



E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS

33

■ 'Colonialidade de poder' e dinâmica racial: diásporas caribenhas na cidade de Nova Iorque ■ As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul ■ Cultura, cor e sociedade: a questão da etnicidade entre as empregadas domésticas ■ Racismos e anti-racismos no Brasil ■ Zumbi & Simpson, Farrakan & Pelé: as encruzilhadas do discurso racial ■ Etnicidade e cidadania como elemento de negociação: comerciantes árabes no Haiti, 1860-1910 ■ Escravidão, cidadania e serviço militar na mobilização brasileira para a Guerra do Paraguai ■ Da Presiganga ao Dique: os capoeiras no arsenal de marinha ■ Causas imediatas da superação do capital escravista-mercantil ■

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES





ISSN 0101-546X

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS
33

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Diretor

Candido Mendes

Vice-Diretor Executivo

Beluce Bellucci

Vice-Diretor Técnico-Científico

Lívio Sansone

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS 33

Setembro de 1998 – Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos — CEAA
Universidade Candido Mendes

Diretor

Candido Mendes

Editor

Carlos A. Hasenbalg

José Maria Nunes Pereira

Coordenação Editorial

Marcia Lima

Conselho Editorial

Beluce Bellucci, Cuetana Maria Damasceno, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Fernando Rosa Ribeiro, Givalda Seyferth, José Maria Nunes Pereira, Kahengele Munanga, Livio Sansone, Marcia Lima, Marcelo Bittencourt, Nelson do Valle Silva, Olívia 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, Emani Teixeira Torres Filho, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Jílito Braga, 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

Serviços de Tradução

Sieni Maria Campos e Leandra Pires

Produção Gráfica e Supervisão

Contra Capa Livraria (021) 236-1999 (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.

Solicita-se permuta / We ask for exchange.

Correspondência deve ser encaminhada à (Correspondence 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. 29, e 531-2636; Fax (021) 531-2155; Homepage: www.candidomendes.br/ceaa;

E-mail: ceaa@candidomendes.br

Assinatura e pedido de números atrasados devem ser encaminhados à

(Subscriptions and request for back issues made payable and addressed to)

Contra Capa Livraria

Rua Barata Ribeiro, 370, loja 208, Copacabana

22040-000 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (021) 236-1999; Fax (021) 256-0526

E-mail: ccapa@easynet.com.br

Apoio da **Fundação Ford** e do

REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT

CNPq

FINEP

SUMÁRIO

‘Colonialidade de poder’ e dinâmica racial: diásporas caribenhas na cidade de Nova Iorque 7

Ramón Grosfoguel

Analisa as questões de raça, etnicidade, idioma e identidade para entender o destino diferente dos dominicanos em relação aos porto-riquenhos vis-à-vis os jamaicanos e haitianos em relação aos afro-americanos.

As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul 31

Ari Pedro Oro

Investiga nos terreiros do Rio Grande do Sul, freqüentados por “brancos” e “não-brancos”, se são reproduzidas as desigualdades sociais encontradas no dia a dia da sociedade gaúcha (e brasileira).

Cultura, cor e sociedade: a questão da etnicidade entre as empregadas domésticas 51

Chirly dos Santos-Stubbe

Analisa o sentimento das empregadas domésticas do Rio de Janeiro quanto ao pertencimento ao grupo afro-brasileiro.

Racismos e anti-racismos no Brasil 71

Jacques d’Adesky

O artigo analisa a estrutura dos debates racistas e anti-racistas no Brasil, apoiando-se nas duas principais obras de Pierre-Andrè Taguieff, *La force du préjugé* (1998) e *Les fins de l’antiracisme* (1995).

Zumbi & Simpson, Farrakan & Pelé: as encruzilhadas do discurso racial 87

Denise Ferreira da Silva

Discute quatro episódios que ilustram como a questão racial tem sido abordada no Brasil e nos Estados Unidos. Questiona as dicotomias que são usualmente empregadas para caracterizar a problemática racial.

Etnicidade e cidadania como elementos de negociação: comerciantes árabes no Haiti, 1860-1910 99

Steve Coupeau

Crítica a abordagem weberiana que explica o sucesso dos comerciantes árabes no Haiti em termos de superioridade de seus valores comerciais.

**Escravidão, cidadania e serviço militar na mobilização
brasileira para a Guerra do Paraguai 119**

Hendrik Kraay

Examina o "recrutamento" de escravos no Brasil para a Guerra do Paraguai, revelando que cerca de sete mil escravos foram alforriados para servir no Exército e na Marinha durante o conflito.

**Da Presiganga ao Dique: os capoeiras no Arsenal de
Marinha 153**

Carlos Eugênio Líbano Soares

Este artigo busca reconstruir o cotidiano dos cativos enviados, a partir de 1824, para o Arsenal de Marinha, que além de ser um grande espaço de construção naval, tinha também função de presídio.

**Causas imediatas da superação do capital escravista-
mercantil 185**

Julio Manuel Pires

Iraci del Nero da Costa

Examina as condições concretas em que se dá a crise e superação do escravismo em alguns países e regiões da América.

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 com 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: "...Aráujo, 1940, p.210, afirma...".

- A bibliografia deverá ser apresentada observando-se a seguinte nota:

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



'Colonialidade de poder' e dinâmica racial: diásporas caribenhas na cidade de Nova Iorque*

Ramón Grosfoguel**

Chloe S. Georas***

* Recebido para publicação em abril de 1997.

** Professor do Departamento de Sociologia do Boston College.

*** Doutoranda do Departamento de História da Arte da Universidade de Binghamton.

Este artigo procura analisar três processos sociais: 1) como a construção dos porto-riquenhos como minoria colonial racializada afetou negativamente a incorporação de dominicanos à região metropolitana de Nova Iorque; 2) por que os migrantes cubanos que chegaram antes da década de 1980 puderam evitar o mesmo destino; e, para efeitos de comparação, 3) como os jamaicanos e haitianos pós-1965 escaparam das formas de racialização relativas à comunidade afro-americana de Nova Iorque. A hierarquia racial/étnica contemporânea na região metropolitana de Nova Iorque é compreendida em relação à dinâmica histórico-estrutural das migrações de populações coloniais/racializadas para a cidade, tais como porto-riquenhos e afro-americanos. Questões de raça, etnicidade, idioma e identidade são cruciais para entender o destino diferente dos dominicanos em relação aos porto-riquenhos vis-à-vis os jamaicanos e haitianos em relação aos afro-americanos.

Palavras-chave: relações raciais, etnicidade, identidade, minorias raciais, Nova Iorque.

Introdução

Três romances autobiográficos recentes de autores pertencentes à diáspora caribenha de língua espanhola nos Estados Unidos tratam de como os novos imigrantes latinos eram freqüentemente confundidos com porto-riquenhos. Em sua autobiografia *When I Was Puerto Rican* (*Quando eu era porto-riquenha*), Esmeralda Santiago recorda ter feito traduções para mulheres de língua espanhola em um escritório da Previdência (*Welfare*) na cidade de Nova Iorque:

Freqüentemente me pediam que traduzisse para as outras mulheres no escritório do Welfare, pois mamãe contou para todo mundo que eu falava bem inglês. Suas histórias não eram diferentes da de minha mãe. Só precisavam de uma pequena ajuda até conseguir trabalho novamente... Mulheres com sotaques que não eram de Porto Rico afirmavam ser porto-riquenhas para obter os benefícios inerentes à cidadania americana. Uma mulher para quem eu estava traduzindo disse uma vez: 'De qualquer maneira, esses gringos não sabem a diferença. Para eles, todos nós somos spiks' (Santiago, 1993, p. 250).

Em seu livro *How García Girls Lost Their Accents* (*Como as irmãs García perderam o sotaque*), Julia Alvarez escreve sobre a difícil adaptação de uma família dominicana à vida em Nova Iorque. Alvarez descreve a maneira como Carla, uma das quatro irmãs García, foi maltratada em sua nova escola:

Com o passar dos meses, ela deixou de se queixar de um fato até mais assustador. No pátio e nos corredores da nova escola, uma gangue de meninos a perseguia diariamente, xingando-a com palavrões, alguns dos quais ela já tinha ouvido da boca de sua vizinha idosa no apartamento que haviam alugado na cidade. Sem que as freiras vissem, os meninos jogavam pedras em Carla, mirando-lhe os pés para não deixar marcas. 'Volte para sua terra, porcaria de spik!' (Alvarez, 1991, 153).

Em *Dreaming in Cuban* (*Sonhando em cubano*) de Cristina García, o espírito de Jorge del Pino aconselha da seguinte maneira a filha Lourdes Puente a pôr seu nome no cartaz de sua padaria:

'Ponha seu nome no cartaz também, filha, assim eles vão saber o que nós, cubanos, estamos fazendo, que nem todos os latinos são porto-riquenhos', insistira Jorge del Pino (García, 1992, p. 170).

Na hierarquia racial da cidade de Nova Iorque, o termo desqualificador "spik" é um marcador racista aplicado a todos os novos imigrantes latinos. Processo semelhante ocorre com a racialização de imigrantes novos de origem africana em relação aos afro-americanos. Muitos grupos de imigrantes descendentes de africanos, cuja identidade o imaginário social euro-americano não distingue da dos afro-americanos, foram designados com os mesmos estereótipos racistas que estes. O presente artigo tenta tratar de três processos sociais: 1) a maneira como a construção dos

porto-riquenhos como minoria colonial racializada afetou negativamente a incorporação de dominicanos à região metropolitana de Nova Iorque², 2) por que os migrantes cubanos que chegaram antes da década de 1980 puderam escapar do mesmo destino; e, para efeitos de comparação, 3) como os jamaicanos e haitianos pós-1965 escaparam das formas de racialização relativas à comunidade afro-americana de Nova Iorque.

Os afro-americanos estão presentes na cidade de Nova Iorque desde a época colonial (Ottley & Weatherby, 1967). Porém, a migração maior aconteceu durante a Grande Migração do Sul no início do século XX (Osofsky, 1966). Os porto-riquenhos migraram para Nova Iorque na virada do século, mas a migração principal aconteceu na década de 1950 (Centro de Estudios Puertorriqueños 1979, pp. 186-7). O início da migração em massa de dominicanos é bastante recente, posterior à invasão da República Dominicana pelos Estados Unidos, em meados da década de 1960 (Grasmuck & Pessar 1991, pp. 20-1). A migração haitiana maciça também é um fenômeno recente, tendo começado no início da ditadura de Duvalier, em 1957 (Laguerrre, 1984). Embora tenham migrado para os Estados Unidos na virada do século, os cubanos e jamaicanos chegaram em números maiores entre 1960 e 1990, os primeiros como refugiados anticomunistas (Boswell & Curtis, 1984, pp. 40-2) e os últimos como imigrantes novos pós-1965 (Kasinitz, 1992).

Os imigrantes porto-riquenhos pós-1950 e afro-americanos pré-1960 para a cidade de Nova Iorque eram, basicamente, de classe trabalhadora não especializada/rural, de baixa renda e com baixos níveis educacionais³ (Friedlander, 1965; Gray, 1966; Osofsky, 1966; Ottley & Weatherby,

1967; Levine, 1987; Grosfoguel, 1995). Os dominicanos que chegaram entre 1965 e 1985 pertenciam, ao contrário, principalmente às camadas médias urbanas e tinham mais qualificação profissional que a média dos trabalhadores da República Dominicana (Bray, 1984, 1987; Grasmuck & Pessar, 1992)⁴. Apesar dessas diferenças, no entanto, os porto-riquenhos e dominicanos da região metropolitana de Nova Iorque estão situados na faixa inferior do mercado de trabalho e suportam as piores condições econômicas. Os porto-riquenhos e dominicanos apresentam o mais alto índice de desemprego (13,5% e 16,5% respectivamente), a mais baixa participação no mercado de trabalho (58,6% e 63,6%) e a mais elevada taxa de pobreza (38,3% e 32,4%) dessa mesma região (Grasmuck & Grosfoguel, 1997). A exemplo dos dominicanos, os cubanos que chegaram à região metropolitana de Nova Iorque entre 1960 e 1980 eram provenientes de setores médios urbanos qualificados (Cronin, 1981; Boswell & Curtis, 1984, p. 49), mas, ao contrário dos dominicanos, conseguiram melhorar sua situação sócioeconômica. Assim também os jamaicanos e haitianos, em sua maioria afro-caribenhos, que chegaram à cidade de Nova Iorque entre 1960 e 1990 eram sobretudo pessoas de classe média/alta com qualificação profissional e puderam escapar do destino dos afro-americanos. As taxas de pobreza desses grupos são de 9,4% para os jamaicanos, 15% para os haitianos e 22,1% para os afro-americanos. As perguntas pertinentes são: considerando-se a origem sócioeconômica mais alta dos dominicanos em relação aos porto-riquenhos, por que os primeiros acabaram em uma posição estrutural semelhante a estes últimos no mercado de trabalho de Nova Iorque? Dadas as origens de classe semelhantes dos

dominicanos e dos migrantes cubanos pré-1980, por que a situação dos primeiros deteriorou-se e a destes últimos melhorou? Considerando-se que a maioria dos migrantes haitianos e jamaicanos era de raça negra, como estes acabaram escapando à racialização como afro-americanos?

A hierarquia racial/étnica contemporânea na região metropolitana de Nova Iorque pode ser entendida em relação à dinâmica histórico-estrutural das migrações de populações coloniais/racializadas para a cidade. A primeira parte deste artigo debate os conceitos de capital simbólico e "colonialidade de poder" e suas implicações para a compreensão de um campo simbólico racial/étnico; a segunda enfoca os porto-riquenhos e afro-americanos como sujeitos coloniais/racializados; a terceira parte é sobre a "porto-riquenhização" dos dominicanos na cidade de Nova Iorque; a quarta refere-se à experiência jamaicana e haitiana em Nova Iorque; a última parte trata da migração cubana. O argumento tem três vertentes: 1) a racialização de porto-riquenhos condicionou o modo de incorporação dos dominicanos ao mercado de trabalho de Nova Iorque; 2) os cubanos que chegaram antes da década de 1980 puderam evitar o mesmo destino devido aos programas previdenciários "de estilo europeu" a que tiveram direito através do Programa de Refugiados Cubanos, que fazia parte da estratégia americana da Guerra Fria; não foi o caso dos "marielitos" cubanos pós-1980; 3) os jamaicanos e haitianos puderam escapar de ser identificados com o "capital simbólico" negativo associado à identidade afro-americana porque enfatizaram os aspectos étnicos mais que a identidade racial na era pós direitos civis. Questões de idioma e identidade são cruciais para entender os destinos diferentes dos dominicanos em

relação aos porto-riquenhos vis-à-vis os jamaicanos e haitianos em relação aos afro-americanos.

Capital simbólico e Colonialidade de Poder

No campo simbólico da hierarquia racial/étnica de Nova Iorque, etnicidades diferentes são investidas de valores sociais diferentes. O capital simbólico (Bourdieu, 1977), ou seja, um capital de prestígio e honra, de cada grupo varia de acordo com sua posição na hierarquia racial/étnica da cidade. Os grupos posicionados no topo da hierarquia racial/étnica desfrutam de um capital simbólico alto ou positivo, quer dizer, de prestígio social. O prestígio frequentemente se traduz em mais oportunidades econômicas e acesso a capital econômico. Os grupos situados na base da hierarquia racial/étnica têm, ao contrário, capital simbólico baixo ou negativo, isto é, nenhum prestígio, e suas identidades normalmente estão vinculadas a uma imagem pública negativa/ruim. Esses grupos sofrem discriminação no mercado de trabalho e enfrentam barreiras ao acesso às oportunidades econômicas.

Historicamente, boa parte da literatura sobre raça e etnicidade foi dominada por conceitos de identidade como essência fixa reduzida a processos sociais em micro-níveis. Aqui a identidade é tratada como relacional, ou seja, como uma relação de diferença com as identidades de outro grupo e inserida em diversos níveis estruturais (global, nacional, local). As identidades de grupo são plasmadas através de relações sociais com outros grupos em um campo simbólico de grupos dominantes e subordinados. As identidades sociais são construídas e reproduzidas de maneira

relacional em uma hierarquia política, econômica e simbólica complexa e emaranhada que produz uma acumulação desigual de capital simbólico, político e econômico pelas diferentes classes, grupos raciais/étnicos, gêneros e outros grupos socialmente classificados. Os grupos dominantes dos campos simbólico, econômico e político são os que têm o poder para exercer a hegemonia sobre o que diz respeito às classificações sociais de uma sociedade.

Nos Estados Unidos a hegemonia na classificação social dos povos foi exercida por elites masculinas descendentes de europeus (“brancos”) durante todo um longo processo histórico de dominação colonial/racial de americanos nativos, africanos e pessoas não-europeias. As categorias de modernidade tais como cidadania, democracia e identidade nacional foram historicamente construídas por meio de três divisões axiais: 1) entre trabalho e capital; 2) entre europeus e não-europeus (Quijano, 1991); e 3) entre homem e mulher. As elites masculinas brancas foram hegemônicas nestas divisões axiais. O conceito de ‘colonialidade de poder’ desenvolvido por Anibal Quijano para o contexto latino-americano também pode ser aplicado aos Estados Unidos. De acordo com esse conceito, até mesmo depois da independência, quando o controle jurídico/militar formal do estado passou da potência imperial para o novo estado independente, as elites brancas continuaram controlando as estruturas econômicas e políticas. Colonialidade de poder refere-se à continuidade, na era pós-colonial, das relações sociais hierárquicas de exploração e dominação entre europeus e não-europeus construídas durante a expansão colonial europeia. O aspecto interessante desse conceito é que a colonialidade é uma

relação social não redutível à presença do colonialismo formal. Continuou existindo colonialidade de poder mesmo depois de quase erradicadas as administrações coloniais formais do ponto de vista jurídico-político. A continuidade de poder colonial em épocas pós-coloniais permitiu que as elites masculinas brancas impusessem uma colonialidade de poder, isto é, que classifikassem populações e excluíssem pessoas de cor das categorias de cidadania plena na “comunidade imaginária” chamada de “nação”. Com o passar do tempo, os direitos civis, políticos e sociais que a cidadania proporcionou aos membros da “nação” foram seletivamente estendidos a classes trabalhadoras brancas e a mulheres brancas de classe média. No entanto, os grupos coloniais “internos” continuaram sendo “cidadãos de segunda classe”, sem pleno acesso aos direitos de cidadãos e à “comunidade imaginária” denominada “nação” (Gilroy, 1987).

Nos Estados Unidos, esta colonialidade de poder determinou as hierarquias raciais/étnicas simbólicas. Historicamente, as elites euro-americanas aplicaram seu capital simbólico, ou seja, o poder do prestígio social, para classificar, racializar e subordinar sujeitos coloniais. Essas representações racializadas das identidades dos sujeitos coloniais dominaram o “imaginário social branco”, fato relacionado à história do império e à colonialidade de poder a este vinculado. Os grupos que têm uma longa relação colonial histórica com as metrópoles são particularmente vulneráveis às representações negativas de suas identidades. Eles são o foco da colonialidade de poder. Por exemplo, os afro-americanos e porto-riquenhos em Paris ou Amsterdã frequentemente vivenciam uma acolhida “neutra”, e às vezes até positiva, entre os holandeses e franceses.

De maneira geral, o imaginário branco holandês e francês não tem nenhuma noção negativa preconcebida em relação às identidades porto-riquenha e afro-americana. Na cidade de Nova Iorque, porém, no momento em que alguém se identifica como porto-riquenho ou afro-americano, é imediatamente mobilizada contra esse sujeito racializado toda uma lista de representações ideológicas negativas preconcebidas. Como disse Pedro, porto-riquenho que mora em Paris há vinte anos:

Mudei-me de uma cidade do interior de Porto Rico para Nova Iorque em 1957. Morei no East Harlem durante os 20 anos subsequentes. Trabalhei fazendo camisas em uma "fábrica"; também trabalhei em um supermercado carregando mercadorias e fazendo faxina de escritórios. A vida em Nova Iorque era muito difícil para um cara como eu. Sempre que eu chegava a algum lugar e dizia que era porto-riquenho, só me ofereciam trabalhos servis, mal pagos. Os brancos achavam que os porto-riquenhos eram preguiçosos e criminosos. Eles sempre nos trataram muito mal... Um dia percebi que, por mais que eu trabalhasse, estava condenado a viver em um gueto e trabalhar como mão-de-obra barata a vida toda. Foi então que decidi pegar um avião e me mudar para Paris, mesmo sem saber nada sobre a França. Foi então que as coisas mudaram para mim. Aqui ninguém me discriminava por eu ser porto-riquenho. Aprendi o idioma e trabalhei durante vários anos como zelador. À noite, estudava em uma universidade. Você sabe que aqui não é como nos Estados Unidos,

onde para obter um diploma universitário você precisa de milhares de dólares... Depois de formado, comecei a trabalhar em meu primeiro emprego de escritório no qual não tive de ser faxineiro.

A experiência de Pedro como porto-riquenho não é singular. Os afro-americanos têm uma longa história de mudança para Paris como forma de escapar do racismo dos Estados Unidos (Stovall, 1996). Contudo o mesmo poderia ser dito sobre surinameses e argelinos na cidade de Nova Iorque. Em geral, não há nenhuma noção preconcebida negativa sobre esses grupos no imaginário euro-americano. Mas em Amsterdã e Paris a história é diferente. Os surinameses e argelinos são sujeitos coloniais com antiga relação histórica com suas respectivas metrópoles. Eles são sujeitos subordinados, marcados pelo funcionamento da colonialidade de poder, ou seja, pela reprodução das velhas hierarquias raciais/coloniais dentro das metrópoles. Os surinameses em Amsterdã e argelinos em Paris são representados no "imaginário social branco" por meio dos mesmos estereótipos com que os afro-americanos e porto-riquenhos são representados na cidade de Nova Iorque: com etiquetas racializadas como criminosos, preguiçosos, oportunistas, burros (Essed, 1990, 1991; van Dijk, 1993; Guillette & Sayad, 1976; Laval, 1984; Wieviorka, 1992). Isto é apresentado com perfeição por James Baldwin, escritor afro-americano que morou muitos anos em Paris:

...em Paris, les misérables são os argelinos. Dormiam quatro, cinco ou seis em cada quarto, dormiam por turnos, eram tratados como lixo e arrancavam o sustento que podiam

das pedras de Paris, imundas e inflexíveis. Os franceses os chamavam de preguiçosos porque eles pareciam passar a maior parte do tempo sentados nos cafés bebendo chá. Mas eles não eram preguiçosos. É que não conseguiam trabalho, e seus quartos eram gelados... Os estudantes franceses também passavam a maior parte de seu tempo em cafés, pela mesma razão, mas ninguém os chamava de preguiçosos... De vez em quando, alguém se sentia incomodado com a cor de minha pele, ou uma expressão de meu rosto, ou quando eu dizia algo que incomodava ou arbitrariamente (não havia nenhuma razão para supor que eles me quisessem) afirmava ter uma afinidade com os árabes. Então me diziam que eu era diferente: le noir américain est très évolué, voyons! Mas os árabes não eram como eu, não eram "civilizados" como eu (Baldwin, 1972, pp. 24-7).

Em suma, as imagens simbólicas negativas de sujeitos coloniais racializados em suas respectivas metrópoles estão relacionadas, embora não exclusivamente, com a história colonial de cada império e com a colonialidade de poder ainda presente na era pós-colonial, pós-imperial. Isso não implica que os afro-americanos e porto-riquenhos em Paris ou os surinameses e argelinos na cidade de Nova Iorque não sofram nenhuma discriminação, mas que o grau de racismo que enfrentam é acentuadamente mais baixo e com frequência vinculado ao fato de serem confundidos com um dos sujeitos coloniais locais (ou seja, um porto-riquenho confundido com um argelino em Paris, ou

um surinamês confundido com um afro-americano em Nova Iorque). O capital simbólico (negativo ou positivo) vinculado à identidade de diferentes grupos na hierarquia racial/étnica de uma cidade está relacionado com a colonialidade de poder existente apesar da eliminação formal do colonialismo como sistema político no final do século XX.

Sujeitos coloniais/raciais em Nova Iorque

Os afro-americanos e porto-riquenhos como sujeitos coloniais/raciais

Nos Estados Unidos a palavra étnico referia-se a diferenças culturais entre grupos de europeus brancos (italianos, irlandeses, alemães, por exemplo), ao passo que foram usadas categorias raciais para se referir às pessoas de cor (como negros, asiáticos), o que apagava as diferenças étnicas dentro desses grupos racialmente classificados. A partir da década de 1960, o termo "étnico" tornou-se, nos Estados Unidos, um termo codificado para raça. Durante o movimento de direitos civis nesta mesma década houve uma mudança nos discursos dominantes sobre raça. Em vez de caracterizar grupos em torno de características raciais, os termos "étnico" e "migrante" foram cunhados como novos. Este discurso dominante emergente foi elaborado por Nathan Glazer e Daniel P. Moynihan (1963) em sua obra, hoje clássica, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto-Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Os autores estabelecem uma equivalência entre a experiência das pessoas de cor e a dos migrantes europeus do começo do século XX nos Estados Unidos. Traduzindo

discriminação racial por discriminação étnica, os porto-riquenhos e afro-americanos podem passar pelas mesmas experiências que qualquer outro grupo étnico e por fim serem incorporados economicamente, como foi o caso dos migrantes europeus brancos. Esta aproximação encobre a história de opressão racial/colonial vivenciada pelos afro-americanos e porto-riquenhos: a longa história colonial dos afro-americanos, com a escravidão e as barreiras políticas/raciais à mobilidade ascendente, e o regime colonial vigente em Porto Rico a partir de 1898, que desapropriou a terra e incorporou as pessoas como mão-de-obra barata, primeiro às plantações de cana-de-açúcar e depois às fábricas de Porto Rico e dos Estados Unidos. Os porto-riquenhos e afro-americanos não são apenas migrantes ou grupos étnicos, mas sujeitos coloniais/racializados nos Estados Unidos.

Embora houvesse porto-riquenhos e afro-americanos na cidade de Nova Iorque desde o século XIX, sua migração em massa só ocorreu no início da década de 1900, quando a migração europeia foi limitada e a escassez de mão-de-obra acentuou-se devido à Primeira Guerra Mundial (Ottley & Weatherby, 1967). Como parte do esforço de guerra, recrutaram-se afro-americanos e porto-riquenhos para fábricas e serviços mal remunerados na cidade de Nova Iorque (Ottley & Weatherby, 1967; Centro de Estudios Puertorriqueños, 1979; Sánchez-Korrol, 1983). Com a ajuda do Ministério do Trabalho dos EUA, agências de emprego recrutavam diretamente negros do sul e porto-riquenhos da ilha. A cidade de Nova Iorque tornou-se um dos principais destinos desses migrantes racializados/coloniais.

A Lei de Imigração de 1924, que restringia a migração europeia para os Estados Unidos, acelerou ainda mais a migração maciça desses sujeitos coloniais

“internos” para Nova Iorque. À medida que, devido a sua maior qualificação e oportunidades de trabalho em atividades mais bem remuneradas, os trabalhadores brancos adquiriam mobilidade ascendente, os empregos industriais mal pagos no setor de vestuário e confecção tornavam-se indesejáveis, identificados com minorias racializadas. Durante a década de 1920, os afro-americanos tornaram-se a principal fonte de mão-de-obra barata nos setores industriais e de serviços mal remunerados da cidade de Nova Iorque. Os porto-riquenhos eram o segundo maior grupo, com aproximadamente trinta mil recém-chegados na década de 1920. A racialização desses sujeitos coloniais refletiu-se nos salários baixos — em relação aos dos brancos de diferentes etnicidades — que recebiam nas fábricas de artigos de vestuário que funcionavam em regime de exploração intensa (*sweatshops*). Já em 1929, o salário semanal dos porto-riquenhos e afro-americanos era de US\$8 a US\$13, enquanto o dos judeus e italianos era de US\$26 a US\$44 (Laurentz, 1980, p. 90 e 104).

A racialização dos porto-riquenhos como Outros inferiores em Nova Iorque confundia-se com a racialização dos afro-americanos. No começo os porto-riquenhos foram morar perto de comunidades afro-americanas como o Harlem. Devido ao grande número de mulatos entre os migrantes porto-riquenhos, o “imaginário social branco” inicialmente confundia muitos deles com afro-americanos. A construção social de categorias raciais nos Estados Unidos, onde basta uma gota de sangue negro para ser classificado como tal, era um solo fértil para a classificação inicial de porto-riquenhos como afro-americanos. A história abaixo é típica de muitos migrantes porto-riquenhos pré-1950 na cidade de Nova Iorque:

Quando vim para Nova Iorque, tudo era racionado: açúcar, arroz, tudo. Então, minha mamã me mandou buscar um cartão de racionamento. Meu primo Gino, que havia escrito sugerindo que eu viesse para cá, foi comigo. Ele falava a língua muito melhor do que eu, de forma que foi só ele que falou. Notei que a moça lá estava escrevendo tudo em um questionário. Ela perguntou minha nacionalidade e meu primo respondeu "porto-riquenho", mas ela escreveu "negro". Meu primo protestou, "Não, não, não, negro não, porto-riquenho". Ela o encarou, mas apagou "negro" e escreveu "porto-riquenho". Foi minha primeira experiência daquele tipo por aqui (narrado por Soledad, apud Lewis 1966, p. 227).

Assim, a história dos porto-riquenhos na cidade de Nova Iorque está, de diversas maneiras, entrelaçada com a da comunidade afro-americana. Os porto-riquenhos foram "afro-americanizados". Mas a construção social dos porto-riquenhos como Outros inferiores no "imaginário social" euro-americano é algo que remonta à incorporação colonial da ilha em decorrência da invasão americana de 1898 (Santiago, 1994; Thompson, 1995). Também existia uma construção autônoma dos porto-riquenhos como sujeitos inferiores desde o início do século, que foi mobilizada contra os porto-riquenhos na metrópole. Porém, como analisaremos abaixo, foi após 1950 que a racialização distinta dos porto-riquenhos de Nova Iorque adquiriu uma forma mais pronunciada.

A migração afro-americana maciça para a cidade de Nova Iorque diminuiu depois

de 1950. Não foi o caso da porto-riquenha. Depois da Segunda Guerra Mundial, números mais elevados de migrantes porto-riquenhos foram incorporados ao mercado de trabalho de Nova Iorque. Por que na década de 1950 houve recrutamento maciço de porto-riquenhos e não de *chicanos* (mexicanos), afro-americanos, dominicanos, cubanos ou jamaicanos? A lógica da acumulação capitalista pode explicar a demanda de mão-de-obra da metrópole, mas não a escolha do grupo étnico que seria recrutado maciçamente. Para responder esta pergunta, precisamos entender as estratégias ideológicas/simbólicas globais do Estado americano durante a Guerra Fria.

Porto Rico: uma vitrine capitalista dos Estados Unidos

Logo depois da Segunda Guerra Mundial emergiram países recentemente independentes na periferia da economia mundial. Movimentos de libertação nacional derrotaram as administrações coloniais européias. O sistema interestatal era bipolar, dividido em duas esferas de influência, a americana e a soviética. Uma vez destruídos os meios coloniais de dominação, a preocupação principal das superpotências em relação à periferia era controlar as elites dos países recentemente independentes. A resposta do governo Truman para este desafio foi desenvolver programas muito ambiciosos de assistência externa e de treinamento de técnicos no intuito de cooptar ideologicamente as elites do Terceiro Mundo. A finalidade desses programas era melhorar o capital simbólico (= prestígio social) do modelo de desenvolvimento norte-americano vis-à-vis o do modelo soviético. Um desses programas era o Ponto Quatro do

Departamento de Estado. O Programa Ponto Quatro foi criado para proporcionar qualificações técnicas a elites do Terceiro Mundo, supostamente no intuito de ajudá-las a romper os grilhões do sub-desenvolvimento. É desnecessário dizer que a agenda subjacente era fazer propaganda do modelo americano de desenvolvimento para o Terceiro Mundo, mais conhecido como "industrialização por convite". Este modelo baseava-se na estratégia de abertura da economia local aos investimentos externos americanos oferecendo isenções de impostos e mão-de-obra barata.

Como parte de um longo processo de negociação entre o governo Truman e o governo colonial de Muñoz no final da década de 1940, o centro internacional de treinamento do Programa Ponto Quatro foi localizado em San Juan (Grosfoguel, 1992). A idéia era fazer de Porto Rico uma vitrine simbólica do modelo capitalista americano de desenvolvimento para o Terceiro Mundo. Porém, para usar San Juan sem causar grandes constrangimentos aos Estados Unidos, era preciso primeiro eliminar suas imensas favelas (50% da moradia a partir de 1950), melhorar as condições econômicas do povo da ilha (cuja maioria vivia em condições de extrema pobreza) e ocultar o status colonial de Porto Rico. Assim, as negociações Truman-Muñoz do final da década de 1940 chegaram aos seguintes acordos:

1- Ocultar o status colonial da ilha criando uma forma mais sutil de relação colonialista chamada Comunidade.

2- Incluir Porto Rico nos programas federais americanos de saúde, educação, habitação e outros programas de infraestrutura sem que a ilha pagasse impostos federais.

3- Apoiar o programa Operação Bootstrap, que consistia em atrair indústrias

americanas que usavam mão-de-obra intensiva oferecendo isenções de impostos e mão-de-obra barata.

4- Reduzir o custo das tarifas aéreas entre a ilha e o continente para promover a migração maciça (Ibid).

Porto Rico passou a fazer parte da estratégia geopolítica simbólica central do Estado americano destinada a adquirir capital simbólico vis-à-vis a União Soviética. Durante os vinte anos subsequentes, mais de trinta mil membros das elites do Terceiro Mundo visitaram a ilha, lá permanecendo entre seis meses e dois anos, no contexto do Programa Ponto Quatro. Mostrava-se aos visitantes o programa de industrialização, os projetos habitacionais, o sistema de saúde e outros projetos de construção. O propósito do programa era vender o modelo porto-riquenho de desenvolvimento às elites do Terceiro Mundo que, em troca, iriam vendê-lo a seus compatriotas. A condição de possibilidade do sucesso desta estratégia geopolítica simbólica que consistia em usar Porto Rico como vitrine era incentivar a migração dos setores mais pobres da sociedade porto-riquenha, compostos de uma maioria de mulatos, para os centros urbanos dos Estados Unidos.

Depois da Segunda Guerra Mundial, houve uma forte demanda de mão-de-obra barata nas indústrias de centros urbanos como Nova Iorque, Chicago e Filadélfia. Contudo, para discernir o motivo pelo qual foram recrutados porto-riquenhos, e não jamaicanos ou *chicanos*, é preciso entender as estratégias ideológicas/simbólicas globais dos Estados Unidos e o papel acessório de Porto Rico. A eliminação dos estratos inferiores da ilha possibilitou a mobilidade ascendente dos que lá permaneceram. O governo Truman implementou um dos mecanismos institucionais

mais importantes para a promoção da mudança de homens e mulheres jovens “que desejavam ir para o continente”: a redução dos preços das passagens aéreas nesse trecho. Esta política abriu caminho para a primeira migração maciça por via aérea na história do mundo. Aproximadamente seiscentos mil porto-riquenhos, trabalhadores não qualificados, principalmente rurais, migraram para o continente em vinte anos. Uma vez que a vitrine porto-riquenha era a ilha, e não os migrantes, os Estados Unidos canalizaram seus recursos para lá. Os que migraram foram parar nos guetos urbanos da metrópole, com um dos índices de pobreza mais altos dos Estados Unidos.

Porto-riquenhos: uma nova “raça”?

Impossibilitados de colocar os porto-riquenhos em uma categoria racial fixa (branco ou negro) devido à composição racial misturada da comunidade, os euro-americanos cada vez mais os foram percebendo como um Outro racializado. Os porto-riquenhos tornaram-se um novo sujeito racializado, diferente dos brancos e dos negros, compartilhando com estes uma posição subordinada aos brancos. O filme *West Side Story* (*Amor, sublime amor*) provavelmente marcou o momento decisivo em que os porto-riquenhos tornaram-se uma minoria racializada distinta, não mais confundida com os asiáticos, negros ou *chicanos* no imaginário social dos euro-americanos. Como já apontamos, essa racialização resultou de um longo processo histórico de subordinação colonial/racial na ilha e no continente (Santiago, 1994; Thompson, 1995; Vázquez, 1991). Em muitos casos, o racismo de que os afro-porto-riquenhos são alvo é mais forte que o

sofrido por porto-riquenhos de pele mais clara. Mas não importa a pessoa ser loura ou de olhos azuis, não faz diferença se pode “passar despercebida”: no momento em que se identifica como porto-riquenha, entra no labirinto da alteridade racial. Os porto-riquenhos de todas as cores tornaram-se um grupo racializado no imaginário social dos euro-americanos, grupo que é marcado por estereótipos racistas de preguiça, violência, comportamento criminoso, burrice e sujeira. Embora constituam um grupo fenotipicamente variável, os porto-riquenhos tornaram-se uma nova “raça” nos Estados Unidos, o que destaca o caráter social, e não biológico, das classificações raciais. A classificação depreciativa dos porto-riquenhos como “*spiks*” no campo simbólico de Nova Iorque designa o seu capital simbólico negativo.

Na divisão racial/étnica de trabalho de Nova Iorque, os porto-riquenhos ocupam o nicho econômico dos empregos industriais mal remunerados. Em 1960, mais de 50% dos porto-riquenhos de Nova Iorque estavam incorporados a esse setor como mão-de-obra mais barata. Durante a década de 1960, as lutas bem sucedidas dos porto-riquenhos por direitos trabalhistas tornaram estes “muito caros” para o setor manufatureiro, cada vez mais informal. Ao mesmo tempo, a “desindustrialização” de Nova Iorque suscitou a perda de milhares de empregos industriais. A maioria das indústrias mudou-se para regiões periféricas do mundo, e os que permaneceram em Nova Iorque informalizaram suas atividades. Em sua necessidade constante de mão-de-obra barata, a indústria manufatureira recorreu maciçamente a imigrantes latinos recentes, legais ou ilegais, cujos direitos eram inferiores até aos dos sujeitos coloniais “internos”, como os porto-riquenhos. A expulsão destes dos empregos industriais,

conjugada ao sistema educacional racializado e segregado que excluiu os porto-riquenhos das melhores escolas públicas, produziu uma mão-de-obra desempregada que não conseguiu voltar ao mercado de trabalho formal. Isto levou à formação do que alguns chamaram de "subclasse" porto-riquenha, mas que preferimos denominar população desempregada racializada. Impossibilitados de conseguir trabalho, muitos porto-riquenhos desenvolveram estratégias populares, legais ou ilegais, para sobreviver à crise. Atualmente, só 14% dos porto-riquenhos estão no setor manufatureiro e mais de 50% encontram-se desempregados ou fora da força de trabalho (Grasmuck & Grosfoguel, 1997).

A "porto-riquenhização" dos dominicanos em Nova Iorque

Praticamente não houve migração dominicana para os Estados Unidos durante a ditadura de Trujillo. A emigração só deslançou depois do golpe militar, apoiado pelos Estados Unidos contra este ditador em 1961. O processo de migração para o exterior foi induzido pelas elites políticas dos Estados Unidos e da República Dominicana como válvula de escape para a turbulência social e a instabilidade política. Vários estudos sobre migração dominicana apontaram que esta estratégia geopolítica foi projetada com a finalidade de perpetuar um governo estável e favorável aos Estados Unidos (Báez-Evertsz & D'Oleo Ramírez, 1986, p. 19; Mitchell, 1992, pp. 89-123; Grasmuck & Pessar, 1992, pp. 31-33). A política externa americana para o Caribe concentrou-se em evitar outro regime de estilo castrista, porque era a época da revolução cubana (Grasmuck & Pessar, 1992, pp. 32-3).

A invasão da República Dominicana pelas tropas dos Estados Unidos em 1965 fez parte desta estratégia de contenção. A quantidade de imigrantes aumentou depois desta intervenção militar. Entre os anos 1961 e 1965, foram legalmente admitidos nos Estados Unidos 35.372 dominicanos. No período pós-invasão, entre os anos 1966 e 1970, o número de dominicanos legalmente admitidos aumentou para 58.744 (Grasmuck & Pessar, 1992, p. 20). A maioria dos migrantes provinha de setores médios urbanos, muitos deles eram politicamente ativos contra o regime. A admissão nos Estados Unidos de pessoas que poderiam representar uma ameaça política era um mecanismo destinado a garantir a estabilidade política da República Dominicana. Promulgou-se, na mesma época, a Lei de Imigração de 1965, facilitando a imigração de mão-de-obra qualificada para os Estados Unidos. Comparada com outros países do hemisfério ocidental, a República Dominicana (com uma população total de menos de cinco milhões de pessoas) tem uma das mais elevadas taxas de imigração legal para os Estados Unidos. Não havia nenhuma legislação proposital, mas uma política de permissividade ativa e o incentivo à "entrada" de dominicanos nos Estados Unidos. Além dessa política que incentivava ativamente a migração dominicana para garantir a estabilidade política, não havia nenhuma outra voltada para a assimilação dos imigrantes dominicanos aos Estados Unidos. O interesse geopolítico em promover a migração para obter segurança na República Dominicana não se traduziu em uma política de incorporação ativa. Ao contrário, os imigrantes dominicanos contaram apenas com seus próprios recursos.

Na região metropolitana de Nova Iorque os dominicanos inicialmente se fixaram em

comunidades porto-riquenhas localizadas no Lower East Side, no South Bronx e no Brooklyn (Hendricks, 1974; Guarnizo, 1992; Grasmuck & Pessar, 1992). Basearam-se nas redes sociais porto-riquenhas para conseguir emprego e obter informações sobre os serviços da cidade; evitavam a “migra”⁵ assumindo uma “identidade de porto-riquenho”. A exemplo dos porto-riquenhos, os dominicanos eram racialmente miscigenados e o número de pessoas de origem africana entre eles provavelmente era mais elevado do que entre os porto-riquenhos. Além disso, a maioria dos dominicanos não falava bem inglês. O seu “sotaque” em inglês não era significativamente diferente do porto-riquenho. A frase frequentemente citada — “eles têm todos a mesma cara” — estava muito ligada ao fato de que tinham todos o mesmo sotaque. Assim, os dominicanos permaneceram indistinguíveis dos porto-riquenhos no imaginário social euro-americano. Até os dominicanos que fizeram um esforço para se distinguir dos porto-riquenhos — e evitar, assim, a associação com seu capital simbólico negativo — fracassaram. Os brancos não conseguiam distingui-los da “raça” porto-riquenha. Os dominicanos eram incluídos nas categorias de colonialidade de poder aplicadas aos porto-riquenhos. Desta forma embora os dominicanos proviessem sobretudo de um setor de classe média urbana, ou com educação equivalente, isto é, uma origem de classe mais alta que a dos porto-riquenhos, não foi por acaso que os dominicanos vieram a ocupar o mesmo nicho econômico que os porto-riquenhos na divisão racial/étnica de trabalho de Nova Iorque. Como não-cidadãos racializados, os dominicanos eram uma fonte de mão-de-obra até mais barata que os porto-riquenhos. Os dominicanos substituíram a força de

trabalho porto-riquenha, considerada “cara”, no setor industrial. Muitos dominicanos trabalharam no *sweatshops* da cidade de Nova Iorque ganhando menos que o salário mínimo federal.

Em 1980, os dominicanos já haviam formado sua própria comunidade étnica em Washington Heights. Começaram a ser identificados pelos euro-americanos como um “outro racializado” distinto dos porto-riquenhos. Porém, a “porto-riquenhização” da migração dominicana na divisão de trabalho racial/étnico de Nova Iorque já era um fato consumado. Cerca de 50% da mão-de-obra dominicana trabalhava, mal remunerada, no setor manufatureiro.

Durante a década de 1980 ocorreu o maior fluxo migratório de dominicanos para Nova Iorque. Contudo, a “desindustrialização” da cidade acelerou-se nesses anos. Muitos dominicanos ou perderam o emprego ou foram substituídos por fontes até mais baratas de mão-de-obra, como imigrantes equatorianos, mexicanos e chineses. Esta mudança e o grande número de novos imigrantes dominicanos que entraram na força de trabalho e não conseguiram emprego em seu nicho econômico tradicional formaram uma massa de desempregados racializados. A marginalidade da comunidade dominicana no mercado de trabalho alcançou proporções semelhantes às dos porto-riquenhos. A comunidade dominicana passou pelos mesmos processos que a porto-riquenha, mas em um lapso de tempo muito mais reduzido.

Migração cubana

A maioria dos migrantes cubanos chegou à região metropolitana de Nova Iorque entre os anos 1960 e 1980 e fixou-se em Union City, Nova Jersey. Muitos

cubanos vieram para Nova Iorque nos "vãos da liberdade", Havana-Miami, entre 1965 e 1973. Estes cubanos pertenciam a um grupo formado por mão-de-obra urbana qualificada (Prieto, 1984, p. 7). A exemplo dos dominicanos de Nova Iorque, os cubanos também eram confundidos com os porto-riquenhos. Levando em conta a origem semelhante em termos de classe/educação/latindade dos migrantes cubanos e dominicanos, cabe perguntar como os cubanos conseguiram se manter fora da faixa inferior do mercado de trabalho junto com os porto-riquenhos. Primeiro, a maioria dos refugiados cubanos de antes da década de 1980 era "branca" (Pedraza-Bailey, 1985a, p. 23). Entretanto, o fato de ser fenotipicamente branco não impede necessariamente a racialização no imaginário social euro-americano, pois a associação com os porto-riquenhos é um fator de racialização que independe da cor da pessoa. Práticas sociais "étnicas" e um "sotaque porto-riquenho" também podem "colorir" uma pessoa. Os migrantes cubanos pré-1980 conseguiram escapar do capital simbólico negativo da racialização porto-riquenha com a ajuda de mais de um bilhão de dólares, recebidos do Programa de Refugiados Cubanos do governo dos Estados Unidos⁶. Todas as cidades onde os cubanos se fixaram receberam milhões de dólares em ajuda governamental para cobrir despesas com educação, bem-estar social, hospitais e outros serviços públicos para os refugiados. Foi o que os tornou radicalmente diferente dos porto-riquenhos. Todos os governos municipais encararam a residência de cubanos como fonte de lucro financeiro para a cidade, e não como um ônus, o que "embranqueceu" a percepção de sua diferença no imaginário da América Branca. Como disse um porto-riquenho do East Harlem: "o governo fe-

deral mergulhou os refugiados cubanos em água sanitária". Os cubanos escaparam da subordinação simbólica da colonialidade de poder. A mídia, assim como o governo, representou os cubanos como uma "minoría modelo que conseguiu erguer-se pelas próprias forças" (Pedraza-Bailey, 1985b).

O desenvolvimento de um capital simbólico positivo para os cubanos fazia parte da estratégia americana global durante a Guerra Fria. Procurando influenciar a população de Cuba, os Estados Unidos fizeram dos refugiados cubanos um símbolo da superioridade do capitalismo em relação ao socialismo (Grosfoguel, 1994). A "história de sucesso" cubana nos Estados Unidos foi um *tour de force* simbólico do governo americano vis-à-vis o modelo soviético de Cuba (Ibid). Assim, os serviços federais que os cubanos receberam eram superiores aos disponíveis para cidadãos ou residentes dos Estados Unidos e, é claro, para outros imigrantes da época (Dominguez, 1992, p. 31). Os cubanos constituíam o único grupo étnico dos Estados Unidos que teve uma "previdência de estilo europeu". O Programa de Refugiados Cubanos proporcionou-lhes treinamento bilíngüe, ajuda educativa, atendimento médico, reconhecimento legal de seus diplomas profissionais de Cuba, ajuda para procurar trabalho, salário-desemprego e muitos outros serviços. Esta ajuda volumosa aumentou depois de 1965, quando o presidente Johnson criou um Grupo de Trabalho com participação do Departamento de Estado e dos Ministérios do Trabalho, da Agricultura, do Comércio, da Habitação e Desenvolvimento Urbano, do Escritório de Oportunidades Econômicas e da Administração de Pequenas Empresas (APE) com a tarefa de coordenar a ajuda federal destinada a evitar ônus para as comunidades em que esses refugiados

estivessem ou para onde se mudassem (veja Johnson, 1966; The Miami News, 1966).

Além de seu papel como vitrine do capitalismo, os cubanos eram usados como minoria modelo contra o movimento de direitos civis das "minorias" coloniais/raciais internas da década de 1960. Em Miami, bem como em Union City (Nova Jersey) e Nova Iorque, cidades com forte concentração de cubanos, a APE implementou políticas institucionais racistas contra porto-riquenhos e afro-americanos, enquanto favorecia desproporcionalmente os cubanos nos programas de crédito. A APE de Miami, por exemplo, direcionou para os cubanos 66% de seus empréstimos totais entre 1968 e 1979, contra apenas 8% para os afro-americanos (Grosfoguel, 1994, pp. 358-9). As iniciativas empresariais cubanas bem sucedidas em Union City também podem ser correlacionadas à ajuda da APE (Cronin, 1981). Pesquisa feita com mais de 120 firmas de propriedade de cubanos em Union City constatou que 73% delas haviam conseguido seu capital inicial por meio de empréstimos diretos da APE ou de créditos bancários avalizados por esta entidade (Ibid). Aproximadamente 80% da capitalização inicial total das 120 firmas de propriedade de cubanos consistiam de empréstimos diretos da APE ou de créditos bancários avalizados por esta entidade. O mesmo estudo constatou que, em Nova Jersey e Nova Iorque a APE favorecia os cubanos em relação aos porto-riquenhos em seu programa de empréstimos, embora cerca de 70% dos empresários cubanos tivessem só oito anos ou menos de educação formal e uma origem de classe semelhante à dos porto-riquenhos. O estudo suscita a seguinte pergunta: se os pequenos empresários cubanos de Union City têm o mesmo perfil educacional e econômico que

os porto-riquenhos da área metropolitana, por que os porto-riquenhos não conheceram o mesmo sucesso empresarial? O estudo citado constatou que, quando os porto-riquenhos telefonavam para os escritórios da APE em Nova Jersey e Nova Iorque, 75% e 80%, respectivamente, dos que ligavam eram mal informados e recebiam orientações erradas. Quando eram os cubanos que telefonavam para os mesmos escritórios da APE, 84% dos que ligavam em Nova Jersey e 70% em Nova Iorque recebiam a informação correta. O estudo concluiu que havia uma ampla política institucional discriminatória favorecendo os refugiados cubanos e excluindo os porto-riquenhos. Os cubanos (aproximadamente setecentas mil pessoas em 1975) receberam cerca de 1,3 bilhões de dólares em "ajuda previdenciária de estilo europeu" entre 1961 e 1974 (só 15 anos), o que equivale a quase metade da ajuda externa total dos Estados Unidos para o Brasil (país de mais de 100 milhões de habitantes) entre 1945 e 1983 (38 anos) (Grosfoguel, 1994, p. 359). Este tratamento privilegiado dispensado aos cubanos era motivado pelas estratégias geopolíticas simbólicas da Guerra Fria. Como indica Pedraza-Bailey:

O Estado cubano utilizou o êxodo para externalizar a dissidência, mas persiste a pergunta: por que os Estados Unidos deveriam receber os exilados com tanta avidéz? Porque na América, na época da Guerra Fria, todas as migrações políticas — húngara, coreana, berlinense e cubana — cumpriam uma função simbólica. Quando Oeste e Leste competiam pela superioridade de seus respectivos sistemas políticos e econômicos, os exilados políticos que conseguiram fazer o vôo da

liberdade tornaram-se símbolos comovedores em torno dos quais se podia tecer a legitimidade de que precisaram para suas políticas externas (1985b, p. 154).

Essa estratégia simbólica global traduziu-se em recursos econômicos para os refugiados cubanos e aumentou seu capital simbólico étnico. A representação mais dramática da maneira como a identidade cubana era associada ao capital simbólico positivo foi *Popi*, filme humorístico de 1969, em que um porto-riquenho de um gueto de Nova Iorque, que tinha três empregos, decidiu que o único modo de dar a seus filhos uma vida melhor era transformá-los em refugiados cubanos que chegam a Miami. Treinou-os para serem cubanos e os colocou no mar do Sul da Flórida no intuito de fazê-los passar por refugiados. Depois de "salvos" pela Guarda Costeira, receberam todos os benefícios destinados a cubanos refugiados. Este filme tristemente engraçado documenta o capital simbólico positivo associado à identidade cubana e sua relação com os recursos do Estado.

Na década de 1980 milhares de refugiados cubanos da migração "mariel" foram de Miami para Nova Iorque. Eram migrantes de classe mais popular que os anteriores a 1980. Além disso, grande parte dos migrantes "mariel" era composta de afro-cubanos e mulatos. Dada a desativação gradual do Programa de Refugiados Cubanos no final da década de 1970, esses migrantes não tiveram acesso à ajuda estatal e, assim, não foram protegidos contra a discriminação racial. Como resultado, os "marielitos" foram "porto-riquenhizados" e "dominicanizados". Sofreram marginalização semelhante à dos porto-riquenhos e dominicanos no mercado de trabalho.

Os jamaicanos e haitianos na cidade de Nova Iorque

A história de jamaicanos e haitianos em relação aos afro-americanos ajuda a ilustrar a dos dominicanos em relação aos porto-riquenhos na região metropolitana de Nova Iorque. Os jamaicanos e haitianos estabeleceram-se inicialmente perto de comunidades afro-americanas (Kasinitz, 1992; Laguerre, 1984). Podemos formular uma pergunta semelhante à feita sobre os cubanos em relação aos porto-riquenhos: como os jamaicanos e haitianos conseguiram não ser identificados como afro-americanos? Por que escaparam da marginalização que os afro-americanos sofriam no mercado de trabalho de Nova Iorque?

