de volkshuisvesting". *Migrantenstudies*, (1):67-78.
- MOK, I. & REINSCH, P. Q. (1988). "200 jaar Australië, 200 jaar discriminatie van Aboriginals". *Parel Publications*, 2. Amsterdam.
- MULLARD, C. (1982). "Multiracial education in Britain: from assimilation to cultural pluralism". In: TIERNEY, J. (ed.). *Race, migration and schooling*. London, Holt, Rinehart & Winston, p. 120-34.
- PHETERSON, G. (1986). *The whore stigma*. Den Haag.
- SIKKING, E. & BRASSÉ P. (1987). "Waar liggen de grenzen?" *LBR-Reeks*, (4). Utrecht.
- SMIT, V. (1985). "Barrières voor buitenlanders? Turken en Marokkanen op de woningmarkt". *Migrantenstudies* (4):20-35.
- WRR (1989). *Allochtonenbeleid*. De Haag.
- WILLEMSSEN, G. (1988). "Minderheden op de arbeidsmarkt: de gevolgen van een verkeerd geïnspireerde politiek". *Migrantenstudies*, 4(1):50-66.
- WILLEMSSEN, T. M. & VAN OUDENHOVEN, J. P. (1989). "Social psychological perspectives on ethnic minorities: an introduction". In: VAN OUDENHOVEN, J. P. & WILLEMSSEN, T. M. (eds.). *Ethnic minorities*. Amsterdam, Swets & Zeitlinger, p. 11-21.

SUMMARY

Behind the Dutch facade: multiculturalism and the denial of racism in the Netherlands

In this paper an attempt is made to expose some of the hidden currents of the idea and practice of multiculturalism. Central to multiculturalist policies is the notion of tolerance, a norm which has a repressive function, in relations of dominance. Under conditions of structural ineq-

uity the implementation of multicultural policies can only mean that culturally different elements in society are confined within the margins of the existing social order. This is illustrated with reference to Dutch policy discourse and practice.

RÉSUMÉ

**Derrière la façade hollandaise: pluri-culturalisme et negation
du racisme aux Pays-Bas**

Cet article est une tentative de présentation de quelques éléments renfermés dans l'idée et la pratique du pluri-culturalisme. La tolérance est un principe central des politiques pluri-culturelles. Elle est une règle qui a une fonction répressive au sein d'une relation de domination. Dans des conditions d'inégalité structurelle, la mise en

oeuvre de politiques pluri-culturelles signifie obligatoirement que les éléments d'une société, différents sur le plan culturel, soient marginalisés par rapport à l'ordre social dominant. L'auteur illustre ses arguments en se reportant aux thèses et à la pratique de la politique hollandaise.



Duas variantes das relações raciais no Caribe

Richard Price*

**Professor de estudos americanos, de antropologia e história no College of William & Mary, Virgínia, Estados Unidos.*

Dois sistemas de relações raciais no Caribe são comparados pelo autor, que tem conhecimento direto de ambos: a sociedade insular da Martinica, que está passando por uma rápida modernização, e a dos maroons saramakas semi-isolados do Suriname.

A realidade histórica e política específica a cada um dos contextos criou divergências nas respectivas maneiras de pensar em relação aos fenótipos humanos, assim como de agir com base nas diferenças percebidas. A forte tendência dos habitantes da Martinica no sentido de assimilar os valores franceses contrasta com a resistência histórica dos saramakas contra a ideologia europeia. Enquanto a Martinica representa um caso quase clássico de racismo vertical, hierarquizado, o Suriname (do ponto de vista saramaka) tende mais para uma fórmula horizontal, pluralista. Enquanto os habitantes da Martinica engoliram o sapo do imperialismo, os saramakas, quase sem exceção, cuspiram-no fora (ou de volta).

Entretanto, os privilégios econômicos e políticos especiais que a Martinica recebe através de sua recente inclusão na Europa amortecem, para seus cidadãos, grande parte da força do racismo cotidiano, enquanto a realidade dupla da violência do Estado e do narcotráfico ameaça esvaziar o tão festejado orgulho dos saramakas em relação à sua história e identidade.

Palavras-chave: Martinica; Suriname; maroons; raça; racismo.

Lewis condena a região do Caribe como intrinsecamente racista, mas conclui que, se a democracia racial for criada em algum lugar, será lá. (Anthony P. Maingoat, 1991, p. 19, comentando a obra-prima de Gordon K. Lewis, *Main currents in Caribbean thought*.)

Em 1967, após uma permanência de 12 anos em Curaçau e Porto Rico, o intelectual holandês Harry Hoetink escreveu um importante tratado intitulado *The two variants in Caribbean race relations*, concluindo que a região como um todo podia ser entendida em termos de dois modelos básicos — um de origem ibérica (uma versão um pouco mais suave e flexível, menos exclusivista), a outra vinda do Noroeste europeu. O presente *paper*, embora brinque com o título de Hoetink, é decididamente mais modesto e pretende examinar dois casos (e não modelos) particulares que vivenciei a longo prazo e em primeira mão — o da Martinica, um departamento ultramarino da França, e o dos *maroons* saramakas do Suriname, nas bordas meridionais do Caribe —, ambos racistas mas sustentando ao menos uma tênue esperança de que a democracia racial possa, como sugere Lewis, ser um dia criada na região. E, embora os casos que apresento sejam idiossincráticos e, por acaso, caiam no domínio colonial do Noroeste europeu de Hoetink, de uma perspectiva *de dentro* eles fornecem uma série de contrastes que podem lançar luz sobre a política de raça no Caribe de maneira mais geral.

Antes, façamos um ligeiro desvio para evocar duas recentes vinhetas do racismo holandês e francês, ambos os quais se baseiam numa firme noção de diferença e distinção evidentes entre os senhores coloniais (que são brancos) e os antigos escravos (que não são) — aqui, não há um *continuum* branco-negro (como na variante ibérica de Hoe-

tink), mas antes um conjunto de categorias marcantes e distintas:

1) Quando o capitão da seleção holandesa de futebol, Ruud Gullit (que é um afro-surinamês), entra em campo, seus fãs holandeses fazem “ruídos simiescos” e, quando Stanley Menzo (da mesma origem de Gullit) toma posição como goleiro do famoso time do Ajax, seus fãs atiram bananas e laranjas no campo. Em nenhum dos casos, dizem os fãs holandeses, há intenção de insulto; o que eles querem é aplaudir seus astros favoritos.¹

2) Até recentemente, no hospital público da multiétnica cidade de Saint-Laurent-du-Maroni, no coração da antiga cidade penal da Guiana Francesa, havia uma orientação de os pacientes serem atendidos na seguinte ordem, independentemente da hora de chegada à sala de espera: brancos metropolitanos, brancos locais, *créoles* (a classe média local), chineses, ameríndios e finalmente *maroons* (“*Bush Negroes*”). Quando a enfermeira-chefe (a esposa chinesa-*créole*, nascida no local, do atual diretor do hospital) instituiu a política de atendimento pela ordem de chegada, isso criou um escândalo e tanto.²

Agora vamos viajar, primeiro à antiga colônia francesa da Martinica e depois à antiga colônia holandesa do Suriname, para termos uma visão mais ampliada. Meu argumento será de que a Martinica é um caso extremo (talvez o caso extremo) de *sucesso* do colonialismo, de que aquilo que Edouard Glissant chamou de “o rolo compressor do colonialismo francês” torceu de modo tão profundo a identidade e a consciência, inclusive as idéias sobre *raça*, que é difícil encarar o futuro com otimismo. Em contraste, o mundo dos *maroons* saramakas do Suriname, cuja ideologia e história têm raízes na resistência ao colonialismo, pode ser tomado para representar o outro extremo, mas agora sob considerável ameaça em função da violência do Estado e da introdução das dro-

gas. Enquanto a Martinica constitui um caso quase clássico de racismo vertical, hierarquizado, o Suriname (visto de uma perspectiva saramaka) tende mais a uma fórmula pluralizada, horizontal. Para declarar o contraste de maneira um tanto crua: se os martiniquenhos, no todo, engoliram a pedra do colonialismo, os saramakas, quase sem exceção, a cuspiram fora (ou de volta).

Martinica³

Minha primeira lembrança da Martinica, em junho de 1962: eu acabara de chegar e estava tomando café em Frot-de-France quando dois professores de escola se juntaram a mim. Não demorou muito e a conversa se voltou para aquilo que um deles realmente queria de mim — saber “*exatamente* qual era a cor da pele de Nat King Cole”, pergunta que minhas vagas respostas (resultantes da despreocupação de um branco quanto aos graus de negritude em função do racismo norte-americano) pouco ajudaram a satisfazer. Logo a conversa mudou para Ray Charles. “Ele é mais escuro ou mais claro do que eu?”, repetia o homem com insistência. (Fanon, como sempre, tinha grande familiaridade com o fenômeno, embora lhe desse um viés psicológico generalizado. Em *Peles negras, máscaras brancas*, ele afirma que “a primeira verdade” é que “o negro [antilhano] é uma comparação. (...) A pergunta é sempre se ele é mais inteligente do que eu, mais escuro do que eu, menos respeitável do que eu. (...) É a destruição do que me cerca que me fornece os alicerces da minha virilidade” — Fanon, 1967, p. 211.)

Na segunda semana de janeiro de 1992, logo após a morte do escritor e personalidade do rádio martiniquenho Vincent Placolý, a emissora local transmitiu a reprise de um de seus programas culturais em que ele entrevistou uma velha mestre-escola. Esta descre-

via um incidente do passado em que pedira ao seu melhor aluno um desenho retratando um homem cortando cana: o aluno desenhou um rosto aquilino e cabelos lisos. Quando ela perguntou se ele alguma vez vira um cortador de cana com aquela aparência, o rapaz respondeu que não, mas que “não sabia desenhar um *nègre*”, o que a professora agora explicava fazer sentido naquela época, quando os únicos desenhos de negros disponíveis eram caricaturas canibalescas de lábios exageradamente grossos publicadas nas revistas em quadrinhos francesas.

Mas o mais interessante foi o relato da professora sobre quando pediu a alunos de uma turma de escola primária para desenharem retratos de suas mães. Todas foram apresentadas de faces rosadas, olhos azuis e cabelos louros. Quando ela perguntou se a mãe de algum deles tinha aquela aparência, todos responderam que sim. E, de fato, todas as “mães” que eles tinham visto nas ilustrações dos livros eram assim. Placolý, o entrevistador, aos 40 anos de idade, dificilmente conseguia acreditar que um dia pudesse ter sido assim na Martinica. Mas a velha professora afirmou, com uma mistura de dignidade e simplicidade, que esse incidente era emblemático do grau de “alienação” — palavra dela — da Martinica na década de cinquenta.⁴ O que nos traz, uma vez mais, a um dos temas centrais de Fanon em *Peles negras, máscaras brancas* (ou seja: “É de fato costumeiro na Martinica sonhar com uma forma de salvação que consiste em, magicamente, tornar-se branco” — 1967, p. 44).

Outra das representações de Fanon do pensamento tradicional martiniquenho é que “a raça deve ser branqueada; toda mulher da Martinica sabe disso, diz isso, repete isso (...) é sempre essencial evitar cair de volta no buraco da negritude, e toda mulher das Antilhas, quer esteja envolvida num namoro ca-

sual ou num romance sério, está determinada a selecionar o homem que seja o menos negro de todos" (1967, p. 47).

Como que para demonstrar esse princípio, uma família rural (muito típica) que conheci bem por 30 anos devotou suas energias coletivas durante a maior parte da década de sessenta a preparar assiduamente seus dez filhos e filhas para se casarem e emigrarem segundo a tonalidade de sua pele, a natureza de seus traços faciais e a textura de seu cabelo. (Isso não era jamais discutido abertamente, apenas era a coisa *natural* a se fazer.) De pai quase branco e mãe bastante *negróide*, a filha mais escura casou-se com um pescador negro e permaneceu em casa, enquanto a mais clara se casou com um médico e se mudou para Fort-de-France; as intermediárias encontraram posições sociais intermediárias (p.e., trabalhar como funcionárias do correio ou assistentes de enfermagem na metrópole). A emigração dos filhos para a França funcionou de modo semelhante, os mais claros indo embora e os mais escuros permanecendo em casa.

Seria impossível exagerar o caráter cotidiano e a normalidade desse cálculo racial na ilha, mesmo com a influência, pós-década de sessenta, das idéias (e cosméticos) do *Black is Beautiful* norte-americano. Hoje em dia, clarear a pele e alisar o cabelo continuam sendo grande preocupações de todas, exceto uma minoria de mulheres *modernas*. E particularmente as pessoas de pele escura recebem com frequência uma série de rótulos pejorativos — de *macaque* a *congo*.

O cálculo da cor começou bem cedo no Caribe francês. No final do século XVIII, ele já estava amplamente teorizado e era parte essencial da vida diária. Em primeiro lugar, havia uma estrita linha de cor dividindo os brancos (aqueles que não tinham um só traço de "sangue negro") de todos os outros. Como

o coloca um documento colonial francês do século XVIII,

uma pessoa de sangue misto, mesmo a uma distância de sete ou oito gerações [da "contaminação"], e ainda que tenha chegado ao ponto em que sua pele se pareça exatamente com a de um europeu, não será de forma alguma mais que um mestiço e não poderá ter pretensão à igualdade ou semelhança com um branco europeu. (Mémoire de la milice, citado em Bonniol, 1990, p. 413.)

Em segundo lugar, desenvolveu-se uma matemática assustadora para teorizar a classificação, e o *status* social, de todos aqueles situados do lado não-branco dessa linha rígida. O exemplo colonial francês mais conhecido vem de Saint-Domingue, onde Moreau de Sain-Méry considerava razoável admitir o conhecimento genealógico de sete gerações anteriores, ou seja, 128 ancestrais individuais, de modo que se pudesse pensar em cada pessoa como consistindo em 128 "partes", produzindo a seguinte classificação (que reproduzo de Bonniol, 1990, p. 414).

Categorias	Partes brancas	Partes negras
[Nègre]	0	128
Sacatra	8 – 16	112 – 120
Griffe	24 – 32	96 – 104
Marabou	40 – 48	80 – 88
Mulâtre	56 – 70	58 – 72
Quarteron	71 – 96	32 – 57
Métis	104 – 112	16 – 24
Mamelouc	116 – 120	8 – 12
Quarteronné	122 – 124	4 – 6
Sang-melé	125 – 127	1 – 3
[Blanc]	128	0

Como apontou Bonniol, a matemática de tal sistema se torna bastante complexa, uma

vez que cada uma das “ordens” de proporções teorizadas inclui diferentes “combinações”:

Assim, a combinação mais simples, a de um “branco” com um “negro”, produz um “equilibrado” mulâtre, com 64 partes em cada tipo de ancestral, mas há outras 11 combinações que produzem um mulâtre [na classificação], de modo que se encontram as seguintes formulações contemporâneas: “um certo mulâtre que está mais perto do branco do que um outro por 14 partes”. (Ibid.)

E para cada categoria “genealógica” há um fenótipo e um conjunto de comportamentos idealizados. Como demonstração, baseio-me aqui em John Gabriel Stedman, um contemporâneo mais poético de Moreau de Saint-Méry, que escreveu sobre o sistema muito semelhante do Suriname:

Em cima, vêem-se em Paramaribo não só brancos e negros, mas o escuro samboe e o trigueiro mulato, o claro mesti — o bem-proporcionado quadrarão. (Stedman, 1992, p. 133.)

Stedman então descreve, como exemplo das finas distinções sociais feitas para cada uma dessas categorias dentro da hierarquia geral de tipos, o lugar especial das mulheres (escravas) quadraronas:

E para dar ao leitor uma idéia ainda mais vívida desse povo, descreverei as figuras e roupas de uma jovem quadraronas, tal como elas em geral aparecem nesta colônia. São quase sempre altas, eretas, de formas graciosas. Sua roupa consiste, ao lado de uma anágua muitas vezes de cetim coberto de gaze florida, num casaco curto, feito da melhor seda ou chintz holandês, com laço na frente, mostrando um palmo de fina musselina entre

o casaco e a anágua. Quanto a meias ou sapatos, nenhum escravo das colônias os usa, mas na cabeça (quase sempre adornada com um punhado de belos cabelos pretos e curtas madeixas naturais) elas usam um chapéu de castor branco ou preto, às vezes com uma pena ou laço e botão dourados, enquanto o pescoço, braços e canelas são ornamentados com cordões, braceletes, medalhas de ouro, contas, etc.

Todas essas belas mulheres têm europeus como maridos, não para pouca mortificação dos créoles e do sexo frágil, embora sempre se deva lembrar que, se uma mulher europeia mantiver intercurso carnal com um escravo de qualquer denominação, a primeira será detestada e o último perderá a vida sem misericórdia. (Ibid.)