Embora inicialmente recorressem às redes sociais dos afro-americanos para conseguir emprego, muitos dos imigrantes jamaicanos e haitianos pós-1965 da cidade de Nova Iorque eram provenientes das camadas mais capacitadas e qualificadas de seus países respectivos (Grasmuck & Grosfoguel, 1997). Muitos profissionais, gerentes, secretários, funcionários administrativos e trabalhadores especializados formavam a maioria dos jamaicanos e haitianos que migraram para Nova Iorque. O sotaque do inglês das Índias Ocidentais dos jamaicanos e do *créole* francês dos haitianos diferenciou-os do capital simbólico negativo dos afro-americanos. O inglês é sua língua materna, de forma que todos os jamaicanos falam-no muito bem. Ao contrário dos dominicanos, a grande maioria dos haitianos fala bastante bem inglês. Em 1990, só 20% dos haitianos não falavam bem inglês, contra 48% dos dominicanos (Grasmuck & Grosfoguel, 1997). Isto é importante para as estratégias de distinção vis-à-vis os sujeitos coloniais

dos Estados Unidos, como os afro-americanos e os porto-riquenhos.

Na década de 1920 os fortes discursos biológicos racistas da cidade de Nova Iorque fizeram com que fosse difícil para os imigrantes das Índias Ocidentais distinguirem-se etnicamente dos afro-americanos no "imaginário social branco". Embora não tenham uma longa história colonial com os Estados Unidos, os cidadãos das Índias Ocidentais sofreram os efeitos da colonialidade de poder voltada para os afro-americanos. Os imigrantes das Índias Ocidentais viveram junto com os afro-americanos e uniram forças contra a exclusão racial em Nova Iorque. Assim, sua estratégia política enfatizou a identidade racial, mais do que a étnica (Kasinitz, 1992). Porém as transformações dos discursos raciais americanos, que passaram do racismo biológico para o racismo cultural após os movimentos pelos direitos civis, possibilitaram o desenvolvimento de estratégias étnicas. Para distinguirem-se das representações simbólicas negativas dos afro-americanos, as comunidades jamaicanas e haitianas pós-1965 enfatizaram a identidade étnica, mais do que a racial (Laguerre, 1984; Kasinitz, 1992). O fato de os jamaicanos e haitianos não estarem mais mesclados aos afro-americanos impediu que se diminuísse o impacto positivo de suas qualificações. Deste modo, foram bem incorporados ao mercado de trabalho do país anfitrião, obtendo empregos mais bem pagos, tanto no setor público como no privado. Atualmente, os jamaicanos são vistos pelo *establishment* branco de Nova Iorque como uma "minoría modelo" muito trabalhadora, em oposição à "preguiça" dos afro-americanos. As elites brancas promoveram a identidade étnica, em vez de racial, dos oriundos das Índias Ocidentais como forma de derrotar os candidatos afro-

americanos na política da cidade de Nova Iorque (Kasinitz, 1992). Seu capital simbólico na hierarquia racial/étnica da cidade é mais alto do que o de grupos coloniais/raciais.

Isso não significa que não haja nenhum processo de racialização de haitianos e jamaicanos em Nova Iorque. Como grupos predominantemente compostos de afro-caribenhos, também sofrem com as hierarquias estabelecidas pela colonialidade de poder. Mas o aspecto principal é que ocupam uma posição intermediária na hierarquia racial/étnica de Nova Iorque, acima dos sujeitos coloniais racializados dos Estados Unidos. Em suma, os sotaques diferentes do inglês falado por jamaicanos e haitianos e seu capital cultural mais elevado (ou seja, mais alto nível educacional) no contexto da era pós-direitos civis, conduziram à distinção étnica entre eles e os afro-americanos, e assim, a seu capital simbólico positivo e sua incorporação bem sucedida. Esta situação contrasta com a forma como a assimilação dos dominicanos aos porto-riquenhos levou os primeiros à estagnação.

Conclusão

Precisamos levar em conta as experiências históricas, culturais e estruturais diversas dos vários migrantes caribenhos para entender as atuais condições sociais e econômicas diferentes de suas comunidades. A colonialidade de poder, as estratégias ideológicas e simbólicas globais do Estado, bem como o campo simbólico racial/étnico da cidade de Nova Iorque são determinantes cruciais para entender as diferenças entre estes migrantes. No caso dos migrantes caribenhos, uma distinção importante é

saber se vêm de colônias ou de nações-estados. Migrantes coloniais têm uma história mais longa de racialização no imaginário branco das populações metropolitanas devido à longa história colonial. A colonialidade de poder sofrida pelos porto-riquenhos afetou a incorporação de migrantes de nações-estados do Caribe que são culturalmente semelhante a estes sujeitos coloniais. Foi o caso dos dominicanos, adversamente afetados por sua associação com uma "identidade racial/étnica porto-riquenha" no imaginário euro-americano. Os dominicanos entram nas redes sociais porto-riquenhas e participam de seu destino na hierarquia racial/étnica de Nova Iorque. A questão do idioma foi um fator crucial na limitação das possibilidades que tinham os dominicanos de construir uma identidade autônoma da dos porto-riquenhos; assim, acabaram compartilhando um capital simbólico negativo com estes últimos.

A situação dos jamaicanos e haitianos em relação aos afro-americanos contrasta de maneira interessante com a dos dominicanos em relação aos porto-riquenhos. Ao dar mais ênfase à identidade étnica do que à racial, os jamaicanos e haitianos conseguiram escapar do capital simbólico negativo associado à identidade afro-americana na cidade de Nova Iorque. Esta estratégia foi implementada com sucesso devido ao capital cultural, quer dizer, idioma e qualificação educacional, desses grupos. O contexto político pós-direitos civis foi essencial para tal estratégia. As elites brancas incentivavam a identidade étnica desses grupos como forma de enfraquecer coalizões políticas afro-americanas. Assim, os jamaicanos foram incorporados como minoria modelo vis-à-vis os afro-americanos na cidade de Nova Iorque.

Porém, há também fatores globais que determinam quem migra e como os migrantes são recebidos na sociedade metropolitana. Os Estados Unidos desenvolveram estratégias simbólicas e militares de segurança no Caribe durante a Guerra Fria que afetou de diferentes maneiras os processos de migração. A migração maciça dos setores urbano médios dominicanos foi promovida pelos Estados Unidos no contexto de uma estratégia que visava ganhar estabilidade política e evitar o aparecimento de uma nova Cuba. Porto Rico e Cuba travaram a batalha simbólica da Guerra Fria entre os Estados Unidos e a União Soviética. No caso porto-riquenho, a vitrine era a ilha, não os migrantes. A migração da mão-de-obra rural e não-qualificada era a condição de possibilidade do sucesso de Porto Rico como vitrine americana. Assim, o Estado americano canalizou recursos para os habitantes da ilha, e não para os migrantes. No caso cubano, a vitrine era o conjunto de migrantes, não a ilha. Assim, os recursos estatais dos Estados Unidos foram canalizados para os migrantes, ao passo que os habitantes da ilha sofreram um embargo comercial. Graças à ajuda do governo federal, os cubanos não foram percebidos como um peso pelas comunidades locais onde se fixaram. Onde quer que os cubanos fossem morar, o governo federal enviava milhões de dólares como ajuda. Assim, os cubanos desenvolveram um capital simbólico positivo com o qual nem os dominicanos nem os porto-riquenhos contaram. Isso ajuda a explicar as razões pelas quais, ao contrário dos dominicanos, os refugiados cubanos pré-1980 puderam escapar das malhas da comunidade porto-riquenha de Nova Iorque e da racialização a ela vinculada.

NOTAS

1. Denominação depreciativa dos porto-riquenhos.
2. A unidade usada neste artigo é a região metropolitana de Nova Iorque, maior que a cidade de Nova Iorque. Às vezes usamos as expressões "Nova Iorque" ou "cidade de Nova Iorque" para referir-nos sempre à região metropolitana de Nova Iorque.
3. A maioria dos migrantes rurais não-qualificados oriundos de Porto Rico chegou aos EUA entre 1950 e 1970. Em 1970, como Porto Rico deixara de ser uma sociedade rural para tornar-se urbana, a maioria dos migrantes continuou sendo mão-de-obra não-qualificada, mas agora proveniente de áreas urbanas e não mais de zonas rurais. Durante a década de 1980, houve migração de classe média e mão-de-obra qualificada de Porto Rico para a Flórida e o Texas. Contudo, a maioria dos porto-riquenhos que migraram para a região metropolitana de Nova Iorque continuou sendo composta de mão-de-obra não-qualificada (veja Grasmuck & Grosfoguel, 1997).
4. Com o tempo, a migração dominicana passou a incluir um grande número de pessoas de setores pobres da República Dominicana. Foi especialmente o caso durante a década de 1980 (veja Grasmuck & Grosfoguel, 1997).
5. N. do E.: gíria usada para referir-se aos oficiais da imigração nos Estados Unidos.
6. Esta seção trata apenas dos refugiados cubanos pré-1980. Não se refere à migração cubana da década de 1980, mais conhecida como a dos "marielitos", que incluía uma grande quantidade de mulatos e afro-cubanos. Quando os "marielitos" foram para os Estados Unidos, a maioria dos programas federais de ajuda a refugiados cubanos já havia terminado. Assim, ao contrário dos refugiados cubanos anteriores à década de 1980, os "marielitos" estavam impossibilitados de escapar da racialização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAREZ, Julia (1991). *How the Garcia girls lost their accents*. New York, Plume.
- BAEZ-EVERSZT, Franc & D'OLEO, Frank (1986). *La emigración de dominicanos a Estados Unidos: determinantes socio-económicos y consecuencias*. República Dominicana, Fundación Frederick Ebert.
- BALDWIN, James (1972). *No Name in the Street*. Nova York, Laurel.
- BOSWELL, Thomas & CURTIS, James R. (1984). *The cuban-american experience: culture, images and perspectives*. New Jersey, Rowman & Allanheld Publishers.
- BOURDIEU, Pierre (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRAY, David (1984). "Economic development: the middle class and international migration in the Dominican Republic". *International Migration Review*, 18:217-236.

- BRAY, David (1987). "Industrialization, labor migration and employment crises: a comparison of Jamaica and the Dominican Republic". In: Richard Tardanico (ed.). *Crises in the Caribbean Basin*. Beverley Hills, Sage Publications, pp. 79-93.
- CENTRO DE ESTUDIOS PUERTORRIQUEÑOS (1979). *Labor migration under capitalism: the Puerto Rican experience*. Nova York e Londres, Monthly Review Press.
- CRONIN, Denise Margaret (1981). "Ethnicity, opportunity and occupational mobility in the United States". Tese de Doutorado, State University of New York, Stony Brook.
- DOMINGUEZ, Jorge I. (1992). "Cooperating with the Enemy? U.S. immigration policies toward Cuba". In: Christopher Mitchell (ed.). *Western hemisphere immigration and United States foreign policy*. University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, pp. 31-88.
- ESSED, Philomena (1990). *Everyday racism*. Alameda, CA, Hunter House Publishers.
- _____ (1991). *Understanding everyday racism*. Newbury Park, Sage.
- FRIEDLANDER, Stanley (1965). *Labor migration and economic growth: a case study of Puerto Rico*. Cambridge, MA, M.I.T. Press.
- GARCIA, Cristina (1992). *Dreaming in Cuba*. New York, Knopf.
- GILROY, Paul (1987). *There ain't no black in the 'Union Jack': the cultural politics of race and nation*. Chicago, Chicago University Press.
- GLAZER, Nathan & MOYNIHAM, Daniel P. (1963). *Beyond the melting pot: the negroes, puerto ricans, jews, italians, and irish of New York City*. Cambridge, The M.I.T. Press.
- GRASMUCK, Sherri & GROSGOUEL, Ramón (1997). "Geopolitics, economic niches and gender social capital: caribbean migrants in New York City". *Sociological Perspectives*, 20.
- GRASMUCK, Sherri & PESSAR, Patricia (1992). *Between two islands: dominican international migration*. Berkeley, California University Press.
- GRAY, Lois Spier (1966). "Economic Incentives to Labor Mobility: the Puerto Rican Case". Tese de Doutorado, Columbia University.
- GROSGOUEL, Ramón (1992). "Puerto Rico's exceptionalism: industrialization, migration and housing development, 1950-1970". Tese de Doutorado, Temple University.
- _____ (1994). "World cities in the caribbean: the rise of Miami and San Juan". *Review*, 17:351-381.
- _____ (1995). "Depeasantization and agrarian decline in the Caribbean". In: Philip McMichael (ed.). *Food and agrarian orders in the World-Economy*. Westport, Praeger, pp. 233-253.
- GUARNIZO, Luis (1992). "One country in two: dominican-owned firms in New York and the Dominican Republic". Tese de Doutorado, Johns Hopkins University.

- GUILLETTE, Alain & SAYAD, Abdelmalek (1976). *L'immigration algérienne en France*. Paris, Editions Entente.
- HENDRICKS, Glenn T. (1974). *The dominican diaspora: from the Dominican Republic to New York City. Villagers in Transition*. Nova York, Teachers College Press.
- JOHNSON, Lyndon B. (1966). "Letter establishing a task force on the impact of the Cuban refugee program, November 18, 1965". *Public papers of the presidents of the United States: Lyndon B. Johnson*. Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, pp. 1119-20.
- KASINITZ, Philip (1992). *Caribbean New York: black immigrants and the politics of race*. Ithaca e Londres, Cornell University Press.
- LAGUERRE, Michel S. (1984). *American odyssey: haitians in New York City*. Ithaca e Londres, Cornell University Press.
- LAURENTZ, Robert (1980). "Racial/Ethnic Conflict in the New York City Garment Industry, 1933-1980". Tese de Doutorado, State University of New York at Binghamton.
- LAVAL, Guy (1984). "Le Racisme". *Les Temps Modernes*, nº 452, 453, 454:1976-87.
- LEVINE, Barry B. (1987). "The Puerto Rican exodus: development of the Puerto Rican circuit". In: Barry B. Levine (ed.), *The Caribbean Exodus*. Nova York, Praeger, pp. 93-105.
- LEWIS, Oscar (1966). *La vida: a Puerto Rican family in the culture of poverty - San Juan and New York*. Nova York, Random House.
- MITCHELL, Christopher (1992). "U.S. foreign policy and dominican migration to the United States". In: Christopher Mitchell (ed.), *Western hemisphere immigration and United States foreign policy*. University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, pp. 89-123.
- OSOFSKY, Gilbert (1966). *Harlem: the making of a ghetto*. Nova York e Evanston, Harper Torchbooks.
- OTTLEY, Roi & WEATHERBY, William (1967). *The negro in New York: an Informal social history, 1626-1940*. Nova York, Praeger.
- PEDRAZA-BAILEY, Silvia (1985a). "Cuba's exiles: portrait of a refugee migration". *International Migration Review*, vol. 29:4-34.
- _____ (1985b). *Political and economic migrants in America: cubans and mexicans*. Austin, University of Texas Press.
- PRIETO, Yolanda (1984). "Cuban migration of the 60's in perspective". *Occasional Papers*, nº 46. Center for Latin American and Caribbean Studies, Nova York University.
- QUIJANO, Anibal (1991). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, nº 29:11-21.
- SANCHEZ KORROL, Virginia E. (1983). *From colonia to community: the history of Puerto ricans in New York City, 1917-1948*. Westport, Greenwood Press.

SANTIAGO, Kelvin (1994). "Subject people" and colonial discourses. Albany, State University of Nova York Press.

SANTIAGO, Esmeralda (1994). *When I was Puerto rican*. New York, Vintage Books.

STOVALL, Tyler (1996). *Paris Noir*. Boston, Houghton Mifflin Company.

THOMPSON, Lanny (1995). *Nuestra isla y su gente: la construcción del otro en our islands and their people*. Puerto Rico, Centro de Investigaciones Sociales e Departamento de História da Universidade de Puerto Rico.

THE MIAMI NEWS (1966). *LBJ keeps a promise to greater Miami: Federal Task Force*. 12 de agosto: 6A.

VAN DIJK, Teun A.(1993). *Elite discourse and racism*. Newbury Park, Sage.

VAZQUEZ, Blanca (1991). "Puerto ricans and the média: a personal statement". *Centro*, vol. 3: 5-15.

WIEVIORKA, Michel (1992). *La France raciste*. Paris, Editions du Seuil.

SUMMARY

'Coloniality of power' and power and racial dynamics: caribbean diasporas in New York City

This article attempts to address three social processes: 1) how the construction of Puerto Ricans as a colonial racialized minority adversely affected the incorporation of Dominicans to the New York Metropolitan Area; 2) why the pre-1980s Cuban migrants were able to escape the same fate; and, as a comparative case, 3) how the post-1965 Jamaicans and Haitians escaped the forms of racialization towards the African-American community in

New York. The contemporary racial/ethnic hierarchy in the New York Metropolitan Area is understood in relation to the historical-structural dynamics of the colonial/racialized migrations to the city such as Puerto Ricans and African-Americans. Issues of race, ethnicity, language and identity are crucial to understand the different fate of the Dominicans in relation to the Puerto Ricans vis-a-vis the Jamaicans and Haitians in relation to the African-Americans.

RÉSUMÉ

Le caractère colonial du pouvoir et la dynamique raciale: la diaspora des caraïbes à la ville de New York

L'article essaie de rendre compte de trois processus sociaux: 1) comment la construction des portoricains en tant que minorité coloniale racialisée a eu une influence négative sur l'incorporation de dominicains à la région métropolitaine de New York; 2) la raison pour

laquelle les immigrés cubains, arrivés avant les années 1980, ont pu éviter d'avoir la même destinée; et, à effet de comparaison, 3) comment les jamaïcains et les haïtiens post 1965 ont échappé aux formes de séparation raciale relatives à la communauté afro-américaine de

New York. La hiérarchie raciale/ethnique contemporaine dans la région métropolitaine de New York est comprise à travers son rapport avec la dynamique historico-culturelle des migrations à la ville de populations coloniales/ racialisées, telles que portoricains et afro-américains. Des

questions de race, ethnicité et identité sont essentielles à la compréhension du sort différent des dominicains par rapport aux portoricains vis-à-vis de jamaïcains, ainsi que des haïtiens par rapport aux afro-américains.



AS RELAÇÕES RACIAIS NOS TERREIROS DO RIO GRANDE DO SUL*

Ari Pedro Oro**

** Este texto foi originalmente apresentado na XX Reunião Anual da ANPOCS, em Caxambu, MG, 22-26 de outubro de 1996, no GT Relações Raciais e Etnicidade, coordenado por Giralda Seyferth e Lívio Sansone. Recebido para publicação em outubro de 1997.*

*** Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS*

O texto aborda as relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul freqüentados por "brancos" e "não-brancos". Seu principal objetivo é investigar se lá são reproduzidas as desigualdades raciais encontradas no dia a dia da sociedade gaúcha (e brasileira). Nesse sentido o autor analisa a relação da sociedade gaúcha branca com as religiões de origem africana procurando entender quais são as representações construídas por este grupo sobre os negros neste espaço religioso e na sociedade brasileira. O autor aponta que há uma relação entre o tipo de público que freqüenta os terreiros e níveis de preconceito e discriminação raciais. Nos terreiros freqüentados por pessoas das camadas médias-altas e altas há maior preconceito e discriminação do que nos terreiros freqüentados por pessoas das camadas médias-baixas e baixas.

Palavras-chave: relações raciais, religião, terreiros, candomblé, Rio Grande do Sul, discriminação racial.

O objetivo deste texto é abordar a temática das relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul freqüentados por “brancos” e “não-brancos”. Saber se neles se reproduzem as desigualdades raciais que se verificam no dia a dia da sociedade gaúcha (e brasileira); se neles o negro ocupa uma posição privilegiada, posto que as religiões afro-brasileiras, o *Batuque* especialmente, possuem origem negro-africana; ou, enfim, saber se neles a questão racial é posta em segundo plano inexistindo por conseguinte preconceitos e discriminações, tal é a questão que será aqui abordada¹.

Esclareço de saída que não pretendo entrar nas controvérsias que envolvem a problemática da raça no Brasil, tais como a terminologia racial, a classificação racial, a ideologia racial, o mito da democracia racial, o aumento (ou não) da desigualdade racial, a passagem (ou não) de uma sociedade multirracial para bi-racial e mais amplamente as teorias raciais e as relações entre raça e etnia. Uso a noção de raça no sentido sociológico, uma construção social que não precisa reivindicar nenhuma realidade biológica para fundamentar a sua utilização (Guimarães, 1995). No Brasil, como sabemos, os termos raciais (“branco”, “negro”, “moreno” e outros) são baseados fortemente na cor das pessoas² e em outros elementos fenotípicos e só muito secundariamente nos sentimentos de origem e de pertença étnico-racial. Por isso privilegio as categorias ênicas: em certos momentos aquelas usadas nos terreiros para classificar os outros e em outros momentos aquelas usadas pelos próprios entrevistados para se auto-classificarem³.

Religiões afro-brasileiras: religiões universais

Como se sabe, os “velhos *Candomblés*” foram “antes de tudo um instrumento de solidariedade para todos os membros de uma raça...” (Pereira de Queiroz, 1981, p.11) ou “uma religião de preservação de patrimônio cultural específico negro” (Prandi, 1995, p.119). Isto não significa porém que eles fossem freqüentados somente por uma população negra e pobre. Com efeito, desde os seus primórdios os *Candomblés* receberam indivíduos “brancos” e não só na condição de *ogans*. Estes, sendo membros da elite branca, detentores de prestígio e de autoridade, contribuíram para garantir proteção aos terreiros e conferir legitimidade a uma religião estigmatizada e perseguida. Ou seja, “a mesma elite que reprimia os cultos também era responsável por sua proteção” (Fry, 1978, p.29). Por isso mesmo a presença da elite branca nos terreiros era estimulada e não contestada pelos sacerdotes negros, por se constituir numa estratégia de proteção e de legitimação da religião diante da sociedade abrangente (Silva & Amaral, 1994, p.21-2). Mesmo assim o *Candomblé* e mais amplamente as religiões tradicionais afro-brasileiras permaneceram circunscritas às populações negras, como religiões étnicas até a década de 1960, quando perderam esse seu caráter e se transformaram em religiões universais e aberta a todos (Prandi, 1995, pp. 123-4).

Também a *Macumba*, surgida no final do século XIX, reuniu, sobretudo no Rio de Janeiro e em São Paulo, fiéis de toda procedência e de todas as nuanças de pele. Alguns “brancos” chegaram a se tornar pais-de-santo (J. do Rio, 1906; R. Bastide, 1959). Mas a participação branca mais efetiva nos terreiros ocorre na *Umbanda*, surgida provavelmente na década de 1920 (Fry, 1978; Ortiz, 1978; Concone, 1987), que é hoje menos uma religião de negros e

“... uma religião de pobres e de indivíduos das classes médias baixas, brancos e negros” (Prandi, 1995, p. 119). Portanto, como frisa Prandi, “se uma instituição, como uma religião de orixás (...) tem uma origem negra necessária, essa origem há muito deixou de caracterizar necessariamente para seus participantes, produtores e consumidores, a marca da cor...” (Prandi, 1995, p. 115)⁴.

Na atualidade, a participação de brancos nas religiões afro-brasileiras é de tal monta que em algumas regiões do Brasil já não se pode mais falar em “religião de negros”. Assim, escrevem Prandi e Silva, “hoje, pelo menos em São Paulo, o *Candomblé* é uma religião que não pode ser caracterizada como uma religião de negros”. Por sua vez, R. Motta, referindo-se ao xangô, afirma que este se transformou “numa religião universalista, dirigindo-se sem distinção de cor ou origem étnica, a todos os brasileiros ou mesmo a todos os homens (...). A clientela desta religião perde cada vez mais seu caráter predominantemente negro” (Motta, 1994, p. 2). Também no RS, onde as religiões afro-brasileiras começaram como religiões étnicas, há muitas décadas elas estão recebendo uma “nova clientela e novos agentes de culto”, ou seja, descendentes de imigrantes europeus, sobretudo italianos e alemães (Oro, 1989)⁵.

De sorte que no presente as religiões afro-brasileiras estão “abertas a todas as raças, classes sociais, gêneros e estilos de vida” (Silva & Amaral, 1994). Ou seja, aquelas religiões romperam as barreiras de cor, de classe e ultimamente as barreiras geográficas, visto que congregam negros e brancos, não necessariamente pobres, e não permanecem restritas ao território nacional, tornando-se religiões multirraciais (multiétnicas), transclassistas e transnacionais.

Dados numéricos atuais relativamente seguros sobre as religiões afro-brasileiras concernentes a todo o Brasil nos são apresentados por Prandi a partir de uma pesquisa realizada pelo Instituto Data Folha por ocasião da eleição presidencial de 1994. Hoje mais da metade dos fiéis dessas religiões é branca (51%), este índice chegando a 56% para a *Umbanda*; as religiões afro-brasileiras se revelam ainda como sendo “tipicamente urbanas, melhor dizendo, metropolitanas (...). Mais de dois terços de seus adeptos (70,6%) são residentes das capitais e regiões metropolitanas. O *Candomblé* é ainda mais marcadamente metropolitano do que a *Umbanda* (73,7% contra 69,2%). As religiões afro-brasileiras representam apenas 1,3% do universo brasileiro, mas chegam à proporção de 4,9% na cidade do Rio de Janeiro e de 3,7% na cidade de São Paulo...” (Prandi, 1995, p.123).

O Rio Grande do Sul multiétnico e pluricultural

Como observou R. Oliven, a imagem que o RS faz de si mesmo apóia-se em um modelo que exclui os negros e os índios e exalta as figuras “heróicas” dos gaúchos e dos imigrantes europeus e seus descendentes. Dessa forma, somos vistos e nos vemos como um estado “branco”, moderno e católico, cristalizando-se aqui de certa maneira o ideal do “branqueamento” preconizado por segmentos das elites e da intelectualidade brasileira (Oliven, 1996).

Por um lado, o RS constitui de fato o segundo estado “mais claro” do Brasil. De acordo com a PNAD/1993, 87,29% da população gaúcha é considerada branca. Conforme recente publicação da ONU, é

no RS que se encontra o índice brasileiro mais favorável da qualidade de vida; situa-se também um dos mais importantes parques industriais e tecnológicos do país. Dada a sua posição fronteiriça com os países platinos, o estado está assumindo uma importância econômica e política singular no momento em que se debate a constituição do Mercosul e a integração dos países ao Cone Sul. No que tange ao aspecto religioso, posto que os colonizadores ibéricos eram católicos, como o eram também os imigrantes italianos e poloneses e em torno de 50% dos alemães, historicamente o RS tornou-se um dos estados mais católicos da União e a zona colonial italiana um dos celeiros de vocações que até não muito tempo atrás fornecia padres e freiras para o resto do país (De Boni, 1980).

Por outro lado porém, não é nada desprezível a população não-branca neste estado. Segundo os dados da PNAD/1993, 3,67 % e 8,87 % da população gaúcha é preta e parda respectivamente, ambas somando 12,54%. No entanto segundo lideranças dos movimentos negros locais, este índice está subestimado. Para eles, entre 20% e 30% das pessoas deste estado seriam negras, segundo o critério de auto-identificação étnica⁶. Normalmente desconsidera-se também a inestimável contribuição da mão-de-obra da população de ascendência africana para a construção da riqueza do estado⁷. Esta é atribuída mais facilmente aos portugueses e sobretudo aos alemães, italianos e seus descendentes. Do ponto de vista religioso, hoje 15% da população gaúcha, cerca de 1,4 milhões de pessoas, se declaram evangélicas, sendo pentecostais em torno de 70% delas, acompanhando assim o índice nacional (Freston, 1993). E especialmente as religiões afro-brasileiras detêm uma importância significativa neste estado. Tais

religiões são aqui nominadas pelos seus participantes pelo termo religião. "A religião vai bem"; "eu sou *de religião*", repetem⁸.

Se até a década de 1940 o número de terreiros no RS não chegava a uma centena (Bastide, 1971), na década de 1980 já superava uma dezena de milhar (Oro, 1988b) e hoje, malgrado a precariedade das estatísticas, estima-se que existam cerca de vinte mil terreiros em atividade⁹. A metade deles se dedica aos rituais da *Linha Cruzada* (Quimbanda, Magia Negra, ou seja, culto aos Exus e Pombagiras), do *Batuque* (também chamado de "*nação*", de tradição Nagô, a forma religiosa mais africana celebrada nos terreiros gaúchos e que cultua os orixás) e da *Umbanda* (culto aos caboclos, pretos velhos, cosme e damião). Cerca de 30% dos terreiros celebram somente rituais de *Linha Cruzada*, 10% somente rituais de *Batuque* e 10% somente rituais de *Umbanda*. Apesar da relatividade desses números, é inegável que o RS constitui hoje um dos mais importantes centros de religiões afro-brasileiras do Brasil. No entanto tal importância parece ser muito mais reconhecida nos países do Prata do que no resto do Brasil, devido ao intercâmbio religioso que se estabeleceu nos últimos anos entre Porto Alegre e as capitais dos países platinos¹⁰.

É difícil apresentar estimativas da frequência étnico-racial nos terreiros gaúchos. Porém, segundo informações fornecidas pelos dirigentes das federações afro-brasileiras que circulam com alguma regularidade pelas várias regiões do estado, cerca de 10% dos terreiros de *Umbanda* e *Linha Cruzada* seriam freqüentados quase que exclusivamente por não-brancos, 20% quase que freqüentados exclusivamente por brancos e cerca de 70% seriam multirraciais. Quanto aos terreiros de "*nação*"!

Batuque, 20% seriam quase que exclusivamente de negros/morenos, 10% de brancos e cerca de 70% seriam multirraciais. Está longe de haver unanimidade entre os depoentes acerca dessas percentagens. Os únicos aspectos sobre os quais paira algum consenso dizem respeito ao fato de que cerca de 70% dos terreiros gaúchos seriam multirraciais, independentemente da sua linha religiosa¹¹ e de que nos terreiros liderados por brancos, dissociadamente da sua situação social e orientação religiosa, também seriam majoritariamente brancos os filhos e os frequentadores, o contrário ocorrendo nos terreiros liderados por não-brancos, isto é, sendo negro o pai-de-santo também o são majoritariamente os filhos e frequentadores, menos nos poucos terreiros chefiados por pais-de-santo negros de classe média, de qualquer orientação religiosa, cujos filhos e frequentadores tendem a ser majoritariamente não-negros¹².

A raça velada e revelada

Passo agora a discorrer sobre as relações raciais nos terreiros gaúchos. Faço-o, inicialmente, a partir de observações de campo efetuadas por ocasião da realização de um complexo ritualístico ocorrido no final de junho de 1996 no terreiro de Luiz Antônio di Franco, ou Pai Luiz Antônio de Xangô, 37 anos, filho de Maria di Franco, 61 anos, uma italiana da Calábria que emigrou para Porto Alegre com a idade de 19 anos e que aqui se transformou numa Batuqueira¹³. Seu terreiro se situa em Porto Alegre, nos limites entre um bairro de classe média-baixa (Partenon) e uma vila popular (Vila Maria Degolada). Possui hoje entre 15 e trinta filhos-de-santo, sendo brancos cerca de 80% deles, todos pertencendo às

camadas sociais médias-baixas e baixas¹⁴.

Na última semana do mês de maio de 1996, Luiz Antônio convocou seus filhos para participarem de uma festa para Exus e Pombagiras¹⁵. Em razão do intenso frio do inverno gaúcho deste ano, o pai-de-santo efetuou uma alteração ritualística condensando numa noite o que normalmente é realizado em duas. Procedeu à “matança” e à “festa” na noite de sexta-feira 21 de junho. A primeira parte do ritual iniciou às 8:30 horas, contou com a presença de cerca de quarenta pessoas e consistiu no sacrifício de seis cabritos e 28 aves. A “festa”, iniciada em torno da meia-noite, contou com a presença de todos os convidados, alcançando no total cerca de sessenta pessoas.

O sacrifício e a festa

Naquela primeira noite do ritual todos os filhos da casa, bem como os convidados, compareceram ao terreiro acompanhados de familiares e/ou amigos. Ninguém veio só. Estou persuadido que seria um desprestígio social alguém comparecer sozinho ao terreiro. Predominavam pessoas brancas, pertencentes às camadas sociais médias-baixas e baixas. Se até momentos antes do início do ritual as pessoas conversavam animadamente entre si, pois praticamente todos se conheciam, assim que o pai-de-santo comunicou o início imediato dos “trabalhos”, os pequenos grupos familiares e de amigos foram também se reencontrando. Neste caso, a composição dos grupos obedeceu, em primeiro lugar, à lógica do parentesco e da amizade, associada, até certo ponto, à de raça e de classe social. Por isso mesmo pôde-se ver naquela noite vários subgrupos raciais e sociais no interior do terreiro, os negros

sendo visivelmente minoritários e pertencentes às camadas sociais baixas.

Os filhos da casa se colocaram em fila diante do "quarto" dos Exus e Pombagiras e cada um recebeu do pai-de-santo uma ou duas aves destinadas ao sacrifício. Eram dez pessoas sendo sete mulheres, duas das quais negras, uma delas (Sandra) cumprindo a função de "cambona", "equedi", uma importante auxiliar do pai-de-santo na celebração de rituais. À medida que o pai-de-santo ia sacrificando os animais, sempre auxiliado por Sandra, os médiuns iam também recebendo suas entidades, os Exus e as Pombagiras. A partir deste momento, bem como em toda a situação de transe, a lógica parental foi sobreposta pela lógica simbólico-religiosa, ou seja, se até o início do ritual os filhos "prontos" eram homens ou mulheres, negros ou brancos, de diferentes níveis sociais, no instante que foram possuídos pelas entidades a situação de gênero, de parentesco, de raça, de classe, ficou em suspenso. Em seu lugar apareceram as entidades, os deuses. Então um jovem médico pai-de-santo, que chegou ao terreiro acompanhado de quase uma dezena de pessoas, vestindo capa de cetim, camisa de seda com babados, transformou-se, pela incorporação, no Exu Cigano. Antes, sua apresentação física havia provocado admiração; agora observava-se a performance do Exu. Da mesma forma todas as pessoas que até pouco tempo seguravam aves nas mãos, transformaram-se em entidades, ficando entre parênteses suas identidades e posições sociais. No entanto estas mesmas entidades quando vão dar consultas, conselhos, passar axé (na forma de baforadas de fumaça, goles de cachaça, ou champanhe, distribuição de comida, de suor ou de sangue dos animais sacrificados), o fazem especialmente para as pessoas do seu relacionamento, ou seja, pessoas do seu

grupo familiar e de amizade, de quem recebem bebidas e cigarros. Observei então que todas as pessoas dos terreiros possuíam ao menos um parente seu, ou amigo, dançando na roda e que lhes garantiam axé, consultas, doações de bens simbólicos. Por isso mesmo, é a estas pessoas que aquelas entidades se dirigiam e eram a elas que as pessoas se voltavam na busca de orientação e de conselhos. Evidentemente que o pai-de-santo não seguia esta regra de conduta pois a ele cabia atender e transmitir axé a todos os presentes, sejam eles "prontos" (iniciados) ou não, filhos ou não da casa. Ele está acima dos grupos informais. De qualquer sorte, parece existir aqui um paradoxo nos terreiros: por um lado, pessoas incorporadas que perdem sua identidade pessoal (também racial e social), substituídas por entidades, que não têm cor nem posição social e, por outro lado, estas mesmas entidades que na sua conduta social no terreiro privilegiam manter as relações parentais (também raciais e classistas).

Assim, na festa, o ritual que sucedeu ao sacrifício, e que constitui importante momento de sociabilidade, deuses e humanos se relacionaram segundo os laços de parentesco, de amizade, e de vizinhança, o que vem a ser a manutenção no espaço do terreiro da lógica social (e racial) de relacionamento do cotidiano. Ou seja, foram trazidas para dentro do terreiro e ali reproduzidas, mesmo nas instâncias simbólico-religiosas, as redes de relações sociais e raciais existentes fora dele.

No encerramento dessa seqüência ritualística, as ex-entidades se reuniram aos seus familiares e amigos. Despediram-se dos *pegis* e do pai-de-santo e deixaram o terreiro como chegaram, em pequenos grupos, unidos por laços de parentesco e de amizade.

O ritual da “levantação”

Se os rituais acima descritos — especialmente a festa — eram públicos, contando com a participação de convidados, além dos filhos da casa, o ritual da “levantação”, ocorrido três dias mais tarde, constituiu-se numa espécie de ritual privado, pois contou tão-somente com a participação dos filhos da casa e de alguns dos seus familiares.

Na gelada noite de segunda-feira, 24 de junho, cerca de 15 pessoas iniciaram com o pai-de-santo o ritual de lavagem das imagens de Exus e Pombagiras, ao mesmo tempo em que cantavam pontos para estas entidades. Lavavam com cachaça e champanhe imagens que foram untadas com sangue (axé) por ocasião da matança, tiravam as penas das aves sacrificadas que se encontravam grudadas nas imagens e as depositavam em bacias e depois em tonéis. Os transe foram logo acontecendo e durante uma hora, humanos e entidades, ajoelhados ou curvados no frio piso de alvenaria do terreiro, cumpriram aquela atividade ritualística sobre quase uma centena de imagens. Após a dança da cabeça dos seis cabritos imolados — cumprida pelo pai-de-santo e pelos filhos “prontos” que durante cerca de dez minutos dançam segurando aquelas cabeças com os dentes constituindo-se numa representação efetiva da sua condição de Exus — as mesmas, bem como todas as bandejas com as oferendas realizadas no dia do sacrifício, foram despejadas em tonéis e conduzidas por auxiliares em dois automóveis para um matagal, distante aproximadamente cinco quilômetros do terreiro. Enquanto isto, ocorreu o banquete ritual em que os presentes consumiram as carnes dos animais sacrificados; ao término, foram cantados os pontos de finalização de mais este ritual.

Neste dia havia cinco mulheres não-brancas no terreiro, todas filhas ou ligadas à casa. Sandra cumpriu novamente o seu importante papel na atividade ritualística. As demais se ocuparam das atividades de apoio. Coube-lhes carregar as bacias com penas, separar as imagens lavadas, lavar bacias na água fria do tanque, cozinhar e lavar o piso do terreiro. Somente quando praticamente todo este serviço de limpeza estava realizado, que três delas entraram em transe.

Neste caso as mulheres negras cumpriram papel semelhante ao de empregadas domésticas, embora somente duas delas o fossem na vida real. Foi assim trazido para dentro do terreiro uma certa experiência de classe no desempenho daquelas tarefas. E este fato foi considerado “normal” por alguns dos presentes e passou “despercebido” por outros. Ninguém esboçou estranhamento algum, o que mostra existir neste meio (mas não só nele) a naturalização de um racismo no cotidiano¹⁶.

Portanto, nas duas noites de rituais foi trazido para dentro do terreiro o mesmo modelo de relações sociais e raciais que ocorre no cotidiano da sociedade. Ou seja, de um lado foram mantidas e privilegiadas as relações parentais e de amizade, associadas à raça e à situação social, mesmo na relação com as entidades espirituais; por outro lado, a situação de raça se conjugou à de classe, ou seja, os preconceitos e estereótipos de cor uniram-se aos de classe¹⁷.

Mas quais são as representações raciais e inter-raciais dos próprios atores sociais implicados nesses rituais? Antes, durante e depois dos mesmos, colhi informações que complementam as observações.

Na tarde que precedeu à realização do sacrifício, o pai-de-santo fez declarações importantes acerca da questão racial.

Reiterou o que já me havia dito em outras oportunidades, a saber: que apesar de possuir pele branca e de ser filho de uma italiana, se considerava negro, “tanto quanto eles ou mais do que eles, porque eu sou negro por opção e eles não”¹⁸. Confirmou também que seu sonho é conhecer a África, a terra dos orixás. Já esteve uma vez na Itália mas, sublinhou, “meu desejo mesmo é ir para a África, conhecer o rio da Oxum”.

Pai Luiz Antônio também reafirmou que não se considera racista. “Eu não sou racista; aqui todos são iguais”. Esta frase, bem como outras que tentam dissuadir a discriminação racial — “aqui não tem cor”, “aqui só entra quem gosta de negro, quem não gosta de negro não pode entrar na religião por que qual é a origem dela, a África, né?” — foram as mais recorrentes no terreiro. No entanto isto não significa que haja uma igualdade racial neste terreiro. Lembremos que por ocasião dos rituais as mulheres negras, e praticamente só elas, se ocuparam dos serviços de apoio e entraram em transe somente quando haviam terminado suas tarefas. Ainda segundo o pai-de-santo, há no meio *Batuqueiro* muitos pais-de-santo brancos racistas e existe racismo nos terreiros. Isoladamente, vários outros filhos-de-santo também foram de opinião de que embora ali não haja racismo ele existe em outros terreiros.

Eu já tinha ouvido de outros filhos e de outros pais-de-santo “brancos” idêntica afirmação de que são anti-racistas mas que conhecem colegas e terreiros que discriminam os negros.

Enfim o pai-de-santo confirmou que sempre existiram pessoas negras em seu terreiro. “Sempre existiu e sempre existirá”, completou. É de parecer que “fica bem, é bom, que pessoas de cor estejam presentes em todos os terreiros”. Vemos aqui a expressão de um ponto de vista segundo o

qual a presença de pessoas de ascendência africana nos terreiros confere maior legitimidade aos terreiros brancos. Esta é, como veremos, uma opinião relativamente reiterada no meio *Batuqueiro* gaúcho, sobretudo quando se trata dos “tamboiros”, os melhores sendo considerados sempre os “negros” que recebem o conhecimento musical oralmente na família, desde a infância, por herança.

Mas será que as constatações e declarações colhidas no terreiro de pai Luiz Antônio constituem um caso singular ou se reproduzem em outros terreiros? E mais, quais seriam os principais discursos dos agentes religiosos e dos frequentadores dos terreiros acerca: a) da participação nas religiões afro-brasileiras de membros de sua raça (etnia) e da raça (etnia) oposta?, e b) das relações raciais ali existentes? As respostas a estas questões podem ser encontradas na análise das entrevistas concedidas por cerca de duas dezenas de pessoas *de religião*, a metade das quais se considera “branca”.

Olhares cruzados e as controvérsias envolvendo as relações raciais

Não há uma unanimidade nem entre os brancos nem entre os não-brancos acerca da participação multirracial nos terreiros e das relações raciais que ali ocorrem.

Sintetizo inicialmente os depoimentos (e as observações) proferidos pelos não-brancos (negros e mulatos/morenos). Sobressaíram três diferentes posições.

Em primeiro lugar, em grau menor entre os que se dizem de *Umbanda* e de *Linha Cruzada* e em grau maior entre os de “nação”, predominantemente das camadas baixas, sobressai a idéia de que eles constituem os únicos portadores da

exclusividade do saber religioso, recebido por herança. Consideram por conseguinte que “terreiro é lugar de negro e não de branco” e que os brancos são “intrusos”, “intrometidos” na religião. Para eles, mesmo os “prontos” nunca irão atingir a sabedoria dos negros porque não possuem tradição e porque os pais-de-santo negros “nunca explicam tudo pros branco”. Nesta perspectiva, o saber religioso seria uma prerrogativa dos negros. Há aqui, como se vê, uma discriminação inversa, do negro em relação ao branco¹⁹, fato este também observado em São Paulo (Silva & Amaral, 1994).

No entanto, esses mesmos negros quase que de maneira unânime reconhecem que hoje em dia os custos da religião são tão elevados que eles, despossuídos em sua maioria, não conseguem arcar sozinhos com o preço dos ingredientes necessários à realização dos rituais, especialmente os festivos, sacrificiais e iniciáticos²⁰, necessitando para tanto, da presença dos brancos nos terreiros — como filhos, freqüentadores e clientes, sobretudo os que se situam nas camadas não baixas — que garantem, até certo ponto, a cobertura financeira indispensável para a reprodução da própria religião. Assim os brancos nos terreiros, especialmente de “nação”, em seus diferentes níveis de participação, seriam uma espécie de “mal necessário” ou como disse meio desanimado um negro *Batuqueiro*: “não tem outro jeito; hoje sem os branco a religião não vai pra frente”. De sorte que, de forma semelhante ao que se passa em São Paulo, também no Rio Grande do Sul ocorre uma espécie de ‘negociação’ velada onde os brancos, com dinheiro, tornam-se necessários à própria sobrevivência do terreiro de maioria negra e, assim, o que é visto como negativo (a entrada dos brancos no candomblé) acaba

adquirindo sinal positivo, já que a concessão é necessária à manutenção das despesas da casa (Silva e Amaral, 1994, p.17).

Infere-se pois que há no RS sobretudo negros de “nação” que experimentam subjetivamente um paradoxo em relação aos brancos na religião, pois mesmo estes considerados desqualificados religiosamente, são aceitos inclusive na condição de pais-de-santo e de dirigentes de federações²¹, posto que se dão conta de que os brancos, mais do que os negros, arcam com a maior parte do ônus financeiro da religião. Por isso, são levados a tolerar os brancos nos terreiros e a conviver lado a lado com eles.

Em segundo lugar, em grau maior entre os participantes da *Linha Cruzada* e da *Umbanda* e em grau menor entre os de “nação”, expressam um discurso diferente do anterior. Para eles, a questão racial (étnica) é apreciada como sendo secundária. O que conta em primeiro lugar e acima de tudo é a especialização religiosa da pessoa, independentemente da cor da pele, da apresentação física ou do sentimento de pertença racial. Neste caso, a legitimação religiosa (ser “pronto”, ser “cavalo de santo”, ter recebido todos os axés) sobre-põe-se à condição étnica. “O axé não tem cor”; “elas (entidades) pegam quem elas querem”. Esta é a posição predominante entre negros e não-negros que, por isso mesmo, entendem ser os terreiros espaços de relações raciais sem preconceitos e racismo.

Enfim, outro discurso proferido especialmente por velhos *Batuqueiros* negros, pais-de-santo ou não, desqualifica a religião atual e questiona a competência e a legitimidade não somente dos atuais pais-de-santo brancos mas também dos negros. Segundo dizem, as modificações ritualísticas ocorridas nas últimas décadas

descharacterizaram de tal forma a religião que “hoje tá tudo diferente”; “hoje tudo é farsa”; “hoje em dia é só carnaval”; “isso aí não é mais religião, é porcaria”; “hoje não sabem mais, não tem mais ninguém que sabe”; “antigamente a religião tinha mais força”²². Tais afirmações refletem a dificuldade que velhos *Batuqueiros* não-brancos têm de compreender as mudanças ocorridas na religião e na sociedade, sobretudo a participação de brancos nas mesmas, e na condição de pais-de-santo. “A entrada do branco anarquizou o culto”; “o branco deturpou o culto”; “eles introduziram o comércio na religião”; “infelizmente a nossa religião está em decadência mas por causa da infiltração de pessoas sem conhecimento da coisa, que não têm raízes”, foram algumas frases ouvidas, esta última proferida por Maria M. Santos (Maria da Oxum), 78 anos. Tais discursos expressam que a tradição africana é invocada como legítima, acima das diferenças étnico-raciais e sociais. As pessoas que veicularam esse discurso não participam mais dos rituais, a não ser esporadicamente. Preferem cumprir em casa suas obrigações ritualísticas.

De sorte que o comportamento negro não é segregacionista em relação ao branco, por uma razão prática — os brancos podem garantir a cobertura dos custos da religião — e por uma razão simbólica — a “vontade” dos orixás, considerada preeminente sobre a especificidade social e racial. No entanto alguma discriminação pôde ser observada, mas paradoxalmente da parte dos poucos negros “donos” de terreiros de classe média contra os próprios negros das camadas populares, posto que aqueles pais-de-santo visivelmente mantêm uma relação mais fluida com os brancos, de preferência do seu nível social, do que com os negros, de qualquer nível social.

Os pais-de-santo e fiéis brancos, por sua vez, também veiculam um discurso polifônico sobre sua participação nas religiões afro-brasileiras e sobre as relações raciais nos terreiros. Sobressai entre os brancos das camadas sociais médias-baixas e baixas duas ordens de discurso. Em primeiro lugar, há os que reconhecem a “origem africana da religião” e chegam a construir uma representação mítica da África como “berço dos orixás”, “território abençoado”, uma espécie de “paraíso terrestre”. Nesta perspectiva não é raro ocorrer a reconstrução da própria identidade racial, ou a construção de uma identidade plural, tal como o faz pai Luiz Antônio de Xangô, como vimos, ao se considerar negro. Seriam neste caso não negros de aparência mas de ideologia, situação cômoda já que muito raramente sofrem a dolorosa experiência da discriminação racial.

Sugiro que assumir a identidade negra se constitua numa estratégia de poder dos pais-de-santo brancos, pois assim procedendo estariam socialmente mais aptos a exercer o sacerdócio de uma religião negra, desarmando, de antemão, possíveis críticas que poderiam lhes endereçar os descendentes de africanos da religião. É possível também que, ao se identificarem como negros, muitos pais-de-santo brancos resolvam, ao menos em parte, o conflito interno entre o seu imaginário racista e o fato de serem agentes de uma religião de origem negra. Enfim, os brancos que se identificam como negros parecem expressar uma teoria de raça como mobilização de sentimento de pertencimento e não como marca fenotípica, ou referência hereditária, que é a concepção mais generalizada.

Os brancos que assim se auto-classificam fazem questão de conviver com não-brancos nos terreiros em relação aos

quais afirmam não manter nenhum tipo de discriminação ou preconceitos.

Em segundo lugar, como já mencionei acima, outro discurso recorrente entre os brancos das camadas sociais referidas, reproduzido também pelos não-brancos, consiste na afirmação de que “o axé não tem cor”, “a religião não tem nada a ver com a cor, a raça”, “o que importa na religião, no terreiro é a fé da pessoa e não a cor da pele”. Aqui, como já disse, o código simbólico-religioso sobrepõe-se à situação de raça. Também os brancos que sustentam esta posição afirmam manter uma relação racial “normal” com os negros.

Por sua vez, os pais-de-santo e fiéis brancos das camadas médias-altas e altas, que geralmente se reúnem em uns poucos terreiros situados nas grandes cidades, também veiculam um discurso que nega a discriminação racial em seus terreiros. No entanto o seu comportamento difere dos demais brancos pois nos seus terreiros, mesmo por ocasião de rituais de *Batuque*, somente alguns poucos negros podem ser vistos. Trata-se, geralmente, de mulheres negras das camadas baixas que vivem nos próprios terreiros e que ali executam ou trabalhos domésticos ou trabalhos religiosos especializados, como ocorre com a referida Sandra. Aos pais-de-santo desses terreiros é importante a presença das pessoas negras em suas casas, por dois motivos: a) porque lhes permite expressar que não são racistas (já que há negros que freqüentam seus terreiros, nem que sejam poucos) e b) porque os negros asseguram maior e melhor legitimidade religiosa às suas casas de religião. Porém a não-presença mais alta de negros nos terreiros melhor situados socioeconomicamente pode estar menos atrelada à pequena presença deles nesses estratos sociais do que à discriminação racial de que são vítimas. Dou um exemplo.

Há em Porto Alegre um pai-de-santo branco cujo terreiro é freqüentado por pessoas das classes média e alta. Como não poderia deixar de ser, não vê nenhuma discriminação em seu terreiro. “Tanto não há discriminação”, disse, “que tenho três médiuns negros”. Mas, ao mesmo tempo, afirma que “não tem condições de aceitar mais negros, não porque são negros, mas porque são sujos. Vou ter que dizer prá eles tomar banho toda vez que vierem pro terreiro? Imagine com o nível dos médiuns que eu tenho, receber pessoas fedendo... e como eu tenho só um quarto para as pessoas se vestirem, as pessoas deixam suas carteiras e bolsas lá. Imagina só, como é que fica? Por isso, quando vem algum negro pedir para ser médium eu digo que não tem mais vaga...”

A descrição que este pai-de-santo faz dos negros se inscreve “nos estereótipos raciais do nosso dia a dia (...) negros são preguiçosos, sujos, fedorentos...” (Prandi, 1995, p.114). Mas o mais importante é que estamos diante de um caso efetivo de racismo. Pessoas negras não são admitidas neste terreiro como médiuns porque são negras. Aliás, o mesmo ocorre em outras religiões e em clubes, empresas e instituições da sociedade brasileira, onde a discriminação “não pode mais ser atribuída a outros fatores que não a própria raça” (Skidmore, 1992, p.54)²³.

Para finalizar este tópico gostaria de sublinhar dois aspectos: a) na prática os vários discursos acima referidos não são tão distintos e nítidos como aqui apresentados. A complexidade é grande e é comum as pessoas brancas e não-brancas compartilharem simultaneamente várias posições, sem falar na distância existente entre o discurso do depoente e a sua vivência inter-racial, devido a) a pressões, contingências e idiosincrasias; b) à aparente contradição e

incoerência dos discursos acerca da questão racial, que precisa ser compreendida no âmbito da própria tradição religiosa afro-brasileira que, segundo R. Segato, possui justamente como forte característica uma certa maleabilidade e duplicidade de discurso, em que o dito está impregnado pelo não-dito, o proferido pelo escondido (Segato, 1994).

Conclusão

Embora as referências empíricas apresentadas tenham permanecido restritas a poucos terreiros e a não muitos depoentes, pôde-se ter uma idéia de quão complexo é o tema das relações raciais nos terreiros gaúchos.

Friso, inicialmente, que no RS a grande maioria dos terreiros “da alta” (termo êmico para caracterizar os terreiros que recebem pessoas das camadas médias-altas) são chefiados e freqüentados majoritariamente por não-negros. Neles há uma visível discriminação do negro, independentemente do tipo de culto celebrado, da mesma forma como ocorre na sociedade em geral em que os espaços sociais das camadas altas são espaços brancos.

Em segundo lugar, diferentemente do caso referido acima, observa-se nos terreiros dos vários cultos afro-brasileiros liderados e freqüentados por pessoas das camadas médias-baixas e baixas uma convivência multirracial, embora ela também tenda a reproduzir o modelo de relações raciais que ocorre na sociedade brasileira, e isto ao menos em dois aspectos fundamentais: a) no tipo de relações que escamoteiam o preconceito e a discriminação racial, típicas do “racismo à brasileira”, um racismo dissimulado (Matta, 1981; Valente, 1987)²⁴ e b) na recorrência de um discurso que nega a existência de

qualquer discriminação e desigualdade racial, mas que reconhece a sua existência em outros terreiros²⁵. Aliás, os únicos que expressaram um discurso explicitamente discriminatório foram os brancos das camadas altas contra os negros, independentemente do ritual que freqüentam, e os negros das camadas baixas, praticantes do *Batuque*, contra os brancos. A diferença está que no primeiro caso ocorre de fato a discriminação do negro que não entra nos seus terreiros, enquanto no segundo caso verifica-se a aceitação negociada do branco por parte do negro.