Uma vez que privilégios muitos reais vieram a ser associados a certos fenótipos, enquanto misérias genuínas a certos outros (ou seja, cada categoria racial veio a ser associada a um distinto nicho socioeconômico), dificilmente surpreenderia saber que muitos escravos colaboraram na manutenção do sistema. E a classe dos senhores não poderia ficar mais satisfeita, pois “estes preconceitos [de raça acabaram] sendo até mais úteis, já que” estavam “no coração dos próprios escravos, o que” contribuía “para a tranquilidade da colônia” (Dépêche ministérielle du 27 mai 1771, Saint-Domingue, citado em Bonniol, 1990, p. 416).

Embora se precisasse de uma boa quantidade de espaço para provar, parece razoável presumir que a insistente categorização, nos dias de hoje, dos indivíduos do lado não-branco da linha da cor da Martinica (segundo a cor da pele, textura do cabelo e traços faciais) é a herança direta desse cálculo colonial. Hoje, um fluido *continuum* biológico continua a se dividir em categorias forte-

mente definidas que têm grande significado não apenas do ponto de vista simbólico, mas em termos dos menores aspectos da vida cotidiana na ilha.

Embora esteja claro que a forma como alguém imagina o sistema é, em parte, função do lugar que a pessoa ocupa nele, a natureza do sistema cria uma profunda insegurança para todos. Sobre isso, Fanon e Glissant escrevem como que em harmonia. Para Fanon, "os antilhanos não têm valores inerentes a eles próprios, são sempre contingentes à presença do Outro" (1967, p. 211). E Glissant (1981, p. 63-4.) afirma:

Alguns de nós na Martinica imaginam se pode haver na face da terra uma comunidade tão alienada quanto a nossa. (...) O estímulo ao mimetismo talvez seja a maior violência que se possa cometer a um povo; especialmente quando ele inclui o consentimento (e mesmo a alegria) dos homens-mímicos.

Césaire (1959, p. 19 e 20.), embora escrevendo de maneira mais heróica, também concorda:

A mon tour de poser une équation: colonisation=chosification.

J'entends la tempête. On me parle de progrès, de "realizations", de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes.

Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinnées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées.

Jean Benoist nos proporciona uma visão antropológica de tudo isso. Ele escreve que "se empreendeu desde o início da escravidão uma verdadeira propaganda, nem sempre

sistemática conquanto admiravelmente coerente, para convencer os escravos e em seguida seus descendentes de sua inferioridade... [e] se chegou à interiorização desses valores, tanto entre os mais desfavorecidos quanto entre a aristocracia branca" (Benoist, 1972, p. 28-9).

Essa pressão psicológica dos franceses coloniais sobre os martiniquenhos não decresceu com o passar do tempo. Considere-se a seguinte *témoignage* relatada no *International Herald Tribune* (9 de janeiro de 1987, p. 7):

Os fãs [de jazz] franceses (...) muitas vezes ficam confusos ao ouvir Michel Sardaby [frequentemente descrito como um "improvisador de jazz de classe internacional"] tocar piano. Seu brilho, confiança e experiência, combinados à sua pele escura, podem levá-los a crer que se trata de um americano. Os franceses se aproximam dele e falam inglês. Quando descobrem que na verdade é antilhano, ele diz, "o tom deles muda. Falam comigo como se fala com uma criança, passam a mão no meu cabelo e dizem o quanto amam o biguine e o rum. Eu hesito em falar a respeito."

Ora, considere-se o seguinte comercial de televisão, de muito sucesso, que apareceu na Martinica em 1991: um homem martiniquenho, cerca de 30 anos, cabelo um tanto despendeado e parecendo um pouco caipira, está ralando *prunes de cythère* (fruta local) com um ralador de mão. Uma jovem atraente, em roupas informais mas bem-vestida, vem até o jardim e lhe lança um sorriso sedutor, como se estivesse dizendo: "Por que você está fazendo isso?" Na cena seguinte, ele está deitado numa rede, numa atmosfera bem burguesa de quase festa. Todos, inclusive ele, estão bebendo *Caresse Antillaise*, marca de suco de *prune de cythère*, de uma embalagem

de papelão (encontrada em qualquer supermercado). A mensagem: quem, a essa altura, seria tão atrasado a ponto de *traballar* para fazer um suco quando se pode tirá-lo pronto da embalagem?

Diferentemente dos atuais comerciais norte-americanos, que podem enfatizar, por exemplo, que o que está na embalagem é “natural” ou “saudável”, o martiniquenho sublinhava que é ridículo (risível, embaraçoso) *traballar* para produzir o suco. Só um tolo (ou um escravo) faria isso. E o medo de ser visto nesse papel continua a permear a sociedade, que pode muito bem ser “ao mesmo tempo a mais avançada do ponto de vista material e a mais dependente psicologicamente de todas as ilhas do Caribe” (Glissant, 1981, p. 174).

Se Derek Walcott está correto ao caracterizar a Martinica como “confortavelmente colonial” (1987, p. 75):

*Eu me lembro da atmosfera
da Martinica*

*como confortavelmente colonial — tabaco,
barbas de espiga, Peugeotts,
gendarmes rosados...*

*o nauseante senso de herança e ordem
girando em torno da estátua de Josephine
ou de Schoelcher...*

Isso só pode ser uma fachada exterior, pois a ilha — segundo quase todos os comentaristas (inclusive aqueles mais apaixonadamente ligados a ela) — deve ser, decerto, um dos lugares menos confortáveis de todos, psicologicamente, para seus habitantes. E o peso do cálculo da cor, sempre presente nas interações e no discurso do dia-a-dia, é uma das forças de opressão mais agudamente sentidas.

Há uma analogia entre o esforço da geração de intelectuais martiniquenhos em atividade no momento (por exemplo, Bernabé,

Chamoiseau e Confiant, 1989), que escolheram como emblema a *créolité* (em vez, digamos, da *négritude*), e o atual esforço no Equador ou México no sentido de enfatizar a *mestizaje*, em que um novo tipo de indivíduo — nem índio nem europeu — foi criado no interesse de objetivos nacionalistas. Em ambos os casos, o peso das categorias coloniais recai sobre o projeto político homogeneizante, e o processo se revela numa arena contemporânea em que brancos ricos ainda controlam a maioria dos cordões. (Para um exame mais geral das formas como a construção nacional pós-colonial contemporânea, ao mesmo tempo em que se revela dentro dos limites de estereótipos historicamente produzidos com base em raça e etnicidade, é estabelecida firmemente numa arena político-econômica internacional de Estados-nações em competição, ver Williams, 1991.)⁵

Saramaka⁶

A República do Suriname, em que os saramakas e seus vizinhos *maroons* constituem talvez 15% da população total, é a “sociedade plural” exemplar, comprovadamente a nação mais multiétnica das Américas. A esse respeito, o Suriname contrasta com a Martinica, onde quase todo mundo (à exceção dos brancos locais ou metropolitanos) se encaixa em algum ponto do *continuum créole*.

Começamos examinando a forma como os próprios saramakas classificam os diversos tipos de pessoas que eles conhecem no mundo. Diferentemente dos martiniquenhos, os saramakas não trabalham com um sistema colonial derivado dos europeus (embora ele também tenha raízes históricas); em vez disso, a ideologia saramaka sobre etnicidade e raça tem referência nas suas próprias lutas heróicas contra o colonialismo.⁷

Entre os *outros* mais evidentes no mundo saramaka, podemos listar:

— *bakaá* (*estrangeiros* ou *brancos*, dependendo do contexto), termo derivado — tal como *buckra*, no Sul dos Estados Unidos, ou o jamaicano *backra* — do ibo ou efik *mbakára* = “aquele que governa” (ou seja, os brancos);

— *djugá*, *paamáka*, *alúku*, *matawái* e *kwintí* (os cinco outros grupos *maroons* do Suriname [e da Guiana Francesa], cujos membros os saramakas consideram mais parecidos com eles mesmos do que qualquer outro *tipo* de pessoa);

— *nêngè* (não-*maroons* de ascendência africana, no Suriname freqüentemente chamadas de *creolen* [em holandês] e *creoles* [em inglês]; há diversos subtipos, inclusive os *pas nêngè* (os descendentes de escravos da região Para Creek, onde muitos dos ancestrais dos saramakas também serviram por breve tempo como escravos) e os *pandási nêngè* da Guiana Francesa (afro-guianenses rurais, com os quais homens saramakas em situação de trabalho assalariado por vezes viveram como marido e mulher);

— *íngi* (ameríndios, de muitas variedades, os habitantes originais do Suriname);

— *akulí* (indianos, *coolies*, descendentes dos trabalhadores em regime de semi-servidão importados para o Suriname a fim de trabalhar nas *plantations* depois que os escravos africanos foram emancipados e que hoje são proprietários da maior parte do comércio de Paramaribo);

— *yampanèsi* (javaneses, descendentes dos trabalhadores em regime de semi-servidão importados para o Suriname no início do século XX depois que os indianos, por sua vez, começaram a sair das *plantations* em demanda da cidade);

— *sinési* (chineses, que dominam o comércio de secos e molhados tanto em Paramaribo quanto na Guiana Francesa);

— *anamítji* (anamitas, na maioria pescadores, que os homens saramakas viram algumas vezes na Guiana Francesa e que por vezes chamam de “chineses da água”);

— *poité* (termo derivado, via o francês *créole* guianense, do francês *déporte*, prisioneiros [em geral, fugidos] da colônia penal da Guiana Francesa com quem os saramakas ocasionalmente se encontravam na floresta).

E a lista poderia ser ampliada para incluir *outros* menos evidentes, tais como os *potugísi* (brasileiros), os *amíngo* (colombianos, devido ao fato de estarem sempre dizendo “amigo”) e os *báka séihi* (haitianos — do saramaquenho para “depois-de-setes”, ou seja “oitos” [em saramaquenho, “aiti”]), que os homens de Saramaka vieram a conhecer na Guiana Francesa, assim como vários outros não-humanos: os deuses *wenti*, que vivem perto do “país chinês” e podem trazer aos indivíduos saramakas incontáveis riquezas dos brancos, e uma plethora de outras categorias de deuses e espíritos, muito complexas para enumerar aqui.⁸

Se deixamos de lado os três mais importantes tipos de *outros* dos saramakas (*bakáa*, *nêngè* e *maroons* não-saramakas), as maneiras como eles constroem os outros parecem, no todo, destituídas de surpresa. Tal como os estereótipos étnicos em outros lugares onde há poucos problemas entre os grupos (sem competição por empregos ou território), mas antes uma espécie de divertida curiosidade sobre costumes radicalmente diferentes, os pontos de vista dos saramakas sobre esses outros suportam pequena carga emocional.

Por exemplo, para os saramakas que freqüentemente vêem os chineses por trás dos balcões das mercearias da cidade, diacríticos dignos de nota sobre esses *outros* são de que eles comem com pauzinhos (o que os saramakas acham difícil de imaginar) e — talvez, raciocinam os saramakas, pelo fato de supostamente evitarem beber água — nunca mor-

rem. A questão retórica dos saramakas usada para concluir essa derradeira afirmação, que de outro modo seria incrível, é: "Você já viu um funeral chinês?" (Note-se que, para todos os outros grupos étnicos que moram em Paramaribo e arredores, os funerais são grandes eventos públicos, mas aparentemente não para os chineses.)

Ou considere-se o reduzido grupo de anamitas, que vivem (ou viviam) em casas flutuantes sobre barris de petróleo no rio perto de St. Laurent: os saramakas dizem que os homens desse grupo podem andar pelo leito do rio totalmente submersos durante quilômetros, matando peixes com uma machadinha enquanto caminham, e aí emergir, pingando, com uma pesada carga de peixes pendurada numa vara. Diferentemente dos chineses comuns, dizem os saramakas, os anamitas nunca são donos de mercadorias e andam perpetuamente sujos, "lavando pratos, roupas e a si mesmos na mesma água que bebem e na qual defecam".

Ou, por fim, considerem-se os *poités*, dos quais ouvimos falar pela primeira vez através de garotas adolescentes saramakas que descreveram assustadoras criaturas da floresta que presumimos serem sobrenaturais. Só mais tarde é que homens mais velhos nos esclareceram, por meio de testemunhas oculares, que esses seres eram fugitivos desesperados da colônia penal francesa que os saramakas costumavam encontrar nas décadas de vinte e trinta ao longo dos rios da Guiana Francesa. Os *poités* encontrados na floresta geralmente estavam mortos de fome e os saramakas preservam numerosas histórias de suas tentativas, por vezes bem-sucedidas, de emboscar, roubar ou matar saramakas que por acaso lhes cruzassem o caminho; hoje em dia, as mães saramakas ainda assustam seus filhos repetindo o adágio: "Criancinhas cozinhadas com *dasheen*, esse é o prato favorito do *poité!*"

E as idéias dos saramakas sobre indianos, javaneses, vários tipos de ameríndios e outros grupos com os quais eles interagem apenas periféricamente seguem as mesmas linhas — uma mistura de "estranhos costumes observados", estereótipos de "caráter nacional" ("os indianos são, de todos os povos, o povo mais ávido por dinheiro") e características sobrenaturalizadas (um grupo de ameríndios que, ao cair da noite, mergulham no rio e se transformam em peixes até a manhã seguinte, outro que anda nas árvores como macacos, e assim por diante).

Em contraste, os *outros* mais importantes para os saramakas — brancos, *créoles* e outros *maroons* — são formulados a partir de conjuntos de atributos mais complexos e interessantes, cujos múltiplos significados têm especificidade contextual. Ao examinar a representação desses tipos de outros, encontram-se freqüentes desvios para a frente e para trás entre distância e proximidade, características humanas e não-humanas, dominação e subordinação, resistência e assimilação.

Um rico exemplo é fornecido pela complexidade de imagens com que os saramakas (descendentes de escravos que se revoltaram e escaparam) encaram os *créoles* surinameses (descendentes de escravos que permaneceram na escravidão até a emancipação geral e que muitas vezes serviram como batidores e soldados do governo colonial nas guerras contra os saramakas), que hoje controlam o governo militar do Estado nacional.

Historicamente, as relações entre os *maroons* saramakas e os escravos *créoles* das *plantations* nunca foram simples. Nem tampouco acomodação e rebelião foram simples imagens especulares. Como Sidney Mintz escreveu mais de 20 anos atrás,

o escravo doméstico que envenenava a família do senhor pondo vidro moído na

comida tinha primeiro que se tornar o cozinheiro da família. (...) E os escravos que planejavam revoltas armadas no mercado tinham primeiro que produzir para o mercado e obter permissão para levar seus produtos até lá. (1971, p. 321.)

Com efeito, a escrava surinamesa Joanna, que se tornou famosa como a gentil amante de John Gabriel Stedman, foi criada em parte por Jolicoeur, que se tornou um dos mais temíveis de todos os líderes guerrilheiros entre os *maroons* (Stedman, 1988); e a bela Paánza, que foi rejeitada pelos outros escravos da *plantation* por ser filha de um senhor branco que violentara sua mãe africana, tornou-se mais tarde uma heroína ideologicamente fundamental entre os *maroons* saramakas (Price, 1983) e recentemente foi transformada num ícone de feminilidade negra pela romancista guadalupéana Simone Schwartz-Bart em sua *L'Encyclopédie de la femme noire*. Não houve um *continuum* simples produzindo da "acomodação" aos brancos à "resistência" e o reconhecimento dessa realidade humana forma a base das representações, nuançadas e simbolicamente ricas, que os saramakas fazem dos *créoles* como um tipo particular de *outro*. Uma exploração mais detalhada das imagens saramakas dos *créoles* — assim como dos outros *maroons* — está além do escopo desta apresentação (uma série de exemplos relevantes pode ser encontrada em Price, 1983 e 1990, e Bilby, 1990, inclui um matizado exame das formas pelas quais os *maroons* alúku conceptualizam os *créoles* da Guiana Francesa); aqui, em vez disso, escolhi focalizar os mais evidentes entre os *outros* dos saramakas — os brancos.

A profundidade e amplitude da inimizade dos saramakas com respeito aos brancos — pelos quais seus ancestrais foram capturados, escravizados, trazidos da África, força-

dos a trabalhar nas *plantations* do Suriname e, depois de se tornarem *maroons*, caçados por quase um século — já foram documentadas, e mais notavelmente em *First-time* e *Alabi's world* (Price, 1983 e 1990; ver também Price, 1991). "Se esquecermos os feitos de nossos ancestrais", lembrou-me uma vez um saramaka, "como poderemos esperar evitar o retorno à escravidão dos brancos?" Ou, como me disse outro homem: "Essa é a única coisa em que os *maroons* realmente acreditam: que aqueles dias [da escravidão e da luta por liberdade] vão voltar." Hoje, apesar das diferentes circunstâncias, a ideologia da "Primeira Vez" e o grito de "Nunca Mais" permanecem poderosos para os saramakas. Como escrevi em outro trabalho:

Para todos aqueles historiadores ou especialistas em rituais saramakas, para todos os renomados dançarinos ou entalhadores, que são forçados pela necessidade econômica (e a falta de escolaridade ocidental) a limpar latrinas na base francesa de lançamento de mísseis em Kourou (Guiana Francesa), a ideologia da Primeira Vez não pode senão continuar sendo uma força poderosamente relevante. (...) A continuação da opressão, do escravizamento e tortura originais até o paternalismo e a exploração econômica atuais, tem sido mais que suficiente para manter viva a ideologia da Primeira Vez. (Price, 1983, p. 12.)