Em suma, dada a complexidade do tema enfocado torna-se difícil apresentar uma conclusão unívoca. Há uma multiplicidade de situações e de possibilidades imbricadas. Se tivesse que apresentar um resumo que desconsiderasse as necessárias relativizações, diria que há uma relação entre terreiros freqüentados por pessoas das camadas médias-altas e altas e maior preconceito e discriminação racial — em alguns casos sendo eles até admitidos pelos seus promotores — e terreiros freqüentados por pessoas das camadas médias-baixas e baixas e menor preconceito e discriminação racial, que não são admitidos pelos que a promovem e muitas vezes não percebidos pelos que a sofrem. Mesmo assim, além de se reproduzir nos terreiros do RS a desigualdade social reinante na sociedade, verifica-se neles — em alguns mais (das camadas médias altas) e em outros menos (das camadas médias baixas e baixas) — uma discriminação racial que parece não ocorrer, por exemplo, na Bahia²⁶. Isto significa que a sociedade gaúcha (e brasileira) branca tende a aceitar cada vez mais as religiões de origem africana sem porém alterar a sua representação sobre os negros que os conduziria a melhorar a sua posição nesta mesma sociedade.

Enfim, a questão racial detém um forte grau de centralidade nos terreiros gaúchos mas como um terreno escorregadio, um campo minado que, por um lado, as pessoas evitam falar e que, por outro, recorrem — denunciando ou acusando de racismo — quando se trata, por exemplo, de efetuar uma forte acusação contra alguém. Neste caso, o racismo é “bom para acusação” entre pais-de-santo e entre terreiros, mais do que qualquer outro expediente de acusação.

Mas não é só neste espaço religioso que

as coisas se passam assim²⁷. Aliás, muitas vezes, e até ingenuamente, imaginamos que os espaços sagrados constituem locais de exclusiva harmonia, igualdade, entendimento, tolerância etc. Embora uns assim o sejam mais do que outros, eles não inibem o surgimento do conflito, de disputas de poder, rivalidades, preconceitos e discriminações. Ocorre que os espaços sagrados podem ser moradas de deuses, mas são também locais de encontro de homens e estes, como sabemos, são egoístas, individualistas, narcisistas, embora não só.

NOTAS

1. Agradeço ao debatedor do GT Relações Raciais e Etnicidade Peter Fry pelos comentários ao *paper*. Agradeço também a Antônio Sérgio Guimarães pela leitura e sugestões feitas à primeira versão deste trabalho. Os dados constantes neste *paper* resultam de uma pesquisa de campo realizada em terreiros de *Batuque* de Porto Alegre, no primeiro semestre de 1996.

2. “A cor, afirma Guimarães, é (...) a nossa categoria racial central” (Guimarães, 1995, p. 58). Por sua vez, G. Seyferth sublinha que “a cor da pele foi a característica classificatória que se impôs, tanto nas taxonomias científicas como nas concepções mais populares, sobre as raças humanas” (Seyferth, 1995, p. 176).

O IBGE e as PNADs, como se sabe, também utilizam a cor como variável central na classificação das raças. Regina P. Pinto levanta uma série de problemas sobre o processo classificatório adotado pelos organismos públicos no Brasil. Especialmente pondera, a partir de pesquisa realizada por Harris e outros (1993), que ao lado das categorias “branco”, “preto” e “amarelo”, a categoria “moreno” é mais adequada do que “pardo” na autoexpressão da identidade racial dos brasileiros (Pinto, 1995). N. do Valle e Silva, por seu turno, sugere, a partir de pesquisa realizada em São Paulo em 1986, que a atribuição de cor efetuada pelo entrevistador seria menos contaminada pela situação sócio-econômica do entrevistado do que a auto-classificação de cor (Silva, 1994).

3. No RS é comum a auto-classificação racial ocorrer por exclusão: “eu não sou negro”, ou “eu não sou branco”, ou ainda “eu não sou nem negro, nem branco”. Do ponto de vista “branco” há aqui um ditado que diz: “passou de branco, negro é”.

Na perspectiva êmica há uma ambiguidade de termos de cor e mais de uma classificação racial possível. A mais freqüente privilegia três categorias: “brancos”, “negros” e “mulatos”, os primeiros compreendendo, majoritariamente (mas não só) os descendentes de imigrantes europeus, sobretudo de italianos, alemães, poloneses, portugueses e espanhóis, os segundos os descendentes de negros africanos e os terceiros os que se encontram numa situação racial intermediária e ambígua considerando-se ou mais próximos dos brancos ou dos negros dependendo sobretudo do grau de

consciência étnico-racial. A ambiguidade referencial das categorias usadas para expressar as diferenças de cor, sobretudo no que tange aos “morenos”, constitui, no dizer de Hasenbalg e Silva, “o problema da identidade racial no Brasil (Hasenbalg & Silva, 1993, p. 152).

4. Vários são os fatores presentes na adesão de brancos nas religiões afro-brasileiras. Via de regra, como mencionam Silva e Amaral, os brancos pobres o fazem na busca de solução de problemas práticos como desemprego, doenças, problemas legais, relacionados geralmente com sua condição desfavorável de classe. Aliás, são estas também as razões que motivam os negros a se aproximarem dos terreiros. Já os brancos de maior poder aquisitivo o fazem na busca de solução de problemas existenciais como os de sentido, identidade, afetivos etc (Silva & Amaral, 1994). Outros fatores de atração de brancos aos cultos afro-brasileiros concernem o seu caráter misterioso e exótico e a insatisfação com experiências religiosas anteriores (Oro, 1988).

5. Relativamente ao RS, é claro que outros autores já haviam assinalado este fato, e entre eles: Herskovitz, 1943; D. de Laytano, 1955; Bastide, 1971; Correa 1992; Greenfield, 1994. Sobretudo este último considera a participação de descendentes de europeus nas religiões afro-brasileiras do RS um caso único no mundo ocidental de assimilação, isto é, de adoção de crenças e práticas religiosas de uma minoria (africana) por parte do grupo dominante (brancos descendentes de europeus) (Greenfield, 1994).

6. Embora a historiografia riograndense não seja unânime quanto às origens do negro gaúcho, parece que os escravos para aqui já foram trazidos pelos primeiros povoadores, no início do século XVIII. Provinham, em sua maioria, de outras regiões do país, como São Paulo e Rio de Janeiro e pertenciam, majoritariamente, ao grupo banto em proporções de 3 a 4 bantos para um sudanês. Um ponto deveras controverso diz respeito a se houve ou não e em que intensidade tráfico negreiro diretamente da África para o Rio Grande do Sul. Também persiste a incógnita de como os sudaneses impuseram sua tradição religiosa — o *Batuque* (ou “nação”) — sobre uma maioria de origem banto (Correa, 1994 e Faustino, 1991).

7. O trabalho dos negros foi muito importante na atividade saladeril (indústria do charque), que chegou ao seu apogeu no período compreendido entre o final do século XVIII e as três primeiras décadas do século XIX. Nesta época, os negros chegaram a 30% da população sul-riograndense e cumpriram nas charqueadas atividades de carneadores, salgadores, graxeiros, tripeiros e outras. Após o declínio das charqueadas, a partir de 1850, parte dos escravos foram enviados para o centro do país e parte para as cidades, especialmente Porto Alegre.

Na condição de escravos, os negros do Rio Grande do Sul receberam um tratamento tão desumano quanto alhures. A idéia de democracia racial envolvendo os escravos do RS provém, como sabemos, de uma afirmação de Saint-Hilaire em relação aos escravos das estâncias. É conhecida a sua frase: “não há creio, em todo o Brasil, um lugar onde os escravos sejam mais felizes do que nesta capitania”. Porém, mais adiante, ao ver as condições de vida dos escravos das charqueadas, Saint-Hilaire é levado a relativizar aquela afirmação: “Afirmei que nesta Capitania os negros são tratados com bondade (...) Referia-me aos escravos das estancias, que são em pequeno número; nas charqueadas a coisa muda de figura...” (Saint-Hilaire, 1974, pp. 47-73).

8. Sugiro que a auto-atribuição de religião por parte dos frequentadores do *Batuque*, *Linha Cruzada* e mesmo da *Umbanda*, constitui a manutenção na atualidade de uma forma de reação verbal dos participantes dos cultos afro-brasileiros contra a acusação que recebiam, sobretudo nas décadas de 30, 40 e 50, de serem membros de uma seita e não de uma religião.

9. Refiro-me aqui a pequenas comunidades religiosas, isto é, um centro religioso que realiza regularmente rituais contando, para tanto, com a participação, dos “filhos da casa”. Segundo líderes das quatro federações de religiões afro-brasileiras mais importantes do estado, o número de terreiros pode chegar a 30 mil, se incluirmos os quartos-de-santo domésticos, ou terreiros, cujos líderes não mantem um calendário litúrgico, não possuem filhos mas, mesmo assim, atendem a clientes e presidem rituais com alguma regularidade.

10. Venho acompanhando há alguns anos o processo de difusão das religiões afro-brasileiras para os países do Prata, processo este iniciado há algumas décadas e que se intensificou nos anos 1970 em diante. Porto Alegre é o centro de onde saem os líderes em seu trabalho religioso e para onde vem os neófitos em busca dos rituais de “aprontamento” religioso. Conforme já escrevi em outro lugar, o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para os países do Prata constitui um fenômeno espontâneo e individual que não obedece a nenhum plano institucional; essas religiões sofrem nos países platinos adaptações, modificações e reelaborações, sem perder, porém, seu ethos próprio; enfim, a integração religiosa nos países do Cone-Sul propiciada pelo fluxo e refluxo religioso afro-brasileiro antecedeu a integração político-econômica tão desejada e debatida ultimamente entre governos, políticos e economistas desses países (Oro, 1994; também Segato, 1991, 1994; Carozzi, 1991; Frigerio 1990, 1993; Pi Hugarte, 1991; Prandi, 1991).

11. Predominariam terreiros de negros sobretudo em Pelotas e Rio Grande e nas periferias de Porto Alegre. Nas regiões de colonização alemã e italiana predominam terreiros cujos pai-de-santo e frequentadores são destas etnias. Ali, as entidades se comunicam com sotaque alemão ou italiano. Terreiros frequentados exclusivamente por brancos também podem ser encontrados nas grandes cidades do Estado, especialmente em Porto Alegre.

12. Fato semelhante parece ocorrer na sociedade brasileira onde há negros das classes mais elevadas que procuram se identificar com os valores “brancos” e se aproximar e se relacionar mais com os brancos do mesmo nível social do que com os negros das camadas sociais baixas.

13. Escrevi há alguns anos um pequeno artigo no qual analiso a história de vida desta devota católica do Sul da Itália e de sua família (Oro, 1988a).

14. Este terreiro constitui um bom exemplo da atualidade de boa parte dos terreiros gaúchos das camadas médias-baixas e baixas cujos pais-de-santo são brancos, como o são também a maioria dos filhos, mas cuja presença de negros, embora reduzida, é também uma realidade.

15. Trata-se de um conjunto ritualístico que se inscreve dentro do que é regionalmente chamado de *Linha Cruzada*. Consiste em atividades ritualísticas que se desenrolam durante três noites. Na primeira, geralmente numa sexta-feira, ocorre a “matança”, ou seja, o sacrifício de animais: cabritos e galos, cujo número varia segundo a casa e segundo o ritual; na segunda noite, no sábado seguinte, se realiza a “festa”, com a participação dos filhos da casa e de convidados que se apresentam com uma indumentária especial para o dia; enfim, a “levantação” ocorre geralmente na segunda ou na quarta-feira seguintes, ocasião em que as oferendas às entidades são conduzidas do terreiro para matas próximas.

Como meu objetivo é abordar as relações interracialias nos terreiros deixo de lado a descrição dos rituais em questão. Para uma descrição dos mesmos remeto aos trabalhos de Norton Correa (1992 e 1994).

16. Van Dijk nos lembra que o racismo não consiste somente em agressões abertas ou descarados atos discriminatórios. Ele aparece também no cotidiano na forma de opiniões negativas, atitudes, ideologias e atos sutis, presentes em conversas informais, na mídia e mesmo em muitas das ciências sociais (Van Dijk, 1993, p. 5).

17. A relação entre raça e classe é recorrente no Brasil e, segundo G. Seyferth, ela “implica em hierarquizações onde características associadas à origem biológica têm papel central na desqualificação social” (Seyferth, 1995, p. 201).

18. Também R. Segato encontrou pais-de-santo argentinos brancos que se afirmavam negros. Numa bela passagem afirma, por exemplo, que ouviu de Pai Julio de Obá, “neto de espanhóis, 1,90m de estatura, furiosamente ruivo, a pele leitosa e sardenta (...) a assombrosa afirmação: “Yo soy negro” (Segato, 1991, p. 254).

19. Isto não significa, porém, que se possa falar em consciência política negra. Não tenho notícias, por exemplo, da participação de algum *Batuqueiro* negro no movimento negro local.

20. Evidentemente que sempre há cotização, colaboração mútua, auxílios os mais diversos para cobrir os altos custos dos vários rituais implicados na iniciação e no “aprontamento”, de um filho e de um pai-de-santo. Os rituais de iniciação vão desde a “lavagem-da-cabeça” até os axés de búzios, faca e fala, passando pelo “Bori”. Hoje, em Porto Alegre, o custo médio dos rituais visando o aprontamento de um pai-de-santo é de 10 mil reais. É também em razão deste montante financeiro elevado que a frequência de iniciação de brancos parece ser hoje maior do que a de não-brancos.

21. Nenhum dos presidentes das quatro maiores federações de religiões afro-brasileiras existentes no RGS se considera negro. Um deles afirma sua ascendência portuguesa, outro ascendência portuguesa com índio Guarani, outro portuguesa com espanhol e um deles é descendente de imigrantes italianos.

22. Apresento dois depoimentos que sintetizam este ponto de vista. O primeiro é de João Luiz M. Santos (João do Xangô), 55 anos. Diz ele: “A nossa religião, o culto africano, principalmente aqui em Porto Alegre, chegou a um estágio que as pessoas de fundamento que a gente conhece são poucas, são poucas as casas (...) Hoje em dia, a maioria quer mais é colocar um *axó* de ala das baianas de escola de samba, de lamê e balangangãs, e se tu tá de chita, as pessoas já te olham diferente. Antigamente os grandes babalorixás se vestiam com roupas simples, mas sabiam jogar búzios e sabiam fazer religião. Hoje, o que importa é o que tu podes e o que tu tens para te apresentar nas casas. Eu acredito que a mudança da religião se deve a crise financeira e qualquer dia destes eles vão dispensar o tamboreiro e colocar fitas ou discos de break, funk, e a festa vai transcorrer normalmente e os orixás chegarão dançando; e, em vez de dar *axorô*, vão dar caldo de galinha Knor, não tá muito longe”.

O segundo depoimento é de Analdina da Silva Lima (Analdina da Oiá), 80 anos, que assim se expressou: “naquele tempo (início do século), os pais-de-santo tinham mais força. Com um copo d’água e uma vela branca e algumas palavras, eles davam e tiravam a vida duma pessoa. As pessoas ganhavam dinheiro com suor da casa, não com a religião. Naquele tempo se fazia feitiço de verdade. Hoje, até os orixás tão ficando meio tramposo (malandros). A coisa tá perdendo a força e os pais-de-santo tão morrendo por isso”. (Ambos os depoimentos foram gravados por Maria Helena Nunes da Silva, mestranda do PPGAS da UFRGS).

23. Também G. Seyferth afirma, com razão, que “a idéia de raça, com todas as suas ambiguidades, prevalece como fator explicativo das diferenças sociais (...)” (Seyferth, 1995, p. 202). Relativamente

ao negro, este é concebido como sendo "... pobre, marginal, atrasado, analfabeto, *porque é negro*" (Ibid., p. 201) (grifo nosso).

24. Recordemos que no terreiro do Pai Luiz Antônio os negros executam "naturalmente" os serviços de apoio, limpeza. Uma tal discriminação tende a passar desapercibida pelos atores sociais, brancos e não-brancos. Em outro terreiro referido há uma forma de racismo explícito posto que a cor da pele constitui uma barreira para serem admitidos na condição de médiums. Igualmente não é por acaso que todos os presidentes das federações de religiões afro-brasileiras do RS são não-negros.

25. Aliás, segundo Skidmore, a desigualdade racial é um fato que caracteriza a sociedade brasileira como um todo e ela está mesmo aumentando, ou permanecendo estável (dependendo do indicador) diferentemente dos EUA onde está diminuindo (Skidmore, 1992, p. 54; Andrews, 1992). L. Sansone também diz que "atualmente, um número considerável de estudiosos, predominantemente não-latino-americanos, considera que as relações raciais e a posição social dos afro-latinos são piores do que em sociedades racialmente mais polarizadas, como nos Estados Unidos" (Sansone, 1995, p. 68).

26. L. Sansone afirma, em relação à Bahia, que "o racismo é fortíssimo quando se está procurando trabalho, mais fraco nos domínios "suaves" e fraquíssimo no *espaço negro* (blocos afro, batucada, terreiro, capoeira)" (Sansone, 1995, p. 74).

27. Para uma análise da questão racial e das relações interracialis (conflitivas) no Pentecostalismo (Assembléia de Deus na baixada fluminense) e na Igreja Católica, ver, respectivamente, Burdick (1989) e Valente (1994).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, George (1992). "Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística". *Estudos Afro-Asiáticos*, (22):47-83. Rio de Janeiro.

BASTIDE, Roger (1959). *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo, Anhembi.

_____ (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, USP/Pioneira .

BURDICK, John (1989). "A queda do profeta negro: o significado ambivalente de raça no pentecostalismo". *Comunicações do ISER*, (33):43-63. Rio de Janeiro.

CAROZZI, Maria Julia (1991). "Religiões afro-americanas: reencantamento em Buenos Aires". *Comunicações do ISER*, (41):68-74. Rio de Janeiro.

CONCONNE, Maria Helena Villas-Boas (1987). *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP.

CORREA, Norton (1992). *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS.

_____ (1994). "Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul". In: Ari Pedro Oro (org). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS, pp. 9-46.

DE BONI, Luiz Alberto (1980). "O catolicismo da imigração: do triunfo à crise". *RS: imigração e colonização*. Porto Alegre, Mercado Aberto, pp. 234-255.

- FAUSTINO, Gitibá Guichard (1991). "O negro gaúcho e suas origens". In: V. Triumpho (org). *Rio Grande do Sul: aspectos da negritude*. Porto Alegre, Martins Livreiro-editor, pp. 97-106.
- FRESTON, Paul (1993). "Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment". Tese de doutorado, UNICAMP, Campinas.
- FRIGERIO, Alejandro (1990). "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso". *Comunicações do ISER*. (35):52-63. Rio de Janeiro.
- FRIGERIO, Alejandro & CAROZZI, Maria Julia (1993). "Las religiones afro-brasileñas en Argentina". *Cadernos de Antropologia*. Porto Alegre, UFRGS, (10):39-68.
- FRY, Peter (1978). "Manchester e São Paulo: Industrialização e Religiosidade Popular". *Religião e Sociedade* (3):25-52.
- GREENFIELD, Sidney (1994). "Descendants of European immigrants in southern Brazil as participants and heads of Afro-Brazilian religious centres". *Ethnic and Racial Studies*, 17(4):684-700.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio (1995). "'Raça', racismo e grupos de cor no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (27):45-63.
- HARRIS, Marvin et al. (1993). "Who are the Whites? Imposed Census Categories and the Racial Demography in Brazil". *Social Forces*, (72):451-462.
- HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle (1993). "Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25):141-159.
- HERSKOVITZ, Melville J. (1943). "The southernmost outpost of New World Africanisms". *American Anthropologist*, (45):495-510.
- LAYTANO, Dante de (1955). *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes*. Porto Alegre. IBECC.
- MATTA, Roberto da (1981). *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.
- MOTTA, Roberto (1994). "Desetnização e Modernização, ou como é (im)possível entender a expansão do candomblé". Caxambu, XVIII Reunião Anual da ANPOCS.
- OLIVEN, Ruben George (1996). "A invisibilidade social e simbólica do Negro no Rio Grande do Sul". In: I. Leite (org). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis, Letras Contemporâneas, pp.13-32.
- ORO, Ari Pedro (1988a). "Imigrantes calabreses e religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul". *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, PUCRS, vol. XIV, julho:73-86.
- _____ (1988b). "Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul". *Comunicações do ISER*. (28):33-54. Rio de Janeiro.
- _____ (1989). "Immigrants européens et religions afro-brésiliennes dans le Sud du Brésil". *Archives des Sciences Sociales des Religions*. Paris, 68 (1):125-140.

ORO, Ari Pedro (1994). "Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata". In: Ari Pedro Oro (org.) *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS, pp. 47-73.

ORTIZ, Renato (1978). *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Ed. Vozes,.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura (1981). "Évolution et création religieuses: les cultes afro-brésiliens". *Diogenes* (115):3-24. Paris.

PI HUGARTE, Renzo (1989). "Apuntes sobre Umbanda en el Uruguay". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias* (35). Montevideo.

PINTO, Regina P (1995). "A classificação da cor no Brasil". Trabalho apresentado na XIX Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu.

PRANDI, Reginaldo (1991). "Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21):157-165. Rio de Janeiro.

_____ (1995). "Raça e religião". *Novos Estudos CEBRAP* (42):113-129. São Paulo.

RIO, João do (1906). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro, Garnier.

SAINT-HILAIRE, Auguste (1974). *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte, Itatiaia.

SANSONE, Lívio (1995). "O local e o global na Afro-Bahia contemporânea". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, (29):65-84.

SEGATO, Rita (1991). "Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnicização". *Dados*. Rio de Janeiro, IUPERJ, pp. 249-278.

_____ (1994). "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay". Trabalho apresentado no 48º Congresso Internacional de Americanistas, Uppsala.

SEYFERTH, Giralda (1995). "A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos". *Anuário Antropológico/93*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 175-203.

SILVA, Nelson do Valle (1994). "Uma nota sobre "raça social" no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (26):67-80.

SILVA, Vagner Gonçalves da & AMARAL, Rita de Cássia (1994). "A cor do axé: brancos e negros no Candomblé de São Paulo". Trabalho apresentado na Reunião da ABA, Niterói.

SKIDMORE, Thomas (1992). "EUA bi-racial vs. Brasil multirracial: o contraste ainda é válido?" *Novos Estudos* (34):49-62. São Paulo, Cebrap..

VALENTE, Ana Lúcia (1987). *Ser negro no Brasil hoje*. 3ª ed. São Paulo, Ed. Moderna.

_____ (1994). *O Negro e a Igreja Católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande, MS, CECITEC/UFMS.

VAN DIJK, Teun (1993). *Elite Discourse and Racism*. Londres, Sage Publications.

SUMARY

Racial relations in afro-brazilian cult houses in the Rio Grande do Sul

The article examines racial relations in the Afro-Brazilian cult houses of Rio Grande do Sul - a state in the Southern region of Brazil - frequented by whites and non-whites. Its major goal is to investigate whether in the Afro-Brazilian cult houses racial inequalities found in the daily life of Rio Grande do Sul (and Brazilian) society are reproduced. Thus, the author analyzes the relationship among Rio Grande do Sul white society and religions of African origins, trying to understand the representations that participants in the cult

houses constructed about blacks in that religious space as well as within the larger Brazilian society. The author points out that there is a correlation between the kind of people who attend Afro-Brazilian cult houses and levels of prejudice and racial discrimination practiced. In the cult houses attended by people of upper-middle and upper strata there are higher levels of prejudice and racial discrimination than in those attended by people of lower-middle and lower strata.

RÉSUMÉ

Les rapports raciaux dans les "terreiros" de Rio Grande do Sul

Le texte analyse les rapports sociaux dans les "terreiros" de Rio Grande do Sul, fréquentés par des "blancs" et par des "non blancs". L'objectif principal est d'examiner si, dans les "terreiros", sont reproduites les mêmes inégalités raciales que l'on témoigne dans la vie de tous les jours de la société de l'état de Rio de Grande do Sul (et du Brésil). En ce sens, l'auteur analyse le rapport entre la société blanche de Rio Grande do Sul et les religions d'origine africaine, et essaie de comprendre quelles sont les représentations que construit la société blanche sur

les noirs au niveau de cet espace religieux et à celui de la société brésilienne.

L'auteur montre l'existence d'un rapport entre le genre de public qui fréquente les "terreiros" et les niveaux de préjugés et de discrimination raciale que l'on y observe. Dans les "terreiros" fréquentés par des personnes de la haute classe moyenne et de la classe haute on voit plus de préjugés et de discrimination raciale que dans ceux fréquentés par des personnes des couches moyennes-basses et basses.

CULTURA, COR E SOCIEDADE: A QUESTÃO DA ETNICIDADE ENTRE AS EMPREGADAS DOMÉSTICAS*

Chirly dos Santos-Stubbe**

**Recebido para publicação em março de 1997.*

***Doutora em Psicologia e Sociologia. Professora de Psicologia e Sociologia Médica nos cursos de formação da Faculdade de Medicina das Universidades de Mannheim/Heidelberg, Alemanha.*

Neste artigo, baseado em dados obtidos através de uma pesquisa na área da psicologia social feita com 130 empregadas domésticas afro-brasileiras da cidade do Rio de Janeiro, a autora demonstra o sentimento delas de pertencimento ao grupo afro-brasileiro em decorrência da sua posição sócioeconômica e profissional. A ambivalência de muitas destas profissionais em relação à cor da pele está ligada à sua posição econômica, assim como à posição desvantajosa e marcada por preconceitos raciais e discriminação do seu grupo étnico. A procura por uma identificação positiva divide-se em duas tendências principais: a negação da própria pertinência étnica através do "clareamento" da própria pele e a busca da formação de uma identidade positiva grupal, através de atribuições positivas e idealizadas do grupo afro-brasileiro e do desejo de poder "servir" não só a patrões brancos como também a patrões afro-brasileiros. Estas profissionais identificam claramente, apesar de seu baixo nível de educação formal, a estratificação profissional do emprego doméstico remunerado com a estratificação racial negativa existente no âmbito da sociedade brasileira, o que faz com que elas se tornem empregadas domésticas por serem pertencentes ao grupo étnico discriminado nas estruturas educacionais, econômicas, políticas e sociais do país.

Palavras-chave: emprego doméstico, identidade étnica, mulher negra, estratificação racial.

Introdução*

Sempre que falo de minha pesquisa sobre as empregadas domésticas negras¹ na cidade do Rio de Janeiro, tenho como pergunta imediata: por que pesquisar só empregadas negras e não também (ou somente) brancas?

Após um período de mais de 350 anos de escravidão negra legal, existe ainda hoje na sociedade brasileira uma série de relíquias sociais, políticas, econômicas, étnicas e culturais ligadas a este período histórico e nele desenvolvidas, que só através de uma análise profunda desta época e das condições atuais da sociedade brasileira podem ser reconhecidas, pois estas aparentam hoje ter uma outra origem. Uma destas relíquias, entre tantas outras, é a atividade hoje legalmente reconhecida e chamada de profissão: o trabalho doméstico remunerado.

Uma integração concreta e efetiva dos ex-escravos e escravas no processo de desenvolvimento do mercado de trabalho na era pós-abolição não lhes foi proporcionada, pois entre outros fatores, os setores urbanos da economia estavam fortemente orientados para a força de trabalho dos imigrantes europeus, constituindo assim uma barreira profissional baseada na "raça", na capacitação profissional etc. para os negros ex-escravos (compare Fernandes, 1965, 1972; Hasenbalg, 1979; Santos-Stubbe, 1987; Ianni, 1988).

Sem pretender entrar aqui em uma discussão histórica mais profunda (compare Santos-Stubbe, 1995a, pp. 28-40), afirmo entretanto que existe uma ligação direta da atividade da escrava doméstica com o desenvolvimento da atividade da empregada doméstica, como a encontramos de forma estrutural no Brasil atual². Rollins (1985) afirma que para os Estados Unidos,

África do Sul etc. esta forma de atividade profissional está intimamente ligada à exploração escravocrata, colonialista e segregacionista da estrutura destas sociedades (compare também Cock, 1980).

Como é comum no caso das relíquias que têm uma origem histórica com um peso profundo para a sociedade geral, pode-se afirmar que até hoje o estudo das condições de vida, trabalho, saúde etc. da empregada doméstica quase não foi realizado, fora alguns que podem ser vistos como exceções. No que diz respeito ao estudo da mulher negra que exerce tal profissão — tendo-se em vista que os estudos sobre a mulher negra no contexto sóciopolítico e econômico também são escassos —, a atenção até hoje é quase inexistente (compare Santos-Stubbe, 1990, 1995a, 1995b, 1996; Azeredo, 1989; Vicira, 1987). O estudo do tema empregada doméstica e especificamente da mulher negra neste contexto é um tabu, como afirma Souza (1980, p. 25).

Por que uma pesquisa só com empregadas domésticas afro-brasileiras e não com brancas?

Estatisticamente através dos dados do IBGE não é possível precisar o número geral de empregadas domésticas no Brasil, pelo fato de muitas delas não se identificarem como tais por terem vergonha, por não quererem "sujar a carteira de trabalho" ou por não serem registradas oficialmente. Por um lado, há um desinteresse dos meios oficiais por um levantamento mais preciso, pois isso traria à tona uma série de dados da subcondição de vida de milhões de mulheres e famílias deixando clara, por outro lado, a "cooperação" das classes privilegiadas nesta "exploração aceitável"

da mão-de-obra feminina. Sendo assim, pode-se estimar atualmente um número variável de três a sete milhões de trabalhadoras domésticas (compare Barra, 1990; Jung, 1985).

Um outro fato, não menos importante e nem menos representativo para o desleixo de um levantamento estatístico preciso e de estudos sobre a empregada doméstica, está ligado à cor, ou melhor, à ascendência étnica da maior parte destas profissionais.

É flagrante a enorme participação das mulheres afro-brasileiras nesta profissão — seguidas das caboclas e mestiças. Este fato provoca sem dúvidas um mal-estar histórico na sociedade, que a faz negar tais fatos através de mecanismos psicológicos, históricos e estatísticos. O fato da prevalência de mulheres afro-brasileiras nesta atividade profissional deve ser banido através de sua anulação, o que significa, entre outras coisas, não inclui-las nas estatísticas. Silva e Lima (1992) dão uma porcentagem de 36% de mulheres negras ativas nesta profissão. Através do cruzamento de diversos dados estatísticos cheguei ao resultado de que aproximadamente 70% destas profissionais na região sudeste são afro-brasileiras. Estas são, entre outras, as causas principais para um estudo exclusivo de tal grupo profissional.

Se empregarmos para a análise da sociedade brasileira conceitos sociológicos como divisão econômica, marginalidade, estratificação étnica, diferenciação no mercado de trabalho, segregação geográfica etc., ou analisarmos o conteúdo psicológico de mecanismos de opressão como, por exemplo, integração/assimilação, verificaremos a posição desprivilegiada dos cidadãos e cidadãs afro-brasileiros na sociedade brasileira. Esta evidência empírica e teórica também é comprovada através da visão e mentalidade das

empregadas domésticas afro-brasileiras da cidade do Rio de Janeiro, como comprovam as falas de Janaína e Margarida³, ambas profissionais que vivem na casa dos patrões.

...Mulher preta tem dificuldade em arranjar um emprego no comércio como vendedora. Entre uma preta e uma branca todo mundo escolhe a branca, mesmo se a preta for mais capaz.

... A maior parte das pessoas pobres são gente de cor.

Metodologia

Os dados aqui apresentados referem-se a uma pesquisa feita com 130 empregadas domésticas afro-brasileiras sobre as suas condições de vida, de trabalho e de saúde. Estas profissionais domésticas trabalhavam exclusivamente na zona sul da cidade do Rio de Janeiro, e mantinham uma relação profissional com apenas uma família.

As entrevistadas foram divididas, a fim de comparação, entre o grupo daquelas que vivem na casa dos patrões durante toda a semana de trabalho (N=65) e o grupo daquelas que possuem um lar separado dos patrões, quer dizer, que dormem em ambiente familiar próprio (N=65).

Eu acho que sou preta

Para a seleção da amostra aqui estudada partimos de um critério relativamente subjetivo: as entrevistadas foram escolhidas por critérios ligados ao fenótipo “característico negro” como a combinação da pele escura, cabelo “crespo” e traços fisiológicos que aparentassem uma ascen-

dência africana. O segundo critério de seleção foi a autodefinição da profissional doméstica como sendo pertencente ao grupo étnico afro-brasileiro. De grande valor foram aqui as duas formas de discriminação étnica das entrevistadas: a feita por elas próprias e a feita por nós pesquisadoras.

O grupo das empregadas domésticas aqui entrevistadas poderia ser visto como altamente diferenciado etnicamente, caso não tivéssemos feito uma "seleção" física anterior das entrevistadas e nos tivéssemos deixado levar por suas autodefinições no âmbito informal da entrevista que também analisamos estatisticamente (veja tabela 1). Atribuição externa e identificação própria como membro de um determinado grupo étnico são duas características centrais no conceito de etnicidade destas profissionais domésticas afro-brasileiras.

Eu sou amarela, mais eu me vejo como negra. Na minha família todo mundo é preto, eu sou a única assim (Rosa Maria/vive com os patrões).

Eu sou filha de preto com branco: então eu sou preta, não é? (Mariangela/vive com os patrões).

Chegamos ao resultado de que, como já foi comprovado através de vários censos do IBGE (1981, 1985, 1990) para a população em geral, estas empregadas não se declaram muitas vezes etnicamente como negras ou como pertencentes ao grupo afro-brasileiro. Em alguns casos verificamos que esta negação é feita de forma consciente no sentido de declarar "eu não quero ser e nem quero me ver negra", embora sabendo-se que é. Em outros casos, estas entrevistadas negam qualquer pertinência a este grupo, não se sentindo, realmente, como parte deste, rejeitando qualquer "marca" étnica que a aproximasse deste grupo.

As profissionais domésticas que se declararam "pardas" afirmavam serem assim por terem uma cor de pele "clara", por serem nordestinas (em sua lógica "todos os nordestinos são pardos"), por terem como pai ou mãe uma pessoa de "pele clara" ou por tal definição constar em seu registro de nascimento.

Através da percepção étnica destas empregadas domésticas baseada na cor da pele, podemos constatar uma clara ambivalência destas profissionais no que diz respeito à pertinência étnica. As entrevistadas sofrem, como afro-brasileiras, discriminações raciais, o que significa que elas são classificadas por terceiros como

Tabela 1
Autodefinição étnica baseada na cor

Definição da cor	Moram com os patrões		Não Moram com os patrões		Total	
	%	(N)	%	(N)	%	(N)
Preta	63,1	(41)	58,4	(38)	60,8	(79)
Branca	32,3	(21)	38,5	(25)	35,4	(46)
Parda	4,6	(3)	3,1	(2)	3,8	(5)
Total	100,0	(65)	100,0	(65)	100,0	(130)

tais, e sofrem a pressão sócio-racial exercida contra este grupo na sociedade; mas mesmo assim e, em muitos casos exatamente por isso, elas se rebelam contra o fato de serem negras e tentam se distanciar deste grupo através da negação das “características raciais negras” e aproximar-se do grupo de cor mais clara declarando, por exemplo, terem uma outra cor e/ou uma outra ascendência.

Aqui podemos verificar, mais uma vez, a tentativa de embranquecimento que funciona psicologicamente como degrau para maior aceitação social com base em uma ilusão de mudança de posição sócioeconômica, assim como a tentativa de alcançar maior poder social. Constatamos ainda o poder psicológico que a escala sócioeconômica provoca nestas pertencentes ao grupo afro-brasileiro; escala esta que representa o branco em cima, rico, poderoso e socialmente aceito e o negro em baixo, pobre, marginalizado e socialmente rejeitado.

Definindo-se o conceito de etnicidade como: “conjunto de traços socioculturais, conjunto de uma experiência histórica e atual, idéia de uma origem em comum, como identidade coletiva que baseia-se em uma consciência própria e em uma definida por terceiros, incluindo ainda um limite ou barreira étnica e uma consciência solidária existente em um grupo” (Heckmann, 1992, p.370), podemos afirmar que o sentimento de etnicidade na sociedade brasileira tem, popularmente, seu caráter definido pela caracterização do fenótipo (quase reduzido à cor da pele), e pela ligação genealógica⁴. Sendo assim, o significado da etnicidade varia profundamente: ela pode servir de apoio e como vantagem social, cultural e/ou racial para um grupo de pessoas em uma determinada situação, adquirindo desta forma o significado de uma “âncora

psicológica” que leva os indivíduos e o grupo a uma mobilização positiva. O sentimento de etnicidade também pode ter um papel contrário: o sentimento de pertinência a um determinado grupo pode ser ou se transformar em um peso do qual se tenta escapar através da negação da pertinência ou através do distanciamento das características que podem comprometê-lo a tal ligação, como é o que observamos freqüentemente no Brasil, e também aqui, no grupo das empregadas domésticas.

Eu sou sarará, mas posso me vender às vezes por branca (Rosângela/vive com os patrões).

As empregadas domésticas aqui entrevistadas tentam diminuir a dissonância étnica e social (compare Festinger, 1957), a tensão, os contrastes e divergências existentes em suas expectativas e desejos. Para tal elas utilizam os mecanismos que crêem dar-lhes a possibilidade de mudança dos símbolos de identidade étnica e cultural, assim como ligações sociais e comportamento, tentando assim, aproximarem-se da maioria social⁵ e de suas expectativas.

Esta forma de comportamento destas trabalhadoras domésticas pode ser vista como uma tentativa de obtenção de mais chances sociais, maior aceitação e menos estigmatização social. É a tentativa de “ascender” como os “brancos”.

É horrível, a gente pensa logo que preto é feito animal e não presta prá nada (Claudia/vive separadamente dos patrões).

Os brancos nem permitem que a gente ande no elevador social e nem

que entre em hotéis finos e importantes, isso só porque a gente é preto (Iraci/vive separadamente dos patrões).

Este comportamento as coloca, em muitos casos, em uma situação ambivalente, pois elas negam seu grupo racial e, em consequência, são freqüentemente negadas por ele, e também não são aceitas como pertencentes ao grupo acima delas, quer dizer, à maioria branca. Esta reconhece nelas (tanto física e cultural, quanto social e economicamente) a ligação ao grupo minoritário. Psicologicamente, pode-se falar aqui de uma ambivalência étnica que é responsável por uma série de distúrbios no conceito de auto-estima e da própria autopercepção.

A ambivalência étnica destas domésticas demonstra que muitas delas "não sentem-se bem em sua pele", embora esta ambivalência se espelhe de forma muito ampla também em outros grupos da sociedade brasileira, como já foi pesquisado (Bastide & Fernandes, 1955; Pierson, 1945; Souza, 1983; Moura, 1988; Hasenbalg, 1979).

Eu sempre digo que sou branca. Eu não gosto do meu cabelo; ele é muito rebelde e dói quando penteio (Iolanda/vive com os patrões).

Ah, eu preferia ser parda (Marliese/vive com os patrões).

Aquelas empregadas domésticas que não se declararam como afro-brasileiras, quer dizer, como negra, preta ou mulata, o que significa 39,2% (N=51), usaram os seguintes 12 termos para se caracterizarem

eticamente pela cor da pele: sarará, parda, escura, clara, "eu tenho 3 cores", escurinha, amarela, morena, marrom escura, pálida, crioula, marrom.

Um outro fator que caracterizou a ambivalência étnica das entrevistadas foi o grande tabu em pronunciar um termo que conotasse de forma evidente o "ser preta" ou "ser negra". Algumas se expressaram da seguinte forma, para evitar a pronúncia de tais termos: "eu tenho a mesma cor que você" ou "nós temos a mesma cor", tentando assim, transferir a caracterização da cor da pele para a responsabilidade da entrevistadora e fugir de uma auto-caracterização terminológica, que se dava somente após a repetição da pergunta por nossa parte. Também aconteceu freqüentemente das empregadas domésticas nos perguntarem que cor nós daríamos para elas, pois elas "não sabiam" se caracterizar. Da mesma forma, elas demonstraram grande insegurança em afirmar a cor que acreditavam ter, pois logo após a afirmação elas nos perguntavam se tínhamos a mesma opinião. Estes fatores demonstram claramente a insegurança, a ambivalência e o medo destas mulheres em afirmarem sua etnicidade através da cor da pele perante terceiros, o que afirmo acontecer em vários outros âmbitos de seu dia a dia.

De grande significado para tal dificuldade em declarar-se terminologicamente como "preta" ou "negra", no contexto sócio-profissional da empregada doméstica, é o fato de elas (especialmente das que vivem no trabalho) serem "xingadas" pelas patroas e patrões, quando fazem algo errado, pelos termos "preta", "crioula", "esta negra" etc.

Minha patroa me humilha muito. Ela diz que eu sou uma crioula metida e por isso eu tenho que limpar o chão dela (Lucineide/mora com os patrões).

Aquelas trabalhadoras domésticas que afirmaram “conscientemente” ter uma cor diferente da que realmente têm, declararam em sua maioria que o faziam porque não gostavam de determinadas características corporais tipicamente marcantes para a descendência africana. O não gostar do cabelo crespo, dos lábios grossos, do nariz e nem da bunda. A aparência física e estética que as aproximam das raízes africanas — e que não são tidas, especialmente nos meios de comunicação de massa no Brasil, como ideais de beleza — são decididamente negadas por elas. Souza (1983) descreve os mes-mos motivos para a negação, ou pelo menos para a ambivalência em relação à etnicidade, entre os negros em ascensão social. No caso das mulheres é especialmente o cabelo (que em todas as sociedades é um representante etno-social e etno-psicológico específico) que tem significado estético primordial para a ambivalência e negação ou afirmação étnica. Esta problemática é encontrada em diversas sociedades multi-étnicas⁶ (compare Oguntoye, Optiz & Schultz, 1992, pp. 104ss; Lorde, 1993, pp. 107-11).

Neste sentido, podemos talvez explicar o porquê da quase totalidade das entrevistadas terem o cabelo alisado. Cabelo liso representa em muitos meios sociais brasileiros (independente, creio, da ascendência étnica de seus membros) a beleza, a limpeza, o cuidado corporal e a higiene, o que provoca uma aceitação positiva e elogios tanto de homens quanto de mulheres, brancos ou não.

Assim, podemos incluir aqui, em concordância com Moura (1988, p.62), sua interpretação de que a negação do ser negro e da negritude entre estas empregadas domésticas é um sinal de uma crise de identidade e uma fuga da realidade de sua minoria étnica.

Os negros têm complexo por causa de sua cor e do cabelo (Regina/mora com os patrões).

Esta crise de identidade e ambivalência frente a sua própria ascendência étnica é, no caso destas domésticas, uma consequência da constante comparação intergrupual, especialmente passada pela mídia, que julga como “positivo” o branco em sua posição e forma estética “ideal”, que lhe traz prestígio (rico, privilegiado, bonito, bem formado etc.), e como “negativo”, o afro-brasileiro desprivilegiado e discriminado em sua posição sócio-político-econômica e estética (pobre, feio, marginal, analfabeto etc.). Isso produz em muitas destas domésticas, que já sofrem toda uma série de discriminações sociais por causa de sua profissão e posição disprivilegiada no mercado de trabalho, um autoconceito negativo de seu próprio grupo (tanto étnico quanto profissional).

Às vezes eu queria ser branca para ter uma casa, um carro e dinheiro. É chato ser preta e pobre (Wanda/mora fora do local de trabalho).

Etnicidade como fator estratificador na estrutura profissional e social das empregadas domésticas

Muitas empregadas domésticas afro-brasileiras estão profundamente conscientes de que sua situação sócioeconômica e profissional, assim como as injustiças ligadas a esta situação, estão intimamente relacionadas à sua pertinência étnica; isto

mesmo nos casos em que a etnicidade e/ou as injustiças sociais são negadas. Sua posição de grupo étnico marginalizado forma para elas o que chamamos de consenso implícito de informação no contexto de julgamento do processo social. Elas reconhecem que o julgamento de criminalidade, a alta cifra de analfabetismo e pobreza, assim como sua própria posição como empregada doméstica são resultados de uma série de comportamentos étnicos discriminatórios regentes na sociedade geral.

...É uma coisa que vem da escravidão. Nós negros exercemos sempre funções subalternas (Irene/vive com os patrões).

Se alguém faz uma besteira todo mundo diz logo que é coisa de preto e acabam xingando a gente (Eneida/vive separadamente dos patrões).

Evidente para estas domésticas é o reconhecimento de uma delegação étnica discriminatória na estrutura profissional. A maior parte das entrevistadas, o que foi o caso de 61,2% (N=79), dentre as quais 63,1% (N=41) vivem com os patrões e 59,4% (N=38) vivem separadamente dos patrões, faz uma ligação direta entre estarem exercendo esta profissão e serem negras: elas afirmam que as profissionais domésticas são em sua maioria negras e que este é o lugar reservado social e profissionalmente para elas.

...Tem mais empregada de cor, porque as madames preferem a gente para poder mostrar onde é nosso lugar (Marina/vive separadamente dos patrões).

...Basta ser preto prá que todo mundo pense que é doméstica (Celma/vive com os patrões).

Empregadas domésticas pertencem a um grupo profissional que no sentido durkheimiano é formado por uma divisão seletiva obrigatória do trabalho, cujos critérios são selecionados por alguns grupos sociais que reservam e privilegiam outros grupos com profissões melhor reconhecidas socialmente, e marginalizam profissionalmente outros grupos, levando em conta para isso, a cor da pele, a religião, a língua etc. Para Durkheim os grupos discriminados não conseguem, em geral, modificar os limites destas barreiras (Durkheim, 1893, p.371). Neste sentido o trabalho doméstico remunerado pode ser visto como um modelo exemplar para tal divisão seletiva obrigatória do trabalho.

As empregadas domésticas aqui entrevistadas atribuíram de forma exemplar, apesar do seu modo de expressão simples, as barreiras discriminatórias que as colocam no centro desta delegação profissional, e que possuem grande influência sobre sua realidade social cotidiana. Neste sentido, reconhecemos tanto uma atribuição pessoal (mulher negra), quanto uma atribuição situativa (ser descendente de escravos, pobre etc.), o que pode ser verificado na tabela 2.

Como vemos na tabela 2, estas domésticas tentam explicar a divisão étnica em sua profissão através de um esquema de combinação de causas que as possibilita um resumo explicativo de sua situação social e profissional complexa.

Para a explicação do fato de que no grupo profissional das trabalhadoras domésticas haja um número significativamente mais elevado de afro-brasileiras, elas integram uma série de causas como

escravidão, racismo, baixa formação formal etc. que levam ao efeito específico no qual a mulher negra concentra-se de forma mais representativa no ramo do trabalho doméstico remunerado ou ao efeito seletivo de quanto mais escura a cor da pele, maior é a chance de que esta mulher se encontre no ramo do trabalho doméstico remunerado e isto pelo fato de uma série de combinações sócioeconômicas, históricas etc. Ser negra significa aqui possuir um baixo nível de formação formal, ser pobre, ter que aceitar necessariamente um emprego mal

remunerado e portanto possuir maior possibilidade de ser selecionada como doméstica. Do ponto de vista teórico, pode-se comprovar tais fatores como causa para tal divisão étnica no âmbito do mercado de trabalho (compare Hewstone & Antaki, 1992; Kelley, 1972).

*Nossa raça é muito rejeitada...
Ninguém dá uma chance prá gente
fazer um curso, levantar, poder fazer
outra coisa na vida... (Marta/vive
com os patrões).*

Tabela 2
Explicações subjetivas para a predominância das afro-brasileiras como empregadas domésticas

Explicações (a)	Moram com os patrões		Não Moram com os patrões		Total	
	%	(N)	%	(N)	%	(N)
Negros são excluídos do mercado de trabalho.	26,1	(17)	12,3	(8)	19,2	(25)
Por causa do racismo.	18,4	(12)	9,2	(6)	13,8	(18)
Não têm possibilidade de estudar.	9,2	(6)	13,8	(9)	11,5	(15)
Por causa da pobreza e necessidade dos negros.	7,7	(5)	15,4	(10)	11,5	(15)
Nós não temos boa aparência.	6,1	(4)	12,3	(8)	9,2	(12)
Porque os brancos não querem fazer este trabalho.	6,1	(4)	12,3	(8)	9,2	(12)
Por causa das nossas boas qualidades.	7,7	(5)	9,2	(6)	8,4	(11)
Os brancos têm mais chance por causa da cor.	10,7	(7)	4,6	(3)	7,7	(10)
Porque nós fomos escravos	4,6	(3)	10,7	(7)	7,7	(10)
Não sei	4,6	(3)	4,6	(3)	4,6	(6)

(a) Aqui ainda foram denominados motivos como injustiça perante os afro-brasileiros e o desejo dos patrões em quererem diferenciar sua cor da cor da empregada doméstica.

Através da análise da tabela acima podemos ainda verificar que estas empregadas domésticas vêm os atos meramente racistas e discriminatórios com relação à cor da pele como os fatores

centrais para a delegação da mulher negra ao trabalho doméstico remunerado, isto mesmo no caso daquelas que negaram haver racismo ou a prevalência de um determinado grupo étnico na profissão.

Ao contrário dos fatores negativos que estas domésticas vêm na sua seleção para o trabalho doméstico remunerado, elas atribuem também alguns motivos positivos para a preferência dos patrões em terem empregadas afro-brasileiras, que elas interpretam como características típicas afro-brasileiras, como, por exemplo, confiança, carinho, serem mais saudáveis, amáveis, cozinhareem melhor, dentre as chamadas "boas qualidades".

Aqui verificamos o que podemos chamar de uma atribuição apoiante positiva que eleva o sentimento de auto-estima próprio e grupal na profissão. Por outro lado, podemos afirmar que estas características lhes são atribuídas pela maioria étnica e utilizadas como meio pessoal e profissional de exploração e seleção étnica profissional e que em geral envolvem uma série de preconceitos e estereótipos sobre a mulher e a "raça" negra. Ser, neste sentido, mais carinhosa, mais saudável, mais resistente etc. do que a mulher branca, por exemplo, significa manter uma determinada posição que é reservada a este âmbito profissional, e que para as "mais frágeis", menos carinhosas etc., ficariam reservadas atividades mais compatíveis com estas características, por exemplo, empregos como vendedora, recepcionista etc. Tal forma de seleção pode ser vista como uma pro-gramação seletiva antecipada no mercado de trabalho, que baseia seus argumentos em "características positivas" do grupo discriminado.

Empregadas domésticas que vivem com os patrões possuem uma visão mais profunda e abrangente da situação da mulher negra no sistema de seleção profissional no âmbito da sociedade geral, que vai da visão da escravidão até as necessidades e pobreza do afro-brasileiro hoje. A discriminação étnica é para elas o

ponto central da seleção profissional. Aquelas que vivem separadamente e que em geral possuem família própria, constroem sua crítica social muito mais fortemente baseada nas condições sócioeconômicas gerais, que as fazem ter que lutar tão fortemente para a sobrevivência de sua família. Como estratégia de solução da situação em que se encontram, estas domésticas percebem como meio mais eficiente a conquista de dinheiro e de formação formal. O que na verdade sabemos ainda não garantir uma aceitação total do afro-brasileiro socialmente.

Casa de família é o único lugar que nos aceita para trabalhar, e isso, só por causa do preconceito (Edméa/ vive com os patrões).

Apesar dos resultados acima demonstrados, 74,2% (N=95) de todas as entrevistadas, entre elas 65,6% (N=42) das que vivem com os patrões e 82,8% (N=53) das que vivem separadamente dos patrões, responderam negativamente quando perguntadas de maneira direta se sentiam-se ou não discriminadas por causa de sua pertinência étnica.

A discriminação étnica está neste sentido profunda ou quase unicamente ligada à divisão e à seleção profissional, negando assim os mecanismos cotidianos discriminatórios. Por outro lado elas deram diversos motivos para a discriminação do negro em geral na sociedade, mas não referindo-se a si próprias.

Com relação aos motivos para a discriminação dos afro-brasileiros, estas domésticas acentuam especificamente duas perspectivas: a perspectiva sócio-histórica, que explica a discriminação como resultado da escravidão africana e da falta de formação formal deste grupo na atualidade; por

outro lado, a explicação que se concentra em uma perspectiva psicológica-social, apresentando como mecanismo central a negação própria do negro, medos inconscientes, ambição (dos brancos), assim como diversas outras formas de projeções e introjeções negativas que fazem do afro-brasileiro vítima da discriminação racial.

É por causa da cor da pele que nós somos discriminados. Porque nós formos escravos. Os brancos pensam que nós somos inferiores... Este é um país racista e nós negros temos que nos comportar bem (Regina/vive com os patrões).

A maior parte das empregadas domésticas entrevistadas vê na discriminação sócio-racial dos afro-brasileiros uma projeção de características negativas do branco em relação ao afro-brasileiro. A maioria étnica possui, na opinião destas domésticas, o poder sóciopolítico para manter a minoria étnica em uma determinada posição social e econômica. Isso aconteceria da seguinte forma: o branco projeta uma série de características negativas sobre o negro "sujando" assim a sua imagem social e impossibilitando indiretamente sua ascensão. Desta forma os brancos mantêm o poder e continuam a se caracterizar como melhores. Estas características negativas têm origem na escravidão, quando o negro era visto como burro, como palhaço, como incapaz etc., afirmam estas domésticas.

Por outro lado, estas profissionais domésticas, especialmente as que vivem com os patrões, vêem nas barreiras discriminatórias características positivas dos negros que ameaçam a posição de poder dos brancos na sociedade, amedrontando-os. Em sua opinião, a maioria étnica sabe o

quanto o negro é bom, ou até melhor que os próprios brancos, no que fazem. Isso representa uma ameaça potencial para o poder do branco, fazendo com que este reaja com a discriminação para manter sua posição. Esta visão caracteriza um sentimento positivo de etnicidade destas poucas trabalhadoras domésticas.