Mas, se a ideologia da Primeira Vez (anti-branca, anti-*créole*) permanece sendo uma arma fundamental na luta em marcha dos saramakas para manter sua identidade, uma arma correlata é a insistência na sua própria definição da realidade *atual*, sua recusa inflexível em aceitar a definição branca (ou *créole*) da situação de mão-de-obra (assalariada). Nos termos saramakas, um homem pode manter sua dignidade mesmo realizando

do um trabalho degradante e servil, *na medida em que nunca aceite a definição da situação pelo outro*.

De fato, para os saramakas, essa é a única maneira bem-sucedida — tirante a violência — de enfrentar a alienação do trabalho que seus ancestrais encontraram nas *plantations* do Suriname e que muitos deles agora encontram a cada dia no centro espacial europeu em Kourou. Tendo por alguns anos feito idas e vindas entre o trabalho servil assalariado na Guiana Francesa e o trabalho em seus próprios campos e floresta, os homens saramakas estão agudamente cômicos dos contrastes entre controlar suas próprias atividades e vender sua mão-de-obra como mercadoria. Um conto popular saramaka, em que se fundem poeticamente a escravidão de *plantation* e a escravidão assalariada, é emblemático dessas preocupações — o “Rei-Nada-Pode-Feri-lo”. Nesse conto, um rei branco consegue matar todo saramaka que vai trabalhar na sua *plantation* até que um homem finalmente muda as regras básicas do jogo e assim consegue virar a mesa (esse conto é examinado e brevemente analisado em Price, 1991; para uma versão e uma análise mais amplas, ver Richard e Sally Price, 1991, p. 126-38).

Até hoje, outros aspectos das visões dos saramakas sobre os brancos e seu mundo têm recebido bem menos atenção do que as atitudes antibranças que estão no cerne da ideologia da Primeira Vez e de seu correlato moderno. No entanto, com o devido respeito ao famoso dito de Baudelaire — “Todo povo é acadêmico ao julgar os outros, todo povo é bárbaro quando julgado” (1855, p. 954) —, os saramakas, ao julgarem os brancos, não projetam neles apenas a barbárie. Mostram também uma dose intensa de curiosidade, ironia, encantamento e por vezes até inveja com respeito ao modo de vida e ao caráter dos brancos. O contar histórias, que tem lu-

gar nos velórios saramakas, constitui um ambiente (entre outros) em que emergem essas representações diferentes e mais variadas a respeito dos brancos.

Seguindo Roger Abrahams, o qual sugeriu que é freqüentemente focalizando as maneiras como os afro-americanos remodelaram padrões africanos ou europeus para seus próprios fins que aparecem o sentido e a significação mais profundos do contar histórias no Novo Mundo (1985, p. 20), eu gostaria de considerar as formas como os saramakas adotaram padrões de contar histórias que aparecem por toda a Afro-América, remodelando-os em função de seus próprios e singulares objetivos. E, ao fazê-lo, espero lançar novas luzes sobre as imagens saramakas de seu *outro* mais evidente, os brancos.

Em muitos de seus contos populares, os saramakas exotizam deliberadamente os brancos. Para ter uma idéia do modo como fazem isso, podemos comparar a representação dos brancos pelos saramakas com aquela presente em contos de outros afro-americanos (*não-maroons*) que se baseiam em muitos personagens, temas e enredos iguais, mas que tratam os brancos e seu mundo de maneiras diferentes.

Em muitos contos afro-caribenhos de língua inglesa há um personagem central chamado Chiggerfoot (ou Jiggerfoot) Boy, descrito por Abrahams (1985, p. 22-3) como:

Um personagem quase invisível (...) uma figura “sombria”: um “Velho Menino Feiticeiro”, um desajustado sujo e doente, um misterioso membro da família do rei branco (...). Ele vive à margem entre a família e o sertão, e pode ser visto como uma espécie de anomalia contaminadora (...) o perturbador da ordem. Descrito variadamente como “sujo”, “fedorento”, “coberto de cinzas” (como a Cinderela), é mais conhecido pela feiúra do

seu pé, descrito alternadamente como doente, constantemente cercado de moscas e piolhos (...) ou como deformado (...), em contraste com a bela filha do rei, aparentemente sua irmã.

Os saramakas têm um personagem de conto semelhante, "o Garotinho Esquelético" (*makisá miñi*). Em saramaquenho, *makisá* significa espremido, amassado, enroscado, fraco, frágil e, geralmente, num estado arruinado que pode ser visto como deplorável ou risível, dependendo das simpatias do observador; *miñi* é a palavra para criança ou menino. Assim, fisicamente, o Chiggerfoot Boy caribenho e o Garotinho Esquelético dos saramakas são muito semelhantes. Mas há também uma diferença crucial entre eles. Em Saramaka, esse personagem ubíquo é o irmão caçula, não de uma princesa branca da família do rei, mas de irmãos saramakas normais; em termos saramaka, ele é um de nós, não um deles.

Assim, os saramakas e outros afro-americanos estão traçando as linhas em torno de seus mundos, e pensando sobre a alteridade, de maneiras diferentes. A diferença é cordial e aponta para um contraste ideológico que ajuda a entender como os contos saramakas, embora em geral façam parte do mundo de contar histórias afro-americano, também são únicos nesse contexto comparativo.

Eis como Abrahams (1985, p. 22) explica um enredo comum caribenho envolvendo o Chiggerfoot Boy:

(...) a filha [a princesa branca] é cortejada por muitos dos melhores homens da terra, mas rejeita todos eles até aparecer um cavaleiro por quem ela se apaixona loucamente. Logo se dão a corte e o casamento e o noivo a leva consigo para sua casa no bosque. Esgueirando-se ou usando de seus poderes de feiticeiro, o garoto consegue seguir o casal e descobrir que

sua irmã se casou com um animal ou espírito do bosque que fora capaz de assumir a forma humana.

Também descobre como se invoca a transformação — comumente por meio de uma canção — e convence o pai a acompanhá-lo para testemunhar o que descobriu. O garoto canta a canção, o noivo se transforma e o pai então faz o que deve fazer.

Num conto assim, o público caribenho deverá ter empatia e se identificar, ao menos até certo ponto, com essa família real bastante bizarra; é a princesa que corre perigo de vida e o irmão é que é o herói. Mas nos contos saramakas, quando há reis e princesas brancos, estes são mostrados como parte de um mundo exótico, realmente estranho; na descrição mais acabada de uma princesa de que temos conhecimento nos contos saramakas, ela aparece como o protótipo da malvada — egoísta, volúvel, mimada, presunçosa e grosseira (Richard e Sally Price, 1991, p. 314-46). E em Saramaka, o Garotinho Esquelético, que, como seu correlativo em outras partes da Afro-América, salva suas irmãs do desastre, sempre o faz com irmãs normais, negras (que têm cicatrizes no corpo, participam da horticultura tradicional e geralmente se conduzem como saramakas), e não — como nos casos caribenhos — mulheres brancas estranhas.

De maneira mais geral, os contos saramakas diferem dos de outros afro-americanos por mostrarem o mundo branco (com seus reis e princesas, palácios e canhões, cavalos e carruagens, navios e marinheiros, assim como senhores de escravos e chefes de firmas que pagam salário) como totalmente outro, completamente além das fronteiras de sua própria sociedade. Quando *Bajans* ou *Nevisians* ou negros do Alabama representam essas mesmas características, estão

falando de uma parte mais integrante — mesmo que ainda distante de muitas maneiras — de seu próprio universo social. Nesse sentido, então, o contraste nas representações dos contos populares reflete diretamente realidades sociais: as dos descendentes de *maroons* versus as dos descendentes de escravos das *plantations*.⁹

Que importância devemos dar a esse contraste multidimensional, tão grosseiramente esboçado aqui? Para continuar pintando com amplas pinceladas: a Martinica poderia ser vista como o *triumfo* do colonialismo e a interiorização (e adicional elaboração), pela população, de idéias racistas européias. Entre os saramakas, vimos a rejeição das categorias coloniais e o desenvolvimento de um sistema de classificação étnica alternativa produzido localmente.

Que reserva o futuro? Na Martinica, como Césaire há muito previu, ganha velocidade uma espécie de “genocídio por substituição”, com franceses da metrópole (e agora também outros europeus) despejando-se nesse canto do Caribe em via de se tornar totalmente “europeu”. *Adocœur* e a *politesse* tradicionais dos martiniquenhos estão sendo severamente testadas por estrangeiros de pavio curto acostumados a diferentes tipos de “eficiência” (no correio, no banco, na loja), enquanto conflitos abertos entre brancos e negros por recursos escassos (tais como empregos) estão se tornando cada vez mais frequentes. De fato, existe um movimento nacionalista cultural, e até um pequeno movimento pela independência política; mas a ilha como um todo parece, ao menos até o momento, caminhar numa rota integracionista e assimilacionista.

Enquanto isso, entre os saramakas, embora sua visão de mundo não se tenha alterado profundamente, está claro que eles estão perdendo cada vez mais o controle sobre os

próprios destinos. Para eles, a descolonização significou trocar a estabilidade e a proteção (como as viam) da coroa holandesa pelas incertezas e a (freqüente) hostilidade dos políticos *créole* do litoral (e das forças armadas por estes comandadas). A guerra civil de 1986-91, que juntou saramakas e outros *maroons* contra o Exército nacional, deixou mortas muitas centenas de homens, mulheres e crianças *maroons*, cerca de dez mil como refugiados não-registrados na Guiana Francesa (seis mil dos quais ainda vivem em campos de refugiados, cercados de arame farpado e administrados pela Legião Estrangeira francesa, nas vizinhanças de Saint-Laurent-du-Maroni), a maior parte do interior do Suriname sob o controle de bandos rivais de bandidos armados e aldeias *maroons* com um recém-introduzido “problema de drogas” que está desafiando a própria fibra da sociedade.

Nos últimos meses, o governo do Suriname aceitou a responsabilidade jurídica por pelo menos um dos massacres imotivados de civis *maroons* por membros do Exército e, no momento em que escrevo este texto, está havendo negociações sobre os níveis de compensação no Tribunal Inter-Americano, agora reunido em San José, Costa Rica. Mas é difícil ser otimista sobre o futuro de um país que está tão bem economicamente quanto está moralmente falido. As políticas (e os políticos) étnicos que governaram o Suriname antes da independência permanecem sendo os atores principais, agora atuando com cautela sob o olhar cuidadoso das todo-poderosas Forças Armadas. E os saramakas e outros *maroons* nada desejam senão a paz e a justiça (e o bem-estar econômico) que pensavam ter ganho para sempre nos tratados do século XVIII com a coroa holandesa.

A Guiana pode fornecer um instrutivo contraste tanto com a Martinica quanto com

o Suriname: como a Martinica, trata-se de um departamento ultramarino francês, mas, como o Suriname, sua população é verdadeiramente multiétnica. O grupo local mais fortemente colonizado e burocratizado, os *créoles*, sente os mesmos problemas de identidade de seus irmãos e irmãs martiniqueños, mas com esta diferença: eles hoje se encontram sob assalto não apenas pela continuada pressão cultural, econômica e política francesa, e pelas ondas de *métropolitains* derramando-se através do Atlântico, mas por todo tipo de novos imigrantes — haitianos, brasileiros, surinameses e outros. E, demograficamente, o cerne da população *créole*, povo que por muito tempo se considerou os “verdadeiros” guianenses, percebe-se repentinamente suplantado do ponto de vista numérico e cercado por todos os lados. As últimas estimativas populacionais indicam, por exemplo, que pode haver mais imigrantes haitianos recentes (legais e ilegais) na Guiana do que os próprios *créoles*... Dada a força do controle político (e militar) final exercido de Paris, ou seja, dada a relativa falta de um poder assim exercido pela própria população *créole* guianense, esses *créoles* estão particularmente ameaçados. A postura “assimilacionista” martiniqueña (adotada pela maioria dos *créoles* guianenses) não os está protegendo do fluxo migratório — de modo que não surpreende que a Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen tenha um florescente escritório em Caiena.

Nos dois últimos anos, intermitentemente, Sally Price e eu estivemos envolvidos em colaborar com o plano do governo local da Guiana e construir um novo Museu Regional em Caiena — planejado para expor as culturas e povos da Guiana. Da perspectiva *créole*, tem havido poucos problemas conceituais com respeito às partes ameríndia e *maroon* do museu (afinal, trata-se de pessoas do tipo que se espera ser representado num

museu antropológico, pessoas dotadas de forte senso territorial e de identidade étnica). Mas como tratar as recém-chegadas e proporcionalmente enormes populações de haitianos e brasileiros, a maioria dos quais, oficialmente, nem está lá? E quanto à representação no museu dos *créoles*, a representação deles mesmos? A decisão de colocar na vitrine o passado e o presente do próprio grupo tem levantado toda espécie de questão embaraçosa e as soluções, quando este texto estava sendo escrito, ainda não haviam sido desenvolvidas totalmente. (Alguns desses temas são levantados de modo mais amplo em Richard e Sally Price, 1992.)

Sidney Mintz (1974, p. 328) escreveu sobre o especial desafio de compreender a identidade nacional no Caribe, onde as “populações (...) são ao mesmo tempo atrasadas e modernas, racistas e anti-racistas, européias e não-européias”. E James Clifford (1988, p. 13-5) nos trouxe a noção de que o Caribe pode fornecer um modelo para o nosso futuro de maneira mais geral — um modelo cujos contornos lhe agradam. Ridicularizando como “muito arrumada” a visão apocalíptica de Lévis-Strauss e que somos todos prisioneiros de uma cultura mundial crescentemente monolítica, em que “as autênticas diferenças humanas estão se desintegrando, desaparecendo numa ampla cultura de mercadorias para se tornarem, na melhor das hipóteses, ‘arte’ ou ‘folclore’ colecionável”, Clifford defende uma alternativa “caribenha mais ambígua”.

Eu gostaria de ser mais otimista sobre essa visão. Para mim, a heróica e poética Martinica dos textos iniciais de Césaire, embora muito apreciada no abstrato por Clifford, está tomando o caminho de Lévis-Strauss, e com uma vingança. Os aspectos caracteristicamente “revolucionários, sincréticos e criativos” que Clifford tanto admira (e que, de fato, caracterizam muito melhor

Saramaka do que a Martinica) parecem — pelo menos por ora — estar perdendo para aquilo que ele, nós e Césaire uniformemente condenamos: “a degradação, a imitação, a violência e o bloqueio das possibilidades”. Será que o futuro, ou mesmo a atual condição, de uma Martinica não parece mais róseo a partir da perspectiva das cátedras professorais de New Haven (onde um avançado Bob Thompson pode escrever com *élan* sobre a celebração da “cultura *callalou*”) ou da distante Santa Cruz, do que da casa de um pescador em Santa Lúcia ou de um motorista em Cuba?

Ao mesmo tempo racista e anti-racista, o Caribe moderno, particularmente em suas

encarnações mais multiétnicas, sugere tanto desespero quanto esperança. Dada a história altamente colonial da região, a busca de identidades nacionais no Caribe parece, como Williams indicou recentemente (1991), quase fadada a reproduzir a intolerância étnica e o racismo. Mas será que a rota “assimilacionista” que a Martinica parece estar tomando é uma alternativa invejável? Ou seria realmente possível uma solução que denominamos “brasileira modificada” — uma solução em que finalmente se obtenha sucesso em pôr de lado o estigma hierarquizado da negritude e a hipervalorização da pele clara, em favor de uma visão horizontalizada da diferença?