Contrariamente às atribuições externas destas domésticas, há também uma atribuição interna, ou seja, em referência ao seu próprio grupo étnico. Na opinião destas entrevistadas o afro-brasileiro sofre discriminação por causa de sua própria posição perante a si e ao seu grupo. Neste sentido, eles foram definidos como sendo inseguros, fracos, sem sentimento de auto-estima e julgando-se feios. Aqui, causa e efeito aparecem como responsáveis pela discriminação que é causada pelos próprios afro-brasileiros. Estas características psicológicas estão ligadas a um complexo de inferioridade que o afro-brasileiro possuiria em sua visão, que faz com que ele, por causa do baixo valor individual, se apresente frente a maioria étnica rebaixando-se, o que provoca automaticamente uma reação discriminatória do outro. Este complexo de inferioridade é para parte destas trabalhadoras domésticas a causa da projeção externa do negro sobre a existência de uma discriminação racial. Estas domésticas afirmam então que comportamento discriminatório contra o afro-brasileiro não existe, o que existe é uma projeção do próprio afro-brasileiro para fora, que é provocada exatamente por causa deste seu sentimento de inferioridade, vendo assim nas reações dos brancos, atos discriminatórios, embora estes não existam, não sejam reais.

Neste contexto, podemos interpretar a resposta imprecisa de 17,7% dentre todas

as entrevistadas com um "eu não sei" para os motivos da discriminação racial, como uma resposta consciente no sentido de não quererem se posicionar perante tal questão, embora elas tivessem sim respostas possíveis. Uma outra explicação para isso surgiu através de uma linguagem indireta de algumas entrevistadas, que deixaram claro que o comportamento discriminatório é tão evidente e absurdo que elas não tinham como explicá-lo e não precisavam fazê-lo.

As formas acima mencionadas de atribuição grupal interna ampliam um esquema de caracterizações destas empregadas domésticas frente a seu grupo étnico, através do qual a existência da discriminação sobre seu grupo é confirmada por um lado e, por outro, a explicação desta discriminação recai de forma intrapunitiva como culpa do próprio grupo. Esta forma de reação contra a discriminação e o preconceito foi analisada por Allport (1971) e outros autores, sobretudo em relação às minorias negra e judaica nos Estados Unidos. No quadro 1 resumimos algumas destas reações que podem ser aplicadas em nosso caso.

Partindo do princípio de que onde existe um "complexo de inferioridade" (compare Adler, 1933) ou onde tal "complexo" seja projetado, possa haver realmente um sentimento de inferioridade, podemos dizer então que estas domésticas sentem-se inferiores. Tal compreensão desenvolve-se da verificação de sua posição sócio-econômica e étnica: o baixo nível de formação formal, o ser empregada doméstica, quer dizer, realizar uma atividade estereotipada e discriminada no mercado de trabalho⁷, a pouca afetividade no meio em que vivem, a sensação de não terem sucesso, o fato de serem freqüentemente migrantes do interior, de descenderem de famílias pobres e, sobretudo, o

Quadro 1
Formas possíveis de reações compensatórias perante o próprio grupo no caso de pessoas vítimas de preconceito e discriminação.

sofrimento pela frustração de ser discriminado e rebaixado

provoca

aumento da sensibilidade e preocupação

e isto provoca,

caso este indivíduo tenda a ser intrapunitivo:

- negação da pertinência ao próprio grupo
- passividade e tendência a se excluir
- fazer "palhaçada"
- ódio e desprezo contra a própria pessoa
- agressão contra o próprio grupo
- simpatia com vítimas em geral
- busca de status simbólico
- neuroticismo
- sentimento de culpa e timidez
- adaptação extrema
- diminuição do sentimento de auto-estima
- hipersensibilidade
- assimilação
- isolamento e tendência a separar-se socialmente
- internalização do estresse
- etc.

Fonte: baseada em Allport, 1971, p. 169

"peso" de pertencerem a um grupo étnico marginalizado. Estes fatores são ainda reforçados pela comparação que surge através do contato diário com a maioria étnica, provocando assim um sentimento grupal de inferioridade. O julgamento de culpa do próprio grupo como inferior e provocador da própria discriminação, assim como a tentativa de não se caracterizar como pertencente ao grupo étnico afro-brasileiro, mas sim tentar aproximar-se

através da "mudança" da cor da pele da maioria étnica, pode ser interpretado como uma tentativa compensatória negativa para suprir este sentimento de inferioridade. Neste ótica, podemos afirmar que o sentimento de inferioridade destas domésticas está intimamente ligado à sua situação de classe social e à posição étnica do grupo na sociedade; por consequência, à sua própria situação.

Aspectos intra e interétnicos na estrutura de trabalho

O principal interesse aqui é em relação aos aspectos potenciais para o desenvolvimento de conflitos ligados à hierarquia na estrutura de trabalho e à compreensão étnica desta divisão.

Empregadas domésticas afro-brasileiras que estão evidentemente confrontadas com a divisão racial do trabalho (compare Oliveira et al., 1985) se deparam com esta estrutura não somente no mercado de trabalho aberto, mas também na estrutura cotidiana do trabalho. Elas são empregadas, são domésticas, são serventes, devido ao mecanismo de seleção étnica. Por outro lado, elas se confrontam com uma camada de patrões, de senhores, que é quase exclusivamente formada pela maioria étnica, quer dizer, por "brancos".

Ter patrões pretos é um certo choque... A gente não tá acostumada (Iolanda/ vive com os patrões).

Na grande maioria dos nossos casos (em 87,7% [N=114] e isto em 92,3% [N=60] daquelas que vivem com os patrões e 83,1% [N=54] daquelas que vivem separadamente) as entrevistadas classificaram seus patrões como brancos. A porcentagem dos patrões

que incluímos na categoria "não brancos" e "não negros", por elas definidos como "morenos" e "mulatos" é relativamente alta (foi um total de 10,7% [N=14] de todos os casos, dividindo-se em 4,6% [N=3] como patrões daquelas domésticas que moram no emprego e 17% [N=11] entre aquelas que vivem separadamente dos patrões) em comparação ao número de patrões definidos como negros, o que só aconteceu em 1,5% (N=2) dos casos, incluindo apenas empregadas que vivem na casa dos patrões.

Estes dados demonstram que estas domésticas estão em constante contato com um meio cultural estranho ao seu, seja pelo contraste cultural e étnico existente entre elas como *empregadas negras* com *patrões brancos*, ou pelo contraste sócioeconômico vivido de forma diária extremamente próxima. A dualidade negro/pobre/servente e branco/rico/patrão é parte constitutiva da situação de vida destas mulheres, podendo ser vista como fator representativo para o reforço de uma ambivalência étnica. Etnia e classe são aqui fatores determinantes.

Interessante neste sentido são as formas de atribuição utilizadas por estas profissionais domésticas para definir a preferência em terem patrões brancos ou afro-brasileiros.

Ficou claro que a distribuição sócio-econômica estrutural que encontramos hoje no Brasil e que hierarquiza o branco em relação ao negro, é negada por estas domésticas. A maioria delas (um total de 55% [N=72] dentre as quais 61,5% [N=40] pertencentes ao grupo das que vivem com os patrões e 49% [N=32] dentre aquelas que vivem separadamente) prefere trabalhar para patrões que pertençam ao seu próprio grupo étnico. Mesmo aquelas que não quiseram definir sua preferência abertamente (caso de 26% [N=34]) deixaram claro que, caso pudessem escolher, optariam

por padrões afro-brasileiros. Isso foi o que afirmou 18,5% [N=24] das entrevistadas, dentre as quais 14% [N=9] que vivem com os padrões e 23% [N=15] das que vivem separadamente.

Com base em Sherif & Sherif (1953) podemos interpretar que a experiência constante destas empregadas domésticas em uma situação contraditória aos seus interesses e que forma a base de um conflito potencial intergrupual aumenta a coesão destas ao próprio grupo. Isto significa que o contato vivido por estas profissionais na forma estrutural vigente pode ser visto como uma "simbiose negativa" que faz parte da estratificação étnica da sociedade brasileira e que é apenas tolerado por estas domésticas, sendo na verdade negado por elas, o que provoca a já discutida tensão e a existência de conflitos muito frequentes entre padrões e empregadas (comparar Preuss, 1990).

A restrita mobilidade sócioeconômica do afro-brasileiro faz com que as empregadas domésticas tenham poucas opções de escolha no mercado de trabalho, por exemplo, para quem elas queiram trabalhar. Isso provoca, em uma profissão em que o contato entre empregadas e padrões é muito mais intenso e próximo que na maior parte das profissões, uma insatisfação profunda, destruindo, acima de tudo, a crença das chances de igualdade entre os cidadãos.

Empregadas domésticas que vivem com os padrões demonstram uma preferência em trabalhar para membros de seu grupo étnico. A preferência de ambos os grupos aqui entrevistados está ligada a uma série de fatores que se inicia com as experiências (própria ou de terceiros) já tidas com padrões de um ou de outro grupo étnico, passando por fatores subjetivos de atribuição pessoal, grupal e cultural, como fica explícito nas seguintes falas:

Mas é claro que eu prefiro trabalhar para brancos, é horrível trabalhar prá preto. Eles gostam de pisar... Eu nunca trabalhei prá preto, mas eu sei que eles se sentem como os donos da gente (Isabela/vive separadamente dos padrões)

Patroa branca é um caso sério. Elas pensam que são a dona da cocada preta e fazem com a gente o que querem. Elas nos humilham muito. (Mônica/vive com os padrões)

Preto não quer ter empregada preta, não. Eles não gostam que os outros pensam que nós somos membros da família. Por isso eles só empregam as loirinhas (Claudia/vive separadamente dos padrões).

Eu já trabalhei para padrões pretos e sempre fui tratada como uma amiga, nunca como empregada. Com os brancos não tem isso não (Euvira/vive com os padrões).

Ah, eu preferia trabalhar para padrões escuros, é uma coisa da igualdade. Se eu não sou nada na vida, pelo menos tem alguém da minha raça que se tornou alguma coisa. Eu ia me sentir honrada (Rose/vive com os padrões).

Embora um número muito pequeno de entrevistadas já tenha tido a experiência de trabalhar para padrões afro-brasileiros, elas vêem estes através da projeção de uma série de características positivas de seu grupo étnico. Aos padrões afro-brasileiros são atribuídos fatores como maior respeito, amabilidade, familiaridade etc. Estes fatores

são, especialmente no caso das que vivem com os patrões, de grande peso, pois no caso das migrantes e das solteiras, a necessidade de uma constelação familiar na qual ela possa se sentir "realmente como membro da família" é de grande significado. Esta sensação de pertencer à família dos patrões está também ligada à proximidade étnica existente. O trabalhar e viver com uma família negra dilui, para elas, as diferenças sutis existentes, tornando-as não mais estranhas, mas sim familiares. Isto também está ligado ao desejo de receber ("como membro étnico da família") um tratamento melhor, de terem melhores condições de trabalho etc.

Por outro lado, são atribuídos aos patrões afro-brasileiros uma série de características negativas que também estão ligadas à pseudo-pertinência familiar por

causa da ligação étnica, que dizem, por exemplo, que por causa da mesma cor, estes patrões as tratam pior, por pensarem que são parentes. Mal trato, exploração, humilhação etc. são vistos por algumas domésticas como mais frequentes e prováveis entre patrões afro-brasileiros do que entre patrões brancos.

Estas preferências demonstram sobretudo um desejo de maior solidariedade e coesão grupal. Um número representativo de patrões afro-brasileiros significaria uma mudança de sua posição, valor e imagem social dentro do contexto de distribuição econômica, o que provocaria uma ascensão do grupo étnico, do qual ela também faria parte. O termo "ethclass"⁸ teria aqui um sentido de percepção e coesão positiva entre os afro-brasileiros (compare Heckmann, 1992, p.93).

NOTAS

*Dedicado carinhosamente a Hannes Stubbe e Alexandre Teixeira dos Santos.

1. No decorrer do texto o termo "negro" será frequentemente substituído pelo termo "afro-brasileiro". Isso porque no Brasil há inúmeras denominações para os descendentes de africanos que têm culturalmente uma história em comum marcada fortemente por diversas outras culturas (africanas, indígenas e européias), assim como pela experiência da escravidão e, posteriormente, da discriminação racial e segregação sócioeconômica. Neste sentido, serão vistas como afro-brasileiras aquelas entrevistadas que se classificam como "negra", "preta" ou "mulata" e, sendo assim também classificadas por nós, entrevistadoras, dentro de tais categorias. Diversos estudos diferenciam, para o Brasil, os chamados "caboclos" e "mestiços" como não "afro-brasileiros", mesmo no caso de terem em sua genealogia "negros". Aqui apóio-me nesta diferenciação (compare Stephens, 1989).

2. A probabilidade de que muitas das ex-escravas de cito e de ganho também tenham se enquadrado no trabalho doméstico remunerado para sobreviverem, após a abolição, é muito grande. Ainda se faz necessário neste campo um estudo histórico aprofundado e detalhado.

3. Todos os nomes aqui citados são pseudônimos, a fim de proteger a identidade das entrevistadas.

4. O que tento caracterizar aqui é a complexa questão da identidade étnica que os membros de uma família usam para se auto-definirem, como no caso da profissional doméstica Mary que disse: "Lá em casa eu sou a única assim (aponta para a pele). Meu avô parece um índio; é um moreno bonito. Minha mãe já é clara, mas todos os meus irmãos são assim escurinhos. Só eu sou assim, meio sarará".

5. A utilização do termo maioria étnica e social está restrita à população "branca". Este termo não será usado em uma compreensão estatística, mas sim em contraposição à "minoridade negra", sendo ambos os grupos vistos através da perspectiva das ciências sócio-políticas: maioria como detentoras do poder político e econômico; minoria no sentido de desprivilegiados nas decisões políticas, marginais e discriminados social e economicamente. Estes termos caracterizam, aqui, apenas as estruturas, e não a quantidade numérica dos indivíduos pertencentes aos devidos grupos (Nohlen & Barrios, 1991, p. 391).
6. Esta ambivalência pode ser vista claramente na sociedade afro-norte-americana, na qual o alisamento do cabelo é extremamente difundido e quase nunca estudado e/ou discutido.
7. Esta afirmação é feita com base na classificação das entrevistadas de que em 32,3% (N=42) de todos os casos, entre os quais 38,5% (N=25) vivem com os padrões e 26,1% (N=17) vivem separadamente, a "mais baixa" (pior) entre todas as profissões femininas é a de empregada doméstica. A prostituição teve aqui uma posição significativamente mais favorável.
8. O termo sociológico "ethclass", utilizado nos Estados Unidos e Inglaterra, define o surgimento de um grupo caracterizado pela diferenciação e estruturação social através da união das palavras etnia (eth) e classe (class). A exemplificação terminológica, no nosso caso, seria a combinação da maioria da população negra com a classe econômica, política e social desprivilegiadas. Etnia e classe encontram-se, assim, em correlação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Alfred (1933). *Der Sinn des Lebens*. Frankfurt/M., Fischer Verlag.
- ALLPORT, Gordon W. (1971). *Die Natur des Vorurteils*. Köln.
- AZEREDO, Sandra Maria da M. (1989). "Relação entre empregadas e patroas: reflexões sobre o feminismo em países multiraciais". In: Albertina de O. Costa & Cristina Bruschini (orgs.). *Rebelião e submissão. Estudos sobre a condição feminina*. São Paulo, Editora Vértice/Fundação Carlos Chagas, pp. 195-220.
- BARRA, Iris M. A. (1990). "A história do sindicato dos trabalhadores domésticos do município do Rio de Janeiro (STDMRJ): do surgimento em 1959 ao ano de 1990". Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, PUC.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan (1955). *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo, Ed. Anhembi.
- COCK, Jacklyn (1980). *Maids & Madams. A Study in the Politics of Exploitation*. Johannesburg, Ravan Press.
- DURKHEIM, Emile (1893). *De la division du travail social*. Paris, Presses Universitaires de France.
- FERNANDES, Florestan (1965). *A integração do negro na sociedade de classe*. São Paulo, Dominus Ed.
- _____. (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.

- FESTINGER, Leon (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. New York, Row, Peterson & Co.
- HASENBALG, Carlos (1979). *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- HECKMANN, Friedrich (1992). *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart, Enke Verlag.
- HEWSTONE, Miles & ANTAKI, Charles (1992). *Attributionstheorie und soziale Erklärungen*. Berlin/Heidelberg, Springer Verlag.
- IANNI, Otacvio (1988). *Escravidão e racismo*, 2ª ed. São Paulo, Hucitec.
- IBGE (1981). *Tabulações Avançadas do Censo Demográfico. IX Recenseamento Geral do Brasil-1980*. Rio de Janeiro, IBGE.
- _____ (1985). *Anuário Estatístico do Brasil-1984*. Rio de Janeiro, IBGE.
- _____ (1990). *Pesquisa Nacional por amostra de domicílios - 1987*. Rio de Janeiro, IBGE.
- JUNG, Reinhardt (1985). *Muchacha. Die unsichtbaren Dienerinnen Lateinamerikas*. Bornheim-Merten, Lamuv Verlag.
- KELLEY, H. H. (1972). *Causal schemata in the attribution process*. New York, General Learning Press.
- LORDE, Audre (1993). "Ist dein Haar ein Politikum?". In: Gloria I. Joseph (org.). *Schwarzer Feminismus. Theorie und Politik afro-amerikanischer Frauen*. Berlin, Orlanda Frauenverlag, pp. 107-111.
- MOURA, Clovis (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Ed. Ática.
- NOHLEN, Dieter & BARRIOS, Harald (1991). *Minderheit*. Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung.
- OGUNTOYE, Katharina; OPITZ, May & SCHULTZ, Dagmar (1992). *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Frankfurt/M., Fischer Verlag.
- OLIVEIRA, Lúcia Elena G. de; PORCARO, Rosa Maria & ARAÚJO, Tereza Cristina N. (1985). *O lugar do negro na força de trabalho*. Rio de Janeiro, IBGE.
- PIERSON, Donald (1945). *Branços e pretos na Bahia. Estudo de contacto racial*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- PREUSS, Miriam Raja Gabaglia (1990). "Emprego doméstico: um lugar de conflito". *Cadernos CEAS*, 128:41-45.
- ROLLINS, Judith (1985). *Between Women: Domesticity and Their Employers*. Philadelphia, Temple University Press.
- SANTOS-STUBBE, Chirly dos (1990). "Zur Geschichte der 'empregadas'". *Zeitschrift für Lateinamerika-Wien*, 38/39:83-92. Viena.

- SANTOS-STUBBE, Chirly dos (1995a). *Arbeit, Gesundheit und Lebenssituation afrobrasilianischer Empregadas Domésticas (Hausarbeiterinnen)*. Frankfurt/M., Peter Lang Verlag.
- _____ (1995b). "Suicídio como fator de alto risco entre as empregadas domésticas no Rio de Janeiro". *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 44(10):519-27. Rio de Janeiro.
- _____ (1996). "Psychosoziale Probleme afrobrasilianischer Frauen". In: Uwe-H. Peters; M. Schifferdecker. & A. Krahl (org.). *150 Jahre Psychiatrie. Eine vielgestaltige Psychiatrie für die Welt von morgen*. Köln, Martini Verlag, pp. 216-20.
- SHERIF, Muzafir & SHERIF, C. W. (1953). *Groups in Harmony and Tension: an integration of studies on intergroup relations*. New York, Octagon.
- SILVA, Denise F. da & LIMA, Márcia (1992). "Raça, gênero e mercado de trabalho". *Estudos Afro-Asiáticos*, 23:157-170. Rio de Janeiro.
- SOUZA, Julia Filet-Abreu de (1980). "Paid domestic service in Brazil". *Latin American Perspectives*, 7(1):35-63. Amsterdam.
- SOUZA, Neusa S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Ed. Graal.
- STEPHENS, Tomas M. (1989). *Dictionary of Latin American Racial and Ethnic Terminology*. Gainesville, University of Florida Press.
- STUBBE, Hannes (1987). *Geschichte der Psychologie in Brasilien. Von den indianischen und afrobrasilianischen Kulturen bis in die Gegenwart*. Berlin, Reimer Verlag.
- VIEIRA, Celma Rosa (1987). "Negra: mulher e doméstica: considerações sobre as relações sociais no emprego doméstico". *Estudos Afro-Asiáticos*, 14:141-58. Rio de Janeiro.

SUMMARY

Culture, color and society: the issue of ethnicity among house maids.

Drawing on data from research in the area of social psychology with 130 Afro-Brazilian house maids in the city of Rio de Janeiro, Brazil, the author demonstrates their perceptions of belonging to the Afro-Brazilian group as a consequence of their social, economic and professional position. The ambiguity of many of those professionals regarding their skin color, is related to their economic condition, as well as the unprivileged position, characterized by racial prejudice and discrimination, of their ethnic group. The search for a positive identification presents two major tendencies: the negation of ethnic belonging through the

"whitening" of their own skin and attempts of creating a positive group identity, through positive and idealized attributes of Afro-Brazilian group and the hope of being able to "serve" not only white bosses but Afro-Brazilian employers as well. Those workers clearly identify, in spite of their low level of formal education, the professional stratification of paid house work and the racial stratification that exist in Brazilian society. Consequently, those factors lead them to become house maids because they belong to the discriminated ethnic group in the educational, economic, political and social structures of the country.

RÉSUMÉ

Culture, couleur et société: le problème de l'ethnicité entre les employées domestiques

À partir de données d'un sondage dans le domaine de la psychologie sociale réalisé auprès de 130 employées domestiques afro-brésiliennes à la ville de Rio de Janeiro, l'auteur montre leur sentiment d'appartenance au groupe afro-brésilien dû à leur position sociale, économique et professionnelle. L'ambivalence de plusieurs de ces femmes en ce qui concerne la couleur de leur peau est liée à leur situation économique, ainsi qu'à leur situation défavorable et marquée par des préjugés raciaux et par la discrimination face à leur groupe ethnique. La recherche d'une identification positive se divise en deux tendances principales: la négation de leur appartenance ethnique à travers le "blanchisse-

ment" de leur peau et le désir de constituer une identité positive de groupe, moyennant des attributions positives et idéalisées du groupe afro-brésilien, ainsi que du désir de pouvoir "servir" tant des patrons blancs que des maîtres afro-brésiliens. Malgré leur bas niveau de formation formelle, ces travailleuses peuvent identifier clairement la stratification professionnelle du travail domestique rémunéré à la stratification raciale négative existante dans la société brésilienne, ce qui fait que ces femmes deviennent des domestiques parce qu'elles appartiennent au groupe ethnique discriminé dans les structures éducatives, économiques, politiques et sociales du pays.

Racismos e anti-racismos no Brasil*¹

Jacques d'Adesky**

* Recebido para publicação em maio de 1997.

** Doutor em Antropologia pela USP. Pesquisador do Centro de Estudos das Américas (CEAs) da Universidade Candido Mendes.

Apoiando-se na obra de Pierre-André Taguieff, o artigo analisa a estrutura dos debates racistas e anti-racistas no Brasil. O trabalho revela que as relações raciais brasileiras se caracterizam por um racismo universalista que remete às doutrinas da existência de raças consideradas mais ou menos evoluídas, esclarecidas ou avançadas, aptas à civilização e conseqüentemente assimiláveis. O trabalho mostra que simultaneamente existe um anti-racismo universalista que postula que as raças humanas não passam de realidades provisórias. O ideal é o de uma assimilação universal, de uma total fusão dos grupos humanos.

Tanto o racismo quanto o anti-racismo universalistas mantêm princípios antinegro e antiíndigena que jamais podem ser praticados e falados abertamente. A exclusão da imagem do negro brasileiro das representações simbólicas atesta esse racismo brasileiro dito velado e até mesmo cordial.

O artigo analisa o crescimento do discurso anti-racista diferencialista, nomeadamente o do Movimento Negro. Este contribui para desconstruir o jogo das representações e discriminações contra negros e indígenas.

Palavras-chave: raça, racismo, anti-racismo, relações raciais, Brasil, identificação racial, discursos universalista, discurso diferencialista.

O conceito de raça, segundo a biologia, não tem valor operacional. No atual estágio da ciência, nada autoriza a exata delimitação das raças. Até hoje, os critérios raciais não puderam ser definidos. Eles não são invariáveis. O determinismo biológico não pode explicar as diferenças culturais ou técnicas das populações. O mecanismo de transmissão da vida é tal, afirmam os geneticistas, que cada indivíduo é único, que os indivíduos não podem ser hierarquizados, que a única riqueza é coletiva: ela é feita pela diversidade (Jacquard, 1986).

Mas a não-cientificidade da noção de raça não é, de forma alguma, um obstáculo ao seu emprego. Ela pode muito bem ser encontrada tanto nos discursos ideológicos e políticos, nos estudos sociológicos e antropológicos, como em seu uso na língua corrente. É que a idéia de raça, minimizada como critério científico pela biologia, mantém-se como categoria de referência e de hierarquização na sociedade contemporânea. Ela remete simbolicamente, como um fantasma, às obscuras forças do instinto, do sexo e do sangue. Ela alimenta as paixões, os preconceitos dos indivíduos, daí estar sujeita às manipulações e ao casuísmo dos discursos ideológicos.

1. Dilema da relativização da identificação racial no Brasil

Cinco sistemas de classificação de cor predominam no Brasil: o sistema do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), usado no censo demográfico, com as categorias branco, pardo, preto e amarelo; o sistema branco, negro e índio, referente ao mito fundador da civilização brasileira; o sistema de

classificação popular de 135 cores, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 1976; o sistema bipolar branco e não-branco, utilizado por grande número de pesquisadores de ciências humanas; o sistema de classificação bipolar branco e negro, proposto pelo Movimento Negro².

Ao contrário do sistema norte-americano, o sistema do IBGE e o popular não manifestam a permanência das classificações caracterizadas pela fixidez das categorias raciais, segundo as quais os indivíduos se classificam ou são classificados em relação à bipolaridade dos sinais exteriores (fenótipo) e da ascendência. De fato, diferentes fatores relativizam a classificação e a identificação racial brasileira. O primeiro fator é a intersubjetividade da autopercepção e da percepção do outro que reflete o dilema da escolha unívoca ante o grande número de categorias raciais existentes. Outro fator é a realidade da miscigenação em muitas famílias, em que convivem pessoas de diferentes tonalidades de pele.

Mesmo quando os sinais naturais, como a cor da pele, marcando o pertencimento a determinado grupo, são essenciais na identificação, eles não são necessariamente determinantes na classificação racial, quando se observa que a subjetividade dos sinais exteriores induz a uma multiplicidade de percepções que oscilam também em função de critérios não raciais. Isso acontece, sobretudo, ressalta Oracy Nogueira (1985, p. 6), com os indivíduos com leves porém insofismáveis traços negróides que são incorporados ao grupo branco, principalmente quando portadores de atributos que implicam *status* médio ou elevado (riqueza, diploma de curso superior e outros).

O tipo humano idealizado é outro fator de classificação decisivo. Ele é culturalmente significativo e ideologicamente manifesto porquanto a identidade racial de origem entre os negros é marcada, como afirma Paulo Roberto dos Santos, “pela hegemonia do padrão estético do branco que dá origem a uma identificação individual conflitante e truncada quando o negro, subjugado pelo branco, introjeta sua imagem e vê a si mesmo do ponto de vista dele. Imerso na cultura do branco, ele é induzido a interiorizar os valores culturais deste, inclusive sua preferência etnocêntrica pelas características físicas caucasóides”³.

Essa última consideração que reflete o dilema da relativização da identificação racial entre os negros nos permite, sem dúvida alguma, sublinhar a importância do fator ideológico para compreender umas das dimensões ocultadas do sistema classificatório popular de 135 cores. Pois, em comparação com a análise de Lilia Moritz Schwarcz (1996, pp. 172-3), que aponta esse sistema classificatório popular podendo ser compreendido por termos que descrevem a cor como forma de qualificação ou ainda como um conceito de circunstância, a nossa interpretação enfatiza o elemento de hierarquização embutido na multiplicidade das categorias cromáticas.

Não somente é necessário observar as descontinuidades existentes entre as categorias, mas é preciso reconhecer que elas são subordinadas à categoria branco, considerada como norma referencial positiva. Em outras palavras, consideramos que, em vez de apresentar um *continuum* horizontal ou até mesmo “um *carrefour* de cores, que mais parece um arco-fris” (Schwarcz, 1996, p. 173), a classificação popular reflete antes de tudo uma hierarquização, uma relação assimétrica, um *continuum* vertical em que a categoria

branco se situa no topo e a categoria negro em baixo.

Mas por que, poderíamos nos perguntar, essa classificação popular expressa uma hierarquização? O branco, o louro, o jambo, o moreno, o negro etc., não são todos, poderíamos afirmar, indivíduos iguais pertencendo a mesma espécie humana? É que a caracterização cromática das categorias raciais expressa, além da cor propriamente dita, sobretudo desejos e valores. Desejos de ser (branco), desejos de não ser (negro), desejos de aparentar (branco). E, à medida que esses desejos representam valores (poder, beleza), eles manifestam uma relação hierarquizada entre um elemento (branco) do conjunto e as outras categorias (negro, jambo, sarará etc.) desse mesmo conjunto⁴. E do ponto de vista do dominado (negro), essa multiplicidade de categorias cromáticas lhe permite estrategicamente, e “mediante simbolismo de fuga, situar-se o mais próximo do modelo tido como superior, isto é, o branco” (Munanga, 1996, p. 187).

2. O modelo quadripartito de Pierre-André Taguieff

Para melhor entender a peculiaridade das relações raciais brasileiras, baseamos nossa análise a partir da reflexão e das argumentações de Pierre-André Taguieff que se encontram em suas duas principais obras, *La force du préjugé* (1988) e *Les fins de l'antiracisme* (1995).

Taguieff orienta duplamente nosso trabalho, visto que considera o racismo como um fenômeno complexo que coloca em jogo mecanismos cognitivos, mas também e sobretudo fatores afetivos inscritos nas relações intergrupais, remetendo simultaneamente a sistemas de

valores e a conflitos políticos determinados, e pelo fato de colocar em evidência a indeterminabilidade conceitual, encontrada no plano cognitivo, das definições de racismo e de anti-racismo.

Assim, para Taguieff, o racismo, definido em relação à idéia de identidade coletiva ou à idéia de comunidade como fato e valor, é um termo equivocado, pois tem no mínimo dois sentidos distintos. Primeiramente, o racismo como denegação da identidade. Ele se apresenta então como a negação radical de uma identidade de grupo, negação de sua existência ou negação de seu valor. Nesse contexto, ressalta Taguieff, o racismo apaga, anula ou destrói a diferença entre os grupos: nesse sentido, ele é heteróforo. Em segundo lugar, o racismo como denegação de humanidade. Nessa perspectiva ele implica a negação de uma humanidade comum. Conseqüentemente, observa Taguieff, o racismo absolutiza a diferença de um grupo em relação a outro, sacralizando a heterogeneidade antropológica: dessa forma, o racismo é heterófilo.

Segundo Taguieff, essas duas definições de racismo implicam duas definições de anti-racismo diferentes e mutuamente irreduzíveis. Assim, a primeira definição entende o anti-racismo como defesa das identidades coletivas ameaçadas ou desprezadas. Essa definição, escreve este autor, leva o anti-racismo ao incondicional respeito pelo direito à diferença ou a exigência mínima de uma atitude tolerante diante das diferenças individuais ou grupais entre os homens. A segunda definição compreende o anti-racismo como exigência de uma humanidade comum. Esse anti-racismo reivindica, então, o direito à semelhança ou o direito de não ser diferente. Ele exalta correlativamente o ideal de comunicação universal e o imperativo do

diálogo. Segundo Taguieff, o valor dos valores não é mais aqui o respeito às origens ou a fidelidade aos pertencimentos, mas a exigência de despertencimento, a idealização do cruzamento das culturas e da mestiçagem inter-racial, interétnica.

Para esclarecer sua análise, Taguieff introduz duas distinções canônicas que se cruzam formando um sistema de inteligibilidade em que se inscrevem os racismos e anti-racismos segundo um pequeno número de categorias opostas. A primeira distinção canônica repousa, axiologicamente, sobre dois universos de pensamento irreduzíveis que coexistem em conflito. Trata-se de um lado, do modo indivíduo-universalista baseado nos modernos valores absolutos do indivíduo e do universal e, de outro, do modo tradição-comunitarista baseado nos valores holistas de pertencimento a determinada comunidade, distinta das demais por suas crenças, maneira de ser e de atuar.

Enquanto fundamento axiológico, esses dois universos de pensamento levam Taguieff a postular uma distinção típico-ideal que qualifica o racismo em dois grandes tipos, os quais se distinguem e se opõem segundo uma incompreensão mútua e recíproca. Temos então de um lado o racismo universalista que se baseia na denegação da identidade de grupo e na afirmação da desigualdade. Ele pode ser de assimilação ou de uniformização, ou ser ainda de dominação segundo um modelo normativo da raça ou cultura superior. O postulado ontológico é a existência de uma escala universal de valores entre os grupos humanos (sendo variáveis as classificações e categorias). Do outro lado temos o racismo diferencialista (comunitarista) que absolutiza a diferenciação, a separação, a expulsão, até mesmo a eliminação dos grupos diferentes, estranhos, que ameaçam

a identidade comunitária própria. Este baseia-se, conforme o autor, numa denegação da humanidade comum dos grupos humanos. O postulado ontológico é a existência de uma diferença de natureza entre certos grupos humanos.

A esses racismos, definidos por meio de representações ideológico-discursivas e por argumentos englobando crenças e valores específicos, correspondem, segundo Taguieff, os anti-racismos universalistas, cujos valores cardeais são a igualdade e a unidade da espécie humana, dos quais advém a rejeição de todo poligenismo, e os anti-racismos diferencialistas, cujos valores fundamentais são a identidade coletiva (a conservar) e a diferença entre os grupos humanos (a manter).

A segunda distinção canônica de Taguieff opõe as categorias espiritualista ou culturalista às categorias materialista ou biologizante (mais precisamente biomaterialista). Essa segunda distinção é importante porque permite-o erguer um eixo vertical (espiritualista/materialista) em que se encontram as concepções daquilo que é (ontologia) e os modos de conhecimento (gnoseologia), cortando em ângulo reto um eixo horizontal (universalista/diferencialista) em que se situam os sistemas de valores até o princípio dos diversos sentidos dados à existência.

O cruzamento desses dois pares canônicos opostos (universalismo/diferencialismo; espiritualismo/biomaterialismo) leva Taguieff a formular a distinção entre quatro grandes tipos de racismo, normalmente confundidos:

1) Racismo universalista de tipo espiritualista (RIs): baseado na concepção evolucionista do progresso indefinido da civilização alcançado pelas raças mais evoluídas e clamando à missão civilizatória das raças superiores. Os grupos humanos

analísáveis são julgados como mais ou menos "evoluídos", "esclarecidos" ou "avançados", mais ou menos aptos à civilização, mais ou menos perfeitos e, conseqüentemente, mais ou menos assimiláveis.

2) Racismo universalista de tipo bioevolucionista ou biomaterialista (RIm): suas teses fundamentais defendem a existência de raças adiantadas e raças atrasadas dentro do processo evolutivo. As superioridades intelectuais e civilizatórias são determinadas pelo pertencimento racial que define um lugar ou um estágio numa escala hierárquica fixa entre os seres humanos. Esse racismo, ressalta Taguieff, legitima a dominação colonial ou a exterminação das raças inferiores, inaptas para o progresso.

3) Racismo diferencialista de tipo espiritualista (RIIs): postula que cada raça e mesmo cada etnia, cada nação ou cada civilização encarna uma categoria grupal sem comparação, absolutamente diferente de qualquer outra. A obsessão aqui incide sobre a mistura de estruturas mentais ou de culturas supostamente incompatíveis. Resulta desse tipo de racismo a necessidade de preservar, a qualquer preço, as identidades espirituais/culturais postuladas como absolutamente diferentes e de denunciar qualquer mistura como um processo destruidor.

4) Racismo diferencialista de tipo biomaterialista (RIIm): postula que as raças humanas são quase-espécies no sentido zoológico. Esse poligenismo estipula que não há, entre as raças, portas e janelas. Não pode haver passagem de uma para outra, pois as barreiras interespecíficas são julgadas absolutamente intransponíveis. A principal obsessão nesse tipo de racismo incide sobre os cruzamentos inter-raciais, considerados como transgressão às leis da natureza.

Segundo a argumentação de Taguieff, a esses quatro tipos elementares de racismo correspondem quatro tipos ideais de anti-racismo:

1) Anti-racismo universalista de tipo espiritualista (ARIs): o postulado desse anti-racismo é que os grupos atualmente inferiores não estão destinados a permanecer na parte de baixo da escala da civilização. Eles estão aptos ao progresso sob a condição de beneficiarem-se de contextos favoráveis. Segundo Taguieff esse anti-racismo é primeiramente igualitário e hiper-racionalizante. Crê no progresso para todos por meio de uma educação que racionalize os costumes, destrua os preconceitos e elimine os particularismos culturais considerados "arcaicos" ou "bárbaros".

2) Anti-racismo universalista de tipo biomaterialista (ARIm): esse anti-racismo parte do princípio de que a unidade da espécie humana é um fato. Dessa forma, as raças humanas não passam de realidades provisórias. Postula também que a marcha universal em direção à racionalidade está em curso. Nessa perspectiva nenhum grupo humano está destinado a se estagnar na parte inferior da escala civilizatória. Porém, observa Taguieff, a moderna civilização ocidental continua axiomáticamente colocada como a melhor porque é impulsionada pela raça mais "adiantada". O ideal é o de uma assimilação universal, de uma total fusão dos grupos humanos. A mistura das raças e das etnias é o instrumento privilegiado dessa síntese final.

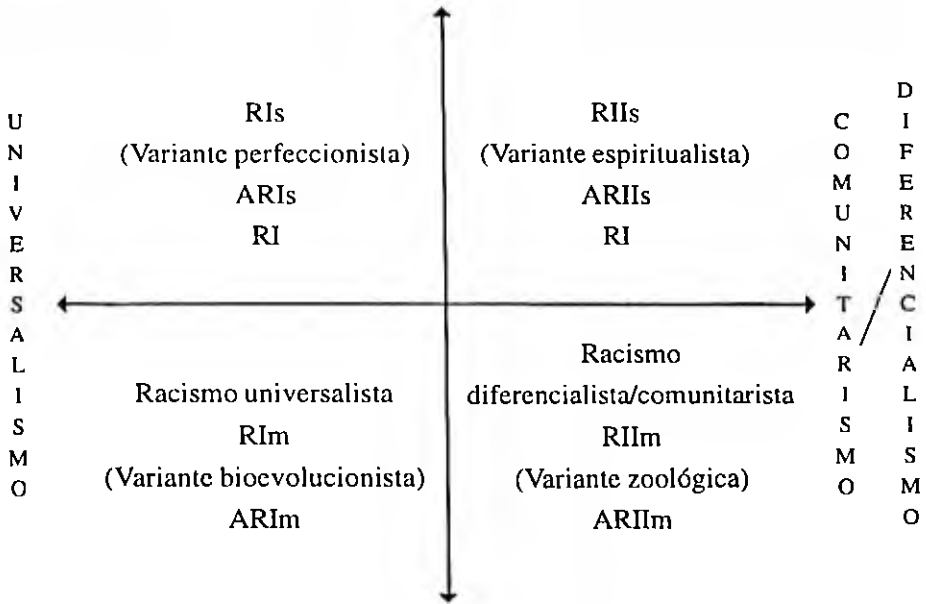
3) Anti-racismo diferencialista de tipo espírito-cultural (ARIIs): a política e a ética desse anti-racismo baseiam-se no imperativo da preservação das identidades culturais (língua, costumes, tradições, religiões etc.) ou na proteção das comunidades supostamente naturais (etnias) contra o racismo "imperialista", unifor-

mizador, homogeneizador, desenraizador dos indivíduos, destruidor dos povos etc. Segundo Taguieff, esse anti-racismo estimula a reivindicação do "direito à diferença" pelas minorias culturais e pelas etnias ameaçadas tanto pelo processo universalista de modernização política (a construção do Estado-nação) quanto pela ocidentalização, julgada como empreendimento *etnocida*.

4) Anti-racismo diferencialista de tipo biomaterialista (ARIIIm): o axioma desse anti-racismo repousa sobre a exigência de respeito às especificidades culturais, supostas como indissociáveis de certas diferenças biológicas, sejam elas de características somáticas diferenciais ou de variações estatísticas das distribuições de genes na espécie humana. Cada raça (ou cada grupo humano "natural") pode ser descrito por certo número de características psicossocioculturais próprias, irredutíveis e não transmissíveis a qualquer outra raça. Respeitar essas diferenças bio-culturais naturais é deixar cada raça desenvolver-se livremente: "separadas mas iguais". Nessa perspectiva toda escala universal de valores é uma abstração vazia e uma ilusão, pois as entidades raciais são incomparáveis. A tolerância é o respeito à existência e ao desenvolvimento separado das "raças"—dados biológicos naturais.

Da mesma forma que Taguieff, podemos transcrever num gráfico os quatro tipos ideais de racismo acoplados aos quatro tipos de anti-racismo. Eles formam, sobre o eixo horizontal axiológico cortado em ângulo reto pelo eixo vertical ontológico, o modelo quadripartito de Taguieff que retomamos ao lado.

Em relação a esse modelo, Taguieff ressalta que a esquematização proposta representa a modelização das controvérsias racismo/anti-racismo que se enfrentam



segundo a dicotomia fundamental "indivíduo-universalista *versus* tradição-comunitarista".

Por estar inserida num modelo quadripartito, a estrutura polêmica das controvérsias entre racismos e anti-racismos está longe de ser simples, adverte Taguieff. Não somente os debates entre racistas e anti-racistas podem ser regidos pela estrutura polêmica simples do tipo ARIIm que se opõe a RIs, ou ARIIs que se opõe a RIm, ou ARIm que se opõe a RIIs ou ainda ARIs que se opõe a RIIm, mas podem também ser dominados pela estrutura polêmica não-elementar que coloca ARIIs contra RIs e RIm (o anti-racismo da nova direita contra o "racismo imperialista") ou ARIs contra RIIs e RIIm (o anti-racismo das ligas anti-racistas contra o racismo cultural da nova direita e o racismo zoológico dos "neonazistas").

3. O ideal do branqueamento como racismo heteróforo

No contexto singular brasileiro, qual seria então a estrutura polêmica dos debates entre racistas e anti-racistas? Quais são os tipos de racismo e de anti-racismo que se encontram, se misturam e se entrecruzam?

Para definir essa estrutura polêmica bem como identificar os tipos de racismo e de anti-racismo comumente confundidos nas relações raciais brasileiras, precisamos, num primeiro momento, remeter-nos a Gilberto Freyre, cujo pensamento marcou diversas gerações de intelectuais e universitários brasileiros. Rompendo com as teses racistas que se desenvolviam na Europa desde o século XIX, e cujas principais idéias repercutiam no Brasil⁵, Gilberto Freyre sustentou que a mistura de raças existente no Brasil estava longe de ser

explosiva. Para ele, esse processo era indispensável para intermediar a adaptação do homem branco nos trópicos e constituía a prova de que os luso-brasileiros não tinham preconceitos raciais. Ele via na miscigenação o fato maior da sociedade brasileira e o processo ininterrupto através do qual se realizava a "democracia racial". Freyre defendia também a cultura negra e a reconhecia como elemento básico da formação nacional brasileira.

Como escreve Luiz Felipe de Alencastro (1976 e 1985), o pensamento de Gilberto Freyre, avançado para a época, não mostrava que a dinâmica desse processo de miscigenação se encontrava menos na "lubricidade" dos portugueses e seus descendentes, e na real ou suposta "indiferença" dos brasileiros em relação aos critérios raciais habituais, e mais na exploração sexual exercida sobre as mulheres negras. Longe de levar à superação das clivagens raciais, a miscigenação afirma-se como um sistema ideológico que induz ao embranquecimento. Ela constitui apenas a resultante demográfica de uma relação de dominação e exploração que dissemina o preconceito racial em decorrência do qual as mulheres de cor procuram unir-se de preferência a parceiros mais brancos que elas. Tal processo de laminagem do estoque étnico negro, ressalta Luiz Felipe de Alencastro, exercerá efeitos cumulativos que provocarão de geração em geração o decréscimo natural da população negra.

Concorda-se que tais conseqüências não estavam longe da tese de branqueamento baseada na idéia de que se poderia chegar à "raça pura" (branca) por meio da miscigenação seletiva e a partir de uma política oficial de imigração favorecendo a vinda de brancos. A tese implicava, escreve Giralda Seyferth (1986, p. 54), a possibilidade, a partir da seleção natural e social,

da eliminação dos caracteres negros dos mestiços após algumas gerações, e o progressivo desaparecimento da população negra.

O ideal do branqueamento, que se apresenta por meio da miscigenação como um anti-racismo, revela na realidade um racismo profundamente heteróforo em relação ao negro. De fato, ele oculta uma integração distorcida, marcada por um racismo que pressupõe uma concepção evolucionista da caminhada necessária da humanidade em direção ao melhor, isto é, em direção a uma população branca, pelo menos na aparência.

Tal é o paradoxo do ideal de branqueamento. Em nome de uma visão supra-racial que pretende favorecer os intercâmbios, os cruzamentos, as misturas e maximizar as semelhanças, ele somente privilegia, como modo ideológico de organização social, um grupo humano específico (branco), caracterizado simultaneamente por sua centralidade, sua superioridade e sua permanência no tempo. Os outros grupos humanos (negros, índios etc.) supõem uma relação de desigualdade com o tipo humano branco idealizado, diante do qual se classificam racialmente, culturalmente, esteticamente etc.

Quanto ao mais, a indiferenciação racial, através da mistura sistemática que privilegia o tipo branco e secundariamente o tipo moreno mestiço, torna-se, para o negro, exigência de despertamento, dever de ruptura, idealização de abertura. Em suma, a mestiçagem, que aparentemente aproxima e une, vem ferir o indivíduo negro que não corresponde ao tipo ideal, o qual, despido de semelhanças, supõe a exclusão e a denegação da identidade.

Essa negação por indiferenciação racial do negro é acompanhada de uma segunda negação, de tipo cultural. O negro não somente é negado em sua raça, mas também

em sua história, em sua língua, em sua arte etc. Essa segunda negação minimiza e desvaloriza o negro na dignidade de suas heranças histórica e cultural. De tal operação de desvalorização derivam a discriminação e a dominação cultural.

4. Ianus bifronte?

Essa dupla negação da dignidade da raça e das heranças histórica e cultural configura um racismo contra o negro que expressa, segundo Taguieff, a denegação radical de uma identidade de grupo e a negação do seu valor. No entanto por não caracterizar uma denegação de humanidade, essa dupla negação não implica um racismo diferencialista que absolutize as diferenças raciais entre os grupos. De fato, por não dar espaço à antiga noção de essencialização segundo a qual, por exemplo, um judeu é, para um anti-semita, diferente em essência de um não judeu e conseqüentemente não pertence à mesma humanidade, o racismo dominante brasileiro torna-se de tendência mixófila por promover ou exaltar o cruzamento das culturas e a mestiçagem inter-racial.

Mas o que é importante observar aqui é a coexistência de dois padrões de valores que se interpenetram. O primeiro considera como valor dos valores o tipo-ideal branco. Ele é a norma positiva de referência e, por ser a norma, usufrui da primazia na hierarquia racial. O segundo erige a homogeneização também em norma positiva. Mas esse valor se destina antes de tudo aos negros. Espera-se deles que se submetam à escala hierárquica, branqueando-se racial e culturalmente.

O paradoxo é portanto claro: o culto à miscigenação, que aproxima e une, reforça na realidade a primazia do tipo-ideal

branco, secundariamente do moreno mestiço, enquanto coloca o negro à margem, sendo este induzido a interiorizar a dupla negação acima referida, bem como a aceitar o branqueamento como opção melhor e preferível. Tal paradoxo, associando essa dupla negação a uma propensão mixófila, evidencia sobretudo a coexistência de um racismo e um de anti-racismo como modo que opera a sublimação e estetização do tipo branco, como norma de referência por excelência. Assim, quais são esse racismo e esse anti-racismo que agem simultaneamente? Racismo e anti-racismo que se apresentam como a figura de um Ianus de duas faces?

O modelo operacional quadripartito de Taguieff ajuda-nos a desembaraçar esse nó. Particularmente permite-nos distinguir, de um lado, o racismo universalista de tipo espiritualista (RIs), que remete às teses fundamentais da existência de raças consideradas mais ou menos evoluídas, esclarecidas ou avançadas, mais ou menos aptas à civilização, mais ou menos perfeitas e conseqüentemente mais ou menos assimiláveis. A desigualdade entre povos, raças e civilizações não é considerada intransponível nesse tipo de racismo universalista, pois não é pensada como absoluta. Por outro lado, nesse mesmo modelo de Taguieff reconhece-se o anti-racismo universalista de tipo biomaterialista (ARIm), orientado pela unidade da espécie humana e pela fusão total dos grupos humanos. Aqui, a mistura de raças e etnias é o instrumento privilegiado da síntese. Mas a civilização ocidental continua sendo automaticamente colocada como a melhor, porque formada pela raça mais avançada, e porque o desenvolvimento ou a evolução de todos os povos deve se dar rumo à globalização do modelo ocidental.

Essas duas distinções típico-ideais de Taguieff correspondem bem ao universo do pensamento racista e anti-racista do discurso dual dominante no Brasil. O primeiro universo racista é em geral ocultado, sendo rechaçado do discurso: é a face de Ianus situada à sombra. O segundo universo de pensamento é anti-racista, sendo também difícil de captar. Mas é mais visível e assumido devido a sua propensão mixófila: é a face de Ianus mais exposta à luz⁷.

Essa dualidade do discurso racial dominante, colocada em evidência a partir do modelo operacional de Taguieff, mantém um racismo insidioso antinegro e antiindígena. O número ínfimo de negros que ocupam altos cargos na administração pública, na diplomacia, nas forças armadas ou postos prestigiosos nas estatais e nas grandes empresas privadas, atesta a realidade desse racismo. A exclusão da imagem positiva do negro nas novelas e na publicidade, bem como nas representações simbólicas (estátuas e bustos) no espaço público, sublinha a primazia do tipo-ideal branco.

Esse racismo que legitima o primado do grupo branco não postula a exclusão como absoluta e intransponível. O discurso anti-racista que lhe é associado admite a idéia de que as raças atrasadas possam progredir por meio da assimilação, mas também da mestiçagem biológico-cultural.

Melhor dizendo: aqueles que se aproveitam preferencialmente dos cargos e funções de prestígio são aqueles que encarnam a excelência. Entende-se que essa excelência pode ser alcançada pelos grupos menos adiantados por meio da educação e da propensão mixófila. Assim determinada, essa perspectiva dual permite a ocultação do discurso racista pela invocação de que a desigualdade é somente social e econômica.

Mas, de fato, trata-se de um discurso dissimulado que torna indistinta a realidade das disparidades raciais com o uso simultâneo de um discurso racista e de um discurso anti-racista que supõem não serem intransponíveis as barreiras raciais e culturais.

5. Evidência consensual transracial

Os eixos do duplo discurso racista e anti-racista postos em evidência através da argumentação de Taguieff têm importância também porque nos ajudam a desembaraçar a lógica interna do modo operacional que impõe um modelo normativo de síntese do humano. Com efeito, é exatamente essa dupla irreduzibilidade do racismo e do anti-racismo universalistas que produz uma visão mixófila racial e cultural e que se impõe de forma significativa como a principal evidência consensual transracial entre a população brasileira.

Na verdade, essa evidência consensual não é compartilhada de maneira unívoca. Ela revela diferentes significados ocultos que vão do ideal de branqueamento (é preciso favorecer a mistura de raças a fim de branquear e portanto civilizar a população), passando pelo desejo de homogeneização das populações negras como estratégia de ascensão social e forma de aproximação dos cânones estéticos dominantes ou simplesmente como algo que faz parte da "ordem natural humana" (não há raças puras, a mistura de raças é uma constante da humanidade).

Desse modo, a receptividade da mestiçagem é medida tanto por sua positividade (anti-racismo) quanto por sua negatividade (racismo). Por exemplo: como

a prescrição ideológica de homogeneização apresenta a mestiçagem como fundamentalmente ligada a um eugenismo perseguido pelo fantasma do enegrecimento da população brasileira, ela torna-se o índice maior de uma norma racista que rejeita aqueles considerados negros. A forma de estigmatização implica sua inferiorização social e sua exclusão simbólica.

Essa polaridade manifesta entre os membros dos grupos dominados a idéia de que a miscigenação tem efeitos cumulativos como a superação das clivagens e tensões raciais. O desejo de indiferenciação tem como objetivo fugir da raça menosprezada. Ao se homogeneizar por cruzamento, crê-se acabar com o racismo pelo acesso à raça considerada superior, mas com isso se manifesta um racismo pelo aspecto negativo supostamente atribuído à raça depreciada.

Melhor dizendo: a evidência consensual da mestiçagem mantém um insidioso racismo antinegro e antiindígena que jamais pode ser praticado ou falado abertamente, sob pena de se romper o consenso, baseado tanto no racismo quanto no anti-racismo universalistas mixófilos. Nesse sentido a mestiçagem, quando não é produto da "ordem natural", deve ser compreendida como uma prática e uma configuração ideológica tanto anti-racista quanto racista, devido à sua indução como norma valorizada, quase imperativa, e como prática discriminatória sutil.

Mas essa evidência consensual também produz uma inquietude no seio dos movimentos anti-racistas, nomeadamente o Movimento Negro que prega a preservação identitária como forma de luta anti-racista e como forma de autodefinição coletiva. De fato, a evidência consensual que integra o negro, mesmo rejeitando-o, apresenta um dilema: como colocá-lo em discussão se já

se sabe, segundo as palavras de Taguieff (1995, p.127), que o critério de uma evidência consensual é que ninguém pode colocá-la em questão, em uma dada conjuntura, sem sair da normalidade do campo de debates legítimos, do espaço secretamente normatizado da opinião, isto é, do conjunto de opiniões aceitáveis e convencionais.

Evidentemente, a resposta dos ativistas deveria ser a que prega a manutenção de uma posição fora das normas que viesse a quebrar, pela crítica, o consenso. Sem isso, é necessário salientar, a evidência consensual permanece intocável devido a sua grande aceitação na sociedade, aí incluídos até mesmo os militantes, adeptos da ascensão social por meio da mestiçagem inter-racial e cultural.

De fato, é necessário reconhecer que o discurso anti-racista do Movimento Negro, principalmente em sua forma diferencialista de tipo espírito-cultural (ARIIs), contribui, sem dúvida, para desconstruir o jogo das representações mixófilas, apontando principalmente para a integração racial como a materialização de uma relação desigual de exploração exercida pelo branco. Particularmente o discurso anti-racista diferencialista coloca-se contra as construções simbólicas da harmonia racial, tais como a neo-imagem "arco-íris" ou a expressão "democracia racial". Semelhante ao discurso anti-racista diferencialista, a imagem "arco-íris" supõe a idéia de diversidade, igualdade e unidade inter-racial harmoniosa. Mas da mesma forma que a expressão "democracia racial", ela não passa de metáfora ideológica, visto que é usada, na realidade concreta, para ocultar que o *continuum* racial é, antes de tudo, o produto de relações desiguais e da exploração da mulher negra, e não o fruto de uma mestiçagem natural da população.

O anti-racismo diferencialista é ainda minoritário no Brasil. Está restrito principalmente às correntes ligadas ao Movimento Negro e a certos grupos que defendem maior autonomia dos povos indígenas. Mesmo minoritário, esse discurso vem crescendo nestas duas últimas décadas, proporcionando formas de ação centradas na recuperação e afirmação de uma estética negra, na valorização da história e tradições culturais africanas e na reivindicação da igualdade de oportunidades para os negros. Não supõe um diferencialismo radical, implicando a incomunicabilidade ou certa impermeabilidade entre as etnias e as culturas presentes no Brasil. Ao contrário, o ideal que manifesta é o desejo de que prevaleça simultaneamente a diversidade das culturas e o universalismo dos direitos fundamentais.

O Movimento Negro que tem por objetivos principais fazer valer os direitos fundamentais bem como afirmar uma identidade positiva dos negros, apóia-se, também, no seu discurso sobre o ideal de reconhecimento adequado da dignidade humana que remete a dois níveis de compreensão. O primeiro é o reconhecimento da própria dignidade de todo ser humano que se confunde no plano individual com a dignidade do cidadão. O segundo nível é o reconhecimento da igualdade intrínseca da cultura afro-brasileira diante da cultura ocidental. É o nível coletivo. A idéia essencial que fundamenta esse ideal é que o reconhecimento afirmativo de uma dignidade igual e recíproca constrói tanto a identidade pessoal quanto a do grupo em que se investe tal dignidade.

A aspiração de ser reconhecido como ser humano corresponde ao valor que chamamos de auto-estima. Ela leva os negros a desejarem libertar-se do estado de

inferioridade a que foram relegados e desembaraçar-se das imagens depreciativas de si mesmos. Particularmente, leva-os a lutar contra o racismo que representa, acima de tudo, uma denegação de identidade configurada pela negação radical do valor das heranças histórica e cultural das quais advêm a discriminação e a segregação.

Compreender a importância desse desejo de reconhecimento permite entender que o ativista negro reclama o reconhecimento não apenas de sua dignidade, mas também do *status* do seu grupo étnico ou cultural. Essas duas formas de reconhecimento estão estreitamente ligadas, pois o reconhecimento estruturado na idéia de inferioridade relativa de uma raça, cultura ou origem étnica é ostensivamente um não-reconhecimento ou um reconhecimento inadequado da pessoa ou do grupo a que esta pertence. Em resumo: sem um reconhecimento igual e universal desses dois níveis — individual e coletivo —, o caráter desigual do reconhecimento pode ser o pretexto para que grupos que se julgam superiores explorem, dominem ou excluam as pessoas consideradas como fazendo parte de um grupo subjugado.

Essa perspectiva permitiu ao Movimento Negro introduzir ultimamente na pauta do debate a questão do “direito à diferença” dos grupos culturais e das etnias que se julguem ameaçados pela uniformização e pela ocidentalização, bem como requerer um tratamento preferencial na forma de reparações ou privilégios legais destinados a compensar a discriminação negativa de que são vítimas os grupos e comunidades depreciados.

Da análise que antecede, podemos destacar a dualidade dominante do racismo e anti-racismo universalistas, o crescimento de um discurso anti-racista diferencialista

e a existência de um desejo de indiferenciação racial e cultural que se impõe entre a população como uma evidência consensual. Esses elementos permitem-nos retornar à questão relativa à estrutura polêmica dos debates entre racistas e anti-racistas brasileiros. De fato, permitem-nos entrever que a estrutura polêmica não é simples, do tipo ARIIm que se opõe a RIs, ou ARIIs que se opõe a RIIm, mas sim dominada pela estrutura polêmica não-elementar que coloca, dentro do modelo

quadripartito, RIs contra ARIm e ARIIs. Essa estrutura polêmica não-elementar mostra também que o racismo brasileiro tem o seu "duplo" anti-racismo. Ou seja, o racismo brasileiro é ocultado, estigmatizado e condenado por dois tipos de anti-racismo que não só definem a singularidade das relações raciais, como também revelam os dois principais discursos anti-racistas que coexistem em conflito e são comumente confundidos no Brasil.

NOTAS

1. Trecho da tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo em 7 de janeiro de 1997: d'Adesky, Jacques, 1997. *Pluralismo étnico e multiculturalismo. Racismos e anti-racismos no Brasil*. São Paulo, Universidade de São Paulo, texto revisto e ampliado. A banca examinadora foi composta pelos professores Kabengele Munanga (orientador), da USP, Clóvis Moura, do IBEA/SP, João Baptista Borges Pereira, da USP, Milton Santos, da USP e Muniz Sodré, da UFRJ.
2. Ler, sobre esse assunto, Yvonne Maggie (1991).
3. Segundo entrevista concedida por Paulo Roberto dos Santos em novembro de 1995.
4. Sobre a teoria da hierarquização ler os livros fundamentais de Louis Dumont (1966 e 1983).
5. Lilia Moritz Schwarcz (1995) mostra, a partir das teorias raciais deterministas e evolucionistas, como se espalharam pela sociedade brasileira as noções de superioridade racial, e reflete sobre a originalidade do pensamento racial brasileiro que, em seu esforço de adaptação, atualizava o que combinava e descartava o que de certa forma era problemático para a construção de um argumento racial no país.
6. Janus bifronte é um dos antigos deuses de Roma. Era o deus das portas, tendo, como estas, duas faces. Em Roma, o templo de Janus se encontrava fechado somente em tempos de paz.
7. Antonio Sérgio Alfredo Guimarães chega a uma definição próxima a nossa no que diz respeito a seu conteúdo, mas diferente em relação ao uso simbólico que fizemos dos rostos de Janus, quando ele escreve que "o racismo brasileiro é sem cara, travestido em roupas ilustradas, universalista, tratando-se a si mesmo como anti-racismo e negando como antinacional a presença integral do afro-brasileiro ou do índio-brasileiro. Para esse racismo, o racista é aquele que separa, não o que nega a humanidade de outrem" (Guimarães, 1995, p. 42).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de (1976). "Brésil mythique et mythes brésiliens". *Le Monde Diplomatique*. Paris.
- _____ (1985). "Geopolítica da mestiçagem". *Novos Estudos n° 11*. São Paulo, Cebrap.
- DUMONT, Louis (1966). *Homos hierarchicus. Le Système des castes et ses implications*. Paris, Editions Gallimard.
- _____ (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Editions du Seuil.
- FREYRE, Gilberto (1977). "L'expérience afro-brésilienne". *Le Courier de l'Unesco, août/septembre*. Paris, Unesco.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo (1995). "Racismo e anti-racismo no Brasil". *Novos Estudos, n° 43, nov.* São Paulo, Cebrap.
- HASENBALG, Carlos, et alii (1992). *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora.
- JACQUARD, Albert (1986). "Biologie et théories des élites". *Le genre humain. La science face au racisme*. Paris, Editions Complexe.
- MAGGIE, Yvonne (1991). "A ilusão do conceito. Uma introdução à discussão sobre o sistema de classificação racial no Brasil". Caxambu, ANPOCS.
- MUNANGA, Kabengele (1996). "Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil". In: Lilia Moritz Schwarcz & Letícia Vidor de Souza Reis (orgs.). *Negras imagens*. São Paulo, Edusp.
- NOGUEIRA, Oracy (1985). *Tanto preto quanto branco. Estudos das relações raciais*. São Paulo, T. A. Queiroz.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (1995). *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____ (1996). "Questão racial no Brasil". In: Lilia Moritz Schwarcz & Letícia Vidor de Souza Reis (orgs.). *Negras imagens*. São Paulo, Edusp.
- SEYFERTH, Giralda (1986). "A estratégia do branqueamento". *Revista Ciência Hoje*. vol. 5, n° 25. Rio de Janeiro.
- TAGUIEFF, Pierre-André (1988). *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, Editions La Découverte.
- _____ (1995). *Les fins de l'antiracisme*. Paris, Editions Michalon.
- TAYLOR, Charles (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Traduzido do inglês: *Multiculturalism and the politics of recognition*. Paris, Editions Aubier.

SUMMARY

Racism and anti-racism in Brazil

Based on the work of Pierre-Andre Taguieff, the article analyses the structure of the racist and anti-racist debates in Brazil. The article characterizes Brazilian racial relations as system marked by an universalistic racism. It is related to doctrines that consider some races more evolved, enlightened, developed, able to create civilization and to be assimilated than others. Simultaneously, there is an universalistic anti-racism that consider that human races are merely temporary realities, according to which the ideal is an universal assimilation, a total melting of the human groups. Both the universalistic racism

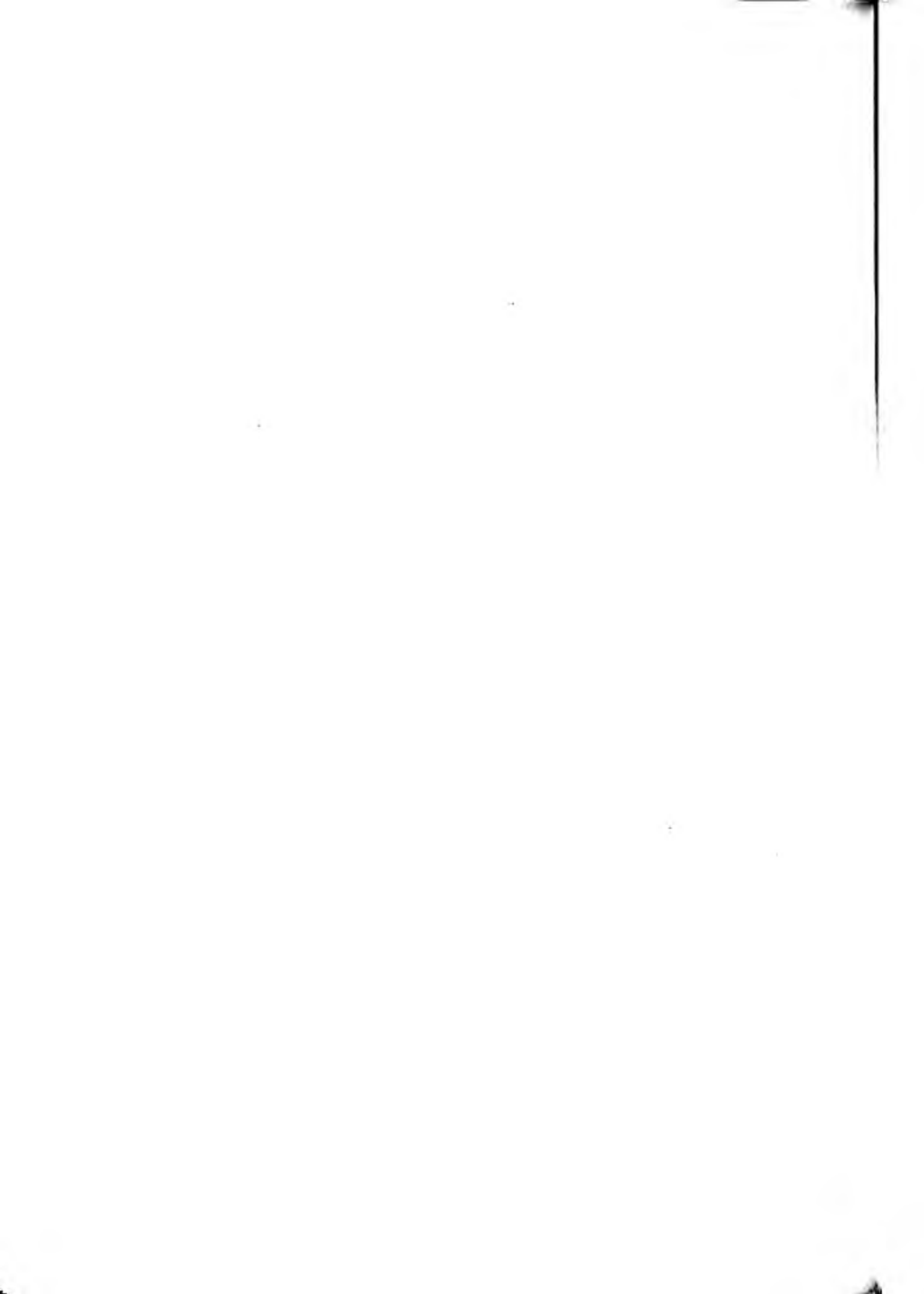
and the universalistic anti-racism postulate anti-black and anti-indigenous principles that can never be actualized and said openly. The exclusion of Brazilian blacks from symbolic representations proves this Brazilian racism that is said to be veiled and even cordial. The article analyzes the growth of the differentiated anti-racist discourse, namely that of the Black Movement. It contributes to the body of literature attempting to deconstruct the set of representations and discriminations against blacks and indigenous groups.

RÉSUMÉ

Racisme et antiracisme au Brésil

L'article, tout en se basant sur l'oeuvre de Pierre-André Taguieff, analyse la structure des débats racistes et antiracistes au Brésil. Ce travail met en évidence le fait que les rapports raciaux au Brésil se caractérisent par un racisme universaliste qui renvoie aux doctrines de l'existence de races considérées comme étant plus ou moins évoluées, illustrées ou avancées, plus

ou moins aptes à la civilisation et, par conséquence, plus ou moins assimilables. Parallèlement à ce racisme, le travail montre l'existence simultanée d'un antiracisme universaliste selon lequel les races humaines ne sont que des réalités provisoires. L'idéal est une assimilation universelle, une fusion totale des groupes humains.



Zumbi & Simpson, Farrakan & Pelé: as encruzilhadas do discurso racial*

Denise Ferreira da Silva**

* Trabalho apresentado no Programa Raça e Etnicidade desenvolvido no IFCS/UFRJ, com o apoio da Fundação Rockefeller, em dezembro de 1996. Recebido para publicação em junho de 1997.

** Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Pittsburgh. Leciona no Departamento de Sociologia do Hartwick College, NY.

Este texto discute quatro episódios que ilustram como a questão racial tem sido abordada no Brasil e nos Estados Unidos. A autora questiona as dicotomias que são usualmente empregadas para caracterizar a problemática racial: integração versus separação, cooptação versus resistência etc. Compara as trajetórias de quatro sujeitos do discurso racial e demonstra como eles são identificáveis com diferentes aspectos destas oposições e sugere que tais posições pertencem de fato ao contexto mais amplo no qual as trajetórias (históricas e discursivas) do sujeito racial, individual ou coletivo, devem ser analisadas.

Palavras-chave: relações raciais, discurso racial, Zumbi, Simpson, Farrakan, Pelé.

Toda comparação assume a existência de algo comum (por esta razão comparável) observável em "realidades" sociais distintas. Nesse sentido, o ato de comparar implica em um duplo movimento de reconhecimento e estranhamento. Portanto, ao contrário do que pregam os (cada vez mais raros) defensores de uma posição neutra, toda comparação é necessariamente etnocêntrica.

Neste texto eu focalizo exatamente este duplo movimento. Para isso criei uma personagem real, a *brasileirinha*, uma viajante pós-moderna. Embora não-convencional, a *brasileirinha* é uma viajante típica. Por esta razão, é preciso que fique claro que suas observações foram agrupadas e "analisadas" a posteriori pela narradora. Embora a opção por narrar suas experiências de forma cronológica fosse sedutora, optei por privilegiar os acontecimentos e os personagens que cruzaram seu caminho. Início a narrativa com uma descrição dos lugares — do ponto de partida e de chegada. Ou melhor, preferi focar as idéias que *brasileirinha* tinha de casa (Brasil) e de seu destino (EUA), para em seguida descrever os personagens que ela "reencontrou" durante a viagem e refletir sobre dois eventos nos quais esses personagens "reaparecem". No final, procuro sugerir em que medida esses eventos poderiam ter alterado ou não a visão que *brasileirinha* tinha do Brasil e dos EUA, tivesse ela sido capaz de permanecer, tivesse ela evitado transformar-se nesta narradora.

Assim como *brasileirinha*, os demais personagens e fatos desta narrativa são reais. Qualquer semelhança não é mera coincidência, todas as observações são irremediavelmente subjetivas e informadas pelas posições nas quais nossa personagem principal se viu colocada ou eventualmente colocou-se.

O Brasil e os Estados Unidos

Por que seria *brasileirinha* uma viajante pós-moderna? O termo pós-moderno aqui não é uma identidade auto-atribuída: *Brasileirinha* não se considera uma pessoa pós-moderna. Ela foi formada e, em uma certa medida, informada, por ideais surgidos nos últimos trinta anos; ela reconhece e defende a existência de grupos sociais, raciais, de gênero, e opções ou orientações sexuais distintas. Por mais que resista à fragmentação imposta por esta multitude de identidades, identificações ou posições subjetivas (ao gosto da posição teórica dos leitores e leitoras), a *brasileirinha* não pôde evitar ser identificada como membro de alguns desses grupos, assim como não se recusa a reconhecer que outros, assim como ela, se vejam como representantes de um ou vários desses grupos.

Quando saiu do Brasil, a *brasileirinha* estava atenta a essas questões. Na verdade, este era um dos pontos pacíficos para ela em termos de seu entendimento tanto do Brasil quanto de seu lugar de destino, os Estados Unidos. De fato, ela saiu do Brasil, *brasileirinha*, ou seja, com uma visão de brasilidade com a qual se identificava, embora mediatizada e refletida, é claro. Em contraste com os EUA esta brasilidade implicava numa recusa em reconhecer uma distinção fundamental e uma separação natural entre grupos raciais.

Chegando ao EUA, *brasileirinha* já sabia que lá na parte norte do continente persistia, apesar dos movimentos de direitos civis e das políticas de ação afirmativa, uma separação social (econômica, institucional, cultural) entre negros e brancos. O que ela não sabia é que esta separação também informava outros grupos sociais como mulheres, gays

e lésbicas, obesos, velhos, adolescentes etc; isto é, aquela sociedade está imbuída de uma tendência a naturalizar as diferenças. Lá os processos de construção de identidade, relacionados ou não ao ativismo político e social, são narrados como experiências de “renascimento” e/ou de reencontro com uma origem até então negada, reprimida ou não-reconhecida.

O caso que mais a impressionou foi o dos homossexuais. Informada pelo discurso dominante no Brasil dos anos 1970 e 1980, nossa personagem acreditava que o homossexualismo fosse uma questão de opção. Nos Estados Unidos ela descobriu que o termo politicamente correto é orientação sexual. Nos programas de TV, de rádio, em revistas e trabalhos acadêmicos proliferam narrativas de pessoas afirmando que num determinado momento de suas vidas se deram conta que sempre tinham sido homossexuais e não sabiam, e que uma vez conscientes, libertaram-se, tornando-se seres humanos completos.

Quanto aos negros, a brasileira que sempre orgulhou-se de ser politicamente correta e aceitar as especificidades culturais, ainda que elas se chocassem com seu liberalismo (versão Iluminista) básico, viu-se irada quando alguns nativos, ao pedirem que lhes explicasse a confusa questão da multiplicidade de categorias de designação racial no Brasil, concluíram que o problema no Brasil é que os negros não sabem que são negros e por isso são incapazes de combater a democracia racial — ao contrário deles, que venceram o Jim Crow e outras barreiras do racismo dos EUA. Com isso brasileira perdeu algumas ilusões e descobriu que relativizar é uma tarefa árdua...

Relativamente protegida no ambiente universitário, a brasileira só começou a se dar conta de como as coisas funcionavam

naquele país quando da absolvição dos policiais que espancaram o motorista de caminhão Rodney King. Nesse momento nossa personagem percebeu que, quando contextualizado, o discurso dos negros nativos não era em nada problemático. No caso King estava provado em video-tape que os policiais brancos e o policial negro tinham mais do que se excedido em sua tentativa de “acalmar” o motorista (violência que não parece tão excessiva se comparada às ações rotineiras dos policiais brasileiros). No entanto o julgamento foi levado para uma cidade de população majoritariamente branca. Conseqüentemente, o júri branco absolveu os policiais. A revolta dos moradores negros e latinos dos bairros pobres de Los Angeles apontou para o fato de que direitos civis e ação afirmativa não eliminaram a separação entre brancos e negros (latinos e asiáticos) naquela sociedade.

Mais do que o empobrecimento e a exclusão quase total desta população pobre do mercado de trabalho (que segundo William Julius Wilson, resulta da combinação de desvantagens acumuladas pela história de segregação racial e de mudanças estruturais da economia dos EUA e mundial nos últimos vinte anos)¹, mais do que a proliferação de drogas baratas e altamente aditivas como o crack, a polícia e o sistema de justiça são instituições que refletem a persistência de um tratamento e acesso diferenciado a brancos, negros e, cada vez mais, latinos e asiáticos. A despeito do ganho de espaços políticos e sociais, a polícia e o *system* (como os nativos se referem à justiça) mostram os limites e a qualidade da cidadania dos não brancos, principalmente dos negros. O fato de aqueles jovens pobres terem se identificado com Rodney King e terem saído às ruas para vingar-se da sociedade

branca revelou um tipo de solidariedade racial (imediata e irrefletida) praticamente impossível no Brasil.

Esta impressão se fortaleceu na cabeça da brasileira quando de sua volta ao Brasil no inverno de 1993. Durante sua estada, houve o assassinato de meninos de rua na Candelária. As reações da população em geral, principalmente da comunidade de militantes negros e dos brasileiros "não-brancos", estavam a anos luz daquela observada nos EUA. Nem mesmo o fato de a maioria desses meninos ser não-branca levou a uma identificação imediata irrefletida dos não-brancos (ou mesmo dos pobres em geral que são na sua maioria negros) com sua tragédia. "A naturalização das diferenças que informa as identidades individuais parece ser o que permite esta identificação imediata nos EUA", concluiu a brasileira.

O ponto problemático parece ser, como observa Cornel West, que esta naturalização pode levar a situações como a que se deu com a confirmação de Clarence Thomas para a Suprema Corte, onde a tendência a "fechar" com negros impediu que os líderes negros se posicionassem contra a colocação de um juiz conservador e sexista, que se opõe aos principais ganhos dos movimentos negros numa posição fundamental como é a da Suprema Corte.² Hoje, contra os interesses da maioria da população negra daquele país, Thomas é um dos principais defensores do desmantelamento das políticas de ação afirmativa e dos programas sociais do governo.

Voltando à nossa personagem, os casos dos homossexuais King e Thomas reforçaram na brasileira a impressão de que a maneira como as pessoas se classificam está informada por uma compreensão específica das diferenças dentro de um determinado contexto. Assim como

homossexualidade, raça não é uma invenção dos Estados Unidos. A leitura das obras de filósofos, pensadores e cientistas da segunda metade do século passado, por exemplo, revela que esta categoria, ao lado das noções de cultura, civilização e nação, era parte de um repertório comum de circulação global. Na verdade pode-se dizer que nos estados nacionais que se constituíram a partir daquele período, principalmente aqueles que foram colônias européias, raça foi fundamental na definição de especificidades locais, de identidades nacionais.³ Como observa-se hoje, cada sociedade desenvolveu uma concepção e uma estratégia particular na articulação da raça com sua identidade nacional e organização interna.⁴

Entretanto nossa personagem em suas idas e vindas entre o Brasil e os EUA deparou-se com alguns personagens e circunstâncias que indicaram uma abordagem distinta dessas especificidades. A partir dessas experiências, brasileira foi levada a refletir sobre as bases de suas observações e a questionar as distinções que organizaram seu entendimento do Brasil e dos Estados Unidos num primeiro momento.

Cruzamentos do Discurso Racial

Quando brasileira saiu do Brasil, há alguns anos atrás, os nomes de O.J. Simpson e Louis Farrakan não tinham nenhum significado especial. O primeiro, um jogador de futebol americano que se tornou ator de cinema. Para ela, como para a maioria dos brasileiros, o futebol americano parecia um jogo sem sentido em que vários homens enormes corriam atrás de um outro que carregava uma bola deformada, o cobriam e o enchiam de bolacha. Em relação ao islamismo negro, a única

referência era Malcom X: um militante negro radical que se distinguia da figura reverenciada de Martin Luther King Jr., o grande herói dos direitos civis americanos. A Nação do Islam era apenas uma das versões do nacionalismo negro americano; o nome Louis Farrakan, praticamente desconhecido.

Durante seus primeiros anos nos EUA, a nossa personagem ficou mais familiarizada com o nome de Louis Farrakan, que aparecia na mídia como o líder "radical", supostamente implicado no assassinato de Malcom X — que a essas alturas ganhava circulação entre a juventude negra. Como uma espécie de "perigo negro", Farrakan e a Nação do Islam eram associados na mídia a episódios de radicalismo e anti-semitismo negro. Quanto a O.J. Simpson, o ex-atleta, aparecia eventualmente em jogos de golf com outros "ricos-mas-nem-tão-famosos" e nos filmes da série *Naked Gun*. Na verdade, até junho do ano passado, o apelido "Juice" não faria o menor sentido a qualquer um que tivesse estado nos EUA nos dois anos anteriores, não tivesse tido contato com os nativos e desconhecesse o anedotário do futebol americano.

Nos últimos 18 meses, O.J. Simpson e Louis Farrakan têm sido os sujeitos de um discurso em que raça é, mais uma vez, a categoria fundamental. Essas personagens têm, no entanto, participações distintas. Ao longo deste período, enquanto Simpson — desde a noite em que sua carta suicida foi repetidamente lida nos meios de comunicação no mesmo momento em que as emissoras de TV mostravam ao vivo seu carro sendo perseguido pela polícia nas auto-estradas de L.A. — ficou praticamente mudo, Louis Farrakan ganhou mais espaço na imprensa, como um Hitler negro, exatamente por causa de seus ideais sobre brancos e judeus (menos destaque era dado

às suas iniciativas de "melhoria" moral e econômica das comunidades negras).

O Casamento de Nicole Brown

O.J. Simpson ganhou renome como jogador de um dos esportes mais populares nos EUA. Numa época em que o tema da integração racial estava em alta, ele se tornou um dos primeiros heróis populares a cruzar as barreiras raciais. Quer dizer, tornou-se um atleta respeitado e amado por brancos e negros. Já rico e famoso divorciou-se de sua primeira mulher negra e casou-se com a jovem (então com 17 ou 18 anos) branca, Nicole Brown. Ricos, jovens, bonitos e famosos, os dois representavam uma versão integrada do "American Dream". A trajetória de Simpson sugere que ele incorporava o ideal de integração racial: ascensão social do negro em todas as formas e com perfeição. Mesmo após a separação do casal e dos escândalos de violência doméstica, a imagem de O.J. permaneceu inabalada até a noite da perseguição policial.

Nesse momento, inicia-se na mídia uma discussão sobre a questão do casamento inter-racial, um dos pontos nevrálgicos das relações entre grupos raciais nos EUA. No decorrer do julgamento, Simpson é caracterizado pela promotoria e pela mídia como um homem violento, ciumento e inseguro, que queria controlar a vida de Nicole mesmo depois do divórcio. O ato final teria sido o assassinato a facadas de Nicole e seu amigo Ron Goldman.

Sabe-se agora que desde a noite do crime a polícia de L.A. já possuía evidências de que Simpson estava implicado no caso. Poucos dias após o crime, ele foi arrolado como o único suspeito das mortes. Nesse momento, a imprensa de um modo geral,

contrariando o princípio de que todo suspeito é inocente até a prova em contrário, o tratava como um criminoso. A partir desse momento, Simpson é "silenciado", só pronunciando-se através do time milionário de advogados que contratou para defendê-lo.

Enquanto o caso Simpson ocupava não só as manchetes mas parcelas cada vez maiores do espaço da mídia, o nome de Louis Farrakan aparecia eventualmente na imprensa como o de uma figura problemática, mas paralela à trama que se desenrolava na corte de L.A. e nas telas de televisão. Mas ao contrário de Simpson, Farrakan "falava".

Com o desenrolar do julgamento e os debates sobre a possibilidade de o policial racista Fuhrman ter plantado evidências na casa e no carro de O.J., o caso Simpson foi definindo-se mais e mais como um episódio crítico da história das relações entre negros e brancos nos EUA. A defesa usou o histórico negativo do departamento de polícia de Los Angeles no trato com a população negra e latina como a principal arma para destruir o caso da promotoria. Perto do fim do julgamento, circulava na mídia a tese de que na verdade não era O.J. quem estava em julgamento e sim o LAPD [Los Angeles Police Department]. De fato, como o caso foi julgado em L.A., grupos "minoritários" predominavam no júri composto (oito negros e três brancos, sendo que nove deles eram mulheres, e um *hispanic*). Com o veredicto de *not guilty*, a imprensa e políticos passaram a expor sua preocupação de que o caso Simpson criaria uma divisão racial no seio da sociedade.

Nesse contexto Louis Farrakan, o vilão da separação racial, encontra O.J., o herói da integração racial. Imediatamente após a leitura do veredicto, quando *close-ups* da face sorridente de Simpson ao saber-se livre das quatro acusações de assassinato foram

seguidos de tomadas das reações de populares (negros e brancos, homens e mulheres) ao veredicto, dos gritos da família Goldman, da dor na face dos Browns contrastando com a felicidade incontida dos Simpsons, a TV imediatamente começou a divulgar a realização da *Million Man March* organizada e convocada por Louis Farrakan (alguns chegaram mesmo a noticiar que Simpson e seu advogado Johnny Cockran participariam da marcha).

A brasileira deixou os EUA dois dias depois da marcha que, assim como o julgamento de Simpson, ocupou a programação completa da CNN e mereceu matérias especiais das principais emissoras nacionais.

Valeu Zumbi

De volta ao Brasil, nossa personagem se deparou com as celebrações do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares. Viajante atípica como ela é, enquanto esteve nos EUA quase não acompanhou os acontecimentos relativos a esse evento. Na verdade, por ter passado dois anos sem visitar a sua terra, nossa personagem praticamente desconhecia o fenômeno funk no Rio de Janeiro e os movimentos hip hop e de rappers da periferia paulistana. Quanto ao Movimento Negro, como era de se esperar, pouca novidade havia. No entanto algo de novo se afigurava para as comemorações do tricentenário. De um lado a parceria entre o Movimento Negro e a CUT, o que apesar de surpreendente não seria impossível, não só por se tratar do *Brazil*, *after all*, mas também porque o atual presidente da entidade, Vicentinho, é declaradamente negro. Zumbi, o símbolo da resistência negra, o herói alternativo que o Movimento Negro vem construindo desde os anos 1970 agora aparece como o herói dos trabalhadores e dos sem-terra. Herói dos

oprimidos brasileiros. De outro lado houve também uma mudança no principal interlocutor do Movimento Negro, o governo federal. O atual presidente da República, o sociólogo, não só declarou que “tem um pé na cozinha”, como no início de sua carreira foi um dos principais membros do grupo de estudiosos que forneceram a primeira crítica à democracia racial brasileira.

As denúncias e reivindicações dos militantes encontraram eco nos pronunciamentos de Fernando Henrique Cardoso, que proclamou Zumbi herói nacional no dia da consciência negra (uma antiga reivindicação do Movimento Negro).

Em meio às celebrações a Zumbi, um herói nacional mais antigo Pelé faz a sua *entrée* na arena do discurso racial. Na qualidade de ministro extraordinário dos esportes, num comentário sobre dirigentes em geral publicado no jornal *Folha de São Paulo*, disse que os políticos são em sua maioria corruptos, e que os negros por nunca terem estado no poder não trazem esta carga. E mais, que negros deveriam votar em negros. Foram diversas as reações aos comentários de Pelé que mais tarde voltou atrás em suas afirmações de conteúdo racial — na verdade as únicas realmente criticadas. De qualquer forma, é significativo que o herói da democracia racial brasileira tenha sido acusado de radical (“Farrakan Tupiniquim”) num momento em que os críticos da democracia racial (os militantes negros, líderes sindicais e o presidente sociólogo) elevaram Zumbi (símbolo dessa crítica) à categoria de herói nacional.

Cruzamentos e Encruzilhadas

Quando Simpson encontra Farrakan como sujeito de um discurso de separação racial nos EUA, e Zumbi substitui Pelé

como herói do povo brasileiro, a brasileira é obrigada a rever as certezas que tinha sobre as diferenças entre o seu Brasil e os EUA, e a se dar conta de que as avenidas do discurso racial não são paralelas. Pelo contrário, ao se posicionar no ponto de encontro dessas quatro trajetórias apropriadas e reconstruídas em falas que, à primeira vista, se referem a realidades distintas, brasileira perde suas referências.

Como Zumbi, Farrakan, Simpson e Pelé, brasileira percebe-se como sujeito de um discurso racial em que as posições, embora definidas dentro de uma construção que a princípio tem uma existência local (especificidades de cada sociedade), são na verdade menos definidas do que parecem. Os personagens desta narrativa, quando reconstruídos nas falas dos vários produtores dos acontecimentos acima narrados, não podem ser concebidos como possuindo identidades fixas e inalteráveis. Da mesma forma, os contextos dos quais fazem parte revelam como as “especificidades” de cada sociedade podem ser construídas e reconstruídas em função das estratégias possíveis numa dada conjuntura política, e dos elementos discursivos disponíveis.

No mês de outubro último, as avenidas da integração e da separação racial cruzaram-se num ponto em que aqueles que as concebem como paralelas falham ao não localizá-lo no mapa.

Simpson encontra-se com Farrakan num momento em que os instrumentos que visavam reverter a defasagem entre negros e brancos, produzida por anos de segregação e discriminação racial, entram em crise. Esta crise é alimentada pela própria impossibilidade de se romper com um discurso no qual raça é entendida como signo de uma diferença natural e intrans-

ponível entre indivíduos. Os direitos civis e as políticas de ação afirmativa não conseguiram realizar o ideal daquela sociedade norte-americana de igualdade e liberdade individual a despeito de diferenças raciais. A atual exclusão da população negra pobre é o sinal mais visível desse fracasso. Para os conservadores esse fracasso explica-se tanto pela acomodação da população negra aos benefícios sociais, como pela existência de uma diferença básica (no caso cultural ou moral) entre negros e brancos. Ambos os argumentos são acionados para justificar propostas de corte nas políticas sociais do governo.

Simpson e Farrakan denunciam esse fracasso de formas distintas. No caso de Simpson, este se revelou na ação da polícia. Os policiais de L.A. agiram com Simpson da mesma forma que agem com qualquer outro negro (ou latino) mesmo quando não necessariamente suspeitos de um crime. Estavam tão confiantes na condenação que o promotor geral, ignorando recomendações de colocar o julgamento numa corte menos racial ou culturalmente (como impõe o discurso multiculturalista reinante) “diversa”, optou por registrar o caso na corte de Los Angeles onde a composição racial da população levou à formação de um júri não-branco. Este júri concluiu que a promotoria (liderada por uma mulher branca e um homem negro) não conseguiu provar que Simpson era culpado para além de uma dúvida razoável. Aparentemente, o júri aceitou o argumento da defesa de que as evidências fornecidas pelo trabalho da polícia não eram confiáveis, já que a própria polícia não é confiável quando lida com indivíduos não-brancos.

Nos EUA, como exemplifica o caso King e o caso de outros homens e mulheres negros vítimas de abuso policial, a polícia tem sido uma das instituições que revelam

os EUA real, explicitando em sua atuação o *status* diferenciado de negros e brancos. O sistema de justiça, por outro lado, parece ser a instituição que sintetiza os EUA ideal, a instância maior de realização dos ideais de igualdade e liberdade como direitos universais. Ao introduzir o real no reino do ideal, os advogados e os jurados do caso Simpson produziram talvez o primeiro caso da justiça daquele país no qual um homem negro teve um julgamento “justo”. Obviamente, ao fazê-lo foram acusados pela mídia e por compatriotas brancos de terem “criado” uma divisão racial no país que se quer acreditar para sempre livre da mancha da segregação.

A composição racial do grupo envolvido no julgamento sustenta esta observação pelo menos por duas razões. De um lado, apesar da obsessão (para o gosto brasileiro) pelo uso de designações raciais pelos nativos, e do fato de o julgamento ter sido televisado (todos eram obrigados a ver a “diversidade” do grupo — assassino negro, juiz asiático, vítima branca, time da promotoria multirracial, time de advogados de defesa multirracial), quando referiam-se à justiça (o *system*), os jornalistas, comentadores e o público falavam de uma entidade universal, abstrata. Por outro lado, o corpo de jurados, uma ausência significativa nas telas de televisão (não podiam ser filmados), parecia representar este sistema sem raça e sem gênero. No entanto, com o veredicto eles passaram a ser acusados de “incorporar”, ou seja, “desuniversalizar” a sociedade que representavam. A partir daí a discussão sobre os efeitos de um júri “diverso” foram acirradas, e muitos, ao acusarem-no de incompetente, quase que ostensivamente cruzaram a linha da “*political correctness*”.

Da mesma forma, Farrakan com sua marcha que excluía mulheres e homos-

sexuais também denuncia o fracasso dos direitos civis e da política de ação afirmativa quando convoca os homens negros para assumirem sua responsabilidade e tomarem para si a tarefa de livrar suas comunidades da pobreza, das drogas e do crime. O caráter conservador e potencialmente fascista da pregação de Farrakan é inegável. No entanto ele foi capaz de demonstrar a outros líderes negros a existência de um potencial de mobilização da população negra que não se acreditava possível depois dos eventos do final dos anos 1960. Na lógica do discurso racial dominante, o caso Simpson e a marcha concebida por Farrakan só podem ser entendidos como manifestações de divisão racial e não como um alerta à sociedade em geral para as conseqüências de sua recusa em reconhecer não só a persistência mas as reais dimensões das desigualdades entre negros e brancos.

No Brasil, Zumbi encontra-se com Pelé no momento em que a sociedade brasileira parece aberta ao questionamento da democracia racial. Isto se reflete não só nas iniciativas oficiais com relação ao tricentenário, mas também na aliança do Movimento Negro com os movimentos sindicais, nas letras dos raps e de alguns funks que falam da violência policial e da situação do negro pobre e quando o Movimento Anarco-Punk integra-se à luta contra o racismo, e jovens de cabelo verde misturam-se às boinas dos rastafaris, semi-escondidos por bandeiras da Jamaica, da CUT, do PSTU, do MNU e do UNEGRO, PC do B, PT e PCB, na Marcha Zumbi dos Palmares pela igualdade e pela vida.

Nesse encontro, Zumbi surge como símbolo dos oprimidos e deixa de ser símbolo exclusivo da luta negra. No país da democracia racial, o que há dez anos parecia uma demanda inconcebível, o reconhecimento de um herói negro, hoje

aparece como o mais sensato: se é uma democracia racial, por que não um herói negro e um herói índio ao lado dos heróis brancos? Ou melhor, por que não declarar herói nacional o último líder de uma sociedade que era composta de negros, brancos e índios livres, a primeira experiência de convívio racial igualitário no país? É incrível que não se tenha pensado nisso antes... De fato, no discurso racial brasileiro tanto do Movimento Negro quanto dos últimos defensores da democracia racial, os negros compõem a maioria dos trabalhadores, dos sem-terra, dos favelados, dos meninos de rua etc.

No entanto, o símbolo de Zumbi surgiu, no início dos anos 1980, em oposição ao símbolo dominante da Princesa Isabel. Zumbi era o herói libertador, o mito de origem de uma identidade negra politizada e autêntica, fora das misturas da democracia racial. O vinte de novembro é o dia nacional da consciência negra e a consciência negra implica no reconhecimento de uma identidade negra distinta. No auge das celebrações dos trezentos anos do herói (agora nacional) Zumbi, Pelé defende o voto negro, e cruza o caminho do ex-herói da separação.

O herói nacional, o herói dos negros e brancos, o símbolo da democracia racial brasileira, Pelé, incorpora o espírito libertador do herói negro de Palmares e sugere que não adianta entregar uma pauta de reivindicações ao presidente (ainda que sociólogo e declaradamente mestiço); deve-se lutar para fazer um presidente negro. A força da fala de Pelé, depois por ele mesmo minimizada, está no fato de ter sido pronunciada por ele, por um símbolo daquilo que se consolida com a entrega das reivindicações ao presidente que as reconhece como legítimas e se dispõe a implementá-las. Ironicamente, quando o Movimento

Negro se vê finalmente reconhecido pelo poder, um de seus antigos inimigos intervém e lembra que isto não basta, este é ainda o jogo da democracia racial.

Aqui as avenidas da integração e da segregação também se encontram. O herói da integração racial lembra aos defensores da separação que eles estão se desviando do caminho.

Pelé e Farrakan foram construídos como heróis da separação. A ironia está no fato de que enquanto a fala de Pelé (o ex-herói da democracia racial) remete aos melhores momentos de uma estratégia de constituição de uma identidade separada (o culto a Zumbi), a fala de Farrakan (herói da separação racial) ecoa as falas dos conservadores que querem desmantelar os mais importantes ganhos sociais e políticos da população negra: as políticas de ação afirmativa e os programas sociais.

Quando Simpson e Zumbi, Pelé e Farrakan, o Brasil e os EUA, integração e separação se encontraram, a brasileira

percebeu que toda comparação guia-se por um mapa que localiza os sujeitos e situações examinados em categorias fixas e separadas. Diante da incapacidade de manter o espaço que os separa, ao encontrar-se no ponto onde esses personagens e sociedades se cruzam e se confundem, a brasileira se perde...

Esta narradora, entretanto, em vista da confusão em que se encontra a nossa personagem sugere que para localizar os pontos de aproximação e afastamento, a observadora deve evitar o caminho atraente das dicotomias precisas e focalizar exatamente nas franjas, ou seja, as margens, nas zonas nebulosas, onde as diferenças podem nos revelar sua origem comum e nos cruzamentos, os pontos onde caminhos opostos se encontram (ou se originam). Mas para isso é preciso investigar as condições sob as quais personagens como Zumbi, Simpson, Farrakan, Pelé e brasileira, e realidades nacionais como o Brasil e os EUA são incessantemente construídos e reconstruídos.

NOTAS

1. Ver William J. Wilson, *The Declining Significance of Race* (Chicago, 1978).
2. Cornel West, *Race Matters* (Boston, 1993).
3. Para uma discussão destas teorias ver, entre muitos, George Stocking Jr., *Race, Culture and Evolution* (New York, 1968).
4. Para a maneira como raça e nacionalidade estão articuladas na noção de identidade nacional brasileira ver, entre alguns outros, Thomas Skidmore, *Black into White* (New York, 1993).

SUMMARY

Zumbi & Simpson, Farrakan & Pelé: the crossroads of racial discourses

This article discusses four episodes that illustrate how the racial issue has been approached in Brazil and the USA. The author questions the positions related to the racial issue, usually characterized by dichotomies: integration versus separation, cooptation versus resistance, etc. In comparing the trajectories of

four actors of racial discourse, the author demonstrates how they are identifiable with different aspects of those positions. The author suggests that such positions belong to the broad context in which the (historical and discursive) trajectories of each racial actor, individual or collective, should be analyzed.

RÉSUMÉ

Zumbi & Simpson, Farrakan & Pelé: les carrefours du discours racial

Ce texte présente quatre épisodes illustrant la façon dont la question raciale est envisagée au Brésil et aux Etats Unis. L'auteur remet en cause les dichotomies habituellement utilisées pour caractériser la problématique raciale: intégration *versus* séparation, cooptation *versus* résistance, etc. L'auteur compare les parcours

de ces quatre sujets et montre qu'il est possible de les identifier à différents aspects de ces oppositions. L'auteur suggère que ces positions appartiennent de fait à un contexte plus vaste où les parcours (historiques et discursives) du sujet racial, individuel ou collectif, doivent être analysés.



ETNICIDADE E CIDADANIA COMO ELEMENTOS DE NEGOCIAÇÃO: COMERCIANTES ÁRABES NO HAITI, 1860-1910*

Steeve Coupeau**

**Recebido para publicação em fevereiro de 1997.*

***Doutorando da New School for Social Research.*

Minorias étnicas especializadas em determinadas atividades econômicas e comerciais têm exercido funções econômicas importantes nos países que as acolheram. Neste artigo o autor tem como interesse principal criticar a abordagem weberiana que explica o sucesso dos comerciantes árabes no Haiti em termos da superioridade dos seus valores comerciais. Seu principal argumento é que as características do grupo que contribuíram para o sucesso econômico dos árabes não são os únicos fatores explicativos. Ele argumenta que seu sucesso foi também fortemente condicionado pelo apoio recebido dos Estados Unidos e pela estrutura das oportunidades econômicas no Haiti.

Palavras-chave: minorias étnicas, Haiti, imigração árabe, cidadania.

Minorias étnicas especializadas em determinadas atividades econômicas e comerciais têm predominado em vários países desenvolvidos e em desenvolvimento (Kourvetaris, 1988, p. 85; Zenner, 1987, p. 253; Von der Mehden, 1976, p. 218; Armstrong, 1976, p. 402). Árabes (sírios, libaneses e palestinos) na África, América Latina e Caribe são exemplos desses grupos que têm exercido funções econômicas importantes nos países que os acolheram. Casas comerciais de propriedade de árabes medeiam a relação de comerciantes nativos e cidadãos do Senegal, Guiné e Serra Leoa com a economia mundial (Binet, 1975, p. 258; Rivière, 1975, p. 277; Dorjahn, 1965, p. 61). Na República Dominicana, Trinidad e Jamaica a comunidade árabe esteve fortemente presente no comércio por atacado e no setor de manufaturados (Nicholls, 1992, p. 345). No Haiti, os árabes se estabeleceram nos negócios de importação, comércio por atacado e venda ao público consumidor. A maioria dos especialistas têm enfatizado a importância de fatores culturais e externos para o sucesso de comerciantes árabes no Haiti (Nicholls, 1992; Plummer, 1981). Plummer (1981, p. 519) menciona a existência de uma "onda burguesa de comércio" no final do século XIX. No entanto ela não especificou se esse fenômeno foi resultado de um processo de espoliação ou devido a razões puramente culturais.

O valor explicativo dos arranjos institucionais (acesso ao crédito comercial e manufaturadores estrangeiros) ainda está para ser explorado. Neste artigo, meu interesse principal é criticar a abordagem weberiana que explica o sucesso dos árabes em termos da superioridade dos seus valores comerciais. Não há dúvida de que as caracte-

rísticas do grupo (simplicidade e solidariedade étnica no campo profissional e no nível comunitário) contribuíram para o sucesso econômico dos árabes. Entretanto eu argumentarei que seu sucesso foi também fortemente condicionado pelo apoio que eles receberam dos Estados Unidos e pela estrutura das oportunidades econômicas no Haiti.

Na primeira seção eu descrevo os dois principais modelos de explicação para o sucesso de comerciantes de minorias étnicas nas economias nas quais eles se estabelecem: a abordagem weberiana e a estrutural. Eu então apresento o Tratado de Reciprocidade Haitiano-Americano (the Haitian-American Reciprocity Treaty), um acordo comercial bilateral celebrado entre a República do Haiti e os Estados Unidos em 1864 como um instrumento de expansão comercial empregado por estes. Dois resultados distintos emergiram da análise: (1) no final do século XIX e início do século XX, os Estados Unidos e a Alemanha deslocaram a França do mercado importador do Haiti; (2) com a assistência dos Estados Unidos, comerciantes árabes paulatinamente deslocaram haitianos das ocupações de camadas médias. Como o número de estabelecimentos comerciais continuou relativamente constante, deduz-se que os ganhos econômicos de estrangeiros no comércio ocorreram em detrimento de comerciantes nativos. O declínio da posição econômica dos mercadores nativos foi agravado pelo seu limitado acesso ao crédito comercial e pelos conflitos civis. Na segunda seção eu enfoco a principal causa da expulsão em larga escala de comerciantes árabes do Haiti em 1905, isto é, a emergência de uma aliança política entre mercadores nativos e europeus.

I. As Causas do Predomínio Econômico: Explicações Conflitantes

As análises das causas do sucesso econômico de minorias de camadas médias têm enfatizado a cultura ou a estrutura das oportunidades econômicas. O primeiro destes dois modelos de explicação se baseia em grande parte no argumento weberiano de que certas crenças e valores encontrados no protestantismo, particularmente no calvinismo, foram instrumentos fundamentais na emergência do capitalismo industrial na Europa Ocidental. Seguidores dessa visão explicam a relação entre etnicidade e atividades comerciais de pequeno porte em termos da cultura do grupo étnico, isto é, da coesão étnica e do familismo (Bonacich & Modell, 1980; Zenner, 1982, p. 458). Expressando essa visão, Samuel Huntington (1968, p. 54-55) postula que “os valores da sociedade tradicional são hostis às funções empresariais, e tais funções conseqüentemente podem ser largamente monopolizadas por uma minoria étnica” (por exemplo, chineses no Sudoeste Asiático e libaneses na África). Huntington não está sozinho nessa posição. Foster (1974, p. 439) também utilizou características do grupo para explicar o número desproporcional de mercadores *mons* na Tailândia. Ele afirma que as “fronteiras étnicas entre *mons* e tailandeses deixaram os *mons* livres dos constrangimentos sociais de uma sociedade camponesa anti-comercial que, de outra forma, ignoraria empreendimentos comerciais”. Nesta citação, Foster erradamente considera que atividades de cultivo agrícola e comércio sejam mutuamente excludentes. A falácia dessa linha de argumento foi demonstrada

por Yambert (1981, p. 175) que argumentou que “camponeses produzem exatamente para venda no mercado, servindo as relações sociais como capital social para reduzir os riscos em transações comerciais”. Em suma, o valor explicativo desse paradigma é enfraquecido porque ele limita as variáveis causais às características do grupo.

A outra abordagem teórica que minha pesquisa procura enfatizar atribui importância causal maior à estrutura das oportunidades econômicas nas sociedades específicas (Yambert, 1981, Van Den Berghe, 1975; Cohen, 1971). Essa abordagem privilegia os arranjos institucionais em vez das características internas dos grupos, em grande parte porque os primeiros determinam tanto a posição estrutural dos grupos na sociedade quanto sua capacidade para competir por posições políticas e econômicas. Esses arranjos institucionais envolvem certos padrões de acesso aos bens e serviços e também implicam em certos tipos de relações entre grupos (Yambert, 1981, p. 177). Na literatura sobre a elite econômica haitiana, os melhores representantes dessa visão são Gil Martinez e Benoit Joachin. Martinez e Joachin atribuem o declínio da elite haitiana a três fatores principais: (1) a incapacidade dos setores comercial e industrial haitianos de competir com produtos importados; (2) a falha do governo haitiano em tomar medidas de encorajamento à produção doméstica e ao comércio; e (3) conflitos civis que progressivamente destruíram a estrutura comercial nativa (Martinez, 1971, p. 7; Joachin, 1979, pp. 146-7). Seguindo essa abordagem, a discussão nesse artigo enfatizará o limitado acesso ao capital para empréstimo como a causa primária do declínio do comércio haitiano no final do século XIX e começo do século XX.

O Período Pós-independência

Pode ser útil iniciar esta análise com a discussão das relações entre o governo do Haiti e as grandes potências. Isso iluminaria as condições históricas que contribuíram para a assinatura do Tratado de Reciprocidade Haitiano-Americano em 1864.

Em 1804, a República do Haiti, depois de uma prolongada revolta escrava contra a ordem colonial francesa, se tornou a primeira república negra no hemisfério ocidental e a segunda nação do Novo Mundo. Num mundo dominado por poderes coloniais, a nascente república ficou isolada. Mercadores haitianos tiveram negada a representação oficial nos países com os quais eles mantinham relações comerciais (*Le Telegraph*, 10 de junho de 1819, p. 1). O Tratado de Paris, assinado em 30 de maio de 1814 e reconhecido pela Grã-Bretanha, garantiu a Luis XVIII o direito de retomar todas as suas propriedades nas Américas, inclusive o Haiti. Numa tentativa de salvaguardar a nação de agressões estrangeiras e apropriações territoriais, o primeiro governante do Haiti, Dessalines, praticamente isolou o país de contatos com o exterior nos dois anos após a independência. As constituições haitianas (1805, 1806, 1816, 1843, 1846 e 1849) proibiram pessoas "brancas" de possuir propriedades rurais por causa da associação que os haitianos faziam entre senhores de terras "brancos" e proprietários de escravos (Adam, 1889, p. 50; Logan, 1941, p. 307). Elas também excluam estrangeiros do comércio de mercadorias a varejo. De acordo com a legislação, casas comerciais estrangeiras não podiam comprar produtos agrícolas de exportação exceto através de intermediários haitianos, e suas atividades

estavam restritas a oito portos onde eles podiam se envolver no comércio por atacado (Lacerte, 1981, p. 500). À medida que eles foram impedidos de se tornarem proprietários de terras, comerciantes estrangeiros se estabeleceram próximos a umas poucas cidades designadas, inclusive a capital, Porto Príncipe, onde eles se envolveram no "alto comércio". Eles compravam licenças que autorizavam-nos a importar e distribuir gêneros de primeira necessidade e artigos de luxo no atacado no Haiti e a exportar os principais produtos do país: café, *bois de campêche* e cacau (Joachin, 1972, p. 1502; Turnier, 1955, p. 161). O acesso privilegiado de comerciantes estrangeiros ao capital, conhecimento tecnológico e mercados em seus países de origem também tornou mais fácil para eles se envolverem no "alto comércio". Destituídos desses recursos, empresários haitianos se envolveram principalmente com ocupações de "camadas médias", como o comércio a varejo de importados e a compra de safras para exportação.