NOTAS

1. “Racisme ol bet voetbalved: de bananen vliegen je om de oren”. *Suriname: Onafhankelijke Weekkrant*, 19 a 15 de dezembro de 1991, Special, p. 1.
2. Entrevista com Franck e Nicole Joly, julho de 1991.
3. Ao escrever sobre colonialismo e raça na Martinica, é muito difícil dizer alguma coisa que não tenha sido dita, muito melhor, por um dos três gigantes literários da ilha — Aimé Césaire, Frantz Fanon e Edouard Glissant.
4. RFO Radio, Fort-de-France, em torno de janeiro de 1992, “L’amour de lire”.
5. É um truismo afirmar que toda sociedade deve lidar com alguma espécie de heterogeneidade. Mas sempre se admitiu, como aponta Williams, que o uso de rótulos tais como “raça”, “grupo étnico”, “minoría” ou “nacionalidade” — ou a busca de raízes ou o foco nas “misturas” — implica projetos muito diferentes em termos de construção da identidade num processo político homogeneizante (1991, p. 268). E ela vai além ao observar que, “em muitos casos, essas trocas de rótulo implicam um processo homogeneizante voltado para ignorar tanta heterogeneidade quanto possível” (*ibid.*).
6. A explanação a seguir se baseia em matérias apresentadas em Price, 1993.
7. Neste *paper*, não tento realizar a tarefa mais ambiciosa de analisar a visão de Saramaka no contexto do sistema *nacional* mais amplo do Suriname, da região ou do mundo em geral.
8. Em sua recente dissertação, Kenneth Bilby oferece uma lista e uma análise consideravelmente mais detalhadas dos *outros* dos *maroons* alúku, na vizinha Guiana Francesa (Bilby, 1990).
9. De fato, nesse contexto afro-americano mais amplo, pode-se mostrar que a postura ideológica especial dos saramakas em face dos brancos torna singulares as transformações específicas pelas quais tornaram seus contos africanos, de outros afro-americanos e europeus. Um exemplo adicional diz respeito ao que Abrahams denomina “histórias afro-americanas [não-saramakas] do tipo ‘No começo’ [que] enfatizam o valor de se acomodar à forma como são (e sempre serão) as coisas [e]

sublinham o fato de que [se deve aceitar que] a vida em geral não é muito agradável" (1985, p. 39). Mas, enquanto o Chiggerfoot Boy caribenho, por esperteza ou poderes de bruxo, salva a irmã ou resolve outro problema *doméstico*, seu correlativo saramaka geralmente resolve problemas de âmbito da *comunidade*. Com efeito, muitos contos saramakas descrevem o modo como determinado indivíduo — muitas vezes o Garotinho Esquelético — *se recusa* a aceitar um *status quo* difícil e "injusto" e se mete a modificá-lo, alterando alguns aspectos do mundo (para melhor) até estes se tomarem tal como são hoje. Por exemplo, em vários contos, os heróis tornam seguro para os humanos um determinado pedaço da floresta que fora habitado por demônios ou monstros; em outros, pela coragem e iniciativa, eles apresentam aspectos fundamentais da vida — tambores, fogo, poliginia, danças por toda a noite — ao mundo saramaka. Nada de acomodação passiva aqui! Os contrastes, então, parecem claros: escravos *versus maroons*, relatos de jocoso antagonismo num mundo de iniquidades sociais *versus* genuínos "contos de heróis". (Price, 1983, p. 13, apresenta um conto emblemático desse tipo, relatando a forma como um caçador saramaka frustrou as tentativas de uma sedutora/espia de obter o segredo de seus poderes; Richard e Sally Price, 1991, p. 16-9 e 390, analisa as formas como a versão saramaka desse conto difere sistematicamente das trinta e tantas variantes conhecidas na África e em outras partes da Afro-América.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAMS, Roger D. (1985). *Afro-American folktales: stories from Black traditions in the New World*. New York, Pantheon.
- BENOIST, Jean (1972). *L'archipel inachevé*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; et CONFIANT, Rafael (1989). *Eloge de la créolité*. Paris, Gallimard.
- BILBY, Kenneth M. (1990). "The remaking of the Aluku: culture, politics, and Maroon ethnicity in French South America". Dissertação de doutorado não-publicada. Johns Hopkins University.
- BONNIOL, Jean-Luc (1990). "La couleur des hommes, principe d'organisation sociale: le cas antillais". *Ethnologie Française* (20):410-8.
- CÉSAIRE, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence Africaine.
- CLIFFORD, James (1988). *The predicament of culture*. Cambridge, Harvard University Press.
- FANON, Frantz (1967). *Black skins, White masks*. New York, Grove [orig. 1952].
- GLISSANT, Edouard (1981). *Le discours antillais*. Paris, Seuil.
- MAINGOT, Anthony P. (1991). "In memoriam: Gordon K. Lewis". *Hemisphere*, 4(1):19.
- MINTZ, Sidney W. (1971). "Toward an Afro-American history". *Cahiers d'Histoire Mondiale* (13):317-32.
- (1974). *Caribbean transformations*. Chicago, Aldine.
- PRICE, Richard (1983). *First-time: the historical vision of an Afro-American people*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1990). *Alabi's world*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

- (1991). "Dialogical encounters in a space of death". In: GOSSEN, Gary H. and ALVA, J. Klor de (eds.). *In word and deed: death and creation in the New World*.
- (1992). "Encuentros dialógicos en un espacio de muerte". In: ESTÉVEZ, Manuel Gutiérrez et al. (eds.). *De palabra y obra en el nuevo mundo, 2, Encuentros*.
- (1993). "Another's others". In: ALVA, J. Jorge Klor de et al. (eds.). *The formation of the other*.
- (1993). "Los otros de los otros". In: ESTÉVEZ, M. G. et al. (eds.). *De palabra y obra en el nuevo mundo, 3, La formación del otro*. Madrid, Siglo XXI, p. 483-506.
- PRICE, Richard and PRICE, Sally (1991). *Two evenings in Saramaka*. Chicago, University of Chicago Press.
- (1992). *Equatoria*. New York.
- STEDMAN, John Gabriel (1988). *Narrative of a five years expedition against the revolted negroes of Surinam*. Transcrito pela primeira vez de um manuscrito original de 1790. Org., com introdução e notas, por Richard Price e Sally Price. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1992). *Stedman's Surinam: life in a eighteenth-century slave society*. Edição reduzida e modernizada de *Narrative...* Org. por Richard Price e Sally Price. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- WALCOTT, Derek (1987). *The Arkansas testament*. New York, Farrar, Straus, Giroux.
- WILLIAMS, Brackette F. (1991). *Stains on my name, war in my veins: Guyana and the politics of cultural struggle*. Durham, Duke University Press.

SUMMARY

Two variants in Caribbean race relations

Two Caribbean systems of race relations the author knows at first hand are contrasted: that of the rapidly modernizing French island-society of Martinique and that of the semi-isolated Saramaka Maroons of Suriname.

Historical and political realities specific to each of these settings created divergent ways of thinking about human phenotypes and ways of acting on the perceived differences. Martiniquans' strong tendency to assimilate French values contrasts with Saramakas' long-standing resistance to European ideology. While Martinique constitutes an almost classic case of vertical,

hierarchized racism, Suriname (as seen from a Saramaka perspective) leans more toward a pluralized, horizontal formula. If Martiniquans have, on the whole, swallowed the stone of colonialism, Saramakas have, almost without exception, spit it out (or, spit it back).

Nevertheless, the special economic and political privileges afforded Martinique by its recent inclusion in Europe blunt for Martiniquans much of the force of daily racism, and the dual realities of state violence and drug trafficking threaten to render empty Saramakas' celebrated pride in their history and identity.

RÉSUMÉ

Deux variantes de relations raciales aux îles Caribes

L'auteur compare deux systèmes de relations raciales aux îles Caribes qu'il connaît directement: la société insulaire de la Martinique, qui connaît une modernisation rapide, et celle des *maroons* saramakas à demi isolés au Suriname.

La réalité historique et politique spécifique de chaque contexte a fait naître des divergences dans la manière de penser par rapport aux phénotypes humains, et d'agir en tenant compte des différences observées. Il y a un contraste entre la forte tendance des habitants de Martinique à assimiler les valeurs françaises, et la résistance historique des saramakas contre l'idéologie européenne.

Tandis que la Martinique représente un cas quasi classique de racisme vertical, hiérarchisé,

le Suriname — du point de vue saramaka —, tend plutôt vers une formule horizontale, pluraliste. Tandis que les habitants de la Martinique ont "avalé le crapaud" (on dirait en Français "avalé la pillule") de l'impérialisme, les saramakas, presque sans exception, l'ont craché (ou recraché).

Cependant, les privilèges économiques et politiques spéciaux que la Martinique reçoit, en raison de sa récente intégration à l'Europe, amortissent, pour ses citoyens, une grande partie de la force du racisme quotidien dont ils pâtissent, tandis que, face à la réalité de la double violence de l'Etat et du trafic de drogues, l'orgueil maintes fois célébré des saramakas pour leur histoire et leur identité risque de perdre son sens.

Fazendo a exceção: narrativas de igualdade racial no Brasil, no México e em Cuba

Michael Hanchard*

**Professor associado de ciência política na Northwestern University.*

O excepcionalismo racial na América Latina, ou seja, a crença de que as nações latino-americanas são isentas dos problemas raciais que atormentam os Estados Unidos e outras sociedades multirraciais, tem sido tema dominante na cultura e na política latino-americana. Tal questão ganhou destaque na região durante o período de nacionalismo liberal em meados do século XIX, como ilustrado pelas políticas de Cuba, México e Brasil.

Palavras-chave: excepcionalismo racial; raça; racismo; desigualdade racial; democracia racial; iluminismo; nacionalismo.

As Américas, como local geográfico ao mesmo tempo inventado e *descoberto*, têm representado simbolicamente na imaginação do Ocidente a imagem do Novo Mundo. Uma vez inventadas, membros humildes e aventureiros do Velho Mundo para lá migraram e as proclamaram suas. Vários povos do continente africano, embarcados em navios para o Novo Mundo para fins de trabalho escravo, e comunidades indígenas que existiam nesse *novo mundo* bem antes de sua invenção, foram rebatizados *africanos* e *índios* com o objetivo de distinguir entre os *de dentro* e os *de fora* das nações do Novo Mundo. As tensões entre identidades nacionais e raciais, entre origens européias, africanas, asiáticas e do Novo Mundo, são temas recorrentes no pensamento social das Américas Latina e do Norte.

Foi nos Estados Unidos, porém, que essas tensões pareceram mais óbvias. No final do século XIX, os Estados Unidos eram vistos por observadores do Novo e do Velho Mundo como um Estado-nação que estava livre dos grilhões feudais da Europa, mas preso pela instituição da escravidão e o ódio racial a um projeto de democracia incompleta. Com efeito, as instituições republicanas coexistiram com a privação legal e nacional dos direitos eleitorais das mulheres brancas até 1920 e dos negros até 1965. Muitos intelectuais latino-americanos, cujos próprios países tinham histórias de escravidão racial, consideravam que suas nações não apresentavam os antagonismos racializados que eram tão proeminentes nos Estados Unidos.

Embora muito tenha sido escrito sobre a ideologia do excepcionalismo norte-americano, especificamente sobre a suposta ausência de um passado feudal nos Estados Unidos, tem havido pouca discussão sobre aquilo a que denominarei "o excepcionalismo racial na América Latina". Em muitas partes da América Latina e do Sul, desenvolveram-

se ideologias (na verdade, mitologias) do excepcionalismo que não eram diferentes da mitologia do excepcionalismo norte-americano. As mitologias do excepcionalismo encontradas ao sul dos Estados Unidos, contudo, diziam respeito ao antagonismo e à diferença raciais. Intelectuais do Brasil, México, Cuba e outros Estados-nações acreditavam que seus países se caracterizavam não tanto em termos da ausência de tensões de classe (a óbvia e constante política de repressão dos trabalhadores pelo Estado tornaria ridículas tais pretensões), mas em termos de harmonia racial e congruência cultural, uma espécie de funcionalismo cultural-estrutural.

Essa forma de excepcionalismo será o foco deste ensaio, como um modo de abordar suas implicações teóricas e políticas nas histórias do Brasil, do México e de Cuba. Está surpreendentemente ausente dos debates e das literaturas sobre raça e etnicidade nas Américas um reconhecimento das similaridades a serem encontradas por intermédio de uma análise transnacional das ideologias de raça e diferença racial. Estou preocupado aqui com narrativas do excepcionalismo racial articuladas no pensamento social, numa tentativa de mapear um terreno teórico e comparativo para ressaltar a influência das visões iluministas da razão tanto sobre o nacionalismo liberal quanto sobre a diferença racial nas sociedades multirraciais organizadas do Brasil, México e Cuba. Limitarei minha investigação a três eminentes pensadores — José Martí, Gilberto Freyre e José Vasconcelos.

No período de reforma liberal que varreu a América Latina (Davis, 1961), as revoluções francesa e norte-americana influenciaram amplamente aqueles que viriam a ser os arquitetos da identidade nacional da região. A fé nas instituições, nas constituições e na retórica liberal se baseava no pressuposto de que cidadãos plenamente formados

seguiriam o desenvolvimento da sociedade civil. No entanto, ao deixar de reconhecer e problematizar o feitio eurocêntrico dos *universais* iluministas, os intelectuais latino-americanos reproduziram o paradoxo fundamental do Iluminismo — o desenvolvimento de explicações racialistas e culturalmente chauvinistas da caracterização humana ao lado de afirmações de igualitarismo universal.

Com versões de um discurso racialmente excepcionalista prevalectente também em muitos outros países, como Venezuela (Wright, 1990), Argentina (Andrews, 1980), Paraguai e República Dominicana, tentarei emprestar coerência teórica a circunstâncias históricas díspares em termos de diferença racial, ao mesmo tempo desconstruindo a noção de excepcionalismo racial como explicação objetiva das interações raciais nesses lugares. Não vou, porém, examinar os discursos de excepcionalismo racial tal como articulados em instituições, políticas de Estado e plataformas partidárias. Embora essas sejam esferas necessárias para a investigação, elas estão além do escopo imediato deste artigo.

Narrativas do excepcionalismo: paradoxos de raça e classe

A idéia de excepcionalismo é geralmente associada à emergência das instituições republicanas, das classes populares e das práticas democráticas liberais nos Estados Unidos. Louis Hartz, autor do hoje clássico *The liberal tradition in America* (1955), é famoso pelo desenvolvimento dessa idéia como explicação dos traços políticos e culturais característicos dos Estados Unidos, em contraste com os fundamentos monárquicos e feudais dos Estados-nações da Europa Oci-

dental. Nesse livro Hartz define o “liberalismo *natural*” (p. 5) como algo que

“nasceu igual”, como disse Tocqueville. E, sendo esse o caso, falta-lhe também uma tradição de reação: faltando-lhe Robesbierre, falta-lhe Miastre, faltando-lhe Sidney, falta-lhe Carlos II. Seu liberalismo é o que Santayana chamou, referindo-se à democracia, um fenômeno “natural”. (Hartz, 1955, p. 5.)

Hartz contrasta a Revolução Francesa com a ausência de uma tradição revolucionária numa sociedade não-feudal como os Estados Unidos. A ausência de uma tradição revolucionária, acoplada a relações sociais e instituições não-feudais, ajuda a produzir uma sociedade de normas e valores desobstruídos, pronta a abraçar plenamente o significado total do liberalismo e das instituições republicanas. Em termos normativos, Hartz sugere ainda uma *tabula rasa* societal que é o resultado direto do fato de os habitantes de uma sociedade nascerem “iguais”:

(...) se estudarmos a linguagem liberal americana em termos de intensidade e ênfase (...), começaremos a ver a emergência de um padrão que tem contorno distinto daquele do Novo Mundo. Ele tem uma qualidade tranquila, cotidiana, não compreende o significado de poder soberano, a posição da classe burguesa está escassamente presente, o sentido do passado é alterado e há em relação a ele todo, em comparação com o padrão europeu, uma ampla e quase charmosa inocência da mente. (Hartz, 1955, p. 7.)

Essa inocência da mente é presumivelmente o resultado do igualitarismo do Novo Mundo em suas dimensões tanto espaciais quanto sociológicas. Implícito na lógica excepcionalista de Hartz está que o que faz os Estados Unidos excepcionais não é a evolu-

ção das tensões de classe ou outras maneiras que são peculiares a esse país, mas a *ausência* de conflitos de classe/trabalhistas que fossem *idênticos* aos da Europa. Comentaristas de fora dos Estados Unidos muitas vezes concordaram com essa visão. O italiano Antonio Gramsci também fez comentários sobre isso na seção "Os americanos e o fordismo" de seu livro *The prison notebooks*, ao descrever as condições culturais e socioeconômicas que eram consideradas peculiares aos Estados Unidos:

Essa condição poderia ser chamada de uma "composição demográfica racional" e consiste no fato de não haver numerosas classes sem função essencial no mundo da produção; em outras palavras, classes que sejam puramente parasitárias. A "tradição" européia, a "civilização" européia, é, ao contrário, caracterizada precisamente pela existência de tais classes, criadas pela "riqueza" e "complexidade" da história passada. Essa história passada deixou atrás de si uma pilha de sedimentações passivas. (...) Poder-se-ia até dizer que, quanto mais histórica for uma nação, mais numerosas e incômodas serão essas sedimentações de massas ociosas e inúteis vivendo de "seu patrimônio ancestral", pensionistas da história econômica. (Gramsci, 1971, p. 281.)

Gramsci deixa aqui implícito que os Estados Unidos são menos *históricos*, que sua história é menos ampla, complexa ou incômoda do que as das nações européias. Nesse sentido, os Estados Unidos estão mais próximos da *tabula rasa* de Hartz do que, digamos, a Grã-Bretanha ou a Alemanha. No entanto, é precisamente a história dos Es-

tados Unidos que é alijada para fazer a nação parecer menos *histórica*, ou seja, desprovida de conflitos de classe, nobreza e servidão forçada. As *idiosincrasias* da nação (escravidão racial, guerras entre mineiros e proprietários de minas na Virgínia Ocidental e no Kentucky) são ignoradas em ambas as perspectivas, ao que parece, por não se ajustarem a um modelo preconcebido de desenvolvimento nacional e formação social, especificamente os processos históricos que levaram à criação dos Estados-nações europeus. A história européia se torna um molde pelo qual se delineiam as histórias de outras nações. O que persiste fora de suas fronteiras é descontado.

Isso é mencionado não como crítica da história européia *per se*, não como um comentário que leva àquela que considero ser a maior consequência da lógica excepcionalista, aquilo a que Sean Wilentz se refere como uma tendência a "ler a história de trás para a frente, sem levar em conta os complexos desenvolvimentos históricos nos próprios termos destes" (Wilentz, 1984, p. 5). Eu interpreto a noção de Wilentz de "ler a história de trás para a frente" como significando uma inclinação para escrever histórias apenas na medida em que estas se relacionem ou guardem semelhança com um modelo conceitual-histórico específico, deixando assim as verdadeiras histórias a serem analisadas e explicadas. Uma vez universalizados, certos exemplos de revolta, resistência e luta se tornam paradigmas em relação aos quais se avaliam todos os outros relatos históricos.

O excepcionalismo é, contudo, mais que uma questão de a-historicismo. Tem também limitações conceituais e epistemológicas. Os termos raça e classe são categorias conceituais que assumem forma histórica nas re-

* Edição em português com o título *Notas da prisão*. (N. do T.)

lações sociais vigentes. Afirmar o que são as relações sociais *não* identifica o que sejam essas relações. O excepcionalismo praticamente nega o fato de o conflito e a consciência de classe se afirmarem sobre as classes sociais em questão e os contextos em que essas classes se situam. O perigo com esse tipo de estrutura analítica é que, levado ao extremo, todas as formas de vida social são excepcionais, sem base para extrair comparações e padrões de desigualdade social dentro de nações ou entre elas.

Uma das razões de escassez de estudos comparativos das relações raciais na América Latina é, creio eu, a ampliação de uma lógica excepcionalista às relações de raça, da parte tanto de acadêmicos quanto das pessoas comuns. Um reconhecimento dessa consequência, acredito, pode ser útil à consideração da negação das ideologias racistas e etnocêntricas — e de sua simultânea reprodução — no pensamento social latino-americano. Como os Estados Unidos eram vistos como o modelo de ódio racial em relação ao qual todas as outras sociedades organizadas deveriam ser julgadas, os intelectuais latino-americanos nunca se preocuparam em investigar as fortes correntes racistas em seus próprios países. Aqueles que de algum modo escreveram sobre relações raciais estavam tão preocupados com o verdadeiro sistema de *apartheid* racial nos Estados Unidos, com suas formas legais de segregação racial, que deixaram de lado a possibilidade de o conflito racial, tal como o de classe, poder assumir uma variedade de formas.

Excepcionalismo racial: a presença da diferença

No início do século XX, os Estados Unidos tinham ido progressivamente de Estado-nação novato a potência hemisférica e, final-

mente, mundial, em meio ao declínio dos impérios europeus e à turbulência da história política e social latino-americana. Como observou Thomas Skidmore em seus comentários a uma versão anterior deste *paper*, a idéia de que a América Latina podia ser positivamente superior aos Estados Unidos em alguma faceta de suas relações sociais era muito atraente para os intelectuais a seguir analisados. A ficar com a tradição do arielismo (Rodo, 1988), que clamava pela unidade da América Latina contra seu vizinho imperialista do Norte, os Estados Unidos podiam ser vistos como uma exceção negativa à integração e à harmonia raciais encontradas em outras nações do Novo Mundo.

Assim, a tarefa dos projetos nacionalistas liberais constituídos de modo semelhante na América Latina era desafiar o racismo, tal como definido pela imagem dos Estados Unidos, e assegurar que ele jamais florescesse. Se uma tarefa tão árdua pudesse ser realizada, então a América Latina poderia pôr em prática os princípios do Iluminismo e alcançar a harmonia racial, coisa que os Estados Unidos não tinham conseguido fazer.

Ao assumir essa tarefa de dois níveis, contudo, novas contradições emergiram, na medida em que os intelectuais nacionalistas basearam suas estratégias de unificação racial-nacional em conceitos e pressupostos sobre diferenças raciais inatas entre pessoas que eram, na melhor das hipóteses, ambíguos e, na pior delas, racialistas. Ao igualar a desigualdade racial em geral com o racismo dos Estados Unidos em particular, negligenciava-se o exame de manifestações de desigualdade racial doméstica, na base de que as relações raciais na América Latina eram diferentes daquelas nos Estados Unidos. Ao fazê-lo, vários dos mais notáveis intelectuais latino-americanos do século XIX infundiram em suas narrativas da democracia valores e crenças que eram intrinsecamente racistas.

As conseqüências dessa infusão foram não apenas a reprodução de ideologias racistas, mas o adiamento de qualquer exame sério do discurso racista nas lutas nacionalistas da região no curso do século XX.

O Brasil de Gilberto Freyre

Estudiosos de política racial comparativa e de história do Brasil de há muito que conhecem a peculiar construção ideológica da “democracia racial”, que penetrou profundamente na cultura popular e no discurso da ciência social brasileira durante o século XX. O que não foi catalogado é a persistência de um credo racialmente excepcionalista mesmo depois de o mito da democracia racial ter ido a pique. Minha conceitualização do excepcionalismo racial reflete uma tentativa de explicar a sutil mudança ideológica da crença de senso comum de que o Brasil é um país sem antagonismos raciais para o reconhecimento restrito do preconceito, da discriminação e da subordinação raciais como um traço da vida brasileira, embora mantendo a crença de que, em relação a outras sociedades multirraciais — a saber, os Estados Unidos —, o Brasil é de fato uma sociedade racial e culturalmente flexível. O excepcionalismo racial, como formulação ideológica mais ampla das elites proprietárias de escravos e republicanas, sobreviveu à democracia racial como forma ideológica.

O tema que unifica a ideologia da democracia racial e a *rationale* cultural mais ampla do excepcionalismo racial é a comparação, em termos absolutos em vez de relativos, das sociedades escravistas e das interações raciais que delas brotaram. Em lugar de tratar as diferenças entre sistemas escravistas como uma questão de distinguir entre *graus* e *modos* de dominação, os senhores de escravos brasileiros que advogavam a permanência da escravatura colocavam o tema da es-

cravidão racial brasileira em termos obsoletos: “se nossa forma de escravidão não é tão ruim quanto outras, não é, portanto, absolutamente ruim”.

Gilberto Freyre foi grandemente influenciado por essa mitologia das relações raciais no Brasil que emergiu vigorosamente no período da Primeira República (1889-1930). No tempo em que Freyre escreveu *Casa-grande e senzala*, as elites brasileiras estavam fascinadas pela expressão modernista na literatura, no cinema e na arquitetura, gerada na Europa. Como seus correlativos de classe alta da Argentina, que ansiavam pela legitimação da parte de seus pares europeus, as inovações estéticas do modernismo reproduzido na América do Sul forneciam um elo a muitas elites que estavam alienadas pelas realidades de sua existência no Novo Mundo.

A resposta de Freyre ao modernismo foi se afastar de suas tendências cosmopolitas e universalizantes em favor das tradições regionais brasileiras e das conseqüências sincréticas do encontro entre brancos, escravos angolanos e *tribos* indígenas. Ele também rejeitou, contudo, as explicações eugenísticas de Nina Rodrigues e procurou, em vez disso, uma visão alternativa que pudesse permitir a coexistência pacífica e próspera de indígenas, africanos de nascimento e brancos europeus. Freyre partiu dos “fatos da vida social brasileira” — ou seja, a escassez de mulheres brancas e a controlada abundância daquelas nascidas na África — e os reconstituiu num cenário que sugeria ser a “casa-grande” do senhor de escravos o teatro de uma sociedade racialmente igualitária desconhecida do Novo Mundo:

A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre conquistadores e conquistados, entre senhores e escravos. Embora essas relações entre

homens brancos e mulheres de cor não deixassem de ser as de "superiores" com "inferiores", e na maioria dos casos de cavalheiros desiludidos e sádicos com passivas meninas escravas, elas eram mitigadas pela necessidade que muitos colonos sentiam de criar uma família. (...) A miscigenação amplamente praticada aqui tendeu a modificar a enorme distância social, que de outro modo seria mantida, entre a casa-grande e a senzala. Aquilo que uma monocultura latifundiária baseada na escravidão obteve na forma de criar uma aristocracia dividindo a sociedade brasileira em dois extremos de pequenos nobres e escravos, com um tênue e insignificante resíduo de homens livres espremido no meio, foi em boa parte compensado pelos efeitos sociais da miscigenação (...) a índia (...) ou a negra e mais tarde a mulata, a quadrasona e a octavona, tornando-se domésticas, concubinas e até esposas legítimas de senhores brancos, exerceram poderosa influência para a democracia social no Brasil. (Freyre, 1933.)

Essas "zonas de confraternização" eram situadas no reino do caos, especificamente nos desejos dos proprietários de escravos, homens e brancos. Os homens negros ou de pele escura, assim como as mulheres brancas, estão ausentes desse cenário. Também está ausente a possibilidade de que as chamadas "zonas de confraternização" fossem espaços de intimidade brutal onde as relações entre senhor e servo se estruturassem por uma relativa liberdade de escolha para o primeiro e pela relativa falta de escolha para a mulher serva. Serva, nessa veia, tem dupla conotação, relacionando-se ao trabalho assim como a uma função sexual.¹

No entanto, Freyre leva ainda mais longe a sua miscigenação seletiva ao conectá-la

pelo fim das passagens à ascensão da democracia social no Brasil. Isso dá uma nova ressonância à noção de um "efeito vertical de ampliação" no liberalismo econômico e filosófico, pois é precisamente isso que Freyre está sugerindo com o fim da passagem; a união sexual entre homens brancos e mulheres não-brancas tinha um efeito socializante para a composição das famílias, a herança das propriedades, a própria redistribuição da terra, da propriedade e do capital no Brasil. Onde negros e outras pessoas estariam normalmente excluídos de tais interações e partilhas com proprietários brancos em outras sociedades escravistas, no Brasil eles eram *integrados* à economia doméstica, de fato um componente vital do padrão de relações humanas na propriedade colonial.

O Brasil não se enfraqueceria em razão de sua pluralidade racial, sugeria o luso-tropicalismo de Freyre, mas se reforçaria com ela. Como observou Emilia Viotti da Costa (1985, p. 239), os defensores do luso-tropicalismo "descartavam dois dos principais pressupostos das teorias racistas européias — o caráter inato das diferenças raciais e a degeneração dos mestiços". Uma nova raça de mulatos se formava pela conjunção dos descendentes de africanos e europeus, combinando os melhores atributos de ambos para criar uma raça de pessoas intelectualmente sofisticadas, mas ao mesmo tempo sensualizadas, nem negras nem brancas, mas morenas e brasileiras.

Enquanto isso, porém, havia uma aceitação implícita dos termos do debate desencadeado pelos eugenistas e positivistas brasileiros. A catalogação das várias misturas raciais feita por Freyre, a do mulato em particular, tem mais implicações fenotípicas do que sociais. *Mulatos, caboclos, cafusos* e outros fenótipos raciais aparecem como produtos individuais, não como membros de grupos interagindo com outros grupos.

Isso também se encaixa, contudo, no esquema do excepcionalismo racial. Sem a análise das trocas grupais não é possível fazer afirmações sobre desigualdades de grupo. A discriminação contra uma mulher de pele escura em função de sua cor, por exemplo, só pode ser concebida no nível dos fenômenos individuais ou isolados, uma vez que o *preconceito coletivo* é a matéria de que são feitos os Estados Unidos. Inversamente, a ascensão social de um punhado de negros, mulatos e pardos a posições de elevado *status* social é vista pelos adeptos da doutrina do excepcionalismo racial como confirmação da democracia racial brasileira. Mesmo um astuto historiador da escravidão racial como Eugene Genovese (1969) aceitou essa tese em ampla medida, como se evidencia em sua análise comparativa das sociedades escravistas do Novo Mundo.²

Da primeira posição para a segunda há uma transposição da lógica; quando o racismo aparece, é tratado como uma observação que não solapa a premissa social mais ampla. A lógica é transposta quando se consideram exemplos de mobilidade social; a elevação de *status* de uns poucos indivíduos é um bom augúrio para a democracia racial como um todo.

Essa, sugiro eu, é a principal consequência da ideologia da democracia racial, pois é a barreira epistemológica fundamental que impede muitos brasileiros de *saberem* que o racismo existe. Uma vez que se presume que o racismo existe em outros lugares, por que procurá-lo em casa?

Cuba

José Martí continua sendo um dos poucos intelectuais explicitamente anti-racistas a defender o nacionalismo liberal durante e após o período de reformas liberais na América Latina. Sua visão de Cuba independente

abrange o respeito pelos direitos individuais e coletivos, não apenas em termos de cidadania liberal (sufrágio, direito de expressar opiniões discordantes), mas também do tratamento igualitário dos grupos racialmente definidos e subordinados.

Exemplos de sua preocupação com a desigualdade racial e de sua visão de uma democracia liberal racialmente neutra podem ser encontrados em seus artigos de jornal e em seus escritos polêmicos.³ Para Martí, negros cubanos como Antonio Maceo provaram seu comprometimento com a luta de libertação nacional e mereciam todos os direitos e privilégios de seus correlativos brancos numa Cuba independente. As guerras de independência de 1868-1878 e a interação entre exilados brancos e afro-cubanos em Nova Iorque criaram um elo nacional entre os *independentistas* negros e brancos, um tipo de contrato social, e aboliram a partir daí a nódoa da escravidão nas relações sociais. Escrevendo no jornal *Patria*, publicação de expatriados que fundou em Nova Iorque, Martí articulou uma perspectiva que foi tema recorrente em todos os seus escritos sobre a questão racial em Cuba:

*(...) a revolução era uma mãe, um santo, ela que tirou o chicote da mão do senhor de escravos, trouxe o negro cubano à vida, resgatou-o de uma existência ignominiosa e o tomou nos braços. A Revolução Cubana fez isso! A abolição da escravatura, medida que poupou a Cuba o sangue e o ódio de que ela ainda é vítima porque a república do Norte não eliminou basicamente essas coisas, é o fato mais puro e transcendental da revolução cubana. Feita por senhores de escravos, a revolução declarou livres os escravos. Cada escravo daqueles dias, agora livre, e todos os seus descendentes são filhos e filhas da Revolução Cubana.*⁴

Aqui está plantada a semente do excepcionalismo. Em contraste com os Estados Unidos, Cuba eliminou o ódio racial, que foi um resultado da escravidão. A revolução forneceu um senso de pátria compartilhado por todos os cubanos. Em vez de determinar o valor de uma pessoa com base no divisivo e não-objetivo aspecto da cor, Martí (1977, p. 314) afirmava que

o mérito, a manifesta e contínua evidência da cultura e o constante processo da troca acabarão unindo todos os homens. Há um amplo suprimento de grandeza em Cuba, igualmente em negros e brancos.

Mérito individual, cultura e troca, os pilares da igualdade racial de Martí, são noções benthamitas de bem individual e coletivo. Vários estudiosos do nacionalismo e da história cubanos têm observado os elementos liberais, não-marxistas, no pensamento de Martí, de modo que não há necessidade de nos aprofundarmos aqui nas origens de seu pensamento. O que é relevante em nosso caso é o nexos da igualdade liberal e racial na visão de Martí e suas implicações para as relações raciais em Cuba.

Para muitos intelectuais de inspiração iluminista do final do século passado e início deste, cultura e educação eram as variáveis-chave para o avanço e elevação da civilização nacional e regional (Davis, 1961). Martí, nesse e noutros aspectos, era simplesmente um intelectual do seu tempo quando igualava sofisticação cultural com normas e ideais europeus. A "manifesta e contínua evidência da cultura" que Martí identifica como um traço da "nova" Cuba independente se baseia de fato em normas do Velho Mundo, especificamente burguesas. Uma vez mais, esse pressuposto implícito de Martí não difere dos de Sarmiento, Mariategui ou uma série de outros durante essa época. No entanto, o pressuposto assumiria um novo traço na

Cuba independente, onde uma larga parcela da população consistia em pessoas de ascendência africana e, diferentemente de outros países latino-americanos de fala espanhola, as influências africanas eram inegáveis e, até certo ponto, celebradas. A questão das contribuições afro-cubanas à cultura revolucionária do país permaneceria até mesmo depois da "terceira" revolução cubana de 1959.

Além disso, Martí (1977, p. 312) não tolerava o racismo de forma alguma, quer gerado por brancos ou negros cubanos:

O homem branco, que por causa de sua raça se considera superior ao negro, admite a idéia de diferença racial e provoca o negro racista a tomar uma posição semelhante. O negro que proclama sua raça, mesmo que essa possa ser uma forma errada de proclamar a identidade espiritual de todas as raças, está justificando e provocando o racista branco.