É útil enfatizar aqui que empresários haitianos se envolveram em ocupações de "camadas médias" em grande parte por causa de sua relativamente limitada base de recursos, e não porque eles não tivessem valores comerciais. De fato os empresários haitianos mais abastados foram bem sucedidos no "alto comércio" na primeira metade do século XIX. Vários deles investiram em recursos florestais, especialmente no Artibonite (Joachin, 1979, p. 146). Comerciantes haitianos exportaram grandes quantidades de *bois de campêche*, um dos mais valorizados recursos naturais do Haiti, para a Europa e os Estados Unidos. As casas comerciais (*maison*), os estabelecimentos de venda por atacado (*grosse boutiques*) e casas comerciais especializadas na exportação de café

(*caille-café*), que pertenciam aos haitianos representavam mais da metade (setenta de 125) de todos os estabelecimentos comerciais no Haiti entre 1853 e 1856 (Jochin, 1871, pp. 56-69). Em síntese, uma explicação melhor para o declínio da participação de haitianos no "alto comércio" no final do século XIX pode ser dada por dois fatores interligados: seu limitado acesso ao crédito bancário e a instabilidade política do país.

O Final do Século XIX

O final do século XIX no Haiti exemplifica as condições e os problemas referentes às condições de crédito. De 1804 até 1880 o Haiti não possuía nenhuma instituição bancária. Os esforços de sucessivos governos para estabelecer um banco que fosse propriedade do Estado falharam por causa da dificuldade em levantar o capital inicial necessário. Como resultado, em 1880 o governo haitiano assinou um acordo de concessão com uma companhia francesa, que autorizava-a a emitir moeda e a servir como o único banco comercial do país (Banco Nacional do Haiti) (Thoby, 1955, p. 16). Dessa forma o governo haitiano esperava o fortalecimento das atividades produtivas e comerciais no país. Entretanto, ao usar sua posição como o único banco do país, o Banco Nacional fez uma fortuna em grande parte através de especulação financeira, fixação de altas taxas de juros em empréstimos para o governo haitiano, e a cobrança de comissões significativas por emitir papel moeda e administrar o departamento do tesouro haitiano (Chatelain, 1954, p. 37; Thoby, 1955, p. 92).

O Banco Nacional do Haiti lucrou com a instabilidade política do país. Por exemplo,

na ausência de impostos, as tarifas sobre importação e exportação foram a fonte mais importante de renda corrente do país. Essas tarifas financiaram 98,2 % do orçamento haitiano nos anos 1880 e 1881 (Jochin apud Gaillard, 1990, p. 13). Em períodos de guerras civis, os portos abertos para o comércio estrangeiro foram fechados ou operaram aquém das suas capacidades. A capacidade de arrecadação também ficou severamente debilitada. Isso privou o governo central de uma importante parte de seus recursos (Firmin, 1892, p. 31; Chatelain, 1954, p. 16). Uma vez que as condições de crédito internacional do Haiti eram condicionadas à sua estabilidade e capacidade de pagar seus débitos, a recorrente instabilidade política do país levou à falta de crédito. O governo central precisou de 150 mil a 180 mil *gourdes* a cada mês para equilibrar o seu orçamento (Marcelin, 1905, p. 64), além de adiantamentos para pagar seus débitos internos e estrangeiros. Sucessivos governos não aumentaram impostos com medo de que tal medida trouxesse mais apoio aos seus opositores. Como resultado eles contraíram empréstimos a altíssimas taxas no Banco Nacional e de comerciantes-banqueiros (Jochin, 1979, p. 151). Por volta de 71 % de empréstimos de curta duração e *estatutários* tomados do banco foram para o governo haitiano.

O comércio local diminuiu significativamente no final do século XIX devido a duas razões principais, interligadas entre si. Primeiro, os estabelecimentos comerciais de propriedade de haitianos não puderam obter crédito comercial no Banco Nacional do Haiti. O banco adotou políticas de crédito que claramente diferenciavam comerciantes nacionais e estrangeiros. Ele financiava comerciantes estrangeiros porque: (a) o capital comercial era protegido

pelos aparatos diplomático e militar dos países dos quais eles eram cidadãos nativos ou naturalizados, e (b) o banco esperava que eles fossem indenizados por perdas decorrentes de surtos de violência civil no Haiti (guerras civis, golpes de estado, incêndios). Como os empresários nacionais raramente podiam compensar por perdas infligidas durante conflitos civis, poucos receberam crédito comercial. Em segundo lugar, empresários nativos constantemente sofreram perdas importantes como conseqüência da luta pela tomada do poder entre presidentes empossados e aspirantes ao cargo. Grupos rivais recorriam a incêndios criminosos e pilhagem para manter ou ganhar o poder. Esses métodos perturbaram as atividades comerciais e constantemente destruíam a infra-estrutura comercial de cidades inteiras (*Le Devoir*, 1903, p. 1). Visto que a destruição de estabelecimentos comerciais de propriedade de haitianos implicava risco de falência para o tomador do empréstimo, o Banco Nacional concedeu poucos empréstimos para empresários nativos. Como resultado, comerciantes e políticos haitianos acusaram o banco de promover "o perigoso predomínio de estrangeiros na economia haitiana" (Manigat, 1967, p. 339; Chatelain, 1954, pp. 55-8). Refletindo essa visão, a mídia divulgava que os estrangeiros eram os principais acionistas do banco. A deterioração da posição de mercadores nativos foi agravada com o fluxo de árabes para o Haiti no final do século XIX.

Imigração Árabe e Funções Econômicas

A imigração árabe contemporânea para a América Latina data de 1880. A maioria dos imigrantes era de cristãos fugindo da

perseguição religiosa ou camponeses fugindo da pobreza e do "serviço militar" na Província da Síria, então sob domínio turco. Os primeiros imigrantes árabes chegaram ao Haiti em 1891. Uma vez que eles vieram em pequenos grupos e com limitados fundos, a população do Haiti não se alarmou (*Le Devoir*, 24 de Junho de 1903, p. 1; *Haiti Littéraire et Scientifique*, 20 de fevereiro de 1912, p. 85). Os árabes ganharam a simpatia da população porque eles tinham em comum a fé cristã (*Le Courrier*, 1896, p. 1).

Dados compilados para o período entre 1891 e 1905 sugerem que vários dos primeiros imigrantes árabes se beneficiaram das provisões da lei de nacionalidade haitiana de 1889 e se naturalizaram

Tabela 1
Lugar de nascimento dos Imigrantes Árabes.

Lugar de Nascimento	Número de Imigrantes
Trípoli (Síria)	54
Belém	25
Turquia	23
Síria	22
Beirute	7
Jerusalém	4
Bazela	4
Líbano	3
Monte do Líbano	3
Mínióra (Síria)	2
Damas	1
Pehary (Monte do Líbano)	1
Saida (Monte do Líbano)	1
Debeta (Monte do Líbano)	1
Seinaar (Síria)	1
Alep	1
Darlou (Síria)	1
Meriana (Síria)	1
Betsaoud	1
Sem informação	3
Total	159

haitianos meses após sua chegada. Cento e cinquenta e nove deles obtiveram a cidadania haitiana entre 1891 e 1903 (*Le Moniteur, Le Journal Officiel e la République d'Haiti*, 12 de outubro de 1904, pp. 736-38; Poujol, 1905, p. 442). Como a Tabela I indica, a maioria dos imigrantes que se naturalizaram haitianos vieram de Trípoli (Síria), Belém, Turquia, da própria Síria e de Beirute (Síria). Enquanto alguns imigrantes árabes obtiveram a nacionalidade haitiana, a maioria optou pelas cidadanias francesa e americana para garantir proteção pessoal e conexões comerciais. Por volta do final do século XIX, um grupo de quatrocentos árabes foi colocado sob a proteção da legação francesa no Haiti, cerca de duzentos deles obtiveram a cidadania americana através da naturalização, uns quarenta buscaram a nacionalidade dominicana e uns duzentos obtiveram cidadania britânica (Laroche *apud* Nicholls, 1979, p. 19; Turnier, 1955, p. 164).

A exata importância do tamanho da população árabe na virada do século tem sido questão de alguma controvérsia. Uma estimativa mínima de seis mil árabes vivendo no Haiti em 1903 foi dada por Plummer, mas um número maior de 15 mil proposto por Powell para o mesmo ano parece ser excessivo (Powell para Hay, 10 de junho e 1903, citado em Plummer, 1981, p. 518; Plummer, 1984, p. 125). A estimativa mais confiável provém de Alexandre Poujol, um jurista haitiano reconhecido internacionalmente. Poujol (1905, p. 44-53) estimou em dez mil o número de árabes vivendo no Haiti em 1905.

Os imigrantes árabes se envolveram em atividades comerciais mais do que em qualquer outra atividade. O *Haiti Littéraire et Scientifique* (1912, p. 89) argumentou que a única profissão dos árabes era o comércio de atacado e sobretudo o comércio a varejo.

Devido ao fato de seus países de origem (no que tornou-se Síria, Líbano e Palestina) estarem situados junto às principais rotas de comércio, as atividades comerciais eram familiares a uma grande parte dos imigrantes. Os árabes foram incapazes inicialmente de adquirir e manter pequenos estabelecimentos comerciais, pois dispunham de limitados capitais. Vários deles trabalharam como porteiros em estabelecimentos comerciais europeus. Outros obtiveram produtos em consignação de estabelecidas casas comerciais européias e se tornaram caixeiros-viajantes. Com produtos carregados em lombo de burros, eles circulavam pelo interior vendendo sempre suas mercadorias de porta em porta. Apesar de seu pouco domínio do creole haitiano, os primeiros imigrantes comercializavam quase sempre naquela língua, já que essa era a única conhecida pela maioria da população. Esses caixeiros-viajantes garantiram uma constante clientela, através da oferta de uma grande variedade de produtos importados e desenvolvimento de uma relação de crédito personalizada com seus clientes.

Vários fatores culturais explicam a vantagem comparativa dos empresários árabes em relação a seus pares nativos. O típico comerciante árabe mantinha um austero estilo de vida. Ele empregava sua mulher, filhos, parentes próximos e distantes ao estabelecer e administrar seu negócio, uma prática que reduzia os custos operacionais do seu negócio. O mercador árabe também procurava retorno imediato, e se contentava com margens mínimas de lucro. Devido ao baixo custo operacional, o comerciante árabe podia lucrar vendendo produtos similares a preço abaixo daqueles cobrados pelas firmas dos nativos. Em contraste, o comerciante nativo estava obrigado por regras sociais a manter

custosas funções sociais e um certo padrão de vida (Joachin, 1979, p. 147). Como resultado, após uma década da sua chegada ao Haiti, comerciantes árabes foram capazes de estabelecer um monopólio virtual do comércio no interior do país.

A comunidade árabe desenvolveu estreitas relações políticas e comerciais com os Estados Unidos. Em 1895, à medida que diplomatas americanos agressivamente promoviam produtos americanos no Haiti, os árabes começaram a importar diretamente de fabricantes americanos. Os mais bem sucedidos dentre eles obtiveram relativamente importantes linhas de crédito comercial não apenas no Haiti mas também nos Estados Unidos. A cada mês eles viajavam para Nova York e retornavam para o Haiti carregados com produtos de fábricas americanas (Gaillard, 1984, p. 278). Geralmente eles entregavam esses produtos em consignação para os seus compatriotas étnicos mais pobres e de chegada mais recente para revenda e comércio.

Explicando a Assinatura do Tratado Comercial de 1864

Fabricantes americanos tentaram conter a influência européia e expandir sua fatia no mercado haitiano de importação com uma medida inédita no final do século XIX. A Associação dos Fabricantes Americanos pressionou o Departamento de Estado para adotar políticas externas agressivas em relação a outras grandes potências. Em especial, buscou-se obter vantagens específicas na exportação através de acordos comerciais com os países da América Latina e Caribe. Entretanto os Estados Unidos enfrentavam uma realidade adversa: por volta de 1900, África e Ásia estavam em grande parte sob o controle

colonial da Europa. Como consequência, os Estados Unidos agiram diligentemente para obter vantagem das possibilidades de expansão comercial com os prósperos países latino-americanos e parte do leste da Ásia, e para controlar rotas marítimas no Caribe (Frieden, 1989, p. 63). Assim, o Secretário de Estado dos Estados Unidos, William Henry Seward, forçou a França a sair do México, e assinou em 27 de agosto de 1860, um Tratado de Reciprocidade com a Venezuela, o qual serviu de modelo para o acordo com o Haiti (Logan, 1941, pp. 293-304). Quatro anos mais tarde, os Estados Unidos concluíram um acordo comercial bilateral com este país.

O tratado prometia diminuir parcialmente o isolamento do Haiti da comunidade internacional, oferecendo aos comerciantes haitianos a possibilidade de estabelecerem representação comercial nos Estados Unidos, o que verificou-se mais tarde ter sido uma vã promessa. Enquanto o tratado proporcionava aos Estados Unidos algumas vantagens em relação a seus competidores europeus, ele pouco fez para contemplar as dificuldades dos comerciantes nativos. Montague (1940, p. 166) observou que o único efeito provável do acordo comercial foi aumentar a participação americana no mercado haitiano sem nenhuma vantagem correspondente para o Haiti.

Apesar da assinatura do tratado, o comércio americano com o Haiti continuou estagnado. Em meados da década de 1880, as importações americanas foram limitadas ao comércio de suprimentos e ao de "madeira de construção". A bandeira americana estava desaparecendo dos portos haitianos em parte devido à crescente proeminência de mercadores alemães (Montague, 1940, p. 164). Os alemães rapidamente se tornaram o elemento mais numeroso e ativo no

setor comercial, suplantando tanto os comerciantes franceses quanto britânicos (Martinez, 1973, p. 3). Em 1885, os comerciantes alemães eram proprietários de quase metade das grandes casas comerciais em Porto Príncipe e outras cidades comerciais. Cinco anos mais tarde, a maioria dos produtos manufaturados importados vinham da Alemanha (Laroche *apud* Nicholls, 1974, p. 19; Montague, 1940, p. 164). Comerciantes alemães rapidamente desenvolveram laços de amizade com haitianos de todas as classes sociais, formaram alianças matrimoniais com famílias da elite, tornando-se assim bastante familiarizados com os modos de vida haitianos. Eles cuidadosamente examinaram os gostos e hábitos de seus clientes, aos quais eles satisfaziam nos menores detalhes. Eles também eram capazes de vender seus produtos a preços baixos; em alguns casos, trinta por cento mais barato do que produtos comparáveis de comerciantes de outros países europeus. Por último, a decisão de comerciantes alemães de distribuir o algodão grosso, o tecido comumente usado por camponeses e trabalhadores, aumentou significativamente sua participação no mercado haitiano de importados (Gaillard, 1990, p. 72; Joachin, 1972, p. 1513; Manigat, 1967, p. 335).

Os Estados Unidos foram capazes de competir com a Alemanha no mercado haitiano de importados principalmente por causa do pequeno tamanho de sua comunidade comercial. Para Plummer (1984, p. 191), poucos americanos estabeleceram operações no Haiti por causa dos disseminados preconceitos contra os nativos, que eram predominantemente negros. Mesmo antes do estabelecimento de seu moderno sistema de segregação racial, os Estados Unidos usaram a peculiar "regra de descendência" como a principal base de

classificação racial e estratificação de grupos sociais. Usando esse instrumento, os Estados Unidos arbitrariamente classificaram todos os descendentes de união mista de acordo com seu genitor negro (Frederickson, 1981, pp. 94-6). Mintz (1989, p. 286) notou que "o preconceito racial norte-americano no seu extremo vê cor como a base principal para classificação social". Eu argumento que as percepções de raça também influenciaram fortemente as decisões dos Estados Unidos de escolherem comerciantes árabes como intermediários no comércio no Haiti. Por razões políticas e demográficas (isto é, a emancipação dos escravos após a Guerra Civil e os debates comoventes sobre o crescimento ou declínio da população negra após a emancipação), o censo populacional dos Estados Unidos de 1890 usou uma categoria censitária à parte para a população parcialmente negra. Nas palavras de Sharon Lee (1993, p. 82):

Recenseadores em 1890 foram instruídos a serem "particularmente cuidadosos ao distinguir entre negros, mulatos, quartos, oitavos... "negro" foi usado para descrever aquelas pessoas que tivessem três-quartos ou mais de sangue negro; "mulato" aquelas pessoas que tivessem de três-oitavos a cinco-oitavos de sangue negro; "quartos" aquelas pessoas que tivessem um-quarto de sangue negro; e "oitavos" aquelas pessoas que tivessem de um-oitavo a qualquer traço de sangue negro.

A política da agência censitária dos Estados Unidos de diferenciar entre as populações negra e parcialmente negra parece estar ligada a esforços para prevenir

indivíduos racialmente mistos de cruzarem a linha racial em direção à população branca. A categoria racial mista também representava tentativas de medir a extensão da mistura racial, um processo que inspirou muita preocupação entre aqueles que temiam o declínio racial e nacional por causa da miscigenação (Lee, 1993, p. 82). Meu argumento é de que, qualquer que tenha sido a intenção inicial dessa política, a distinção oficial entre negros e mulatos nos Estados Unidos influenciou a percepção e entendimento sobre raça dos representantes diplomáticos americanos servindo no Haiti e sua conseqüente preferência por sírios "quase-brancos" no comércio.

Além disso, os Estados Unidos podem ter procurado uma aliança com eles porque eram empresários empreendedores e cristãos, em comparação com as percepções negativas da média dos haitianos como preguiçosos e seguidores do vodu. O embaixador americano no Haiti, Henry Watson Furniss, declarou em 1905 que os árabes comerciavam mais efetivamente do que os haitianos por causa de sua habilidade para vender grandes quantidades a preço baixo. Ele também argumentava que, em contraste com os árabes, os haitianos, devido ao maior consumo conspícuo, venderiam menos produtos americanos a preços mais elevados (Plummer, 1981, p. 531). A aliança tática entre os Estados Unidos e a comunidade árabe foi benéfica para ambas as partes. Como resultado do Tratado de Reciprocidade de 1864, comerciantes árabes que obtiveram a cidadania americana receberam o mesmo tratamento dispensado aos nativos em termos de impostos, patentes e licenças (Montague, 1940, p. 88; Plummer, 1981, p. 526). Por outro lado, a participação americana no mercado haitiano de importação cresceu significativamente. Graças às

habilidades para negócios dos árabes, as importações americanas dobraram entre 1900 e 1910 (Manigat, 1967, p. 333).

O apoio resolutivo que a comunidade árabe recebeu dos representantes diplomáticos americanos tornou praticamente impossível, mesmo para o mais nacionalista dos governos, expulsar os árabes sem documentação residindo no Haiti, e impediu também a implementação de políticas restritivas contra os árabes. No final do século XIX, comerciantes nativos eram poucos e fracamente organizados para obterem sucesso na tentativa de expulsão dos árabes. Para alcançar tal objetivo, eles precisavam do apoio da comunidade de europeus que tinha algum grau de força devido a sua importância comercial. Entretanto, comerciantes europeus estavam inicialmente relutantes em apoiar a causa de seus colegas nativos por duas razões principais: (1) eles empregavam árabes para redistribuir seus produtos em estabelecimentos comerciais em áreas urbanas e rurais; (2) eles não percebiam os árabes como uma ameaça, já que esses imigrantes recém-chegados a princípio careciam dos recursos para competir diretamente com eles. Foi somente quando comerciantes árabes começaram a abrir suas próprias operações no atacado que a comunidade de europeus marchou em massa ao lado de empresários nativos para pedir sua expulsão (Turnier, 1955, p. 166). Essa aliança política, em combinação com a expiração do Tratado Haitiano-Americano de Reciprocidade em 1905, fortaleceu a capacidade do governo haitiano para expulsar comerciantes árabes sem documentação. Várias outras causas acentuaram o conflito entre comerciantes árabes e nativos no final do século XIX, inclusive a competição econômica, a preocupação com a integração, os estereótipos negativos e o declínio da

atividade econômica no começo do século XX. Volto-me a seguir para o exame dessas causas.

II. Explicando as Causas do Conflito na Comunidade de Comerciantes

a. Competição econômica

O conflito na comunidade de comerciantes deveu-se em grande parte ao acirramento da competição econômica. A imigração árabe e a definição de papéis econômicos intensificaram a competição por recursos econômicos, escassos no Haiti no final do século XIX. Uma quantidade desproporcional da comunidade árabe competia diretamente com os nativos em ocupações de nível médio, conduzindo à falência de firmas nativas menores e menos competitivas. Suas ligações internacionais e suas habilidades comerciais permitiram-lhes dominar uma parcela do mercado haitiano desproporcional ao seu número. Devido a sua crescente proeminência econômica, os árabes atraíram a ira da mídia local, dos comerciantes nativos e dos políticos haitianos. Jornais locais, especialmente *L'Anti-Syrien*, publicavam artigos que vilificavam os comerciantes árabes e exigiam sua imediata expulsão. Argumentando que o comércio a varejo era o último recurso da população haitiana urbana, o *Le Courier du Cap* (1896, p. 1) pediu ao governo que expulsasse todos os árabes independentemente de sua alegada nacionalidade dominicana ou haitiana. O *L'Aurore* (1909, p. 1) pediu ao governo haitiano para proteger o comércio nacional contra a invasão árabe implementando a lei de 3 de agosto de 1903. A imprensa local da época descrevia os árabes como

parasitas econômicos que trocavam produtos sem se envolverem na produção. Jornais tais como o *Haiti Littéraire et Scientifique* (1912, p. 89) e o *Le Devoir* (20 de fevereiro de 1903, p. 1) argumentavam que os árabes não contribuam para nenhuma indústria que levasse ao desenvolvimento da classe trabalhadora e do país. Políticos locais também questionavam a lealdade dos árabes. Eles eram culpados por enviarem recursos para seus países de origem ao invés de investirem no Haiti. Frédéric Marcelin (1905, pp. 59-60) considerava a competição desleal dos árabes contra os comerciantes nativos como a principal causa da falência de *Bord-de-Mer*, o principal centro comercial importador-exportador do país. O *Haiti Littéraire et Scientifique* (1912, p. 89) lamentou a tendência dos árabes para exportar a riqueza que eles acumulavam no Haiti.

Pressionado por empresários nativos e europeus a adotar medidas para limitar o domínio dos árabes nos setores médios nacionais e a sua crescente intrusão no "alto comércio", o presidente Nord Alexis emitiu a lei de exclusão que restringiu as atividades comerciais dos árabes ao comércio de atacado, tornou a naturalização mais difícil e proibiu a imigração da região do Levante (*Le Moniteur*, 1904, p. 1; *Le Soir*, 1904, p. 1). A comunidade árabe respondeu ameaçando empregar o poderio militar da França e dos Estados Unidos para resolver as disputas com o governo. Entretanto, o ministro francês Léon Decos explicitamente declarou que árabes naturalizados franceses não deveriam esperar apoio porque sua preocupação principal era com a situação das "verdadeiras" colônias francesas que estavam ameaçadas pela competição árabe (Turnier, 1955, p. 170). Os comerciantes árabes então pediram proteção americana para suas vidas e propriedades. Eles

também conclamaram seus parceiros comerciais nos Estados Unidos a fazer lobby junto ao Departamento de Estado em prol de sua causa. Fabricantes americanos valorizavam os árabes como compradores e distribuidores de produtos americanos no Haiti e estavam determinados a usar a influência diplomática e militar do seu país para ajudá-los. Sob pressão da Associação Nacional dos Fabricantes, o embaixador dos Estados Unidos no Haiti, William F. Powell, insistiu que o governo haitiano adiasse a execução da lei de exclusão sob a alegação de que fabricantes americanos acumulariam grandes perdas se seus parceiros no Haiti fossem forçados a sair do país sem alguns meses de preparativos (Plummer, 1981, p. 533). A lei de exclusão foi finalmente aplicada em junho de 1904. Com a expiração do Tratado de Reciprocidade em 1905 estima-se que cerca de novecentos árabes foram forçados a sair do Haiti. Os que ficaram conservaram sua posição comercial de destaque. Entretanto, eles tiveram que providenciar licença para atuar no comércio de atacado, como os outros estrangeiros (Montague, 1940, p. 171).

Brevemente beneficiados pela partida dos árabes, comerciantes haitianos organizaram sua primeira Câmara de Comércio em 1906 (Corvington, 1994, p. 162). Para os que foram expulsos, os custos da saída não foram esmagadores. Eles sabiam que podiam se transferir para outro lugar no Caribe e esperar a oportuna mudança dos eventos. De fato, muitos deles retornaram para o Haiti depois que os Estados Unidos invadiram o país uma década mais tarde. Em uma tentativa de diminuir a hostilidade internacional, o governo haitiano não estabeleceu um limite para a quantia em dinheiro que os árabes podiam levar consigo. Estima-se que os árabes levaram com eles um capital de dois

milhões de dólares quando deixaram o Haiti em 1905 (Plummer, 1981, p. 531).

b. Preocupação com a integração

Casamentos entre elementos de minorias étnicas e população predominante têm sido vastamente utilizados como um mecanismo de assimilação no estudo de minorias de extrato médio (McHenry, 1973, p. 329; Zenner, 1982, p. 468). Como o intercasamento não é uma freqüente ocorrência na comunidade árabe, pode-se seguramente argumentar que esse grupo estrangeiro estava entre um dos menos integrados no Haiti. Por causa da raridade de intercasamentos entre árabes e haitianos nativos, poucos mercadores tinham laços de parentesco com a população nativa. Isso alimentou a percepção popular de que os árabes não eram assimiláveis à comunidade haitiana.

c. Estereótipos negativos

Subjacente a muito do antagonismo entre as comunidades estava uma gama de difundidas percepções negativas de ambas as partes. Elementos da comunidade árabe tendiam a ver os nativos como "preguiçosos". Haitianos percebiam os árabes como "analfabetos". Mesmo décadas depois deles estabelecerem operações no comércio de atacado, os árabes ainda eram estigmatizados pelas elites nativas como "bwatnando", um termo pejorativo para caixeiros-viajantes.

Os árabes também eram vistos como não tendo hábitos de higiene. Vários artigos de jornais descreviam-nos como uma ameaça para a saúde pública. O *Le Matin* (1911, p. 2) solicitou que o governo usasse a legislação de 1903 para "purificar o mercado da praga síria". Ao relatar o

repatriamento forçado determinado pelo magistrado comunal de Cayes de um grupo de sírios que tentaram entrar no Haiti ilegalmente em 13 de fevereiro de 1911, o *Lanterne des Cayes* argumentou que a população árabe era portadora do tracoma, uma doença contagiosa incurável em 1911.

d. A decaída econômica do início do século XX

O período entre 1900 e 1905 testemunhou a desvalorização da moeda haitiana, a alta inflação e a diminuição do valor do café do Haiti no mercado internacional. Essa crise econômica afetou diretamente pequenos agricultores que eram os responsáveis pela maior parte da produção de café haitiana (Relatório de 29 de maio de 1905 do *Banque Nationale*). Essa situação também levou ao substancial decréscimo de importados americanos, que incluíam óleo e itens de necessidade básica. As importações americanas caíram de \$3,4 milhões em 1900-1901 para \$2,3 milhões em 1903-4 e \$2,1 milhões em 1904-5 (Turnier, 1955, p. 169). Desempregados, comerciantes afetados e políticos locais responderam culpando todos os estrangeiros pela situação econômica lamentável do país.

Estrangeiros eram percebidos como um fardo ao invés de um trunfo pela mídia, empresários haitianos e políticos. Não há dúvida de que as atividades de comerciantes estrangeiros no Haiti trouxeram alguma renda para o país. Somente em Port-de-Paix foram arrecadados 750 mil francos para o tesouro do Haiti em 1885 (*Le Peuple*, 1895, p. 3) com a taxa sobre importação e exportação. Entretanto, por medo de despertar hostilidade internacional, o governo haitiano compensou os estrangeiros por perdas ocorridas durante os

conflitos civis. Considerando as perdas financeiras de empresários nativos causadas pela competição estrangeira e o constante fluxo de recursos estatais para compensar estrangeiros, as rendas relacionadas às atividades comerciais de estrangeiros no Haiti ficavam mais do que equilibradas em relação aos gastos. Por exemplo, o massacre de 22 e 23 de setembro de 1883, complementado com saques, assassinatos e incêndios criminosos custou ao país 588.418 piastres (Thoby, 1955, p. 32). Pode-se falar mesmo de uma "descapitalização", pois o Haiti sofreu contínuas perdas de capital dessa forma. Essas circunstâncias levaram o *L'Impartial* (1896, p. 1) a acusar comerciantes alemães de formarem suas fortunas semeando discórdia no Haiti e colhendo indenizações grosseiramente exageradas do governo haitiano. Essas acusações eram parcialmente justificadas. Alguns comerciantes obtiveram indenizações que representavam vinte vezes o valor de mercado do capital original (Edouard Pinchcombe apud Joachin, 1971, p. 64). Outros manipularam licitações para projetos de infraestrutura (Plummer, 1984, p. 121). Outros, ainda, se entrincheiraram na arena política haitiana. Eles financiaram aspirantes à presidência sempre que os presidentes em exercício recusavam-se a atender suas demandas. Essa prática desencadeou conflitos sócioeconômicos e desestabilizou o processo político. Por exemplo, durante o período em foco neste artigo, nove presidentes se sucederam no cargo. São eles: (1) Fabre Nicholas Geffrard (1859-1867); (2) Sylvain Salnave (1867-1869); (3) Nissage Saget (1870-1874); (4) Michel Domingue (1874-1876); (5) Boisrond Canal (1876-1879); (6) Lysius Félicité Salomon (1879-1888); (7) François Denis Légitime (1888-1889); (8) Florville Hyppolite (1889-1902); e (9) Nord Alexis

(1902-1908). Desses nove chefes do executivo, poucos permaneceram no cargo pelo período integral do mandato para o qual eles tinham sido eleitos, e menos ainda foram reeleitos. A maioria foi prematuramente afastada do cargo através de "revoluções" financiadas por comerciantes estrangeiros. Incapaz de controlar a situação e às voltas com demandas populares por uma legislação restritiva contra os estrangeiros, o governo haitiano apelou para a estratégia de escolher um bode expiatório e expulsou novecentos árabes do Haiti em 1905.

Alguns Comentários Conclusivos

Por volta do fim do século XIX e começo do século XX, a América Latina e o Caribe eram uma arena de competição imperialista entre as grandes potências. Ao perseguir seus interesses políticos e econômicos no Caribe, os Estados Unidos assinaram o Tratado de Reciprocidade Haitiano-Americano com o Haiti em 1864. Até ele ser revogado em 1905, esse tratado comercial proporcionou aos Estados Unidos significativas vantagens em relação aos seus rivais europeus. Infelizmente esse tratado fracassou em sua tentativa de acabar com o isolamento do Haiti na comunidade internacional.

Na última década do século XIX a Grã-Bretanha demonstrou pouco interesse no Haiti. Assim os Estados Unidos competiram com a Alemanha e a França pelo controle da economia haitiana. Numa tentativa de compensar o pequeno tamanho de sua representação comercial no Haiti e para conter a influência de comerciantes

europeus que se estabeleceram em número importante no país, os Estados Unidos ofereceram cidadania aos comerciantes árabes e selecionou-os como intermediários comerciais. Essas decisões de política econômica externa tiveram duas consequências importantes: (1) elas consolidaram o predomínio americano no mercado importador do Haiti; (2) elas reforçaram a posição dos árabes como intermediários no comércio local e intensificaram a competição econômica e o conflito entre eles e seus equivalentes nacionais. Após o ápice da aliança entre os comerciantes haitianos e os europeus, e o término do Tratado de Reciprocidade Haitiano-Americano em 1905, o governo haitiano implementou a lei de exclusão de 1903, que levou à expulsão de um largo segmento da comunidade árabe.

A expulsão dos comerciantes árabes serve para exemplificar a incerteza associada ao status de minoria das camadas médias. Ainda assim, a procrastinação do governo em tomar medidas contra os árabes comprova a importância da proteção americana para a comunidade árabe ao determinar as capacidades políticas do Estado haitiano.

Esse estudo avalia os dois modelos principais de explicação para o sucesso de minorias étnicas comerciantes nas economias que os acolhem. A evidência apresentada aqui vai de encontro à visão que explicaria a ascendência econômica da comunidade árabe simplesmente em termos de seus valores superiores. Em seu lugar este estudo corrobora a visão que os comerciantes árabes foram bem sucedidos no Haiti devido a sua cidadania estrangeira, laços étnicos e seus relacionados acessos às conexões internacionais e crédito comercial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes impressas

Periódicos

- HAITI LITTÉRAIRE ET SCIENTIFIQUE. "Le Bord-de Mer, Les Demieres Cartouches." N° 3 (20 de fevereiro de 1905):59-60.
- _____ "Propos d'Actualite: Ottomans et haitiens." (20 de Fevereiro de 1912):85
- L'AURORE. "La Question Syrienne." N° 2 (1° de Abril de 1909):1.
- COURRIER DU CAP. "Los Syriens." N° 2 (20 de Maio de 1896):1.
- LE DEVOIR. "Dehors, Les Syriens." N° 2 (24 de Junho de 1903):1.
- _____ "Syriens Doublés d'Haitiens." N° 28 (20 de Fevereiro de 1903):1.
- LE MATIN. "Encare la Question Syrienne." N° 1402 (21 de Novembro de 1911):2.
- LE MONITEUR. "Lei Contre Les Syriens." N° 46 (8 de Junho de 1904):1.
- _____ "Liste des Syriens Naturalisés Haitiens de 1891 à 1903." N° 82 (12 de Outubro de 1904):736-738.
- LE PEUPLE. "Un Sinistre a Haiti." N° 30 (23 de Março de 1895):3.
- LE SOIR. "Nos rapports commerciaux avec l'Allemagne." N° 149 (2 de Julho de 1907):1.
- _____ "Lei Contre Les Syriens." N° 132 (10 de Junho de 1904):1.
- LE TELEGRAPHE (10 de Junho de 1819):1.
- L'IMPARTIAL. "Los Allemands et leur Protestation." N° 8 (22 de Outubro de 1897):1.

Bibliografia

- ADAM, André Georges (1989). *Urre Crise Haitienne 1867-1869 S Ivain Salnave*. Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- ALVAREZ, Júlia (1991). *How the Garcia girls lost their accents*. New York, Plume.
- ARMSTRONG, John A. (1976). "Mobilized and Proletarian Diasporas". *Ilhe American political Science Review*, Vol. LXX, n° 2 (Junho):393-408.
- BINET, J. (1975). "Los Libanais eu Afdque Francophone". *Kroniek Vau Afdka, Special Issue: Asian Minorities in Afdca:Indians and Lebanese*, n° 6:258-65.
- BONACICH, Edna & MODELL, John (1980). *The Economic Basis of Ethnic Solidarity: Small Business in tire Japanese American Community*. University of California Press.
- CHATELAIN, Joseph (1954). *La Banue Nationale: Sous histoire Ses problèmes*. Lausanne, Imprimerie Held.
- COHEN, Abner (1971). "Cultural Strategies in tire Organization of Trading Diasporas". In: C. Meillassoux (ed.). *Development of Indigenous Trade and Markets in West Afdca*. London, Oxford University Press, pp. 266-84.
- CORVINGTON, Georges (1994). *Port-au-Prince Au Cours des Ans: La Méetro ele haitienne du XIVE siècle, 1888-1915*. Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.

- DORJAHN, Vernon R. (1965). "African Traders in Central Sierra Leone". In: Paul Bohannon & George Dalton (eds.), *Markets in Africa*. Evanston, Northwestern University Press, pp. 61-88.
- FEDERICKSON, George (1981). *White Supremacy: a comparative study in American and South African History*. New York, Oxford University Press.
- FIRMIN, Antenor (1892). *Urre Défense, M. Stewart et les Finances Haitiennes*. Paris, F. Pichon, Successeur, Imprimeur-Editeur.
- FOSTER, Brian L. (1974). "Ethnicity and Commerce". *American Ethnologist* 1, pp. 437-48.
- FRIEDEN, Jeffrey A. (1989). "The Economics of Intervention: American Overseas Investments and Relations with Underdeveloped Areas, 1890-1950". *Comparative Study of Society and History*, Vol. 40, Nº 1, pp. 55-80.
- GAILLARD, Gusti-Klara (1990). *L'Expérience Haitienne de la Dette Extérieure ou Une production Cafetière Pillée, 1875-1915*. Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- GAILLARD, Roger (1984). *La République Exterminatrice. Première Partie: Une Modernization Manquée (1880-1896)*. Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.
- GARCIA, Cristina (1992). *Dreaming in Cuba*. New York, Knopf.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven, Yale University Press.
- JOACHIN, Benoit (1979). *Los Racines du Sous-Developpement eu Haiti*. Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- _____ (1972). "Commerce et Décolonization: L'Expérience Franco-Haitiennes au XIXe Siècle". *Annales: Economie, Société, Civilizations*, Nº 4-5, pp.1497-1525.
- _____ (1971). "La Bourgeoisie d'Alfaires eu Haiti de L'Indépendence a L'occupation Américaine". *Nouvelle Optique*, Vol. 1, Nº 4 (Outubro-Dezembro):50-70.
- KOURVETARIS, Yorgos A. (1988). "The Greeks of Asia Minor and Egypt as middleman economic minorities during tire late 19th and 20th centuries". *Ethnic Groups*, Vol. 7, pp. 86-111.
- LACERTE, Robert K. (1981). "Xenophobia and Economic Decline: Ilhe Haitian Case, 1820-1843". *The Americas*, 37 (Abril):499-515.
- LEE, Sharon M. (1993). "Racial Classifications in tire United States Census: 1890-1990". *Racial and Ethnic Studies*, Vol. 16, Nº 1 (Janeiro):75-94.
- LEGAM, Rayford Whittingham (1941). *The Diplomatic Relations of tire United States with Haiti, 1776-1891*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- LEGER, Jacques-Nicolas (1886). *La Politique Exterieur d'Haiti*. Paris, C. Marpon et E. Flammarion.
- MANIGAT, Leslie F. (1967). "La substitution de la prépondérance américaine a la prépondérance française eu Haiti (1910-1911)". *Reune D'histoire Modeme et Contemporaine* 14, (Outubro-Dezembro):321-55.

MARCELIN, Frédéric (1905). *Le Général Nord Alexis*. Paris, Société Anonyme de Imprimerie Kugelmann.

MARTINEZ, Gil (1971). "De l'ambiguïté du nationalisme bourgeois en Haïti". *Nouvelle Optique* N° 9 (Janvier-Mars):1-32.

McHENRY, Steward G. (1973). "The Syrians Movement into Upstate New York". *Ethnicity* n° 6:327-45.

MINTZ, Sidney W. (1989). "The Case of Haiti". In: Sidney W. Mintz (ed.). *Caribbean Transformations*. New York, Columbia University Press.

MONTAGUE, Ludwell Lee (1940). *Haiti and the United States, 1714-1938*. Durham, Duke University Press.

NICHOLLS, David (1992). "Lebanese of the Antilles: Haiti, Dominican Republic, Jamaica, and Trinidad". In: Albert Hourani & Nadim Sheradi (eds.). *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*. London: Center for Lebanese Studies in association with I.B. Tauris & Co. Ltd Publishers.

_____ (1979). *From Dessalines to Duvalier: Race Colour and National Independence in Haiti*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (1974). *Economic Development and Political Economy in the Haitian Experience*. Montreal, McGill University Centre for Developing-Area Studies.

PLUMMER, Brenda Gayle (1984). "The Metropolitan Connection: Foreign and Semiforeign Elites in Haiti, 1900-1915". *Latin American Research Review*, Vol. 19, n° 2, pp. 119-42.

_____ (1981). "Race, Nationality, and Trade in the Caribbean: The Syrians in Haiti, 1903-1934". *The International History Review* 3, n° 4, pp. 517-39.

POUJOL, Alexandre (1905). "La Question des Syriens en Haïti". *Chronique des Faits Internationaux. Revue Générale de Droit International Public*, Tome MI pp. 441-53.

RIVIÈRE, Claude (1975). "Les Libanais en Guinée". *Kroniek Van Afàka, Special Issue: Asian Minorities in Afàka: Indians and Lebanese*, 3 n° 6, pp.268-82.

THOBY, Perceval (1955). *Nos Crises Economiques et Financieres: Nos Contrats de Banque, Nos Emissions de Monnaie, Nos Emprunts, et la Réforme Monétaire, 1880 à 1888*. Clamart, Imprimerie Habauzit.

TURNIER, Alain (1955). *Los Etats Unis et le Marché Haïtien*. Montreal, Imprimerie Saint-Joseph.

VAN DEN BERGHE, Pierre L. (1975). "Asians in Africa Before and After Independence". *Kroniek Van Afàka, Special Issue: Asian Minorities in Afàka: Indians and Lebanese*, n° 6:3, pp. 197-205.

VOUDERMEHDEN, Fred (1976). "Palestinian Communities and Violence". In: Jon H. Rosenbaum & Peter C. Sederberg (eds.). *Vigilante Politics eds. Rosenbaum*. Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.

YAMBERT, Karl A. (1981). "Alien Traders and Ruling Elites: The Overseas Chinese in Southeast Asia and the Indians in East Africa". *Ethnic Groups* 3, pp.173-98.

ZENNER, Walter P. (1987). "Middleman Minorities and Genocide". In: Isidor Wallimann & Michael N. Dobkowski (eds.). *Genocide and the Modern*. New York, Westport, Connecticut/London, Greenwood Press, pp.253-81.

_____ (1982). "Arabic-Speaking Immigrants in North America". *Ethnic Racial Studies*, vol. 5, nº 4 (October):457-77.

SUMMARY

Ethnicity and citizenship as leverage: arab traders in Haiti, 1960-1910

Ethnic minorities specialized in trade and commerce has played important economic functions in receiving countries. In this article, the author's primary interest is to critique the Weberian approach which explains the success of the Arab traders in Haiti in terms of the

superiority of their commercial values. Although the group characteristics contributed to the economic success of the Arabs, their success was also strongly conditioned by the support they have received from the United States and the structure of economic opportunities in Haiti.

RÉSUMÉ

Ethnicité et citoyenneté comme éléments de négociation: commerçants arabes en Haiti, 1860-1910.

Des minorités ethniques spécialisées en certaines activités économiques et commerciales ont exercé des fonctions économiques importantes dans les pays qui les ont accueillies. Dans le présent article, le centre d'intérêt de l'auteur est une critique de l'approche weberienne, qui explique le succès des Arabes en Haiti par la supériorité de leurs talents

commerciaux. Son argument principal est le fait que les caractéristiques du groupe qui ont contribué à la réussite économique des Arabes ne sont pas les seuls facteurs qui l'expliquent. Il argumente que ce succès s'est dû, en grande partie, à l'appui reçu des Etats Unis et à la structure des créneaux économiques existants en Haiti.

Escravidão, cidadania e serviço militar na mobilização brasileira para a Guerra do Paraguai *

Hendrik Kraay**

*Recebido para publicação em abril de 1997.

**Professor do Departamento de História da Universidade de British Columbia.

Este artigo reexamina o "recrutamento" de escravos no Brasil para a Guerra do Paraguai (1864-1870). Fontes de arquivo e outras que foram publicadas revelam que cerca de sete mil escravos foram alforriados para servir no Exército e na Marinha durante o conflito. Sendo altamente legalista, o Estado brasileiro relutou muito em interferir na esfera privada das relações senhor-escravo, de modo que o "recrutamento de escravos" na época da guerra teve o cuidado de respeitar a propriedade dos senhores, uma circunstância que limitou de modo drástico o número de escravos alforriados para servir. A entrada de ex-escravos nas Forças Armadas atingiu seu ápice nos anos 1867 e 1868, quando o governo implementou um programa de emancipação através do qual os senhores alforriavam os escravos e eram remunerados, ao mesmo tempo que recrutava os novos libertos à força. Os registros desse programa oferecem uma oportunidade para examinarmos a estrutura do mercado escravo brasileiro e revelam que o governo pagou o preço de mercado pelos homens alforriados para servir. Este artigo tem como conclusão um estudo da experiência do pós-guerra dos soldados alforriados. A relutância dos oficiais em aceitá-los como cidadãos plenos levanta dúvidas em relação à idéia de que o recrutamento para a Guerra do Paraguai contribuiu para o suposto abolicionismo do oficial de Exército.

Palavras-chave: escravidão, Guerra do Paraguai, recrutamento, abolição, Exército brasileiro.

Em 1988, num dramático confronto público sobre o significado histórico do fim da escravidão, a polícia e as tropas do Exército impediram no Rio de Janeiro que uma passeata marchasse em frente ao panteão a Duque de Caxias. As autoridades militares temiam que os manifestantes negros se servissem da passeata (a Marcha dos Negros contra a Farsa da Abolição) para reforçar as acusações publicadas anteriormente de que Caxias, o comandante das forças brasileiras durante parte da Guerra do Paraguai (1864-1870) — e hoje figura reverenciada pelo Exército como seu patrono —, usara soldados negros como bucha de canhão na guerra¹. A interpretação dos manifestantes sobre o que ocorreu na guerra se deve, em grande parte, aos escritos do radical historiador popular Julio José Chiavenato (1979, pp. 116-8; 1980, pp. 197 e 199; 1983, p. 27), alegando que de sessenta mil a cem mil homens negros morreram numa guerra ganha “por escravos brasileiros — alforriados em massa para entrarem no Exército”.

A passeata não apenas denegriu a reputação de um herói do Exército brasileiro, como também desafiou a imagem que a corporação tem de si como sendo uma instituição aberta, livre do racismo, com uma herança de atividades antiescravocratas datadas do século XIX. A edição de abril-junho de 1988 da Revista do Exército Brasileiro apresentou dois artigos sobre o papel do Exército durante a abolição. Segundo um dos artigos, as experiências da Guerra do Paraguai, compartilhadas por oficiais e soldados pretos, estimularam atitudes antiescravocratas no grupo de oficiais que se manifestaram através do apoio destes à abolição da escravatura em 1888. Para demonstrar que a instituição aceitava homens de todas as raças, o outro artigo

incluiu uma fotografia colorida de um homem preto vestido em uniforme de cadete completo (Silva, 1988a; Tavares; 1988)².

O recrutamento de escravos pelo Brasil para a Guerra do Paraguai é conhecido, mas, em maio de 1988, os brasileiros debatiam em público interpretações radicalmente diferentes para um episódio que aparentava já ter sido esclarecido. Ao tornar o episódio parte da história oficial, o Exército pôde ignorar, com a maior facilidade, as questões mais preocupantes levantadas por esse recrutamento. Assim, na versão oficial, os oficiais teriam desempenhado papel de destaque na abolição, enquanto os escravos libertados para participar da guerra teriam tido papel secundário, como receptores agradecidos pela alforria. Já para os manifestantes, que levantaram questões não respondidas durante os anos da ditadura militar, o poderoso Estado brasileiro, através de ignóbil aliança com a classe dominante de donos de escravos, assumiu uma política genocida de engenharia social, à custa da população de ascendência africana no Brasil. Embora não compartilhem da tese de genocídio, estudos recentes destacam a importância da participação do Estado e sua habilidade para coagir no alistamento dos escravos (Sousa, 1996; Toral, 1995; Salles, 1990)³.

Embora seja verdade que o governo brasileiro tenha tentado isentar a população livre do país da obrigação do serviço militar, através do recrutamento de escravos para fazer parte da Marinha e do Exército, as dificuldades inerentes a tal prática — especialmente o status dos escravos como sendo propriedade e o pré-requisito de cidadania para o serviço militar — limitaram a atuação do estado. Na verdade, os escravos nunca foram recrutados diretamente durante a guerra. Em vez disso, os donos emancipavam os escravos sob a

condição de que se alistassem — e o liberto era, então, recrutado à força. Apesar de frequentemente ignorada ou descartada implicitamente como sendo uma sutileza semântica irrelevante, a recusa do governo em recrutar escravos foi fundamental para o funcionamento de um estado que se proclamava liberal e constitucional numa sociedade escravocrata, na qual as autoridades públicas evitavam judicialmente invadir a esfera privada dos direitos dos donos de escravos¹. O resultado é que o número de escravos alforriados para lutar contra o Paraguai não excedeu em muito o total oficial de pouco menos de sete mil, um número confirmado por pesquisas nos arquivos das províncias que forneceram a maior quantidade de escravos.

A política de guerra referente aos escravos e à sua participação no serviço militar, que foi cuidadosamente burilada e que obedecia a precedentes da fase pré-guerra, além do número relativamente pequeno de escravos alforriados para se juntarem ao Exército e à Marinha são fatores que levantam questões importantes sobre o legado da Guerra do Paraguai. Existem poucas provas de que o conflito tenha mudado de modo significativo as atitudes dos militares em relação à escravatura e muito menos que, com o passar do tempo e como decorrência do conflito, os oficiais tenham aprendido a considerar os escravos seus pares sociais (em potencial).

Este artigo contém uma análise detalhada do recrutamento escravo na Bahia, a populosa província que mais contribuiu com homens para a guerra. Dados publicados sobre o Rio de Janeiro e fontes de arquivo espalhadas sobre outras províncias reforçam as informações sobre a Bahia e fornecem um quadro nacional do alistamento de homens libertos para a guerra. A primeira parte do artigo trata das

questões legais levantadas pela escravidão e pelo serviço militar e destaca o fato de que as manumissões relacionadas à guerra em 1865 e 1866 dependiam inteiramente da vontade dos donos de escravos. A parte seguinte trata do aumento do recrutamento escravo em 1867 e no começo de 1868, em que as emancipações com fins de serviço militar que recebiam gratificação governamental constituem uma oportunidade única de examinar a filosofia presente nas ações do estado e a estrutura do mercado de escravos no Brasil. Ambos os fatos apontam para a falta de vontade do Estado imperial lutar contra os donos de escravos e para o respeito do primeiro pelos direitos destes donos. Depois, faz-se uma breve análise das estatísticas oficiais do alistamento de escravos, que, ao contrário da maioria dos historiadores, acredito possam ser confirmadas nos registros dos arquivos. Finalmente, o artigo conclui com o legado do Exército para consigo próprio e para com a população escrava do país.

No decorrer de todo o estudo, especial atenção é dispensada à lei brasileira, expressa na legislação e nos processos administrativos e burocráticos. É claro que no Brasil a lei e a prática divergem bastante, mas não se deve desconsiderar a relevância da lei no geral quando se está estudando as sociedades escravocratas, como têm feito os historiadores em reação às alegações de Frank Tannenbaum de que na América Latina a legislação protetora hispânica assegurou uma escravidão leve. Do contrário, estaríamos ignorando sua importância e, mais ainda, as práticas institucionais que surgiram em decorrência dos princípios legais, quando os escravos entraram em contato com o estado (Tannenbaum, 1946; Watson, 1989). À medida que o aparato do Estado imperial brasileiro foi se fortalecendo no século XIX

e que aumentou o número de formandos das faculdades de direito, esses contatos se tornaram cada vez mais freqüentes (Barman & Barman, 1976; Carvalho, 1980, cap. 4)⁵. A precisão da lei brasileira em relação à exclusão dos escravos do serviço militar não deixa dúvidas quanto a quem ela interessava. Os agricultores donos de escravos se beneficiavam dessa precisão tanto quanto do caos da lei agrária brasileira (Holston, 1991; Dean, 1971)⁶. Assim, as definições legais de escravidão, liberdade, cidadania (sendo que estas duas últimas eram pré-requisitos para o serviço militar) e os processos de recrutamento cuidadosamente delineados são fundamentais para a compreensão do malabarismo do governo brasileiro para recrutar escravos – isto é, torná-los cidadãos e soldados – sem abordar a questão da escravidão nem anular os direitos de propriedade dos donos de escravos.

Escravidão e serviço militar (1823-1866)

Bem antes da Guerra do Paraguai, a jurisprudência militar brasileira bem como a prática burocrática no país tinham definido de modo claro a posição da população escrava no Brasil. A Constituição de 1824 garantia direitos de propriedade e obrigava todos os cidadãos a pegar em armas para defender o país; portanto, sendo propriedade e não-cidadãos, os escravos estariam isentos do recrutamento. Entretanto, embora fosse coercivo e indesejado, o serviço militar implicava liberdade e cidadania e, em decorrência disso, o Exército e a Marinha atraíam uma leva constante de escravos fugitivos, homens que eram prontamente devolvidos a seus donos⁷.

Como escreveu a historiadora Manuela Carneiro da Cunha, o Estado brasileiro nem

regulamentou as manumissões, nem se outorgou o direito de libertar os escravos antes de 1871 (quando a Lei do Ventre Livre deu início a um processo gradativo de abolição). As manumissões eram direito exclusivo dos donos de escravos, cujo controle praticamente ilimitado do caminho para se chegar à liberdade servia para manter, como dizem os brasileiros, a moral autoritária do senhor sobre sua propriedade humana (Cunha, 1985, pp. 429-30). A única exceção a esses princípios era extremamente limitada e surgiu da máxima da lei romana que dizia que os escravos que realizassem um serviço excepcional para o estado não deveriam continuar em servidão. Esse princípio foi aplicado pela primeira vez em 1823, para conferir liberdade aos escravos que haviam lutado na campanha para expulsar o Exército colonial português em Salvador e que, depois da guerra, voltaram a ser reclamados por seus donos. O princípio foi aplicado de modo discreto a alguns fugitivos que, nas décadas seguintes, conseguiram se alistar e se destacar nas fileiras. Nesses casos, os donos eram obrigados a aceitar uma compensação monetária do governo e o ex-escravo servia seu tempo de alistamento como um homem livre (Malheiro, 1866, vol. 1, p. 179)⁸.