Elogiável como seja a posição anti-racista de Martí, especialmente em 1893, ela tem diversos aspectos problemáticos. Seriam os racistas brancos e negros uma única e mesma coisa apenas porque ambos fazem afirmações de superioridade e inferioridade com base na raça? Deveriam ser considerados racistas, nessa perspectiva, os negros cubanos que afirmavam ser moralmente superiores àqueles que os haviam escravizado? Caso positivo, como Martí argumenta nesse e em outros textos, então ele está contradizendo a própria base iluminista do discurso abolicionista. Se abolicionistas britânicos, franceses, americanos e até mesmo latino-americanos afirmavam que a escravidão era uma instituição moralmente falida, sustentada por sociedades moralmente falidas, por que escravos e ex-escravos não podiam fazer a mesma afirmação?

Em suma, a postura anti-racista de Martí desistoriciza a dinâmica do poder em se en-

gajar brancos e negros “racistas”, pois que não se considera o período pré-histórico entre ambos os grupos, as circunstâncias e condições que levaram a acusações e contra-acusações de racismo, além da escravidão. Ademais, esta é apresentada como uma superimposição sobre a vida social, e não como o produto de um determinado conjunto de relações com conseqüências que persistiram depois do fim da escravidão. Ao igualar as afirmações de superioridade ao próprio racismo, Martí reduz racismo e racialismo a uma prática discursiva, deixando de lado seus aspectos não-discursivos, como a violência e o terror psicológico e emocional que os brancos frequentemente desencadeavam sobre os afro-cubanos, enquanto os negros, em função de sua relativa falta de poder, não podiam fazer isso.

Isso pode ser evidenciado em outra passagem sobre a questão racial, em que Martí (1977, p. 314) declara que “nunca haverá uma guerra racial em Cuba”. Para ele, a república não podia “caminhar para trás e desde aquele dia memorável em que o negro ganhou sua redenção em Cuba”, quando nada porque a república não havia dito “uma palavra sobre negros ou homens brancos”.

A guerra racial do Oriente em 1912 desmentiria essa afirmação 15 anos depois. Evidentemente, Martí nunca afirmou ser um adivinho e não pode ser criticado por não prever eventos que ocorreram depois de sua morte. No entanto, as tensões raciais que levaram à deflagração da violência racial em 1912 não surgiram da noite para o dia. Recentes investigações dos eventos de 1912 indicam que o massacre de negros em Oriente desencadeou a violência racial contra negros em todo o país (Helg, 1942). O incidente, então, não foi um fenômeno isolado, mas simplesmente a manifestação mais explícita dos preconceitos e ansiedades arraigados acerca da presença dos negros em

Cuba e de sua luta por direitos civis num país dominado por *criollos* brancos. Os efeitos do preconceito não foram negligenciados nem passaram despercebidos por Martí, cuja preocupação com a libertação e a unidade nacionais obscurecia outras preocupações sociais. Tal visão de unidade nacional, porém, sustentando-se sobre uma base precária de tensões raciais não-examinadas, era limitada desde o nascedouro, obrigada por seus próprios pressupostos a ignorar os efeitos sutis da diferença racial que não podiam ser atribuídos à escravidão.

México

Tal como Martí, José Vasconcelos via os Estados Unidos ao mesmo tempo com desprezo e rancorosa admiração. Admiração por sua indústria e suas instituições, desprezo em função do desdém pela América Latina e os seus povos. Em *La raza cósmica*, p. 8, Vasconcelos caracteriza as primeiras décadas do século XX na América Latina como “um conflito do latinismo com o anglo-saxonismo; um conflito de instituições, objetivos e ideais”. Nesse ponto, Vasconcelos afirmava que os Estados Unidos eram um apêndice da raça anglo-saxônica, um exemplo de continuidade racial que os países latino-americanos fariam bem em seguir. Ao falar da emancipação política dos Estados Unidos em face da Grã-Bretanha, ele escreveu:

A emancipação, em vez de debilitar a grande raça, fê-la dividir-se, multiplicar-se e se espalhar, com todo o poder, pelo mundo inteiro. (...) Desde então, o que não é conquistado pelos ingleses das Ilhas é tomado e mantido pelos ingleses do novo continente. (Vasconcelos, 1979, p. 12.)

Essa passagem anteriormente mencionada contém dois temas centrais que dão su-

porte à visão de Vasconcelos de uma “raça cósmica” na América Latina: a) a designação dos anglo-saxões como a grande raça; e b) como o componente intelectual da denominada quinta raça (cósmica) de Vasconcelos, ela seria o “motor do crescimento” socioeugênico para outras raças na América Latina; “a civilização desenvolvida e organizada em nossos tempos pelos brancos estabeleceu a base moral e material da união de todos os homens numa quinta raça universal, fruto de todas as anteriores e aperfeiçoamento de tudo que passou” (Vasconcelos, 1979, p. 7).

Essa grande raça, contudo, se fundiria com outras raças na América Latina — ou seja, os grupos indígenas — para produzir a quinta civilização. Na filosofia da história de Vasconcelos, nenhuma raça isolada jamais conseguiu reproduzir a si mesma *por si mesma*, o que significa que as raças que não se adaptaram à mestiçagem pereceram (1979, p. 14). Segundo Vasconcelos, essa era a dimensão distintiva da América Latina que a raça anglo-saxã nunca considerou:

(...) o que ninguém jamais pensou em fazer na área anglo-saxã do continente foi feito do lado latino. No norte, a tese contrária continuou prevalecendo: a intenção confessa ou tácita de limpar a terra de índios, mongóis ou negros, para a maior glória e fortuna dos brancos. (...) Se fosse necessário aduzir provas, seria suficiente observar a mistura crescente e espontânea que ocorre entre todos os povos em todo o continente latino; em contraste com a linha inflexível que separa negros de brancos nos Estados Unidos, e das leis, cada vez mais rigorosas, para a exclusão de japoneses e chineses da Califórnia. (Vasconcelos, 1979, p. 17.)

Dada a própria história mexicana de políticas imigratórias excluindo imigrantes chineses, de um indigenismo que não incluía os

indígenas (Knight, 1990) e da verdadeira poda dos negros, por Vasconcelos, de sua quinta civilização, o ex-ministro da Educação pintou um quadro idílico do México que não batia com as práticas de preconceito, opressão e exclusão raciais no país.

No entanto, a declaração de Vasconcelos, nesse sentido mais que a de Martí, é uma sinopse do excepcionalismo racial no México pós-revolucionário. Tal como Martí, Vasconcelos justapõe os Estados Unidos ao México e à América Latina em geral para fazer a mistura racial na região parecer mais benigna. Tal como Freyre, Vasconcelos confunde a mistura racial em nível biológico com as interações raciais como fenômeno sociológico e sugere que, como aquela ocorreu sem conflito (em si mesma uma afirmação refutável), estas também existiam. Embora alguns tenham classificado *la raza cósmica* como fantasia utópica, ela é de um tipo, como o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, fundado no discurso positivista e nacionalista da época. Novamente como Freyre, o pressuposto de uniões inter-raciais não-conflituosas não aborda o acesso desigual de membros da raça e do sexo opostos de acordo com a diferença racial; em outras palavras, a possibilidade de um ex-escravo de sexo masculino ter relações sexuais e uma subsequente prole com uma mulher branca, ela própria uma filha de *criollos* de ascendência espanhola (1979, p. 15). Tais uniões sexuais são implicitamente orquestradas por políticas raciais e de gênero.

Vasconcelos afirma que a vantagem sexual da raça cósmica era a capacidade de seus membros de escolherem seus parceiros sem referência a aspectos raciais, mas de acordo com “a misteriosa eugenia do gosto estético” (p. 28), argumentando além disso que “onde vige a paixão esclarecida não são necessários corretivos. Os muito feios não procriarão, não terão o desejo de procriar.”

No entanto, o que informa, o que de fato *estrutura* a paixão esclarecida? Quem distingue o belo do feio? Tal como Martí, o que Vasconcelos assume como auto-evidente (a estética) é precisamente o que requer explicação. O que está implicitamente contido na estética de Vasconcelos, uma estética putativamente divorciada da política, são as preferências por certas normas, valores e ideais sobre outros, ou seja, a influência dos anglosaxões, com seus parâmetros do que é bom, em vez daqueles dos africanos, dos índios ou dos chineses.

Na introdução da edição bilíngüe, p. XXXI, Didier T. Joen escreve que *La raza cósmica* “não é simplesmente uma teoria racista, mas uma teoria do desenvolvimento futuro da consciência humana”. No entanto, uma “teoria racista” nunca é apenas sobre raça, mas de fato sobre “o desenvolvimento futuro da consciência humana”, na medida em que quase todas as teorizações sobre raça se preocupam com as questões do progresso e desenvolvimento humanos. Ademais, tal como Vasconcelos, Martí e Freyre mostraram em seus escritos, as rumações de raça e diferença racial estão inextricavelmente ligadas à identidade e ao desenvolvimento nacionais. Os comentários de Jaen parecem negar a possibilidade de que uma teoria social seja racista e ao mesmo tempo preocupada com o desenvolvimento humano. Como afirma Knight (1990) de modo persuasivo, Vasconcelos e outros intelectuais mexicanos de sua geração, como Antonio Caso e Gonzalo Aguirre Beltrán, nunca se livraram totalmente das influências positivistas legadas pelas gerações precedentes. Ao final, a introdução que fizeram de fatores ambientais e culturais para explicar as diferenças raciais só alterou o modo como seus argumentos racistas foram dispostos. Ela não alterou o fato de seus pontos de vista sobre a diferença e a mistura raciais serem racistas e, a esse

respeito, não se distinguem fundamentalmente das explicações positivistas e socio-biológicas que pretendiam refutar.

Conclusão

Tentei mapear um terreno teórico sobre o qual pudesse conceitualizar o fenômeno do “excepcionalismo racial”, o primo latino-americano do excepcionalismo dos Estados Unidos. Ambas as versões do discurso excepcionalista consideram o Novo Mundo, em relação à Europa, um “quadro em branco” para a interação e a engenharia sociais, desprovido das tramas sociológicas do feudalismo e do socialismo, respectivamente.

Com a Europa e os Estados Unidos tratados como pontos de vista distintos no *continuum* do desenvolvimento dos Estados-nações, teóricos sociais latino-americanos como José Martí, Gilberto Freyre e José Vasconcelos lançam a teoria de uma terceira via entre o feudalismo europeu e a segregação racial norte-americana numa tentativa de produzir sociedades fundadas nas leis e práticas culturais do igualitarismo de raça e de classe. No entanto, ao fazê-lo, jamais questionaram de maneira autoconsciente suas visões de progresso, cultura, estética e *tradição*, visões essas informadas pelas próprias correntes racialistas do pensamento europeu.

Como brilhantemente observa Nancy Leys Stepan em *The hour of eugenics* [A hora da eugenia], tanto as teorias de Freyre quanto as de Vasconcelos eram inversões da noção de “miscigenação construtiva”,⁵ pela qual certas raças “estritamente aliadas” poderiam obter resultados eugênicos positivos. Ambas desafiavam os pressupostos de teóricos racistas como Spencer, LeBon e Gobineau de que as misturas de sangue europeus, índios e africanos não eram construtivas,

embora mantendo a noção de melhoria genética.

Todos os três pensadores consideravam que suas nações eram livres do fardo da política de raça porque Cuba, Brasil e México não haviam codificado juridicamente a segregação e a desigualdade raciais tal como os Estados Unidos. O que esse pressuposto ignorava é que os Estados Unidos tinham códigos socioculturais e jurídicos da diferença racial. A segregação e a desigualdade institucionalizadas constituíam apenas uma faceta do conjunto total de práticas sociais entrelaçadas na dinâmica da dominação e subordinação.

O terceiro reconhecimento ausente na teorização de Martí, Freyre e Vasconcelos era o grau em que a construção nacional e a formação do Estado na Europa durante o século XVII foram informadas por diferenças raciais. Como observou Benedict Anderson (1989), nacionalismo e desenvolvimento nacional constituem ao mesmo tempo um processo inclusivo e exclusionista. Da expulsão e assassinato dos judeus espanhóis em 1492 à retomada da expulsão e assassinato dos ciganos romani na Europa Ocidental em 1992, nacionalismo e racismo têm estado conjugados. Uma das funções do aparelho de Estado em sociedades multiétnicas e multirraciais é regular e normalizar tais diferenças. Seus esforços podem ser encontrados nas políticas de imigração, na cultura popular e na política externa, além do direito

doméstico. Nesse sentido, as histórias da diferença racial em Cuba, Brasil e México não são diferentes.

Como parte de uma perspectiva de política racial, pode-se esperar que a dinâmica da política racial seja distinta de uma sociedade multirracial para outra, embora ainda se encontrem similaridades gerais para sustentar um método comparativo. Peculiaridades de nação, Estado e região constituem as diferenças de política racial entre brancos e não-brancos no caso do Brasil, *brancos e negros* nos Estados Unidos, e hispânicos, indígenas, chineses e povos de origem africana no México, sem necessariamente negar as similaridades do escravizamento, exílio forçado e identidades hifenizadas. A esse respeito, os estudiosos da política racial devem sempre estar preparados para explorar a *pluralidade* do racismo e da diferença racial, à qual Paul Gilroy se refere como "racismos".⁶

Há muito trabalho a ser feito sobre política e diferença raciais na América Latina. Futuras investigações exigem modos de análise que encontram simultaneamente a semelhança e a diferença, sem obrigação de escolher uma em vez da outra. Só então poderemos começar a historicizar e teorizar com sucesso sobre a conjunção de identidade racial e nacional, conjunção que é paradoxal e contraditória, e jamais unidimensional. Como afirmei, raça não diz respeito apenas a "raça", mas a muito, muito mais que isso.

NOTAS

1. O termo intimidade brutal foi tirado do estudo de Michael Jimenez das relações entre camponesas e proprietários de terras na Colômbia, onde as camponesas foram freqüentemente figuras centrais numa relação triangular envolvendo mão-de-obra, capital e terra. Não era incomum que homens oferecessem suas filhas a senhores de terras em troca de bens e outras formas de segurança, ou que mulheres entrassem por vontade própria em relacionamento com administradores por favores materiais de longo prazo (bens, títulos de propriedade, perdão de taxas). Jimenez vê as camponesas nessa dimensão de intimidade brutal como detentoras de capital sexual. Essa forma de capital

representa um transcrito que as distingue dos camponeses de sexo masculino. Os possíveis transcritos ocultos das "jovens escravas passivas" não são explorados por Freyre, pois este se preocupa com a intimidade (e uma noção de intimidade bem limitada), não com luta ou brutalidade (Jimenez, 1989).

2. Ver os apressados mas errôneos pressupostos sobre raça e ascensão social no Brasil no capítulo intitulado "Race and class".

3. Exemplo disso é *La cuestión racial* (1959). Ver também *Our America* (1977).

4. De *Patria* (New York), 5 de janeiro de 1894, em *Our America...*, p. 312.

5. Ver o estudo de Nancy Leys Stepan (1991, Cap. 5) sobre as identidades nacionais e as transformações raciais.

6. Ver o estudo de Paul Gilroy sobre raça, classe e função em *There ain't no Black in the Union Jack*, 1987.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREWS, George Reid (1980). *The Afro-Argentines of Buenos Aires*. Madison, WI, The University of Wisconsin Press.
- CONRAD, Robert (1983). *Children of God's fire*. Princeton, Princeton University Press.
- COSTA, Emilia Viotti da (1985). *The Brazilian empire: myths and realities*. Chicago, University of Chicago Press.
- DAVIS, Harold E. (1961). *Latin American social thought*. Washington, D.C., The University Press of Washington, D.C.
- GENOVESE, Eugene (1969). *The world the slaveholders made*. New York, Vintage Books.
- GILROY, Paul (1987). *There ain't no Black in the Union Jack*. London, Hutchinson.
- GRAMSCI, Antonio (1971). *Selections from the Prison notebooks*. New York: International Publishers.
- FREYRE, Gilberto (1933). *The masters and the slaves*. New York, Alfred A. Knopf.
- HADDOX, John (1964). "The aesthetic philosophy of José Vasconcelos". *International Philosophical Quarterly*, 4(2):283-96. New York, Fordham University Press, May.
- HARTZ, Louis (1955). *The liberal tradition in America*. New York, Harcourt, Brace and World.
- KNIGHT, Alan (1990). "Revolutionary project, recalcitrant people: Mexico, 1910-1940". *The idea of race in Latin America*. Austin, Tx., The University of Texas Press, p. 227-63.
- JIMENEZ, Michael F. (1989). "Class, gender, and peasant resistance in Central Columbia, 1900-1930". In: COLBURN, Forrest (ed.). *Everyday forms of peasant resistance*. New York, M. E. Sharpe, p. 122-50.
- MARTÍ, José (1959). *La cuestión racial*. La Habana.
- (1977). *Our America: writings on Latin America and the struggle for Cuban independence*. New York, Monthly Review Press.