Esses preceitos bem claros ditavam os quatro modos pelos quais os escravos poderiam entrar nas fileiras durante a Guerra do Paraguai: alguns eram doados por seus donos como contribuição para a mobilização de guerra; outros eram presenteados como substitutos de homens presos; nos anos 1867 e 1868 o governo compensou donos que libertavam seus escravos para se alistar; e alguns fugiram de seus donos para se juntar ao Exército ou à Marinha, fingindo ser homens livres. Na Tabela 1, que mostra o resumo retrospectivo dos alistamentos do Exército durante a guerra, vemos dados

Tabela 1
Alistamentos nas forças terrestres da Bahia, do Rio de Janeiro e de todo o Brasil na Guerra do Paraguai, por "status" do recrutamento anterior ao serviço e ao tipo de recrutamento

	Bahia		Rio de Janeiro		Brasil	
	Número	%	Número	%	Número	%
Homens livres:						
Voluntários da Pátria	7.764	51.7	6.231	67.2	6.231	43.1
Designados da Guarda Nacional	5.312	35.4	1.851	20.0	1.851	35.9
Soldados regulares do Exército	1.861	12.4	1.170	12.6	1.170	20.1
Substituições por homens alforriados	88	0.6	16	0.2	16	0.9
Total de homens livres	15.025	100.1	9.268	100.0	9.268	100.0
Escravos alforriados						
para a guerra:						
Doações dos senhores	12	5.0	630	28.7	799	20.0
Substituições por escravos	0		238	10.8	948	23.7
Locações do governo:						
Propriedade do governo	0		274	12.5	287	6.9
A Casa Imperial	0		67	3.1	67	1.7
Conventos e mosteiros	12	5.0	27	1.2	95	2.0
Emancipações remuneradas	218	90.1	960	43.7	1.807	45.1
Total de escravos alforriados	242	100.1	2.196	100.0	4.003	99.8
Mobilização total:						
Homens livres	15.025	98.4	9.258	80.8	86.895	95.6
Escravos alforriados	242	1.6	2.196	19.2	4.003	4.4
Total	15.267	100.0	11.464	100.0	90.898	100.0

Fonte: "Mapa da força com que cada uma das províncias do império concorreu para a Guerra do Paraguai...", Brasil, Ministério da Guerra, Relatório, 1872.

sobre o peso relativo dos três primeiros modos pelos quais os escravos podiam ingressar em suas fileiras; em cada um, os direitos dos donos foram protegidos com o maior cuidado.

A categoria de donos particulares se refere aos donativos do esforço de guerra. Durante os primeiros meses do conflito, os brasileiros contribuíram espontaneamente para a causa de seu país. À medida que a generosidade foi decaindo, em meados de 1865, o governo pressionou os donos de propriedades para abrir mão de parte de suas

riquezas em nome do patriotismo. Alguns ofereceram escravos e eu posso falar especificamente de oito dos 12 que foram doados por baianos⁹. A maioria (630) dos escravos doados provinha da cidade do Rio de Janeiro, o que sugere que a pressão para que os donos contribuíssem para o esforço de guerra fosse mais forte na capital da nação. Segundo um deputado da oposição, essas doações podiam até levar o dono de escravos a ganhar uma patente de nobreza ou ajudá-lo a se tornar membro de uma das ordens honoríficas, de acordo com a tabela

na qual, por exemplo, a dignidade de baronete custava dez escravos¹⁰. O comércio de títulos de nobreza é fato bem documentado. Os críticos contemporâneos eram unânimes em condenar a venalidade da nobreza brasileira. Contudo é provável que ninguém nunca tenha ganho um título de nobreza apenas com a doação de escravos. Em vez disso, essas contribuições eram apenas uma das formas de troca por meio das quais os brasileiros adquiriam esses títulos, uma troca que incluía contribuições monetárias para instituições de caridade e serviços públicos, mas que só podiam ser usufruídos por aqueles que dispunham de status social e ligações com a corte¹¹.

Inegavelmente, servir na Guerra do Paraguai se tornou tão impopular, depois de a primeira onda de patriotismo esmorecer em 1865, que alguns homens evocavam razões legais que permitiam a eles apresentar substitutos para si. Alguns historiadores citam o cronista baiano Manoel Querino e sugerem que esses recrutas frequentemente ofereciam escravos em seu lugar, que, por sua vez, ganhavam alforria em troca de correr riscos que seus senhores se recusavam a enfrentar (Querino, 1955, p. 194; Oliveira, 1988, p. 23; Silva, 1993, p. 23; Conrad, 1972, p. 76; Graden, 1991, p. 172). Os registros do Exército contabilizam apenas 948 substituições por escravos em todo o país, 437 na província e cidade do Rio de Janeiro e 305 no Rio Grande do Sul, mas nenhuma na Bahia (ver Tabela 1). Nos arquivos baianos encontrei apenas uma oferta de escravo para substituir um homem que, nesse caso, já estava na frente de batalha. Suponho que a oferta não tenha sido aceita, pois existem evidências de que o Exército relatou em permitir a substituição de soldados treinados por recrutas recém-alforriados¹².

Portanto, o que mais chama a atenção no caso das substituições por escravos é o fato de que essa prática era relativamente rara (mal chegava a 1% da mobilização do Exército) e completamente ausente em algumas províncias. Na verdade em virtude da legislação referente ao serviço militar em vigor durante boa parte do conflito, os recrutas quase não tinham qualquer incentivo econômico para oferecerem tais escravos. O Brasil recrutou homens para suas forças terrestres sob três regimes diferentes: o Exército normal, os Voluntários da Pátria e a Guarda Nacional mobilizada. Soldados do Exército em potencial (homens livres ou libertos) podiam se alistar voluntariamente por um período de seis anos; até setembro de 1867, os recrutas alistados com-pulsoriamente (que serviam nove anos) podiam se livrar de prestar serviço se apresentassem um substituto ou pagassem 600\$000¹³. Como um escravo saudável o bastante para passar no exame médico do Exército chegava a custar bem mais (ver a seguir), o recruta não tinha razão alguma para oferecer um escravo em seu lugar durante os primeiros anos de guerra. Ele simplesmente vendia o escravo e pagava o pedido. De qualquer maneira, entre os homens de classe mais baixa forçados a servir havia poucos donos de escravos e muito menos quem pudesse pagar 600\$000¹⁴.

Em 1865, em vez de aumentar o Exército regular, o governo brasileiro criou um corpo especial chamado de Voluntários da Pátria, cujos soldados ganhavam uma complementação especial a seus salários e serviam apenas durante o conflito; quando o Brasil vencesse, esses homens receberiam o pagamento de um bônus por alistamento, concessões agrárias em colônias do governo e preferência se plicitessem empregos públicos. O decreto que criou os Voluntários da Pátria não mencionava substituições nem

isenções, posto que elas não se justificariam num corpo de voluntários. Contudo, no final de 1865, à medida que o recrutamento foi se tornando cada vez mais coercivo, os voluntários obrigados a se alistar receberam permissão formal para pagar os 600\$000 para não terem que servir¹⁵.

Ao mesmo tempo que os Voluntários da Pátria estavam sendo formados, o Brasil mobilizou sua milícia, a Guarda Nacional. Ela foi reorganizada no início da década de 1850 e só a Guarda da Bahia contabilizava 111.813 homens no papel, dos quais 94.337 listados como hábeis para serviço ativo em 1863 e todos, como se dizia na época, designados a favor do esforço de guerra¹⁶. A Lei da Guarda Nacional, datada de 1850, não fazia referência à compra de isenções de mobilização e permitia apenas que seus homens apresentassem substitutos. No começo de 1866, o Conselho de Estado estabeleceu com firmeza que o decreto que estendera os benefícios dos Voluntários aos homens da Guarda não os permitiria comprar a isenção relativa a suas obrigações civis. A única alternativa que eles tinham era apresentar um substituto¹⁷.

Embora a legislação referente à substituição e às isenções pecuniárias fosse bastante clara — antes de meados de 1867, 600\$000 bastavam para que recrutas do Exército e alistados compulsoriamente nos Voluntários da Pátria se livrassem da guerra, enquanto um integrante da Guarda Nacional tinha que encontrar um substituto pessoal ou um escravo —, ainda assim, a sua aplicação era mais difícil. Suponhamos que durante a guerra o aluguel de substitutos fosse difícil (embora não impossível) e, por isso talvez, os homens mobilizados que eram da Guarda Nacional tenham sido incentivados a oferecer escravos, se as regras que proibiam a aquisição de isenções fossem, de fato, aplicadas. O fato de que

82% dos 4.126 homens alistados no Rio Grande do Sul fossem da Guarda Nacional mobilizada talvez explique a contribuição da província com 305 escravos substitutos, quase um terço do total do Brasil.

Em contrapartida, as autoridades baianas designaram 5.312 homens da Guarda Nacional e não registraram sequer um único escravo substituto. Em vez disso, apesar da lei, os homens da Guarda Nacional baiana podiam adquirir isenções. Das sete ofertas para pagar 600\$000 que localizei (todas datadas de 1865), quatro eram de homens da Guarda, uma de um homem forçado a entrar no Exército e duas vieram de homens cujo status de alistamento é desconhecido. Aparentemente todas foram aceitas¹⁸. Apesar de o governo brasileiro mais tarde ter abolido a permissão para a compra de isenções em tempo de guerra, o fato de a Guarda Nacional baiana ter podido adquirir uma saída por muito menos do que o preço de um escravo ajuda a explicar a falta de substituições de escravos nessa província.

Embora aqueles que doaram escravos e os recrutas que apresentaram escravos como seus substitutos tivessem sido pressionados (ou convencidos) a fazer isso, nenhuma dessas duas formas de recrutamento escravo violava formalmente os direitos de propriedade do dono. A decisão final de se desfazer do escravo cabia unicamente ao senhor, que libertava o escravo na condição de que ele se alistasse. Do mesmo modo, a primazia dos direitos dos senhores sobre as necessidades militares fica clara no caso do tratamento dispensado aos fugitivos. Não obstante houvesse necessidade de homens para lutar durante a guerra, os escravos fugitivos que se alistassem ou que acidentalmente fossem forçados a se alistar eram sempre devolvidos a seus donos (contanto que o senhor provasse que era seu

dono, é claro, e que o escravo não tivesse se destacado de alguma maneira)¹⁹. Nos dois primeiros anos de guerra, foram justamente essas limitações que impediram um número maior de escravos libertos de servir nas fileiras. Conquanto o governo respeitasse os direitos de propriedade dos senhores, os escravos permaneciam efetivamente fora da mobilização brasileira.

A intervenção do governo: emancipações remuneradas (1867-1868)

Ao fim de 1866, a guerra parecia interminável e a diminuição do número de recrutas saídos da população livre levou o governo brasileiro a reconsiderar sua política de não recrutar diretamente a população escrava. O Conselho de Estado discutiu o alistamento de escravos numa sessão calorosa que lidou tanto com o princípio quanto com os detalhes práticos de tal recrutamento²⁰. O debate tratou das questões fundamentais que preocupavam um estado por demais legalista tentando mobilizar a força de trabalho cativa de uma sociedade escrava.

Quatro membros do Conselho votaram contra qualquer recrutamento escravo. Como disse de modo tão direto o visconde de Jequitinhonha, tal medida seria “impolítica, indecorosa, ineficaz e muito onerosa aos cofres públicos”. Seus colegas da minoria desenvolveram ainda mais esses argumentos: o recrutamento de escravos serviria apenas para elevar mais uma vez as aspirações de abolição total e levaria, inevitavelmente, à insurreição entre aqueles não-alforriados. Pior ainda, recorrer ao alistamento de escravos seria o mesmo que confessar perante todo o “mundo civilizado” a “impotência” do Brasil em se

defender de “ultrajes recebidos de uma pequena república”. Em todo caso, se o recrutamento escravo sistemático fosse adotado, os donos simplesmente se aproveitariam do governo para se livrar de seus escravos menos capazes e o problema da falta de força de trabalho para o Exército continuaria sem solução.

Os seis conselheiros a favor do recrutamento de escravos compartilhavam de alguns dos medos da minoria a respeito de um exército formado por homens alforriados, mas não se envergonhavam disso: José Thomas Nabuco de Araújo argumentava que qualquer política que transformasse escravos em homens livres seria aplaudida pelas “nações civilizadas”. É claro que a questão principal era como conseguir realizar essa alquimia. O Conselho considerou três categorias de escravos: os que pertenciam diretamente ao governo, aqueles que pertenciam indiretamente ao estado através de mosteiros e os que pertenciam a donos particulares. As duas primeiras classes de escravos podiam ser alforriadas simplesmente e convocadas a seguir, mas eles eram poucos e, por isso, teriam valor militar limitado.

Assim, o Conselho foi forçado a discutir a extensão dos direitos de propriedade dos senhores num momento em que aparentemente a *raison d'État* exigia a libertação de seus escravos. Como notaram dois conselheiros, a legislação que autorizava a expropriação de propriedade privada já existia, mas Nabuco se equivocou ao acrescentar que a expropriação dos escravos tinha precedentes, pois o governo havia obrigado os donos a libertá-los a fim de lutar pela independência em 1823²¹. Entretanto, nem ele nem seus colegas recomendaram essa idéia, restando a eles apenas a persuasão moral e as emancipações remuneradas, ou seja, a compra de escravos.

Muitas pessoas duvidavam de que o Tesouro tivesse meios para comprar um número significativo e apoiavam um programa de doações voluntárias ou de incentivo à apresentação de substitutos. Mas a preocupação fiscal ilusória ocultava a oposição latente a qualquer interferência governamental nas relações senhor/escravo, mesmo que esta representasse apenas a compra de escravos. Contudo, Nabuco, cujas recomendações se aproximavam mais da política subsequente, não enxergou “perigo (...) na compra dos escravos para ficarem libertos e servirem no Exército, porquanto não são chamados os escravos, mas os senhores não são violentados, mas convidados, se quiserem. [Os seus direitos] não serão violados”.

José Antônio Pimenta Bueno defendeu o uso da população escrava em tons sinistros, na esperança de que esse expediente poupasse “filhos, parentes, ou jornaleiros dos agricultores, muitos dos quais representam núcleos de futuras famílias trabalhadoras, núcleos que a guerra vai extinguir”. Além disso, ele concluiu, “é preferível poupar a classe mais civilizada e mais moralizada [da nossa sociedade], e não a outra, que é menos [civilizada e moralizada] e que pode ser perigosa”. É verdade que os mais altos escalões do Estado brasileiro levaram em consideração o efeito eugênico presente na libertação dos escravos para a guerra, de modo que o argumento de Pimenta Bueno, de fato, cheira a genocídio.

Um dia depois do encontro, o governo imperial começou a implementar as propostas de Nabuco. Ele decretou a libertação de todos os escravos pertencentes ao governo que pudessem servir no Exército e ao mesmo tempo começou a alistá-los. O imperador Pedro II ficou satisfeito ao saber que o Ministério da Guerra também

resolvera libertar as mulheres dos escravos recrutados à força e aconselhou que o processo fosse agilizado, temendo que os escravos na propriedade imperial de Santa Cruz descobrissem seu destino antes que as autoridades policiais pudessem organizar inspeções de saúde e alistamentos²². Ao final de dezembro de 1866, em resposta aos convites do Ministério da Guerra, o abade do Mosteiro de São Benedito, em Salvador, já tinha alforriado dez escravos, para que fossem para a frente de batalha; algumas semanas depois, os beneditinos de Olinda contribuíram com mais oito²³.

As emancipações remuneradas pelo governo começaram de modo um pouco desorganizado para o Exército no começo de 1867 e foram aceleradas no meio do ano, depois do envio de agentes especiais do Ministério da Marinha às províncias nordestinas. Na Bahia, Pedro Joaquim de Vasconcelos se fixou no Arsenal da Marinha em Salvador e, através de anúncios na imprensa, convidava os vendedores em potencial a apresentarem seus escravos “robustos” para exames médicos²⁴. Naturalmente o governo jamais foi dono de escravos, pois apenas pagava aos donos que os libertassem, com a condição de que fossem alistados. Ainda assim na época algumas pessoas se confundiam e mais tarde surgiram referências feitas a escravo “comprado” para o esforço de guerra²⁵.

Em 1867 e durante grande parte de 1868, a aquisição de escravos dessa maneira continuou sendo uma prioridade. O imperador se interessou pessoalmente pelo assunto e, em fevereiro de 1867, insistiu, junto ao Ministério da Guerra, que apenas o alistamento em grande escala dos antigos escravos poderia atender às necessidades de mão-de-obra; as circulares do Ministério da Guerra enviadas aos presidentes das províncias lembravam a importância desse

recrutamento²⁶. Os presidentes e os ministros provavelmente precisavam ser lembrados pois, como era de se esperar depois do tímido endosso do Conselho de Estado, o recrutamento escravo provou ser controverso. Segundo um cronista baiano, as primeiras emancipações remuneradas foram acompanhadas por "protestos, formulados em todos os graus da sociedade", provavelmente por parte de agricultores que temiam a perda de sua mão-de-obra cativa e o fim da escravidão devido ao recrutamento de escravos.

Em março de 1867, o Rio de Janeiro fervilhava com rumores de que um iminente decreto do Executivo seria responsável pela expropriação de dez mil escravos e um funcionário público do Ministério da Agricultura ouviu rumores de abolição e de abdicação e julgou a situação "longe de ser tranquilizadora" (Milton, 1979, p. 141)²⁷. Temia-se – com razão – que o governo usasse a necessidade de novos recrus como uma justificativa para se intrometer nos direitos de propriedade dos donos de escravos. Pedro II era um forte defensor do recrutamento de escravos e, em particular, esperava que a libertação dos que pertenciam ao governo para servir no Exército ajudasse a causa abolicionista. Ele próprio doou 100:000\$000 de sua fortuna para ajudar nas emancipações remuneradas e deu um exemplo ao libertar 67 escravos que pertenciam à casa imperial (Tabela 1). Como aquele funcionário público preocupado, também o ministro britânico julgou ver nos atos do imperador sinais de "uma emancipação geral"²⁸. Ao entusiasmo imperial a favor do recrutamento de escravos juntou-se a conhecida simpatia do monarca pela causa abolicionista, levando à inquietação os donos de escravos. Além disso, a pressão exercida por ele sobre o Conselho de Estado para que considerasse

as propostas pelo fim da escravidão contribuiu para o aumento da tensão (Nabuco, 1975, pp. 611-25; Conrad, 1972, pp. 70-80).

Nesse contexto, talvez não represente uma atitude audaciosa a recomendação pública de Pedro II no discurso de maio de 1867 em que afirma que os legisladores deveriam pensar em emancipar o "elemento servil" do Brasil, mas sim um reconhecimento de que ao lidar com a questão da escravidão era necessário respeitar as opiniões de donos de escravos. E, na verdade, ele prometeu apoiar a proteção da "propriedade atual" (Brasil, 1977, p. 374). Em meados de 1867, depois de a questão da abolição passar para as mãos de uma legislatura favorável aos donos de terra, a polêmica do recrutamento escravo começou a esmorecer. De fato, com isso, um projeto de lei do recrutamento que se arrastava no Parlamento durante a guerra foi pouco a pouco incorporando cláusulas que excluíam os homens alforriados do serviço militar, aparentemente para tentar impedir essa prática no futuro (Sousa, 1996, pp. 46-7). No entanto é curioso notar que o debate legislativo freqüentemente tratava de aspectos periféricos a essa questão. Christiano Ottoni condenou as emancipações remuneradas "com todas as forças" de sua própria alma, não por estar decidido a proteger os donos de escravos, mas simplesmente porque, assim como alguns membros do Conselho de Estado, temia que os senhores estivessem vendendo os escravos mais problemáticos para militares inocentes²⁹.

Na verdade, a denúncia de Ottoni ilustra as limitações do debate público em torno da escravidão nas últimas décadas do império e a ambigüidade do recrutamento de escravos nos anos 1867 e 1868. Ao contrário de seus colegas no sul dos Estados Unidos antes da Guerra da Secessão, os

donos de escravos não formularam nenhuma defesa da escravidão como sendo um bem positivo (Genovese, 1988). De fato o fim do comércio de escravos em meados do século XIX e a incapacidade da população escrava em se reproduzir eram fortes indícios de que a escravidão tinha os dias contados. Portanto os estadistas debatiam a melhor maneira de lidar com o fim da escravidão, à luz da mutante composição da população de escravos, e o papel apropriado do estado na criação de uma transição tranqüila para o trabalho livre (Andrews, 1991, pp. 32-4; Graham, 1991, pp. 32-4). Em meados de 1867, o tratamento criterioso por parte do governo dissipou os temores de que o recrutamento de escravos em tempo de guerra levaria à sua expropriação. A emancipação remunerada passou a ser vista como uma política abolicionista moderada, uma vez que poderia receber apoio razoável num momento em que o fim da escravidão era inevitável.

A ligação entre recrutamento de escravos e emancipação moderada e gradativa aparece de modo mais claro em duas charges publicadas no jornal *Semana Ilustrada*, do Rio de Janeiro. Na primeira charge, o senhor orgulhosamente remove as correntes que prendiam um escravo – agora grato – e entrega a ele um rifle, sob o olhar de aprovação de Marianne, o símbolo de liberdade sempre invocado, mas que aqui está presa, a uma distância segura, em seu pedestal de pedra. Na segunda, um proprietário e seus dois filhos entregam ao imperador oito homens uniformizados e disciplinados que, como diz a legenda, ele transformou de escravos em cidadãos e soldados. A fim de que o leitor não perca a mensagem, os textos proclamam que esses exemplos dignos devem ser seguidos.

Na verdade, o objetivo de muitos abolicionistas era que os ex-escravos

ficassem gratos e que fossem disciplinados, para servir a seu país e a seus superiores benevolentes. Nabuco chegou a comentar que, em se tratando de recrutamento de escravos, talvez uma temporada no Exército fosse bom para disciplinar homens recém-alforriados³⁰. O fato é que, depois da guerra e como prova de seu apoio à emancipação, aqueles que se opunham à Lei do Ventre Livre apoiaram a vontade dos donos de escravos de manumitir escravos para o esforço de guerra. Contudo a medida cogitada – a libertação de todas as crianças nascidas de mães escravas – ameaçava não apenas os direitos de propriedade, como também a “força moral” do poder absoluto, que servia de base para a autoridade dos senhores³¹. Se a emancipação fosse necessária, esses homens estariam determinados a fazer com que ela viesse através das mãos dos senhores, sem a intervenção do Estado.

As emancipações remuneradas chegaram perigosamente perto de destruir os direitos dos donos de escravos, mas a política em tempo de guerra era muito menos ofensiva aos aristocratas conservadores do que a Lei do Ventre Livre. O respeito pelos direitos dos donos de escravos em tempo de guerra é uma prova do cuidado que o Estado imperial brasileiro tratava a questão, de seu legalismo e da força dos interesses dos donos de escravos. Em vez de se apoderar da propriedade dos senhores, o império entrou no mercado de escravos para tentar ganhar deles a mão-de-obra.

Emancipações remuneradas e o mercado de escravos

A aquisição de escravos para o serviço militar constitui uma oportunidade única de analisar a estrutura do mercado de escravos nacional no Brasil, sobre o qual existe muito

pouca informação³². Dada a semelhança dos escravos adquiridos em todo o país – jovens adultos nascidos no Brasil³³ (Tabela 2) –, dois aspectos dos dados sobre remuneração paga aos proprietários são dignos de nota: o grande aumento dos preços de escravos na Bahia e a variação significativa dos preços regionais, que aumentavam à medida que se aproximavam do Rio de Janeiro (Tabela 3). As diferenças de preços regionais refletiam o relativo declínio da economia açucareira e a força da economia do café centrada no Rio de Janeiro, diferenciais que tornavam o comércio de escravos entre as províncias lucrativo.

Calcula-se que, entre as décadas de 1850 e 1870, cinco a dez mil escravos por ano partiram do Norte em direção ao Sul (Klein, 1978, p. 97; Conrad, 1986, p. 179).

O aumento de quase 50% nos preços dos escravos durante três semestres na Bahia e o aparente pagamento por parte do governo de um prêmio de até 75% sobre os preços registrados em inventários probatórios levantaram várias questões (Figura 1). Será que o fornecimento de escravos era tão rígido que a aquisição de 218 homens para o Exército e 1.300 para a Marinha elevou o preço em 50%?³⁴ Será que o prêmio pago sobre o preço dos escravos

Tabela 2
Características demográficas de escravos adquiridos para a Guerra do Paraguai (1867-1868)

	Norte e Nordeste*	Bahia	Rio de Janeiro**
Porcentagem brasileira	100.0	100.0	95.2
Média de idade	22.6	23.0	
Variação de idade	18-39	16-36	15-44
Porcentagem entre 20-29 de idade	68.2	68.1	55.7
Quantidade	107	984	2903

* Pará, Maranhão e Pernambuco.

** Todas as manumissões para o esforço de guerra, 1865-1870.

Fontes: Arquivo do IHGB, lata 407, pastas 27, 29, 30 e 31; Arquivo Nacional, Seção de Poderes Executivos, XM, maço 1.109; Arquivo Público do Estado da Bahia, Seção de Arquivo colonial e Provincial, maços 2.870, 2.884; "Matrícula de Recrutados", Arquivo Público do Estado de Pernambuco, Fundo Secretaria da Presidência, vol. 43, fls. 1r-29v; Sousa, 1996, pp. 96-7.

Tabela 3
Média de remuneração paga aos proprietários de escravos adquiridos para a Guerra do Paraguai (1867-1868)

	1867		1868	
	janeiro-junho	julho-dezembro	janeiro-junho	julho-dezembro
Pará			1:133\$333	
Maranhão			1:278\$542	
Pernambuco			1:382\$979	
Bahia	1:141\$762	1:381\$236	1:683\$125	1:687\$500
Rio de Janeiro*		1:985\$000		

* Média de preço por 1.111 manumissões para o esforço de guerra, 1865-1870.

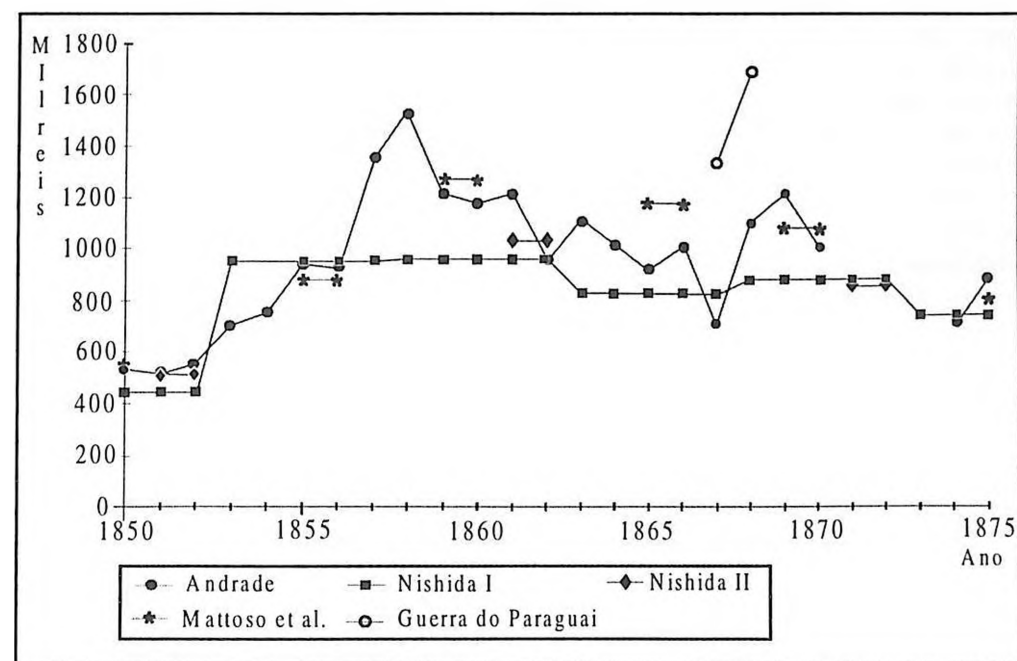
Fonte: Ver Tabela 2

das limitações do fornecimento causado por donos relutantes em vender os escravos para o serviço militar? Ou teriam sido as emancipações remuneradas uma excelente oportunidade de recapitalizar os proprietários, numa época em que os preços dos escravos declinavam como um todo, como sugeriu Jorge Prata de Sousa (1996, pp. 98-9)?

Além da rigidez do fornecimento, outros fatores eram responsáveis por grande parte da aparente diferença entre o preço dos escravos e a remuneração paga aos donos, assim como o aumento do nível de

remuneração. O volume de escravos no mercado baiano foi provavelmente o suficiente para atender às necessidades militares, como se vê na série de registros de exportação, que apresentam uma média anual de 894 escravos durante os nove anos e meio, entre 1860 e 1874, em que os presidentes declararam essa renda (muitos outros escravos devem ter passado despercebidos pelos oficiais da alfândega). Durante esse tempo, o preço dos escravos baianos caía constantemente (ver Figura 1 e Conrad, 1986, p. 182)³⁵. Em outras partes do Brasil, nenhum dos quatro mercados

Figura 1
Preço dos escravos em Salvador (1850-1875)



Fontes: Andrade, 1988, p. 212; Nishida, 1991, pp. 219-20, Mattoso et. al., 1986, p.62; Tabela 3. Notas: Andrade: Valores avaliados de escravos adultos em inventários probatórios; Nishida I: Preços de escravos nascidos no Brasil na Sé (média de cinco anos); Nishida II: Preços de auto-compra de escravos nascidos no Brasil (média de dois anos); Mattoso et al.: Preços de escravos adultos manumitidos (média de dois anos).

regionais de escravos de cujos preços tomamos conhecimento demonstra aumentos significativos em 1867 e 1868. Contudo todos esses dados são baseados em fontes que atenuam os valores reais e reagem lentamente aos sinais do mercado, tais como as estimativas de preços de escravos em inventários post-mortem e os preços de autocompra, sendo que nenhum deles se limita aos escravos em idade ideal de serem recrutados para a guerra³⁶.

A natureza do pagamento complica ainda mais a situação. A maioria dos donos recebeu parte de sua remuneração em títulos da dívida pública e apenas o saldo em dinheiro. Portanto, parte do prêmio remunerava os vendedores pelo risco que correram ao aceitar papéis de um governo que se atolava em dívidas para financiar a guerra. Os valores em declínio dos títulos demonstram que as pessoas percebiam o aumento dos preços, e os cônsules estrangeiros relatavam uma considerável instabilidade monetária. Ademais não estava claro na época se o governo conseguiria cobrir suas dívidas sem ter que produzir mais dinheiro³⁷. Na primeira metade de 1868, o Tesouro oficialmente reconheceu que seus títulos valiam apenas 88% de seu valor nominal³⁸. Mesmo sendo tão desvalorizados, eles eram um mau negócio a curto prazo. Quando o Tesouro baiano tentou impedir a transferência desses títulos em 1867, os acionistas os venderam a especuladores por um preço abaixo do valor nominal. Em fevereiro de 1868, sete meses depois de aceitar 62:000\$000 em títulos como parte do pagamento por 36 escravos, um vendedor de escravos tentou escapar das conseqüências de seu investimento equivocado, solicitando mais 5:880\$000 como compensação pela queda de preço dos títulos³⁹. Em suma, tanto o exagero do valor real de remuneração paga

aos donos de escravos quanto a diminuição dos valores reais dos escravos indicam que o governo pagou o preço de mercado para comprar homens para a guerra.

Independentemente do valor real da remuneração que os donos recebiam, nenhuma das autoridades acusadas desse tipo de recrutamento reclamou da impossibilidade de encontrar donos de escravos dispostos a negociar. Um agente da Marinha na Bahia observou que a maioria das pessoas que vendiam escravos fazia isso porque precisava de dinheiro, e não devido a um desejo de converter seus investimentos em escravos em dívida do governo⁴⁰. No Rio de Janeiro e na Bahia, a maior parte das emancipações era de vendedores de apenas um escravo. Temos poucas informações sobre esses homens e essas mulheres, pois os títulos revelam a presença de barões, doutores, vigários e oficiais militares. A predominância de vendedores de um só escravo indica que eles – urbanos e de pequeno porte – contribuíram para o declínio gradativo da escravidão nas cidades brasileiras⁴¹. Em janeiro de 1868, ao libertar um servente doméstico, um desses donos obteve um lucro nominal de 100%, auferindo 1:600\$000 depois de ter comprado o escravo por 800\$000, em outubro de 1867. Já outros obtiveram lucros mais modestos durante períodos de tempo mais longos⁴². A emancipação remunerada era uma maneira rápida e conveniente de dar liquidez à propriedade, especialmente quando os pagamentos eram feitos em dinheiro. Depois da morte de um major da Guarda Nacional no Paraguai, seu testamenteiro resolveu vender um escravo para a Marinha, talvez a fim de poupar o risco e a inconveniência de manter o homem à espera da distribuição da herança. No meio de uma demorada briga por causa dessa herança, um dos testamenteiros e beneficiários do testamento vendeu o

escravo para o governo, a fim de evitar seu arresto pelo juiz probatório⁴³.

Também era possível obter ganhos realizando emancipações remuneradas. Pelo menos 211 das 984 manumissões na Bahia envolveram no mínimo três vendedores de escravos que se especializaram nisso: Emiliano Moreira de Carvalho e Silva, João da Silva Freire e Domingos Fernandes Moreno. Silva e Moreno aparentemente trabalharam juntos no começo de 1868. Moreno viajava pelo país em busca de prováveis vendedores e seu parceiro cuidava da papelada na capital da província. Freire, por sua vez, até falecer em 1887, ainda estava envolvido na exportação de escravos da Bahia para o Rio de Janeiro, na época um comércio já considerado ilegal⁴⁴.

Assim como a aquisição de escravos por parte do governo para o esforço de guerra permitia aos donos de escravos os meios para levantar capital e fornecia aos comerciantes de escravos uma nova linha de trabalho, os escravos encontraram maneiras de tirar partido das novas oportunidades. Alguns solicitaram que seus donos os vendessem ao governo. Thomaz de Aquino, preso por assalto com vítimas e condenado à duzentas chicotadas em 1867, em lugar desse castigo pediu para ser mandado para o Exército e disse: "Já há muito tenho vocação para as contendas bélicas." O presidente não aceitou a oferta, provavelmente por achar que um escravo com tal disposição dificilmente se submeteria à disciplina militar e, mais importante ainda, por acreditar que apenas os senhores tinham o direito de oferecer os serviços dos escravos. Um outro escravo, Quinto, mais sutil e mais determinado, também quis ir para o Exército. Ele fugiu diversas vezes e tentou se alistar, mas sempre foi rejeitado pelas autoridades

locais, que percebiam que se tratava de um escravo; quando finalmente conseguiu que um agente de recrutamento o alistasse, seu senhor desistiu e pediu remuneração⁴⁵.

Quantos escravos participaram do esforço de guerra? Além do total de Chiavenato, os historiadores frequentemente citam o número estimado de vinte mil, que foi sugerido pela primeira vez pelos abolicionistas franceses em 1881 (Conrad, 1972, p. 76)⁴⁶. Alguns historiadores, destacando a diferença entre os números oficiais do Ministério da Guerra sobre o número de escravos recrutados e outras estatísticas parciais, desconfiam de que o governo diminuiu deliberadamente a escala do recrutamento de escravos (Sousa, 1996, pp. 82-90; Beatie, 1994, pp. 106-8; Salles, 1990, pp. 63-76). Contudo, como sabemos que a Marinha adquiriu quase tantos escravos quanto o Exército, a maioria dessas discrepâncias desaparecem quando ambos os totais dos ministérios são somados, perfazendo oficialmente 6.905 escravos (Tabela 4)⁴⁷.

Na verdade, as provas de arquivo da Bahia e do Rio de Janeiro – as maiores fontes de escravos – confirmam os dois totais combinados do Exército e da Marinha. Jorge Prata de Sousa encontrou nos registros do Rio de Janeiro 2.903 cartas de alforria designando escravos para o esforço de guerra. É razoável supor que muitos dos 1.498 marinheiros alforriados e não identificados provinham do Rio de Janeiro – a capital era uma grande base naval e isso explicaria a diferença entre o total do Exército, de 2.196, e a contagem de Sousa (1996, p. 95), de 2.903. A Tabela 5 mostra os números dos escravos baianos no esforço de guerra. Supondo que a maioria dos 272 homens mandados para a guerra naquele ano estivessem incluídos nos 756 escravos identificados nas fontes manuscritas de 1867 e que os 67 escravos

Tabela 4
Alistamento de homens alforriados para a Guerra do Paraguai por província

	Exército	Marinha	Total	Pop. escrava masc.
Amazonas	1		1	487
Pará	65	45	110	13.908
Maranhão	157	215	372	36.889
Piauí	165		165	11.495
Ceará	121		121	14.941
Rio Grande do Norte	2		2	6.571
Paraíba	51		51	10.681
Pernambuco	140	51	191	47.023
Alagoas	37		37	17.913
Sergipe	40		40	10.840
Bahia	272	881	1.153	89.094
Espírito Santo	16		16	11.859
Corte (cidade do Rio de Janeiro)	2.196		2.196	24.886
Rio de Janeiro	200		316	162.394
São Paulo	112	116	112	88.040
Minas Gerais	31		31	199.434
Paraná	15		75	5.506
Santa Catarina	25	60	61	8.069
Rio Grande do Sul	257	36	357	35.686
Goiás	0		0	5.372
Mato Grosso	0		0	3.632
Não-especificado			1.498	
Total	4.003	1.498	6.905	805.170

Fontes: "Mappa de força com que cada uma das províncias do império concorreu para a Guerra do Paraguai...", Brasil, Ministério da Guerra, Relatório, 1872; "Mappa dos recrutados, engajados e libertos... 1º de janeiro de 1868 a 31 de março de 1869..." e "Mappa dos libertos adquiridos pelo Ministério da Marinha...", Brasil, Relatório, 1869; Brasil, Diretoria Geral de Estatísticas, Recenseamento da população do Imperio do Brazil a que se procedeu no dia 1º de agosto de 1872 (Rio de Janeiro, 1873-76), Vol. 19, p. 1.

Nota: O total da Marinha inclui 853 homens transferidos para o Exército, cujo recebimento essa instituição não registrou.

listados pelo Exército em 1868 já tivessem sido contados na Bahia em 1867, há uma notável coincidência entre as fontes manuscritas, as da Marinha (1.637 homens) e o relatório de 1869 do presidente dando conta de que a Bahia contribuíra com 1.647 escravos. O pequeno número de escravos provenientes de Pernambuco, que leva Sousa a desconfiar de números subes-

timados, é confirmado pelo registro de todos os recrutados que embarcaram na província em 1868, que inclui apenas 159 homens alforriados, entre os 761 soldados e marinheiros (Sousa, 1996, p. 87)⁴⁸.

Portanto, ao todo, apenas 0,86% da população escrava masculina do Brasil foi para a frente de batalha, tendo a Bahia e a cidade do Rio de Janeiro contribuído com

Tabela 5
Enumeração dos escravos baianos alforriados para a Guerra do Paraguai

	Exército	Marinha	Não-especificado	Total	Fonte
1867	272			272	1
1867			756	756	2
1868	67			67	3
1868		881		881	4
1867-69	271	1376		1647	5
1869	0			0	6
1865-70	272			272	7

Fontes: 1) "Mappa dos libertos que têm assentado praça desde o começo da guerra", Brasil, Ministério da Guerra, Relatório, 1868; 2) Ordens para a remuneração dos donos e cartas de alforria no Arquivo Público do Estado da Bahia, Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maços 2.870 e 2.884; 3) "Mappa dos indivíduos alistados no Exército no ano de 1868...", Brasil, Ministério da Guerra, Relatório, 1869; 4) "Mappa dos recrutas engajados e libertos, recebidos para o serviço da armada durante o período de 1º de janeiro de 1868 a 31 de março de 1869...", Brasil, Ministério da Marinha, Relatório, 1869; 5) Bahia, presidente, Relatório, 11 de abril de 1869, pp. 17-8; 6) "Mappa dos indivíduos alistados no Exército no anno de 1869...", Brasil, Ministério da Guerra, Relatório, 1869; 7) "Mappa da força com que cada uma das províncias do império concorreu para a Guerra do Paraguai...", Brasil, Ministério da Guerra, Relatório, 1872.

cerca de 60% daqueles cujas origens regionais são conhecidas. As províncias produtoras de café – São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro – contribuíram com apenas 0,1% do total de quase 450 mil escravos, ao contrário das províncias nordestinas e da cidade do Rio de Janeiro, que, juntas, forneceram 1,5% de sua população escrava masculina no ano de 1872. Esses números refletem as amplas mudanças sofridas pela escravidão no Brasil durante as últimas décadas do século XIX, especialmente o declínio nas cidades e nas economias da cana-de-açúcar no Nordeste. Os cafeicultores, desesperados atrás de mão-de-obra para o cultivo em expansão e ainda considerando o trabalho escravo necessário e lucrativo, não sentiam nem necessidade nem obrigação de libertar os escravos para o esforço de guerra.

É provável que os números oficiais do Exército e da Marinha sejam verdadeiros: pouco menos de sete mil escravos

brasileiros foram alforriados para participar da guerra. Esse número está de acordo com as tendências do mercado nacional de escravos e foi confirmado por contagens independentes de libertação de escravos durante o conflito. O proprietário de escravos recrutados à força ou a Guarda Nacional recebiam pouco incentivo para libertar o escravo a fim de que este lutasse no Paraguai, pois era muito mais caro arrumar um substituto do que conseguir uma isenção. Embora as substituições e doações tenham trazido poucos escravos para o Exército, a compra de escravos por parte do governo em 1867 e 1868 aumentou de modo significativo o número de homens que ganharam a liberdade devido à guerra, mas não tanto quanto foi sugerido por Chiavenato. Mas a indignação não é inteiramente sem sentido. Afinal de contas, o Conselho de Estado considerava o recrutamento de escravos como um meio de "melhorar" a população. A maioria dos

escravos alforriados para o esforço de guerra era forçada a ir para a frente de batalha, mas os homens alforriados e os homens livres também tinham de ir para o Paraguai. Independentemente de seu status antes da guerra, um grande número de soldados – talvez a maioria – não escolheu ir para os campos de batalha.

O legado do alistamento de escravos

O argumento a favor de um número mais realista (e mais baixo) de escravos alistados para a Guerra do Paraguai não depõe contra os homens que conquistaram sua alforria desse modo. Ao contrário, é um desafio para que nós vejamos suas experiências no contexto maior da experiência de todos os veteranos. Os poucos escravos alforriados para a guerra se juntaram a contingentes muito maiores de voluntários e homens recrutados à força, que incluíam libertos, negros livres e brancos (que embora pouco representados sempre estiveram presentes no Exército)⁴⁹. Entre os negros livres que se ofereceram para servir ao país um se destacou, Cândido da Fonseca Galvão, mais conhecido como Dom Obá II, figura proeminente na comunidade negra do Rio de Janeiro no pós-guerra. Em 1865, ele convenceu trinta amigos negros de Lençóis (no interior da Bahia) a se alistarem numa companhia toda negra de Zuavos (Silva, 1993, pp. 22-5 e 28).

Ao ignorar as diferenças entre homens como Dom Obá e os escravos alforriados especificamente para lutar na frente, Chiavenato confunde dois elementos distintos – a composição racial do Exército brasileiro e a libertação de escravos para o esforço de guerra. Devido à formação da população brasileira, homens de cor

dominavam as fileiras montadas contra o Paraguai, mas é provável que a maioria não fosse de homens libertos e, com certeza, não eram homens alforriados para a guerra. As companhias baianas de homens negros, inclusive alguns libertos – os Couraças, os Sapadores e os Zuavos –, lembravam a antiga tradição colonial de unidades militares segregadas que em 1831 tinham se tornado vítimas das reformas liberais⁵⁰. Contudo, eles não podem ter sido mais do que mil e a maioria dos homens de cor servia em unidades regulares. Embora as Companhias de Zuavo tenham rapidamente perdido sua identidade institucional nas reorganizações das unidades dos Voluntários da Pátria, o cronista de folclore baiano do começo do século XX, Manoel Querino, registrou as proezas delas durante a Guerra do Paraguai e sugere que elas permaneceram vivas na memória popular⁵¹.

A absorção dessas companhias segregadas por outras unidades durante a guerra simboliza a fusão da experiência de guerra de homens livres e libertos que se alistaram. Do mesmo modo, depois do conflito os problemas dos veteranos não se resumiam a defender sua liberdade, mas sim a assegurar que ela tinha valor. Os historiadores ficaram impressionados com os muitos casos de ex-escravos veteranos que foram devolvidos a seus senhores e denunciaram a duplicidade de uma classe senhoril que libertava escravos para defender o país e depois os escravizava de novo (ver, especialmente, Sousa, 1996, pp. 67, 72, 102 e 113).

Na verdade, todos os casos de tentativas de “reescravidão” de veteranos envolveram fugitivos que tinham se alistado durante a guerra e que depois foram desmobilizados junto com seus colegas libertos. Esses homens representavam um delicado problema legal: como fazer para conciliar

os direitos dos senhores com a liberdade e a cidadania que os veteranos indubitavelmente passaram a ter, sem falar nos serviços que tinham prestado ao Império. Em 1870 a questão se tornou urgente, pois os senhores começaram a recapturar esses escravos, uma cena que lembrava o seqüestro de heróis de guerra. O Ministério da Justiça tomou uma decisão salomônica, determinando que esses ex-soldados tinham de ser tratados como homens libertos, ou seja, eles não podiam ser jogados na prisão sob a suspeita de serem escravos fugitivos.

Entretanto, a pressuposição de liberdade não representava uma concessão de liberdade, porque ao mesmo tempo o ministério convidou os senhores a provarem suas reivindicações⁵². Em resumo, eles tinham de solicitar compensação do governo, como fez o senhor de um tal Simão, que se alistara em 1866. Em 1871, ele entrou com um pedido junto ao governo para obter 1:800\$000, depois de tentar, sem sucesso, mandar prender Simão em 1870. Quando foi finalmente encontrado, em 1874, graças a um capitão de porto, Simão agora chamado de José Pinto de Carvalho, tinha se tornado um marinheiro da Marinha Mercante. Foi levado para a delegacia de Salvador não na condição de preso, mas sim para corroborar as reivindicações de seu senhor, que logo depois perdeu a questão e se tornou seu ex-senhor⁵³. O governo imperial buscava um equilíbrio entre os direitos dos senhores e a cidadania e a liberdade de que os soldados desfrutavam. Ao fazê-lo realizou mais uma façanha de ginástica legal e administrativa, a fim de evitar negar um ou outro.

Todavia, foram relativamente poucos os homens libertos que voltaram da guerra em 1870. A maioria – aqueles “adquiridos” em 1867 e 1868 – foi alistada no Exército e na

Marinha por períodos de 19 anos, de modo que os sobreviventes só voltaram à vida civil no final da década de 1870⁵⁴. Um que voltou cedo – Aicácio José de Santa Anna – foi logo mandado de volta para o Exército. Ele havia sido alforriado para a guerra e erroneamente dispensado como um voluntário da pátria, sendo preso em Sergipe, em 1873. O Exército tentou reaver a bonificação de dispensa e a gratificação que ele recebera enquanto servia como um voluntário, provavelmente através do embargo de seu pagamento de soldado raso⁵⁵.

Os veteranos que tinham aceitado o discurso oficial emitido em tempo de guerra sobre nação e cidadania e a suposta igualdade que esses conceitos traziam implícitos em si ficaram profundamente decepcionados. Tantos os homens livres quanto os que tinham sido alforriados tiveram novamente de enfrentar as dificuldades sociais e econômicas que já sofriam antes da guerra. Em Salvador, os feridos e incapacitados, quer fossem escravos ou livres (que inundavam a presidência da província com pedidos de ajuda), eram facilmente ignorados pela elite da Bahia, mais preocupada com as vítimas da Guerra Franco-Prussiana – para quem foi realizado um concerto beneficente em 1870 – do que com seus próprios ex-soldados. No Rio de Janeiro, onde mais tarde muitos ex-combatentes baianos resolveram residir, os artigos de jornal de Dom Obá II expressavam as exigências de soldados vitoriosos, ansiosos por assegurar sua participação política. Esse também era o desejo dos veteranos nas gangues de rua que lutavam capoeira e que desempenharam importante papel na violenta política eleitoral do pós-guerra⁵⁶.

Manuel Pedro da Silva, por exemplo, alforriado em 1868, buscava apenas o respeito devido a “um cidadão que serviu

à pátria". Ao ser dispensado em 1878, o Exército ainda lhe devia o valor da farda que comprara em 1877. O oficial de comando se recusou a lhe conceder esse título (com o qual Silva teria recebido o valor da farda do Tesouro) e o obrigou a aceitar uma farda de segunda mão que pertencera a um soldado morto. A fim de recuperar sua perda, Silva colocou uma placa de "vende-se" na farda e pendurou-a na janela de sua casa. Alguns dias depois, o tenente-coronel ameaçou Silva e mandou que soldados retirassem a farda. Depois que Silva apelou para o presidente da província e publicou uma reclamação em *O Monitor*, um soldado (supostamente obedecendo às ordens do comandante) o atacou, esfaqueando-o. A defesa do oficial foi significativa. Ela lembrou a origem escrava de Silva e o acusou de exigir seu recibo "malcriadamente", concluindo que o requerimento "mostrou ainda a origem d'onde procede, e tanto assim é que, desconhecendo os favores que recebeu no Exército com o tratamento que lhe prodigalizou (...), não trepidou em lançar mão dos meios ignóbeis e hostis à farda". Em suma, como não demonstrara a deferência e gratidão esperadas de um liberto (idealizadas nas charges da *Semana Ilustrada*), Silva não merecia os direitos de um cidadão⁵⁷.

Os casos da farda de Silva e da bonificação de Santa Anna levantam questões sobre o impacto do alistamento de escravos durante a Guerra do Paraguai sobre o Exército. Já em 1883, o estadista abolicionista Joaquim Nabuco (filho do Nabuco que pautara a política de emancipação remunerada em 1866) argumentava que a experiência da Guerra do Paraguai vivida por oficiais e libertos tinha transformado o Exército num aliado dos escravos na luta a favor da abolição, um argumento com o qual a maioria dos historiadores brasileiros

concorda (Nabuco, 1988, p. 62)⁵⁸. Também fazem parte da propaganda do Exército histórias oficiais que atribuem à instituição papel central na abolição, o elogio da harmonia de suas supostas relações raciais internas, a apresentação de oficiais destacados como sendo abolicionistas de primeira hora e a visão da instituição como sendo uma força progressista na sociedade brasileira (Silva, 1988b; Bento, 1988; Brasil, 1972, vol. 2, pp. 668-73; Tavares, 1988, p. 8; Silva, 1988a)⁵⁹. Por exemplo, pelo menos um oficial registrou que ele e um amigo discutiram a emancipação enquanto convalesciam na Argentina e o comandante das forças de ocupação brasileira, o genro do imperador, supervisionou a abolição final da escravidão no Paraguai em 1869, mas dado o pequeno número de escravos que restavam na república derrotada e devastada, essa medida não pode ser considerada um passo significativo (Rebouças, 1973, p. 162; Cooney, 1974, p. 149-66).

Em território nacional, o tratamento brutal dispensado a esses dois pobres soldados desmente qualquer alegação de que o Exército, como instituição, simpatizava com a luta dos escravos por liberdade e dos ex-escravos por igualdade legal e social. Na verdade, estudos recentes do funcionamento do Exército brasileiro durante a guerra apontam para a manutenção das hierarquias sociais e raciais nos campos de batalha e nos acampamentos do Exército, especialmente depois que os recrutas libertos começaram a chegar em 1867. Nossas observações frequentemente nos levam a crer que essas hierarquias obstruíram a formação do Exército moderno e fomentaram um grupo de oficiais a favor de profissionalização e modernização a fazer campanhas contra a abolição e o regime imperial. Mas essas conclusões

refletem uma visão excessivamente teleológica da incompatibilidade das hierarquias sociais e raciais com as modernas classes da sociedade e até com instituições militares profissionais (Salles, 1990, pp. 131-48; Costa, 1996, Cap. 7; Izicksohn, 1992, pp. 181-200)⁶⁰. Assim como muitos outros na sociedade brasileira, aqueles poucos oficiais que se opunham ativamente à escravidão não tinham dificuldade alguma em manter suas visões ao mesmo tempo de “antiescravidão e antiescravo”, como dizia o estudioso literário a respeito dos textos abolicionistas (Haberly, 1972, pp. 30-46).

A Guerra do Paraguai ilustra os limites da ação do estado nas sociedades escravocratas. Contudo, mesmo chegando muito próximo à linha que demarcava as fronteiras da autoridade dos senhores, o governo brasileiro nunca invadiu o território dos donos de escravos. O que chama a atenção na questão do recrutamento de escravos para a guerra é o modo pelo qual (mudando de metáforas) o governo brasileiro navegou entre as águas rasas, que eram o status dos soldados como homens livres e cidadãos, e os arrecifes, que seriam os direitos dos donos de escravos. Bem antes da guerra, o estado e o Exército tinham traçado um curso de viagem para atravessar águas perigosas. Fizeram isso desenvolvendo precedentes legais e procedimentos burocráticos a serem aplicados quando tivessem que lidar com escravos que tinham entrado em contato com o estado através do Exército. A guerra aumentou o número desses contatos e mais tarde a necessidade militar obrigou o governo a pensar em recrutar escravos. Entretanto, a política resultante das emancipações remuneradas obedeceu ao princípio fundamental do direito escravocrata brasileiro – a primazia dos direitos do senhor sobre todos os outros – e o

governo brasileiro atravessou a passagem estreita identificada bem antes da guerra.