- (1979). *On education*. Org. por Phillip S. Foner. New York, Monthly Review Press.
- RODO, José Enrique (1988). *Ariel*. Austin, University of Texas.
- STEPAN, Nancy Leys (1991). *The hour of eugenics*. Ithaca, Cornell University Press.
- VASCONCELOS, José (1979). *La raza cósmica*. Ed. bilingüe. Los Angeles, California State University.
- WILENTZ, Sean (1984). "Against exceptionalism: class conflict in the American labor movement, 1790-1920". *International Labor and Working Class History* (26:):1-24.
- WRIGHT, Winthrop R. (1990). *Café con leche: race, class & national image in Venezuela*. UT Press.

SUMMARY

Taking exception: narratives of racial equality in Brazil, Mexico and Cuba

Racial exceptionalism in Latin America, the belief that Latin American nations were devoid of the racial problems that have plagued the United States and other multi-racial polities, has been a dominant theme in Latin American culture and

polities. This became a predominant theme during the period of liberal nationalism by the mid-nineteenth century in Latin America, as exemplified in the politics of Cuba, Mexico and Brazil.

RÉSUMÉ

L'exception: recits à propos de l'égalité raciale au Brésil, au Mexique et a Cuba

"L'exception raciale" de l'Amérique Latine est un thème dominant de la culture et de la politique latino-américaine. Il s'agit de la croyance que les nations latino américaines sont exemptes des problèmes qui tourmentent les

Etats Unis et d'autres sociétés pluri-raciales. Cette question a pris de l'importance pendant la période du nationalisme libéral, à la moitié du XIXe siècle, comme l'illustrent les politiques de Cuba, du Mexique et du Brésil.



O Relatório Alcoforado

Roquinaldo Amaral Ferreira*

**Mestrando em história na Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisador do Centro de Estudos Afro-Asiáticos.*

Tanto no Brasil quanto na Costa Ocidental da África, a proibição do tráfico atlântico de africanos a partir de 1830 — por força da ratificação em 1827 do tratado do reconhecimento da independência brasileira, de 1826, assinado com a Inglaterra — provocou grande expectativa. Pela primeira vez, o abolicionismo inglês se voltava contra o tráfico de africanos pelo Atlântico Sul, o único que ainda restava e que crescia fortemente naquele tempo: para muitos, isso significaria, de fato, o seu fim, o que provocou fortes reações nas duas margens do Atlântico.

A primeira atitude das autoridades militares de Benguela, ainda em 1827, ao saberem da proibição que vigoraria dali a três anos, demonstra claramente o grau de impacto que essa medida teria: elas recomendaram o máximo de sigilo para evitar que a notícia do fim do tráfico de africanos em 1830 chegasse aos sertões da cidade. Temia-se pela reação dos sobas, o que poderia pôr em perigo a vida dos negociantes brancos que até lá iam para fazer seus negócios.

Esse temor se mostrou plenamente justificado em 1829, quando dos sertões da cidade — que era um dos principais pontos de embarque de africanos para o Brasil e rota dos navios que iam daqui para Luanda — as chefias tradicionais ameaçaram descer para a costa e invadir Benguela, obrigando os portugueses a construir um novo forte para defender a cidade. Havia grande comoção nos sertões, com vários comerciantes brancos sendo presos pelos sobas e tendo que realizar arriscadas fugas noturnas para retornar à costa.¹

No Brasil, o principal sinal de que a proibição de 1830 era tida como séria foi o brutal aumento na entrada de africanos já a partir de 1826. Aqui se compravam tantos escravos que muitos fazendeiros tiveram dificuldades depois para saldar seus débitos com os traficantes.²

Mas, contrariando as aspirações abolicionistas inglesas, o tráfico para o Brasil não acabou em 1830. Seriadamente abalado, a partir de então ele entra em sua fase ilegal para se recuperar poucos anos depois, em 1835. Para tanto, grandes mudanças ocorreram em sua estrutura, já não havia mais como fazê-lo, principalmente de Luanda e Benguela, aprofundando-se a tendência, surgida nos anos vinte, de fazê-lo mais para o norte, em Cabinda, Ambriz e na foz do Rio Zaire (Miller, 1988, p. 505).

No Brasil, os desembarques de africanos, não mais no mercado do Valongo mas ao longo da costa da província do Rio de Janeiro, se tornaram menos ostensivos. Em 1831, com a criação de uma lei que só foi seriamente cumprida no início, ocorreu uma diminuição sensível dos desembarques. Apenas em 1835 o tráfico voltou a ser feito como antes, diante da venalidade das autoridades locais que deveriam combatê-lo e da sinuosa associação de traficantes e políticos conservadores, em contraponto aos frágeis sinais de abolicionismo dos liberais moderados brasileiros. E, pelo visto, esse último aspecto pesou de alguma maneira na falência dos governos liberais de 1835 a 1850.

Mas o combate de fato ao contrabando só aconteceu na década de cinquenta. E ainda hoje se discute se essa decisão foi por conta das pressões inglesas ou se foi tomada solitariamente pelas elites brasileiras — por uma espécie de amadurecimento ilustrado ou apenas em reação a uma suposta mobilização dos escravos africanos (Carvalho, 1987, Cap. 3; Slenes, 1982).

Tomando como ponto de partida a aplicação da lei de 1850, não há dúvida: o empenho das autoridades brasileiras frustrou as várias tentativas de se reviver o tráfico nos anos cinquenta. Havia ainda as pressões inglesas, que, aliás, devem ser vistas como um marco da luta antitráfico por todo o Atlântico (Eltis, 1987). Mas a diferença agora era que a abolição do tráfico passava a ser uma questão de Estado, e não o centro de diferenças partidárias como antes.

Desse período pertence a documentação que registra a passagem de Joaquim de Paula Guedes Alcoforado pela Secretaria de Polícia da corte do Rio de Janeiro. São ofícios, bilhetes e relatórios, todos reservados, como bem convinha ao clima de sigilo que cercou a luta contra o tráfico. Todo esse material tem a marca registrada de Alcoforado: um incrí-

vel detalhismo só possível por ele ser um ex-trafficante, conhecedor, portanto, dos recônditos meandros pelos quais se fazia o tráfico ilegal.

Numa época em que o Estado imperial brasileiro estava apenas na primeira fase de sua construção, pode-se imaginar a importância de uma rede de agentes tão eficaz como a controlada por Alcoforado. Tanto mais se lembramos que a luta contra o tráfico ilegal foi feita muitas vezes na clandestinidade, com métodos como violação de correspondência, espionagem e delação dos suspeitos de contrabando. Para se ter uma idéia, há registros até de promessa de liberdade para escravos que passassem informações sobre o contrabando.

As opiniões de Alcoforado eram tidas como dignas de crédito pelas principais autoridades da época. Muitas vezes, ele se remetia diretamente ao então ministro dos Negócios da Justiça Nabuco de Araújo. E sua condição funcional era de agente adjunto ao gabinete do chefe de Polícia da corte, sem nunca ter sido oficialmente absorvido nos quadros da Secretaria de Polícia da corte, como pode ser constatado nos almanaques da época.³

Isso pode ser facilmente explicado. Desde os anos quarenta, Joaquim de Paula Guedes Alcoforado trabalhava para a legação inglesa no Rio de Janeiro — o que ilustra bastante bem uma determinada fase da luta antitráfico inglesa, quando ao lado das pressões diplomáticas e militares eles se valeram também de métodos clandestinos (Eltis, 1987, p. 115-6). Mais tarde, seus serviços foram contratados pelo governo imperial brasileiro por sugestão inglesa e, até 1855, existem evidências de que ele recebia pagamentos tanto do Brasil quanto da Inglaterra (Bethell, 1970, p. 332). Portanto, Alcoforado tinha dois patrões: seu patrão mais antigo, a Inglaterra, e o governo imperial brasileiro.

A isso se deve esta oportunidade de **Estudos Afro-Asiáticos** publicar na íntegra o Relatório Alcoforado (ressalvadas as adaptações ortográficas e eventualmente sintáticas, além de uma ou outra passagem ininteligível). Trata-se de um documento há bastante tempo desaparecido — por extravio ou simplesmente roubo — do acervo do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, mas que agora pode ser conhecido graças à diligência do pesquisador da Johns Hopkins University Ernst Pijng, que nos enviou um cópia heliográfica de um original que se encontra muito bem-guardado na Inglaterra.⁴

Nele se encontra Alcoforado no seu melhor estilo. Minucioso, revelando nomes de

traficantes, técnicas de contrabando, autoridades coniventes e dividindo em fases o tráfico ilegal. Do reinício claudicante nos anos trinta, quando existia uma oposição liberal ao tráfico ilegal que os padrões conservadores de Alcoforado tornavam conveniente não mencionar, até os principais traficantes, que nos anos quarenta possuíam baracões para escravos na Costa Ocidental da África, tudo está marcado com didatismo no relatório, mostrando com clareza como em apenas pouco mais de 20 anos se trouxe para o Brasil mais de 20% de todos os africanos aqui chegados nos 300 anos de tráfico atlântico.

NOTAS

1. Ver Caixa 164, Angola, 1830, Documento 75, Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa.
2. Carta de João Loureiro a seu tio, o conselheiro Manoel José Gomes Loureiro, informando-o sobre o mau andamento de seus negócios no Brasil e do receio dos proprietários de terra diante da perspectiva da abolição da escravidão (tráfico), escrita no Rio de Janeiro, em 5 de maio (ver Códice 86.20, A8, Coleção Lamego, Instituto de Estudos Brasileiros de São Paulo; ver também Florentino, 1993, p. 25).
3. Ver *Almanak (Laemmert) Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro*, 1854, p. 91-2.
4. Ver Public Record Office, Fo 128/48.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BETHELL, Leslie (1970). *A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo, Expressão e Cultura e Editora da USP.
- CARVALHO, José Murilo de (1987). *Teatro de sombra: a política imperial*. Rio de Janeiro, Vértice.
- ELTIS, David (1987). *Economic growth and the ending of the transatlantic slave trade*. New York, Oxford University Press.
- FLORENTINO, Manolo Garcia (1993). "Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro". Tese de doutoramento inédita. Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense.
- MILLER, Joseph (1988). *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Madison, University of Wisconsin Press.
- SLENES, Robert (1982). "Malungo N'Gola vem: África coberta e descoberta no Brasil". *Revista da USP* (12):49-67.

História sobre o infame negócio de africanos da África Oriental e Ocidental, com todas as ocorrências desde 1831 a 1853

É sabido por todo o país que, depois de findas as últimas remessas de africanos — em cujo prazo tinha acabado a permissão, que só teve lugar depois de 1832 a 1833 —, estava tão desanimado este infame ramo de negócio que as primeiras especulações, feitas por um aventureiro e degenerado português, como fosse um tal José Maria Lisboa, o primeiro empreendedor de semelhante traficância, foram tais que teve que os vender a 200 e 250 réis. Navios velhos eram escolhidos para essas especulações a fim de, quando chegassem com os carregamentos, serem metidos no fundo ou incendiados. Tratava-se com diversos fazendeiros a vindita dos infelizes africanos: eram estas feitas e entregues nos pontos, e a prazo, e ainda assim os especuladores ganhavam, porque os pretos em África, seu custo era 20 a 30 réis, e os soldados dos marinheiros eram nessa época muito diminutas.

De 1833 a 1834, o célebre José Bernardino de Sá (hoje Barão de Vila Nova do Abiú) foi quem em maior escala tinha diversas negociações. Estabeleceram-se diversas feitorias em África: as fazendas aqui eram compradas às Casas Inglesas a diversos prazos, e assim eu-

tres muitos aventureiros tentaram fortunas quando não tinham capital seu nem outro meio honesto pelo qual e pudessem obter. A facilidade de tráfico era tal que facilmente encontravam qualquer especulador que lhes para as fazendas: daqui saíam carregados diversos navios para rios e pontos da África ao sul do equador, que se demoravam até efetuar suas negociações, e regressavam ao Brasil, acendo sem dificuldade encontravam, e nem mesmo em África, porque o cruzeiro inglês não passava nesta época ao sul do equador.

De 1831 a 1835 já o tráfico era em maior escala: estas especulações eram feitas como para colônias para Abentevidem. Neste interim, subiu ao poder o em. sr. João Paulo dos Santos Barreto, e já como inimigo do tráfico, já como inimigo dos degenerados portugueses negreiros, tratou de estabelecer um cruzeiro bastante rigoroso, e muito positivas foram as suas terminantes ordens a tal fim. Lou-se o aprisionamento da escuna portuguesa, *Angelica* dentro das portas da Ilha Grande com 300 e tantos africanos, dizendo-se que eram colônias para Abentevidem: esse navio foi a causa mais principal de acerramento do tráfico. O *Comun. de cruzeiro*, *Abancel. Fran-*

cisco da Costa Pereira, perdeu o comando e foi mandado para a província de Pará: o júri absolviu o navio e crimes mesmo que o governo teve que pagar grande soma por este aprisionamento bastante justo. Já então não era ministro o em. sr. João Paulo.

Em 1835, o tráfico era feito em grande escala, as casas de Pimenta & Abachado e Amaral & Bastos, e outras muitas casas portuguesas tentavam o infame negócio de africanos, já pelo caso de ser absolvido o navio em questão pelo júri, já pelo grande interesse que mostravam os nossos fazendeiros e o engodo de comprarem a crédito, e sujeitarem-se os vendedores a receber os seus débitos em café.

Infelizmente, o primeiro ambicioso brasileiro que tratou deste tão infame como repugnante tráfico foi Joaquim Breves, seu sogro e irmão, lançando mão de aventureiro e degenerado português João Henriques Ulbrich (hoje grande notabilidade), a quem mandaram à África com grandes negociações. Empregavam mesmo infelizmente alguns oficiais da armada brasileira, que então se achavam desgostosos, como fosse o P^o tenente Gen. um Depier, e outros muitos que tinham sido expulsos da armada, e atual comandante do *Brigue Abaranhense*, e o P^o tenente *Abarcos Evangelista* (sem que lhe quira fazer carga a outra reputação).

Cruzeiros existiram depois do exm^o sr. João Paulo, porém infel-

izmente a boa-fé ou malícia, ou que não compreende, fizeram com que alguns dos nossos oficiais não cumprissem fielmente com os seus honrosos deveres.

Os contrabandistas traziam para as reduzir a seus fins o exemplo do comandante *Abancel Francisco da Costa Pereira*.

De 1835 a 1836, os portugueses que tratam de ajudar os seus fizeram de tráfico monopólio exclusivo, criaram associações nesta província dos seus, como *Turava*, *Patuacão*, *Barroso*, *Abaiu* e *Abancel d'Almeida Cardoso* — todos que nada possuíam, e só nesta feliz época eram os africanos vendidos a estes como garantia dos negreiros em grande escala. Subiam estes segundos de serra acima e vendiam os escravos de 400 a 500 réis. Um coronel português, *Vasques*, estabeleceu um desembarque na foz da lagoa de *S. João* dentro deste porto, e julgo que nessa ocasião era comandante daquela ponto. O público deste corte sabe o quanto era escandaloso este negócio com desonra para o país.

De 1836 a 1837, o tráfico era em maior escala. Já não eram só os navios que iam com as fazendas para a África e lá se apresentavam. A bandeira portuguesa então servia para acobertar estes infames traficantes, e em honra do país, diga-se a verdade, a bandeira visita do porto, que era o imigrado *Abancel Abereira de Castro*, recebia de propina 800.000 réis para cada navio

que saía para o tráfico, obrigando-se a dá-lo como desimpedido quando voltasse da África; outro tanto faria o encarregado de visita Abidosi.

O digno chefe de polícia Eusébio Abaloso da Câmara procurou dar providências, demitiu o Castro, porém não estamos habilitados para mais dizer! O chanceler português naquela época recebia para facilitar a saída aos navios com bandeira portuguesa 1.000.000 réis. O juiz de paz de Santa Rita, a cujo cargo estava o desembarque destas embarcações quando entravam, recebia 800 a 1.000 réis e seu escrivão 600 réis. Nessas dolorosas circunstâncias entra o exmo. sr. Montezuma para o ministério e, de comum acordo com o honrado guarda-mor da alfândega Leopoldo, fez a apreensão de 30 e tantos navios que tinham desembarcado fora desta barra, que foram quase todos escandalosamente absolvidos, porém esta crise infeliz pouco tempo durou porque este ministro se retirou.

Procuravam os negreiros outro rumo, desembarcavam aqui, iam a Montevideu fazer seus carregamentos, para entrarem impune a salvo, como aconteceu ao brigue D. Abancel, brigue escuna Ascantre, brigue Brillante e outros muitos.

De 1837 a 1838, o escândalo passou a mais, porque nesta época se achava envolvido e quase falido

Abancel Pinto da Fonseca e seus irmãos e sequazes. Iaqui saíam os navios carregados de fazendas, dinheiro e mantimentos a fazer seus carregamentos do Cabo adentro (Abocambique e Quelimane), portos de Luanda, Ambriz e Zaire, onde o misero e infeliz preto custava 6 patucões.

De 1838 a 1840, nesse interim, nove expediente tomaram, quando se fizeram várias presas nas nessas costas pelos cruzadores ingleses que, tendo quem os quiasse e os levasse a todos os portos e enseadas, estabeleceram um cruzeiro em Campos, onde fizeram várias presas, dando-se o escandaloso fato de aprisionar-se um escaler inglês com sua tripulação, e tomassem eles o expediente de saltar em qualquer enseada armados, e deu-se por isso o fato do tratado de Dois Rios. O bill inglês contra a bandeira portuguesa e o aprisionamento na nessa barra das barcas desta nação Abaria Carlota e Bolla, Angela determinaram os infames negreiros a tomar outro rumo.

O célebre advogado João Abancel Pereira da Silva, que enceteu nesta infeliz época a sua carreira como sustentáculo dos negreiros que se diziam protegidos por altas personagens, muito accresceu de novo o tráfico em grandissima escala. O rumo que seguiram foi e serviram-se dos portos de Abacari, Cabo Frio, Paranaguá e outros portos e enseadas, onde efetuaram suas descargas

e entravam escandalosamente como arribados, até que de novo se preparavam e seguiam para a África. Ab exemplo da capital, o comandante da fortaleza daquelles portos recebia 200 réis, o coletor 600 réis, o juiz municipal 600 réis, e o escrivão 200 réis e a tudo se prestavam.

De 1840 a 1841 já daqui não saíam navios prontos e o tráfico era então de quarenta mil negros na provincia de Rio de Janeiro e São Paulo. Como cessasse a industria de Castro, o chanceler português, e desembarque se tornou mais longe daqui e foi exclusivamente para Campos, Dois Rios, Ilha Grande, Santos etc.

Em 1842, creio, deu-se o protesto do governo brasileiro, que julgava acabado o direito de visita do governo inglês. O então ministro inglês, o sr. Hamilton, fez cessar aqui o cruzeiro, e appareceu o bill contra a bandeira brasileira, injuncto mudou a face do negócio, e o tráfico foi feito debaixo de outros auspícios. Infelizmente os negreiros tinham tomado tal preponderância que se tinham associado a eles tantas personagens nessas que se julgavam superiores. Tinham quereado o Gabinete da Abaieridade, blasenavam mesmo que dispunham de grandes recursos da praça e que deles dependia qualquer resultado das eleições, e por consequência das deputações de São Paulo e de Rio de Janeiro, e sem escárnio, assim era porque estes tinham fortes capitais em suas mãos,

influências poderosas sobre os fazendeiros como seus devedores e eram protegidos então pelo comércio inglês nesta corte, que lhes prestava todas as fazendas, e tudo de que podiam então dispor, em consequência de bom preço que obtinham pelas mesmas, e puderam-se assim indenizar.

Em 1843 e 1844 foi quando estabeleceu o governo inglês o cruzeiro ao sul do equador, e tiveram os negócios de mudar de rumo. Já não servia nesta crise a bandeira portuguesa, serviam-se então das bandeiras americana do norte e a sarda, e o grande agente poderoso foi Abancel Pinto da Fonseca, com a sociedade de Abaria Bregaro e outros a quem por ultimo enganou. Infelizmente relacionou-se com personagens do país, e teve grande protecção descarada de alguns, adiantava à própria policia dinheiro para suas despesas, fazia grandes presentes a uns e para outros que abastavam suas fazendas de escravos; tentou mesmo relacionar-se pelo lado de Hymeneo com uma das mais influentes familias do país, e por tal fato se deu o escândalo da saída de noite a rebogue de vapores do brigue Galgo, e foi de fato e de direito grande potencia no país, assim como o seu comparte José Bernardino de Sá (Barão de Vila Nova de Abinhe).

O exemplo do brigue Galgo e a saída de noite, como é notório, com o consentimento das fortalezas,

concerreu mais do que tudo para a preponderância deste contrabandista, dava lautas refeições, sua casa era então freqüentada por toda a classe elevada no país à exceção de dois ou três.

Tomando ao meio último a que recorreram os negreiros, servindo-se da bandeira americana para essas tramais de então advogado o dr. Pereira da Silva, de sociedade com dois corretores americanos, um dos quais se acha hoje em nossas cadeias como réu; compravam-se aqui os navios por conta dos negreiros, carregavam em parte de fazendas e dirigiam-se para África: eram encontrados pelos cruzadores ingleses, que nada lhes podiam fazer, chegavam ao porto da África e ali se conservavam com a (illegível) bandeira até que o ensejo lhes permitisse tomar o seu carregamento de negros; faziam saltar suas tripulações que substituíam por portugueses que de antemão já lá se achavam, ou que tinham ido como passageiros, tomavam seus papéis, faziam assinar a compra dos navios por três ou quatro daqueles mesmos encarregados em África, e assim vinham com os negros aos portos do Brasil já mencionados; davam-se como arribados, obtinham os papéis precisos pelos meios já explicados, e outras vezes recebiam os papéis americanos; e seguiam para África. Assim foi a bandeira americana que acobertou de 1842 a 1848 o tráfico a ponto de ter elevado o tráfico nesta época a 60

mil escravos nas províncias do Rio de Janeiro e São Paulo.

Os depósitos destes eram nas povoações à vista de todas as autoridades. Alguns dos nossos homens políticos em 1842 acceberam os traficantes prometendo-lhes que eles seria mais franco logo que subissem ao poder. É certo é que todas as cores políticas do país cortejavam o contrabandista, à exceção de muito poucos que não tiveram interesse neste nefando negócio, e sendo-se sempre que o podiam fazer.

De 1844 a 1848, a politica que predominou os favoreceu descaradamente com descura para o país. Foi só em julho ou agosto de 1848 que alguém do ministério desta época, para cortejar a legação inglesa quis mostrar indícios de o perseguir com a única busca que teve lugar em Junijuba.

O outro partido aproveitou este ensejo, e serviu-se de comércio para fazer guerra aos seus adversários. Era então o tráfico tão escandaloso que se tornou para a proximidade da primeira fortaleza deste porto — Santa Cruz — onde era seu principal depósito. A legação inglesa denunciou ao governo os desembarques nas paragens onde eram efetuados. O governo mandava curir as autoridades locais: estas tudo acobertavam e se negavam a prestar ao governo com o zelo que lhe cumpria, não podendo o governo obrar com a energia que desejava. Os negros eram desembarcados em Campos,

Ilha Grande etc., depois os vapores costeiros os conduziam para aquele lugar.

Diversas associações portuguesas que tinham de há muito, como já disse, feito o grande monopólio para a protecção dos seus, logo que os carregamentos chegavam faziam as vendas a estes aqui, de maneira que de há muito já nenhum fazendeiro podia comprar em primeira mão um só africano. Os especuladores já estão mencionados.

De 1846 a 1848 já eram tantos os navios, e tantos os especuladores que o tráfico nesse tempo derrota a muitos, e os negros baixavam de 350 a 400 réis com refugo.

Nessa época, Thomas da Costa Ramos (per alcinha, o Abaneta) com a casa de Amaral & Bastos foram os primeiros que empregaram vapor a conduzir negros para o Brasil. É afamado vapor Providência, que deu os escandalosos factos de Santos, deu cinco viagens à África. Saía pronto equipado e despachado para as Ilhas dos Açores ou outro porto, e no fim de 60 a 70 dias escandalosamente entrava de Campos ou capitania onde tinha desembarcado os negros do seu carregamento, como arribado. O uso da máquina de fazer água petível fez que todos os seus carregamentos dias depois de chegados eram vítimas de tal tratamento. Esse pequeno vapor, que apenas poderia em rigor trazer comodamente 100 infelizes chegou a transportar 1.200!!!. As-

sim serviu também a bandeira americana a um fute mais escandaloso. Um célebre boticário Brandão lembrou-se de inventar uma nova máquina destas meteu em um brique americano e fez transportar ao Brasil 600 infelizes que desembarcaram no porto da Armazém próximo a Cabo Frio apenas desembarcaram 200, e destes quase a maior parte morreu. Foi na época acima que então serviu a bandeira brasileira, isto é, saíam equipados e prontos para a condução porque as fazendas para os grandes depósitos iam nos casos americanos, franceses e sardos para os vários portos da África, e aqueles prontos de tudo iam tocar em certo e determinado dia no porto combinado na África, muitos dos quais foram prisioneiros pelos cruzadores ingleses, e o que tinham a felicidade de escapar regressavam ao mesmo fim.

Era neste porto de escândalo que se achava o tráfico em 1848, que regulava de 50 a 60 mil negros, quando de novo o governo inglês mandou cruzar em nossas costas, de que sofremos muitas arbitrariedades, mas quase todos os casos com mais ou menos razão de suspeita, porque tal era a ramificação dos navios negreiros com os de cabotagem, que não podiam estes deixar de ter vestígios de suspeitas.

Foi então em fins de 1846 que subiu ao poder a politica actual saudada e cortejada pelos negreiros, mas que seus chefes ou alguns de

entre eles trataram sinceramente da repressão do tráfico. Leis se projetavam, e bem difficiloso era descobrir uma potência por tal modo montada.

Perseguiram os negreiros de cabeça alta e prepotente, e o tráfico no seu furor. Em 1849 foi quando o digno e forte ministro da Justiça, o exmo. sr. Eusébio, os fez chamar a policia, e muito formalmente lhes declarou que ia tomar medidas sérias, e que tratassem de retirar seus fundos no prazo de seis meses. Tal era a preponderância do negreiro, era tal a sua influencia, que o mesmo exmo. sr. Eusébio seu sempre adversario de há muito, forte e decidido, que em nada comprometia a sua honra nem posição, por nada ter com semelhante gente, ainda assim usou desta consideração para com a opinião pública. Abusaram desta admoestação e continuou o tráfico, ainda se deu o escândalo da absolvição de um nario de Abuncel Pinto da Fonseca, que foi agarrado no ato de desembarque. Sessões secretas se faziam nas câmaras: eles sabiam e que nelas se passava, e contavam com a protecção de alguém, duvidando da firme resolução e tenacidade de exmo. sr. Eusébio.

Quando assim se passava o tempo, que o governo se preparava com leis fortes, continuaram os negreiros protegidos pelas autoridades locais. O governo emburacado por todos os lados, sem ter mesmo em quem se fiar para este fim; deram-se os fatos

de Paranaguá em proximidade da execução e plano de governo: ainda assim o negocio foi escandaloso, e de grande comprometimento, e tivemos que sofrer de uma nação forte.

Em setembro achava-se o governo com as leis, e tudo pronto para aniquillar tal flagelo, quando tráfico tinha sido naquella ano na provincia de Rio de Janeiro de 36 mil negros. Coube ao exmo. sr. Eusébio a árdua tarefa de perseguir o tráfico: já executando com força nova lei, recorreu a quem o ajudasse, e achou um cidadão que o serviu lealmente porque tinha se nelo ministro, e começou a grande repressão do tráfico com toda a energia.

Em poucos dias acabou com os barracões e depósitos no Caju, da Praia de Ferro, ao pé de Santa Cruz, Cuba Fria, Rio das Costas, Campos, Sombrio etc. E grande milagre, no mesmo, fez aprisionamento de navios cheios de africanos, tomando outros que se destinavam ao tráfico, deportou a vários. Abuncel Pinto e Prumes fugiram, entrando em processo.

Em 1851 reduziu-se o tráfico a 3.200 negros, e destes quase todos prisioneiros. Em 1852 reduziu-se o mesmo tráfico a 645, destes 106 prisioneiros. Fizeram-se as eleições (que os negreiros julgavam poder impedir); a potência negreira não influir mais em 1851. Criaram-se bancos, crédito nas apólicas, e organizaram-se diversas companhias, tudo devido ao grande capital que

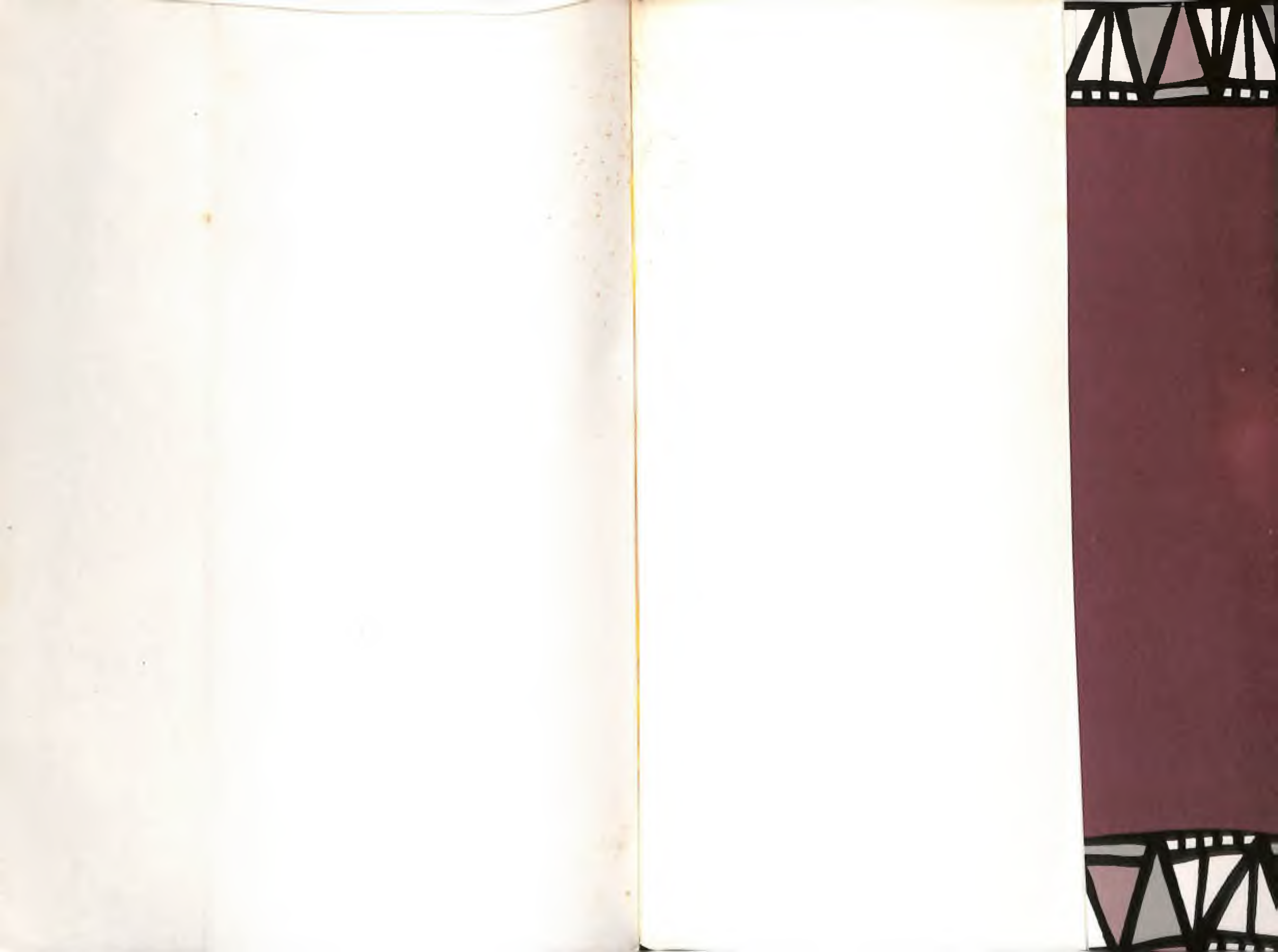
existia empregado neste nefando comércio de carne humana. Pelos esforços de um ministro esclarecido, e amigo de seu país, fez-se alguma colonização.

Partiu o conde, sr. Eusébio, e o actual gabinete continuou na mesma tarefa: obteve-se a permissão de não visita em nossas costas de cruzeiro inglés.

Em 1853 ainda se não deu caso algum de tráfico, as influências negreiras quase todas fragidas: eis aqui o estado de tráfico em abril de 1854. Eis a potência de quem se tinha medo, e Deus abençoe quem concorrer para chegarmos a este fim: abençoado o ministro que tal conseguiu.

Resta concluir, ou por outra conservar, o estado actual de perseguição a esta gente, gastar-se mais alguns centos de reis no cruzeiro, e seremos livres deste flagello, lavaremos a nédoa que pesava sobre a nação brasileira; e o governo ficará conhecido em toda a Europa como capaz de cumprir seus compromissos. É mister que o governo remunerar a quem tanto o coadjuvou, a quem comprometeu vida e sua própria honra, e que o ponha no abrigo da perseguição de seus inimigos que tanto o conhecem.

Rio de Janeiro, 31 de maio de 1854.
 Joaquim de Paula Guedes
 .Abençoado



Número anterior

- 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? ■