Essa conclusão não deve nos surpreender. Afinal, o objetivo da Guerra do Paraguai não foi questionar a escravidão. Em lugar disso, a propaganda brasileira descreveu a guerra como a luta da civilização liberal contra o barbarismo do retrógrado Paraguai: o presidente da Bahia saudou “essa guerra do direito contra a violência, da justiça contra a arbitrariedade, da civilização contra a barbárie, da liberdade contra o despotismo”⁶¹. A escravidão e mais tarde o recrutamento escravo certamente contradisseram os valores e os objetivos de guerra manifestados pelo Brasil, como bem sabiam os conselheiros que consideravam vergonhosa a escravidão. Nos outros dois remanescentes do poder da escravidão nas Américas, ambos sacudidos por guerras civis quase contemporâneas à Guerra do Paraguai (a Guerra Civil dos Estados Unidos, 1861-1865, e a Guerra dos Dez Anos de Cuba, 1868-1878), um dos envolvidos no conflito fez da abolição o objetivo da guerra. O recrutamento de escravos pôde, assim, seguir com relativamente poucas restrições (Litwack, 1979, pp. 64-103; Berlin et al., 1992, pp. 187-223; Scott, 1985, pp. 48-62; Robert, 1992, pp. 181-200; Ferrer, 1995, pp. 101-25). O Brasil não teve essa opção. A capacidade do Império em recrutar milhares de escravos, sem violar os direitos de propriedade dos senhores nem prometer nada aos homens libertos, é uma prova da força da plantocracia imperial, que manteve o controle sobre o processo de abolição nos anos entre 1870 e 1880, garantindo, desse modo, que a escravidão durasse mais tempo no Brasil do que em qualquer outro lugar das Américas.

NOTAS

1. *Jornal do Brasil*, 12 de maio de 1988, Caderno Cidade, p. 8; *O Globo*, 12 de maio de 1988, p. 8.
2. Ver também a justificativa oficial do Exército para bloquear a marcha — “Nota explica mudanças no itinerário da passeata”, *O Globo*, 12 de maio de 1988, p. 8.
3. A melhor obra em língua inglesa sobre a Guerra do Paraguai ainda é *Independence or death: the story of the Paraguayan War*, de Charles J. Kolinski (1965). A respeito da recente historiografia brasileira, ver Marques (1995).
4. Para uma avaliação recente desta questão, ver Malerba (1994).
5. Sobre uma reavaliação do impacto das mudanças das definições legais de escravidão e liberdade, ver Freitas (1994).
6. Sobre os usos da lei, ver Starr & Collier (1989).
7. Artigos 145 e 179, parágrafo 22, *Constituição Política do Império do Brasil* (CLB); Malheiro, 1866, vol. 1, pp. 2-3; Desembargador-Procurador da Coroa ao Presidente, Salvador, 16 de setembro de 1865, Arquivo Público do Estado da Bahia, Seção de Arquivo Colonial e Provincial (Apeb/SACP), Maço 3.432; Kraay (1996, p. 638).
8. Ver Decisão 113, 30 de julho de 1823, CLB. Sobre a aplicação desse princípio em tempo de paz, ver Kraay (1996, pp. 640-1).
9. Do Comandante das Armas ao Presidente, Salvador, 26 de julho de 1865, Apeb/SACP, Maço 3.448; de Manoel Lopes da Costa Pinto ao Presidente, Salvador, 23 de setembro de 1865, *ibid.*, Maço 2.886; “Registro de donativos”, 30 de setembro de 1865, *ibid.*, Maço 3.675-1, fls. 132v-133r; de Galdino José de Souza Barreto ao Presidente, Salvador, 7 de janeiro de 1867, *ibid.*, Maço 3.671; de José Mendes de Carvalho ao Presidente, Lençóis, 17 de março de 1867, *ibid.*, Maço 3.675; do Ministro da Guerra ao Presidente da Bahia, Rio de Janeiro, 7 de junho de 1868 (confidencial), *ibid.*, Maço 2.886.
10. Discurso de Christiano Benedicto Ottoni, 30 de julho de 1867, *Anais da Câmara dos Deputados* (ACD), 1867, vol. 3, p. 418. Ver também Nabuco, (1988, p. 61). Os historiadores se referiram a essa prática sem, infelizmente, identificar a concessão de títulos de nobreza àqueles que doaram escravos (Sousa, 1996, p. 101; Salles, 1990, p. 66).
11. Ver, por exemplo, as questões levantadas sobre a reputação de um comerciante que doou três escravos (do Ministro da Guerra ao Presidente da Bahia, Rio de Janeiro, 7 de junho de 1868, confidencial, Apeb/SACP, Maço 2.886) e uma proposta abolicionista do pós-guerra que não deu certo segundo a qual os títulos de nobreza seriam concedidos aos senhores que libertassem escravos, independentemente de suas “qualidades” ou do “merecimento” de tais honorarias (discurso do Barão de Villa da Barra, 11 de julho de 1871, ACD, vol. 3, p. 100). Sobre a venda dos títulos, ver Pang (1988, pp. 161-88).
12. Do Comandante das Armas ao Presidente, Salvador, 25 de novembro de 1867, Apeb/SACP, Maço 3.416. Sobre a rejeição de substitutos de escravos por homens que já estavam na frente de batalha, ver Decisão 334, 24 de agosto de 1868, CLB. Além disso, Pierre Verger (1968, p. 518)

reproduziu um anúncio de jornal no qual um escravo jovem e saudável (que queria se alistar) era colocado à venda. Não se sabe se algum recruta adquiriu esse homem.

13. Ver artigo 3, Lei 1.220, 20 de julho de 1864; artigo 3, Lei 1.246, 28 de junho de 1865; artigo 3, Lei 1.471, 25 de setembro de 1867, *CLB*.

14. Sobre o recrutamento para entrar no exército regular, ver Kraay (1995, Cap. 6), Beattie (1996) e Meznar (1992).

15. Ver Decreto 3.371, 7 de janeiro de 1865, *CLB*; e Resolução de 23 de dezembro de 1865, em Monteiro (1872, p. 243).

16. Bahia, Presidente, *Relatório*, 1 de março de 1863, p. 20

17. Resolução, 16 de março de 1866, em Monteiro (1872, p. 300).

18. Requerimentos de Felipe de Santhiago Telles ao Presidente, c. 1865, Apeb/SACP, Maço 3.669; de Manoel Olegário da Silva ao Presidente, c. 1865, *ibid.*, Maço 3.670; de Mariana Amancia do Nascimento ao Presidente, *ibid.*, Maço 3.438; de Martiniano Chaves ao Presidente, Salvador, 21 de janeiro de 1865, *ibid.*, Maço 3.492; de Delfina Maria Barboza ao Presidente, Salvador, 30 de agosto de 1865, *ibid.*, Maço 3.490; e do Comandante de Armas ao Presidente, Salvador, 2 de setembro de 1865, *ibid.*, Maço 3.462, e 17 de agosto de 1865, *ibid.*, Maço 3.438.

19. Localizei 36 casos de volta de fugitivos em tempo de guerra na Bahia (Kraay, 1996, p. 639) e Sousa (1996, pp. 66-7) descobriu 140 no Rio de Janeiro; esses casos também eram freqüentes em Pernambuco (do Comandante das Armas ao Presidente, Recife, 19 de março, 4 e 18 de outubro e 20 de novembro de 1867 e 18 de março de 1868; Apep/CA, vol. 79, fl. 501; vol. 82, fls. 23, 86 e 276; vol. 83, fl. 107) e podem ainda ser encontrados no Mato Grosso (Vice-Presidente ao Comandante Superior, Cuiabá, 21 de dezembro de 1865, "Livro de registro de ofícios expedidos pela Presidência...", 1865-66, fl. 49r, Arquivo Público do Estado de Mato Grosso). Quando se defrontou com mais um fugitivo servindo no navio, um oficial da Marinha no Rio Grande do Sul observou que, "em casos semelhantes, tem-se mandado entregar a seus senhores [tais escravos]" — nota à margem, comandante do *Apá*, interrogatório de Eugênio, 5 de janeiro de 1869, Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRGS), Secretaria de Polícia, Maço 13.

20. A discussão a seguir se baseia nas minutas do Conselho de Estado, 5 de novembro de 1866, Brasil, Senado Federal, 1973, vol. 6, pp. 71-90.

21. Na verdade, a libertação formal dos escravos só ocorreu *depois* que a guerra da independência acabou, em julho de 1823.

22. Ver Decreto 3.725A, de 6 de novembro de 1866, *CLB*; de Pedro II ao Ministro da Guerra, Rio de Janeiro, 12 de novembro de 1866, em Galvão, (1925, p. 377). "Aliás, a preocupação do Imperador de que as mulheres dos recrutados em Santa Cruz fossem libertos, indica que nesta plantação escravos viviam em família tanto quanto eles tinham vivido no final do século XVIII." (Graham, 1976).

23. De Manoel de São Caetano Pinto ao Presidente, Salvador, 20 e 24 de dezembro de 1866, Apeb/SACP, Maço 2.896; de Manoel de São Caetano Pinto ao Ministro da Guerra, Salvador, 24 de dezembro de 1866, Arquivo Histórico do Exército/Requerimentos (AHEx/RQ), M-160-4.139; de Antônio do Patrocínio e Araújo ao Presidente, Olinda, 16 de janeiro de 1867, Apep/AE, vol. 13, fl. 9r.

24. *Diário da Bahia*, 23 de julho de 1867, reimpresso em Magalhães Júnior (1956, p. 92). A nomeação de um agente para Pernambuco é mencionada em: do Presidente ao Comandante do D. Januária, Salvador, 7 de maio de 1868, Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (AIHGB), Lata 407, Pasta 27.
25. Do Presidente ao Ministro da Guerra, Salvador, 29 de novembro de 1873. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Seção de Poderes Executivos (ANRJSPE/IGI), Maço 127, fl. 414.
26. Pedro II ao Ministro da Guerra, 7 de fevereiro de 1867, em *Contribuições para a biographia*, ed. Galvão, p. 382; do Ministro da Guerra ao Presidente, Rio de Janeiro, 2 de outubro de 1867 (confidencial), Apeb/SACP, Maço 2.886. Na verdade, esse consultivo era uma circular enviada a todos os presidentes das províncias (Amaral, 1870, vol. 1, Parte 1, pp. 72-6).
27. De João Batista Calógeras a Michel Calógeras, Rio de Janeiro, 21 de março de 1867 (Carvalho, 1959, p. 234).
28. De Pedro II à condessa do Barral, Rio de Janeiro, 23 de novembro de 1866, em Magalhães Júnior (1956, p. 89); de Edward Thornton ao lorde Stanley, 6 de março de 1867, Grã-Bretanha, Public Record Office, Foreign Office (PRO/FO), 13, vol. 445, fl. 86r-v, e dezembro de 1866, *ibid.*, vol. 437, fl. 279r.
29. Discurso de Ottoni, 30 de julho de 1867, *ACD* (1867), vol. 3, p. 418. A rejeição que o Exército tinha de Sabino, que apresentava "cicatrizes enormes nas nádegas provenientes dos açoites" — indicando que seu dono tentara vender um escravo rebelde ao governo depois de puni-lo —, parece confirmar os temores de Ottoni (do Comandante das Armas ao Chefe de Polícia, Salvador, 19 de dezembro de 1867, Apeb/SACP, Maço 6.464). Sobre assuntos afins, ver discurso de Tomás Pompeu de Sousa, 11 de julho de 1868, Brasil, Senado Federal, 1868, vol. 3, p. 105.
30. Minutas do Conselho de Estado, 5 de novembro de 1866, Brasil, Senado, 1973, vol. 6, p. 83. Exemplos desses assuntos, expressos nos debates sobre a Lei do Ventre Livre, podem ser encontrados no requerimento de Alexandre José de Mello Moraes, 21 de agosto de 1870, *ACD* (1870), vol. 4, p. 302; e no discurso de João José de Oliveira Junqueira, 11 de julho de 1871, *ACD* (1871), vol. 3, p. 103.
31. Para conhecer uma declaração especialmente convincente, ver o discurso de Antônio Marques Perdigão Malheiro, 10 de junho de 1871, *ACD* (1871), vol. 2, p. 52.
32. No Brasil não existe nenhum trabalho comparável ao recente estudo exaustivo do mercado de escravos em Cuba, realizado por Bergad *et al.* (1995).
33. Podemos deduzir o estado de saúde deles a partir da rejeição dos doentes — do Comandante das Armas ao Chefe de Polícia, Salvador, 13 de novembro de 1867; e 4 de dezembro de 1867, Apeb/SACP, Maço 6.464; de Joaquim Antônio da Silva Carvalhal ao Presidente, Salvador, 28 de fevereiro de 1867, *ibid.*, Maço 3.678; "Relações dos escravos inspecionados...", [Rio de Janeiro], 1868, AIHGB, Lata 407, Pasta 28; do Comandante das Armas ao Presidente, Recife, 2 de julho de 1867 e 2 de março de 1868, Apep/CA, vol. 81, fl. 21, e vol. 83, fl. 6.
34. Dados sobre as aquisições do Exército estão na Tabela 1. No final de junho, o presidente da Bahia registrou o fato de que tinha sido paga remuneração por 1.300 escravos alforriados para a Marinha — do Presidente ao Ministro da Marinha, Salvador, 29 de junho de 1868, ANRJ/SPE/XM, Maço 850.

35. É curioso notar que os registros presidenciais não listam a renda advinda do imposto de exportação de escravos para os anos fiscais de 1866-1867, 1867-1868 e 1868-1869, cobrindo todo o período de emancipações remuneradas.
36. Os dados sobre o preço dos escravos no Rio de Janeiro, em Rio Claro, em Vassouras e em Pernambuco, reunidos, respectivamente, por Pedro Carvalho de Mello, Warren Dean, Stanley Stein e Peter L. Eisenberg, são apresentados e analisados de modo conveniente por Bergad et al. (1995, pp. 147-53). Sobre as questões metodológicas, ver também a mesma obra de Bergad et. al. (pp. 17-9), e Andrade (1988, p. 164).
37. Thornton para o lorde Claredon, Rio de Janeiro, 9 de julho de 1866, PRO/FO 13, vol. 437, fls. 17-9; Mathew para Stanley, Rio de Janeiro, 7 de fevereiro de 1868, *ibid.*, vol. 455, fls. 46-9. Sobre o impacto econômico da guerra a longo prazo, ver Granziera (1979, pp. 102 e 120-1).
38. Na segunda semana de fevereiro, quando a mais alta remuneração paga por escravo na Bahia era de 1:750\$000, um proprietário aceitou dois títulos de 1:000\$000, correspondendo a 88% do valor original, de apenas 1:760\$000, enquanto, em maio, no Rio de Janeiro, proprietários de escravos avaliados em 2:000\$000 levaram para casa títulos com um valor nominal de 2:200\$000 e apenas 64\$000 em espécie (ver carta de alforria, Alexandre Alves Peixoto, 13 de fevereiro de 1868, ANRJ/SPE/XM, Maço 1.109, e requerimentos para maio de 1868 em ANRJ/SPE/GIFI, 12.4, 4H-199).
39. De Pedro Joaquim de Vasconcellos ao Presidente, Salvador, 12 de agosto de 1867 (confidencial), Apeb/SACP, Maço 2.870; Sousa (1996, p. 100).
40. De Vasconcellos ao Presidente, Salvador, 12 de agosto de 1867 (confidencial), Apeb/SACP, Maço 2.870.
41. Sousa (1996, pp. 104-5), aponta um perfil semelhante de vendedores no Rio de Janeiro. Sobre o declínio da escravidão urbana, ver Karasch (1987, pp. 367-8) e Andrade (1988, pp. 65-89).
42. Carta de liberdade, Narciso Piedade, 10 de janeiro de 1868; escritura de venda, Narciso, Salvador, 22 de outubro de 1867, AIHGB, Lata 407, Pasta 29. Para outras indicações de transações lucrativas, ver as seguintes cartas de liberdade com escrituras de venda: Jacintho Pereira, 9 de março de 1868; Abel Ariani, 10 de março de 1868; Florentino Ariani, 10 de março de 1868; e Evaristo, 18 de março de 1868 (ANRJ/SPE/XM, Maço 1.109).
43. Alvará de autorização, 7 de fevereiro de 1868, ANRJ/SPE/XM, Maço 1.109. A morte do major no Paraguai foi comentada no registro de seu testamento — de Jaime Leopoldo Pessoa da Silva, Tuití, Paraguai, 20 de outubro de 1867, Apeb/SJ/Livros de Registro de Testamentos, vol. 46, fls. 21v-23v. A briga pela herança pode ser acompanhada no inventário — José Bruno Antunes Guimarães, Apeb/SJ/IT, 05/2006/2477/11, fls. 6r, 46r-v, 133r, 139v-140r —, ao passo que a venda do escravo está registrada na carta de liberdade — Manoel José Henriques, 6 de março de 1868, ANRJ/SPE/XM, Maço 1.109.
44. Ao morrer, esses dois homens deixaram pendentes inventários de vendas de escravos — Domingos Fernandes Moreno, APEB/SJ/IT, 04/1908/2380/03, fl. 58r; Emiliano Moreira de Carvalho e Silva, *ibid.*, 02/851/1320/02, fl. 16r; e João da Silva Freire, *ibid.*, 05/2068/2539/25. Dois exemplos do *modus operandi* de Silva e Moreno podem ser encontrados nos documentos anexos às cartas de liberdade de Victorino e Bartholomeu da Silva, publicadas em 10 de março de 1868, ANRJ/SPE/XM, Maço 1.109. Sousa (1996, p. 99), identifica dez comerciantes de escravos envolvidos nas emancipações no Rio de Janeiro; no Ceará, comerciantes de escravos publicaram anúncios em

- jornais oferecendo pagar bons preços por homens saudáveis que pudessem alforriar ao receber remuneração no Rio de Janeiro (Girão, 1969, p. 30, nº 3).
45. Requerimento de Thomaz de Aquino ao Presidente, sem lugar, c. 1867, Apeb/SACP, Maço 3.671. Para conhecer outros exemplos, ver: de Abílio César Borges ao Presidente, Salvador, 24 de janeiro de 1867, *ibid.*, Maço 3.675; de Costa Guimarães ao Presidente do Rio de Grande do Sul, sem lugar, 7 de março de 1867, Maço 2.884; do Presidente ao Chefe de Polícia, Porto Alegre, 8 de abril de 1867, AHRGS, Correspondência dos Governantes, Maço 109.
46. Conrad é o mais recente de uma longa lista de brasilianistas que aceitaram essa versão. Ele cita o livro de Poppino (1968, p. 172). A fonte de Poppino deve ter sido Tannebaum (1946, p. 56). Tannebaum atribui essa estimativa a Martin (1933, p. 174), que cita Louis Couty, um médico francês que trabalhou no Brasil de 1879 a 1884 (Couty, 1988, p. 62).
47. O total oficial chega a seis mil, citado por Haring (1958, p. 94); e é aceita por Karasch (1987, p. 80).
48. "Matrícula de recrutas", Apep/Fundo da Secretaria da Presidência, vol. 43, fls. 1r-29v.
49. Sobre a composição racial das fileiras e dos postos do Exército em tempo de paz, ver Kraay (1995, pp. 259-62).
50. Ver as proclamações publicadas pelo organizador da maioria dessas companhias na Bahia, Joaquim Antônio da Silva Carvalho, em Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Seção de Manuscritos (BNRJ/SM), II-34, 5, 47; e do Comandante das Armas ao Presidente, Recife, 29 de julho de 1867, Apep/CA, vol. 81, fl. 207.
51. "Mappa demonstrativo do pessoal das Companhias de Zuavos, Couraças e Sapadores organizadas pelo Coronel-Comandante Superior Joaquim Antônio da Silva Carvalho", 12 de novembro de 1871, Apeb/SACP, Maço 3.675. Além dos 742 homens em nove companhias organizadas por Carvalho, o coronel José Calos Ferreira e e dr. Salustiano Ferreira Souto, organizaram, cada um, uma Companhia de Zuavos. Sobre seu desaparecimento, ver Duarte (1981-9, vol. 2, tomo 1, p. 66; tomo 2, p. 181; tomo 4, pp. 56-7; tomo 5, pp. 13, 35 e 63); e Cerqueira (1980, p. 104). Sobre os Zuavos na memória popular, ver Querino (1955, p. 78).
52. Ver Decisões 54 e 158, 9 de fevereiro e 15 de junho de 1870, *CLB*.
53. O desaparecimento de Simão é mencionado em: do Comandante das Armas ao Presidente, Salvador, 10 de setembro de 1866, Apeb/SACP, Maço 3.413; a tentativa de prisão foi denunciada em *O Alabama*, 20 de agosto de 1870, pp. 1-2; sobre o testemunho, ver *Auto de perguntas feito ao crioulo José Pinto de Carvalho*, Salvador, 29 de agosto de 1874; e do Chefe de Polícia ao Presidente, Salvador, 1 de setembro de 1874, Apeb/SACP, Maço 2.887.
54. Alguns dos escravos doados também foram alistados para toda a duração da guerra, como pode ser deduzido das notas à margem em: do Comandante das Armas ao Presidente, Salvador, 5 de janeiro de 1867, Apeb/SACP, Maço 3.415; e existem provas de que as autoridades tentavam alistar substitutos da Guarda Nacional por seis anos: discurso de José Bonifácio de Andrada e Silva, 26 de março de 1866, *ACD* (1865-6), vol. 3, pp. 84-5; Decisão 181, 3 de junho de 1867, *CLB*.
55. Do Comandante das Armas ao Presidente, Salvador, 29 de dezembro de 1873, Apeb/SACP, Maço 3.430.

56. Como exemplos, ver requerimentos de João de Deus de Araújo ao Presidente, Salvador, 8 de outubro de 1870, Apeb/SACP, Maço 3.753; de José Simplicio do Nascimento ao Presidente, Salvador, c. novembro de 1871, *ibid.*, Maço 3.753; de Arcênio Antônio ao Presidente, Salvador, 28 de novembro de 1876, *ibid.*, Maço 3.754; de Laurentino Cherubino Paes ao Presidente, Salvador, 22 de novembro de 1882, *ibid.*, Maço 3.782. Sobre os benefícios da Guerra Franco-Prussiana, ver: de João Teixeira Chaves ao Presidente, Salvador, 28 de novembro de 1870, *ibid.*, Maço 3.801. Talvez, devido ao fato de a generosidade dos baianos ter acabado depois de cinco anos de apelações por doações para a causa do Brasil, esse evento acabou só rendendo 113\$200; Silva (1993, pp. 107-33) e Soares (1994, pp. 192-5, 238 e 258-60).

57. Requerimento de Manoel Pedro da Silva ao Presidente, Salvador, 2 de maio de 1878, Apeb/SACP, Maço 3.438; "Para o Exmo Sr. Ministro da Guerra ver como se pratica com um pobre soldado", *O Monitor*, 4 de maio de 1878, p. 2; "Para S. Ex. o Sr. Ministro da Guerra ver como se trata um cidadão que serviu à pátria", *ibid.*, 8 de maio de 1878, p. 2. Do Tenente-Coronel Comandante da 16ª Infantaria ao Comandante das Armas, Salvador, 5 de maio de 1878 (cópia), Apeb/SACP, Maço 3.438. Obedecendo às ordens do presidente, Silva recebeu o seu recibo — do Comandante das Armas ao Presidente, Salvador, 10 de maio de 1878 (confidencial), e 11 de maio de 1878, *ibid.*

58. O argumento reaparece em Mercadante (1977, p. 107); Toplin (1972, pp. 216, 429-30; 1965, pp. 141-5); Cidade (1959, p. 261). Para conhecer uma rara opinião discordante, ver Castro (1995, pp. 76-9).

59. Uma obra de língua inglesa imbuída com esses argumentos, embora trate da Abolição, é a de Hayes (1989).

60. Tanto o estudo de Costa quanto o de Izecksohn dependem muito da obra de Schulz (1994).

61. Presidente da Bahia, "Proclamação!", c. janeiro de 1865, ANRJ/SPE/IGI, Maço 125, fl. 231.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Antônio José (1870-72). *Indicador da legislação militar em vigor no Exército do império do Brasil organizado e dedicado a S.M.I. pelo...* Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 2a. edição, 3 vols.

ANDRADE, Maria José de Souza (1988). *A mão-de-obra escrava em Salvador, 1811-1860*. São Paulo, Corrupio

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

BARMAN, Roderick & BARMAN, Jean (1976). "The role of the law graduate in the political elite of imperial Brazil". *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 18(4):423-50, Nov.

BEATTIE, Peter M. (1994). "Transforming enlisted army service in Brazil, 1864-1940: penal servitude versus conscription and changing perceptions of honor, race, and nation". Tese de doutorado, University of Miami.

- BEATTIE, Peter M. (1996). "The house, the street, and the barracks: reform and honorable masculine social space in Brazil, 1865-1945". *Hispanic American Historical Review*, 76(3):439-73, Aug.
- BENTO, Claudio Moreira (1988). "O Exército e a Abolição". In: Arno Wehling (org.). *Abolição do cativo: os grupos dominantes, pensamento e ação*. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, pp. 83-93.
- BERGAD, Laird W. et al. (1995). *The Cuban slave market, 1790-1880*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BERLIN, Ira et al. (1992). *Slaves no more: three essays on emancipation and the Civil War*. New York, Cambridge University Press.
- BRASIL, Diretoria Geral de Estatísticas (1873-76). *Recenseamento da população do Império do Brasil a que se procedeu no dia 1º de agosto de 1872*. Rio de Janeiro, 21 vols.
- _____. Estado Maior do Exército (1972). *História do Exército brasileiro: perfil militar de um povo*. Brasília, Estado Maior do Exército, 3 vols.
- _____. Senado Federal (1973). *Atas do Conselho de Estado: obra comemorativa do sesquicentenário da instituição parlamentar*. Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, 6 vols.
- _____. Secretaria da Câmara dos Deputados (1977). *Falas do trono desde o ano de 1823 até o ano de 1889, acompanhadas dos respectivos votos de graça da câmara temporária*. Brasília, Instituto Nacional do Livro.
- CARVALHO, Antonio Gontijo de (org.) (1959). *Um ministério visto por dentro: cartas inéditas de João Batista Calógeras, alto funcionário do Império*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- CARVALHO, José Murilo de (1980). *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro, Campus.
- CASTRO, Celso (1995). *Os militares e a república: um estudo sobre cultura e ação política*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- CERQUEIRA, Dionísio (1980). *Reminiscências da campanha do Paraguai, 1865-1870*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército.
- CHIAVENATO, Júlio José (1979). *Genocídio americano: a Guerra do Paraguai*. São Paulo, Brasiliense, 14ª edição.
- _____. (1980). *O negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. (1983). *Os Voluntários da Pátria (e outros mitos)*. São Paulo, Global.
- CIDADE, Francisco de Paula (1959). *Síntese de três séculos de literatura militar brasileira*. [Rio de Janeiro?], Estabelecimento General Gustavo Cordeiro de Farias.
- CONRAD, Robert (1972). *The destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888*. Berkeley, University of California Press.

- CONRAD, Robert (1986). *World of sorrow: the African slave trade to Brazil*. Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- COONEY, Jerry W. (1974). "Abolition in the Republic of Paraguay". *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (11):149-66.
- COSTA, Wilma Peres (1996). *A espada de Dâmoques: o Exército, a Guerra do Paraguai e a crise do Império*. São Paulo, Hucitec e Editora da Unicamp.
- COUTY, Louis (1988). *A escravidão no Brasil*. Tradução de Maria Helena Rouanet. Rio de Janeiro, Fundação Casa Rui Barbosa.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1985). "Silences of the law: customary law and positive law on the manumission of slaves in 19th century Brazil". *History and Anthropology*, 1(2):427-43.
- DEAN, Warren (1971). "Latifundia and land policy in nineteenth-century Brazil". *Hispanic American Historical Review*, 51(4):605-25, Nov.
- DUARTE, Paulo de Queiroz (1981-89). *Os Voluntários da Pátria na Guerra do Paraguai*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 9 vols.
- DUDLEY, William S. (1972). "Reform and radicalism in the Brazilian Army, 1870-1889". Tese de doutorado, Columbia University.
- FERRER, Ada (1995). "Eslavitud, ciudadanía y los límites de la nacionalidad cubana: la guerra de los diez años, 1868-1878". *Historia Social* (22):101-25, Valencia.
- FREITAS, Judy Bieber (1994). "Slavery and social life: attempts to reduce free people to slavery in the sertão mineiro, Brazil, 1850-1871". *Journal of Latin American Studies*, 26(3):597-619, Outubro.
- GALVÃO, B. F. Ramirez (1925). *Contribuições para a biographia de D. Pedro II*. (Parte 1ª). Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- GENOVESE, Eugene D. (1988). *The world the slaveholders made: two essays in interpretation*. Middletown, Wesleyan University Press.
- GIRÃO, Raimundo (1969). *A Abolição no Ceará*. Fortaleza, Secretaria de Cultura do Ceará, 2ª. edição.
- GRADEN, Dale T. (1991). "From slavery to freedom in Bahia, Brazil, 1791-1900". Tese de doutorado, University of Connecticut.
- GRAHAM, Richard (1976). "Slave families on a rural estate in colonial Brazil". *Journal of Social History*, 9(3):382-402, Spring.
- GRAHAM, Sandra Lauderdale (1991). "Slavery's impasse: slave prostitutes, small-time mistresses, and the Brazilian law of 1871". *Comparative Studies in Society and History*, 33(4):669-94.
- GRANZIERA, Rui Guilherme (1979). *A Guerra do Paraguai e o capitalismo no Brasil: moeda e vida urbana na economia brasileira*. São Paulo, Hucitec.
- HABERLY, David T. (1972). "Abolitionism in Brazil: anti-slavery and anti-slave". *Luso-Brazilian Review*, 9(2):30-46, Dec.

- HARING, Charles H. (1958). *Empire in Brazil: a new world experiment with monarchy*. New York, W. W. Norton.
- HAYES, Robert A. (1989). *The armed nation: the Brazilian corporate mystique*. Tempe, Arizona State University, Center for Latin American Studies.
- HOLSTON, James (1991). "The misrule of law: land and usurpation in Brazil". *Comparative Studies in Society and History*, 33(4):695-725, Oct.
- IZECKSOHN, Vitor (1992). "O cerne da discórdia: a Guerra do Paraguai e o núcleo profissional do Exército". Dissertação de mestrado, IUPERJ.
- KARASCH, Mary C. (1987). *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, Princeton University Press.
- KLEIN, Herbert S. (1978). *The middle passage: comparative studies in the Atlantic slave trade*. Princeton, Princeton University Press.
- KOLINSKI, Charles J. (1965). *Independence or death: the story of the Paraguayan War*. Gainesville, University of Florida Press.
- KRAAY, Hendrik (1995). "Soldiers, officers, and society: the army in Bahia, Brazil, 1808-1889". Tese de doutorado, University of Texas at Austin.
- _____ (1996). "'The shelter of the uniform': the Brazilian army and runaway slaves, 1800-1888". *Journal of Social History*, 29(3):637-57, Spring. Traduzido como "'O abrigo da farda': o Exército brasileiro e os escravos fugidos, 1800-1888", *Afro-Ásia* (17):29-56.
- LITWACK, Leon F. (1979). *Been in the storm so long: the aftermath of slavery*. New York, Alfred A. Knopf.
- MAGALHÃES JÚNIOR, R[aimundo], (org.) (1956). *D. Pedro II e a condessa de Barral através da correspondência íntima do imperador, anotada e comentada*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- _____ (1957). *O império em chinelos*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- MALERBA, Jurandir (1994). *Os brancos da lei: liberalismo, escravidão e mentalidade patriarcal no império do Brasil*. Maringá, Editora da Universidade Estadual de Maringá.
- MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão (1866-67). *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 3 vols.
- MARQUES, Maria Eduarda Castro Magalhães (org.) (1995). *Guerra do Paraguai: 130 anos depois*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- MARTIN, Percy Alvin (1933). "Slavery and abolition in Brazil". *Hispanic American Historical Review*, 13(2):151-96, May.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós (1986). "Research note: trends and patterns in the prices of manumitted slaves: Bahia, 1819-1888". *Slavery and Abolition*, 7(1):59-67.

- MERCADANTE, Paulo (1977). *Militares e civis: a ética e o compromisso*. Rio de Janeiro, Editora Zahar.
- MEZNAR, Joan E. (1992). "The ranks of the poor: military service and social differentiation in Northeast Brazil, 1830-1875". *Hispanic American Historical Review*, 72(3):336-51, Aug.
- MILTON, Arístides A. (1979). *Ephemerides cachoeiranas*. Edição fac-similar. Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- MONTEIRO, Cândido Pereira (org.) (1872). *Consultas do Conselho de Estado relativamente a negócios do Ministério da Guerra desde o anno de 1843 a 1866*. Rio de Janeiro, Typographia Nacional.
- NABUCO, Joaquim (1988). *O abolicionismo*. Edição fac-similar. Recife, Fundaj e Editora Massangana.
- _____ (1975). *Um estadista do Império*. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar.
- NISHIDA, Mieko (1991). "Gender, ethnicity, and kinship in the urban African diaspora: Salvador, Brazil, 1808-1888". Tese de doutorado, Johns Hopkins University.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de (1988). *O liberto: o seu mundo e os outros, Salvador, 1790-1890*. São Paulo, Corrupio.
- PANG, Eul-Soo Pang (1988). *In pursuit of honor and power: noblemen of the Southern cross in nineteenth-century Brazil*. Tuscaloosa, University of Alabama Press.
- POPPINO, Rollie E. (1968). *Brazil: the land and people*. New York, Oxford University Press.
- QUERINO, Manoel Raimundo (1955). *A Bahia de outrora*. Salvador, Progresso.
- REBOUÇAS, André (1973). *Diário: a Guerra do Paraguai (1866)*. Ed. Maria Odila Silva Dias. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros.
- RIDINGS, Eugene (1994). *Business interest groups in nineteenth-century Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBERT, Karen (1992). "Slavery and freedom in the Ten Years' War: Cuba, 1868-1878". *Slavery and Abolition*, 13(2):181-200, Dec.
- SALLES, Ricardo (1990). *Guerra do Paraguai: escravidão e cidadania na formação do Exército*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SCHULZ, John (1994). *O Exército na política: origens da intervenção militar, 1850-1894*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- SCOTT, Rebecca J. (1985). *Slave emancipation in Cuba: the transition to free labor, 1860-1899*. Princeton, Princeton University Press.
- SILVA, Alberto Martins da (1988a). "Abolição: a galharda atuação do Exército". *Revista do Exército Brasileiro*, 25(2):23-8, abril-junho.

- SILVA, Alberto Martins da (1988b). "O ideal abolicionista nas Forças Armadas". In: Arno Wehling (org.). *Abolição do cativeiro: os grupos dominantes, pensamento e ação*. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, pp. 94-101.
- SILVA, Eduardo da (1993). *Prince of the people: the life and times of a Brazilian free man of colour*. Tradução de Moyra Ashford. Londres, Verso.
- SOARES, Carlos Eugênio Lfano (1994). *A segregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro.
- SODRÉ, Nelson Werneck (1965). *História militar do Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SOUSA, Jorge Prata de (1996). *Escravidão ou morte: os escravos brasileiros na Guerra do Paraguai*. Rio de Janeiro, MAUAD e ADESA.
- STARR, June & COLLIER, Jane F. (1989). "Introduction: dialogues in legal anthropology". In: June Starr & Jane F. Collier (orgs.). *History and power in the study of law: new directions in legal anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 1-28.
- TANNENBAUM, Frank (1946). *Slave and citizen: the negro in the Americas*. New York, Vintage.
- TAVARES, A[urélio] de Lyra (1988). "O Exército e a Abolição: uma visão retrospectiva". *Revista do Exército Brasileiro*, 25(2):7-13, abril-junho.
- TOPLIN, Robert B. (1972). *The abolition of slavery in Brazil*. New York, Atheneum.
- TORAL, André Amaral de (1995). "A participação dos negros escravos na Guerra do Paraguai". *Estudos Avançados* (24):287-96, maio-agosto.
- VERGER, Pierre (1968). *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle*. Paris, Mouton.
- WATSON, Alan (1989). *Slave law in the Americas*. Athens, University of Georgia Press.

SUMMARY

Slavery, citizenship and military service in Brazil's mobilization for the Paraguayan War

This article reexamines Brazil's "recruitment" of slaves for the Paraguayan War (1864-70). Archival and published sources reveal that no more than 7,000 slaves were freed to serve in the army and navy during this conflict. Highly legalistic, the Brazilian state was extremely reluctant to interfere in the private sphere of slave-master relations and wartime "slave recruitment" carefully respected masters'

property rights, a circumstance that severely limited the number of slaves freed to serve. The entry of former slaves into the armed forces peaked in 1867-68, when the Brazilian government implemented an emancipation program in which masters freed slaves and received compensation, while the government impressed the new freedmen. The records of this program afford an opportunity to examine the

structure of the Brazilian slave market and reveal that the government paid about the market price for the men freed to serve. This article concludes with an examination of freed soldiers' post-war

experience; officers' reluctance to accept them as full citizens casts doubts on the argument that Paraguayan War slave recruitment contributed to the alleged army-officer abolitionism.

RÉSUMÉ

Esclavage, citoyenneté et service militaire lors de la mobilisation brésilienne pour la Guerre du Paraguay.

L'article revoit le "recrutement" d'esclaves au Brésil pour la Guerre du Paraguay (1864-70). Des sources d'archives, ainsi que d'autres qui ont été publiées, consultées pour l'élaboration de l'article montrent que moins de 7 mille esclaves ont été affranchis en vue de s'intégrer à l'Armée et à la Marine pendant le conflit. L'Etat brésilien, très légaliste, hésitait à intervenir dans le domaine privé des rapports maître-esclave, et le "recrutement esclave" à l'époque de la guerre a eu le soin de respecter la propriété des seigneurs, circonstance qui a radicalement limité le nombre d'esclaves affranchis pour s'intégrer aux armes. L'entrée des anciens esclaves dans les forces armées a atteint son point culminant en 1876-8, lorsque le gouvernement brésilien a mis sur pied un programme d'émancipation à

travers lequel les seigneurs rendaient la liberté aux esclaves et en étaient rémunérés, en même temps que le gouvernement recrutait de force les nouveaux affranchis. Les documents de l'époque relatifs à ce programme nous permettent d'examiner la structure du marché brésilien d'esclaves et montrent que le gouvernement a payé des prix de marché pour les hommes affranchis et destinés à combattre. Comme conclusion, l'article présente une étude sur la vie et les expériences d'après guerre des soldats affranchis; la résistance des officiers à accepter ces hommes comme citoyens à part entière soulève des doutes sur l'idée selon laquelle la Guerre du Paraguay a contribué au soi-disant abolitionnisme de l'officier de l'armée.



DA PRESIGANGA AO DIQUE: OS CAPOEIRAS NO ARSENAL DE MARINHA *

Carlos Eugênio Líbano Soares**

* Recebido para publicação em dezembro de 1997.

** Doutor em História pela UNICAMP

A capoeira foi uma das mais disseminadas formas de manifestação da rebeldia escrava no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX. A partir de 1824, quando a repressão policial se tornou mais violenta, eles passaram a ser remetidos para o Arsenal de Marinha, que além de ser um grande espaço de construção naval, tinha também função de presídio. Particularmente as obras do Dique, local de reparo de navios, eram o destino primordial dos escravos presos como capoeiras.

Este artigo busca reconstruir o cotidiano destes cativos e seu relacionamento com outros grupos e indivíduos dentro do Arsenal. Esses contatos dentro dos muros do presídio não eram apenas com escravos: marinheiros, negros livres, estrangeiros, uma gama variada de origens e condições se encontrava na Ilha das Cobras e imediações. Estes contatos permitiam que os escravos do Arsenal, empregados ou presos, tomassem contato com o fluxo e refluxo dos movimentos sociais e políticos que alguns historiadores chamam de Revolução Atlântica.

Palavras-chave: capoeira, séc.XIX, escravos, Ilha das Cobras, Marinha, vadiagem.

Era noite na Ilha das Cobras. Na porta de uma venda, por volta das 8 horas, estava um tal Joaquim Antônio, proprietário de uma das barcas que servia a ilha e a Guarnição da Marinha de Guerra que lá existia. De repente surgiu um dos soldados que guardavam os sentenciados do vasto complexo prisional que era o Arsenal de Marinha.

Sem o menor aviso o soldado deu uma cabeçada no tal Joaquim, sem que ele tivesse feito nada, e, conforme suas palavras, não "o achar em desordem algumas e nem com ferros alguns" (Serviço de documentação da Marinha – Arquivo da Marinha (doravante SDM-AM), Livro de Offícios Recebidos (OR) n. 9417, 04/03/1883). Logo outros camaradas de farda do agressor começaram também a surrar o tal dono da barca, sintomaticamente denominada Viúva.

De acordo com seu depoimento, ele levou golpes de "pau" por todo o corpo e ainda de espada na cabeça, que lhe abriu um ferimento. Novamente por suas palavras, estavam todos os seus algozes muito embriagados. Depois da surra ele foi levado para um xadrez e jogado numa cela. Coberto de hematomas e com a cabeça em dores ele redigiu um requerimento ao Inspetor do Arsenal, protestando contra o inesperado ataque.

Este respondeu que nada podia fazer pois provavelmente o tal Joaquim fora agredido por soldados de outros corpos que não da guarda do Arsenal, e que aqueles recebiam regularmente aguardente dos presos, livres e escravos mantidos na ilha, uma das possíveis causas do problema.

Tempos depois Joaquim Antônio foi solto, com as marcas da pancadaria pelo corpo, e não temos indício de que tenha continuado a protestar contra o incidente, ou mesmo aberto processo contra seus agressores.

A presença da cabeçada, golpe típico da capoeiragem escrava da primeira metade do século XIX, entre os soldados que agrediram inopinadamente o português é reflexo da longa presença dos capoeiras no presídio do Arsenal de Marinha da Corte do Rio de Janeiro.

O Arsenal de Marinha, que ocupava a Ilha das Cobras e parte da costa imediatamente abaixo do Mosteiro de São Bento, na Freguesia de Santa Rita, foi, pelo menos até 1835 (quando da inauguração da Casa de Correção), o maior complexo prisional da cidade do Rio de Janeiro. Conjuntamente com o Aljube, na freguesia de Santa Rita, o Calabouço (em Santa Luzia e posteriormente no morro do Castelo), a Cadeia Velha, na antiga Câmara da Cidade (depois Assembléia Provincial), a Ilha de Santa Bárbara e a Fortaleza de Santa Cruz (prisões militares), ele completava o velho arco de calabouços e masmorras que datava do período colonial, face sombria da antiga cidade de São Sebastião.

A presença dos capoeiras na Ilha das Cobras nos chamou inicialmente a atenção pelas medidas repressivas datadas do início do Primeiro Reinado, e que determinavam o envio daqueles para as obras do Dique, empreendimento colossal da época.

Sendo conveniente empregar na obra do Dique o maior número possível de trabalhadores: manda S.M. o Imperador, pela Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça que o Conselheiro Intendente Geral da Polícia, fazendo por novamente em observância as ordens que em outro tempo foram dirigidas ao falecido Intendente Geral Paulo Fernandes Vianna, a respeito dos negros capoeiras, remeta para os trabalhos

do mencionado Dique todos aqueles que foram apanhados em desordem para ali trabalharem por correção, e pelo tempo de três meses marcado nas mesmas ordens, cessando em consequência a pena de açoites, que ultimamente se lhes mandaram dar pelos distúrbios que freqüentemente cometem dentro da cidade. Palácio do Rio de Janeiro em 30 de Agosto de 1824 — Clemente Ferreira França (Collecção das Decisões do governo do Império do Brazil, n. 182)¹.

A substituição da pena de açoites é sintomática da crueza do trabalho naquela obra tão custosa, e ao mesmo tempo tão importante. E talvez revele algo da capacidade de trabalho de jovens cativos, a elite da rebeldia escrava na cidade.

Uma outra portaria lançada apenas 14 dias após aquela corrigia o que neste curto espaço de tempo pode ter se tornado um fato comum: o envio de homens livres e mesmo brancos para as obras do Dique como capoeiras. Os homens livres e libertos precisavam antes passar por um processo e posterior julgamento, um dos entraves da nova ordem "liberal" criada pela Constituição de 1824.

Mas, principalmente, a nova ordem revela a gradual expansão da capoeira, já abarcando pretos e pardos livres e brancos, um movimento que atravessará o século apesar da violenta repressão, e que terá no Arsenal de Marinha importante reflexo.

Sendo presente a S.M. o Imperador o officio do Conselheiro Intendente Geral de Polícia de 4 do corrente, em que expando ter expedido as convenientes ordens aos

juizes criminaes para em execução da Portaria de 30 do mês antecedente fazerem remeter para os trabalhos no Dique os negros capoeiras que fossem apanhados em desordem, para ali trabalharem por espaço de três meses, segundo as antigas ordens, de que remetem cópia, representa que, abrangendo estas diferentes classes de indivíduos até de homens livres e brancos para evitar d'úvidas na execução daquela portaria se lhe declarasse o inteiro cumprimento das referidas ordens, ou as modificações que deveriam ter: Manda o mesmo A.S., pela Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça, declarar o sobredito Intendente que não é compatível com o atual sistema, que além dos escravos que forem apanhados em desordens, sejam também empregados nos trabalhos públicos homens livres sem que primeiro tenham sentença que os condene aos mesmo trabalhos. Palácio do Rio de Janeiro em 13 de setembro de 1824. — Clemente Ferreira França (Ibidem, N. 193)².

Esta não seria a última portaria sobre o assunto no atribulado ano de 1824. Cerca de um mês mais tarde nova determinação anunciava o maior empenho das autoridades em subjugar pela violência a ação das maltas de escravos, e também coibir a atitude intervencionista dos senhores, que possivelmente ainda não digeriam a tremenda jurisdição que a autoridade policial tinha sobre suas propriedades.

Em que medida esta atitude era conivente com as práticas coletivas dos escravos capoeiras, ou apenas buscava impedir uma intromissão indébita do

Estado, é uma questão para pensar, mas a documentação aponta a primeira afirmativa como relevante.

S. M. o Imperador conformando-se com a informação do Intendente Geral da Polícia sobre o requerimento de Domingos José Fontes, em que pedia a soltura de um escravo que fora preso em 28 do passado: Manda, pela Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça, participar ao mesmo Intendente, para sua inteligência que Houve por bem indeferir o mencionado requerimento. Ordena outrossim o Mesmo A. S. que os escravos capoeiras que forem presos em desordem, sofram, além dos três meses de trabalho, o castigo de duzentos açoites. Palácio do Rio de Janeiro em 9 de outubro de 1824. — Clemente Ferreira França (Ibidem, N. 215)¹.

A intensificação da violência repressiva sobre os escravos, com o retorno do castigo dos açoites, pode revelar incremento das ações desordenadoras das maltas de escravos capoeiras, o que desatou uma reação ainda maior por parte das autoridades do novo Estado Nacional. Marca ainda a vontade política do Imperador em se ver livre do problema, restaurando sua autoridade nas ruas da Corte Imperial.

O Dique foi a grande obra naval do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX. Destinava-se ao conserto de navios de grande calado, que antes eram encalhados, e durou de 1824 a 1861⁴. O próprio Imperador em pessoa deu o primeiro golpe na abertura da pedreira, trabalho extenuante que ainda duraria 37 longos anos (Greenhalg, 1965, p.73). Era o

dia 24 de agosto de 1824. Seis dias depois já começava o envio dos “negros capoeiras” para as obras do Dique.

O objetivo desse artigo é tentar reconstruir com detalhes o cotidiano dos capoeiras nas prisões do Arsenal de Marinha e, a partir daí, remeter ao impacto que esta presença causou nos habitantes e funcionários da Ilha das Cobras. Como a cabeçada que o português levou nos costados.

Por meio da contundente, e ainda inédita, obra do Almirante Juvenal Greenhalg, *Prisões da Marinha no Século XIX: Presigangas e calabouços*, podemos vislumbrar a riqueza documental das fontes policiais do Arsenal, ainda desconhecidas para os estudos da criminalidade escrava no século passado (Greenhalg, s.d.).

O escravo enviado para o Dique era imediatamente remetido para a *Presiganga*, navio que servia de prisão, usado desde os tempos coloniais (Greenhalg, s.d., p.22)⁵. Depois ele era apresentado ao comandante do navio, sendo em seguida colocado a ferros. Poderia ser colocado para realizar serviços leves, como desfiar estopa no convés, onde dormia.

No dia seguinte, antes da alvorada ele era subitamente acordado. Era então levado pela primeira vez — atado por uma corrente a outro negro — para a pedreira do Dique. Às 8 horas era o almoço: carne magra com mau cheiro, sem sal e mal cozida, “as vezes com pirão de farinha de mandioca inferior, carouçada, denegrada às vezes com bolor, feito em água fria” (Greenhalg, s.d., p.22)⁶.

O almoço era na ilha e o jantar a bordo, por volta das 12 horas — geralmente feijão velho mal cozido com farinha de mandioca⁷. Por volta das 18 horas, ao terminarem o trabalho extenuante de quebra da pedreira, todos voltam para a *Presiganga*. A contagem terminava por volta das 20 horas,

quando os sentenciados e escravos se deitavam na coberta, quase sempre de lado para evitar o incômodo dos ferros.

A disciplina também era de ferro. O mais leve desvio, e o castigo da cipoada era o mínimo. Isto não evitou que os presos do Dique apresentassem certa vez um requerimento ao Parlamento denunciando os maus tratos:

Nos trabalhos do Dique se estão como que assando em uma fogueira, e não há ali um lugar limpo destinado para eles trabalharem ao rigor das chuvas, ventos e tempestades... (Greenhalg, s.d., p.27)⁸.

Por meio dessa Representação podemos vislumbrar os principais problemas do dia-a-dia dos escravos e sentenciados do Dique, cujos castigos eram implacáveis e os alimentos deteriorados. Alguns “morreram á míngua” por causa dos maus tratos e da falta de remédios. Denunciavam as sevícias ministradas por “hum soldado, hum tambor e hum marujo, autorizados para saciar suas paixões particulares nos corpos delles sentenciadas, dando-lhes todos os dias bordoadas, bofetadas e pontapés”⁹.

Dentre estas torturas a mais comum consistia em amarrar os pulsos, e sofrer continuadas pancadas, segurado por outro, ou amarrado em alguma escada do navio, geralmente após o preso passar por “hum mau sonho”. Os golpes eram aplicados com uma “cana da Índia” e com “paus mandados vir da roça de propósito pelo tenente Benedito”.

Chegaram a trabalhar no Dique até 344 presos. Em 1832 oficialmente a *Presiganga* deixou de existir, e a rotina do navio passou para a ilha, onde os condenados passaram a viver todo o tempo.

Alguns escravos se tornaram famosos na crônica martirizante da pedreira do Dique.

José Antônio, escravo da nação, fugiu várias vezes por ser bom nadador (Greenhalg, s.d., p. 40). O preto José Mina, condenado a dez anos de galés, em seis anos fugiu do Dique nada menos que quatro vezes¹⁰. A documentação sugere que escravos rebeldes, não necessariamente capoeiras, eram enviados para o Arsenal não apenas pelas autoridades, mas também pelos senhores que intentavam “corrigi-los” de sua conduta¹¹.

A correspondência do Inspetor do Arsenal com o Comandante da *Presiganga* indica que não houve uma grande remessa, de uma só vez, de escravos capoeiras para o Dique, mas sim um fluxo constante e amiudado, à medida que aqueles caíam nas malhas da polícia (SDM Ofícios Diversos (OD), L. 9109, f. 8)¹².

Por meio deste código podemos apontar com maior nitidez quem eram os escravos capoeiras vítimas da repressão policial da segunda metade da década de 1820:

Remeto para V. Exc. o preto José de nação Cabinda, escravo de Antônio Tertuliano dos Santos para ser empregado no serviço do Dique por tempo de três meses, na forma do incluso ofício do Intendente de Polícia datado de 27 do corrente... (SDM-AM O.D., f. 63, 28/09/1828).

A correspondência também aponta o envio de escravos por particulares¹³ para sofrerem o mesmo destino. Mas também apresenta pródigo número de requerimentos de particulares intentando reaver seus escravos presos pelos mesmos motivos. Muitos destes requerimentos eram indeferidos, como vimos com o tal Domingos José Fontes logo no início da colocação em prática dessas medidas.

Em que medida os proprietários aceitavam ou não a autoridade policial sobre suas "peças" ainda é uma questão conflitante, mas não resta dúvida de que no final das contas o Estado conseguiu levar a melhor no controle da circulação escrava na cidade. Neste momento, a década de 1820, esta é uma questão ainda imensamente complexa. No entanto informações temos que os senhores particulares tinham outra visão das práticas de seus escravos acusados de capoeiras, como vemos nesse ofício do Chefe de Polícia ao Ministro da Justiça:

Os capoeiras que sempre merecerão a maior vigilância da polícia hoje infestam as ruas da cidade de hum modo sobremaneira escandaloso, e não será fácil evitar as funestas consequências que dali resultam enquanto a polícia a respeito dos escravos não for autorizada a castigar e fazer prender sem mais formalidade de processo aqueles que forem apanhados em flagrante, indo contra a vontade dos senhores, que a experiência tem mostrado serem pela maior parte os primeiros a quererem desculpar o mau procedimento de seus escravos... (Arquivo Nacional. Códice 324, vol. 2. F. 62, 26/06/1833, grifos do autor.)

O envio de escravos para o Arsenal provocou reações senhoriais. Como em outubro de 1827, quando Domingos José Carneiro envia um requerimento ao Ministro da Justiça em que pede a devolução de seu escravo Agostinho (Arquivo Nacional. Códice 324, vol. I, f. 6, 24/10/1827). Ele fora preso junto com outro por serem encontrados em "capoeira e

desordem". Segundo o seu proprietário o escravo Agostinho fora açoitado e remetido ao Dique, enquanto seu parceiro não. Assim o senhor pedia sua devolução.

A resposta do Chefe de Polícia não tardou. De acordo com ele os dois foram presos jogando a capoeira e atirando pedras, e o outro conseguiu fugir, o que não ocorreu com Agostinho, sendo falso que o outro escravo fosse castigado e solto. De forma peremptória e rude, o Chefe de Polícia refuta as acusações de Domingos Carneiro, e reafirma as portarias "novíssimas" que embasavam sua atuação. Muitos negros seguiriam o caminho de Agostinho.

Os senhores não tardaram a encontrar expedientes para se aproveitar em parte das orientações do governo. Em dezembro de 1829 o Inspetor do Arsenal oficiou ao Ministro, seu superior, que os senhores estavam enviando para o Dique escravos já anteriormente espancados em casa, e que isso garantia que os negros seriam tratados no Arsenal, e que logo que estivessem sadios de novo, pediam para removê-los ao Calabouço, onde seriam retomados.

Assim os senhores resolviam diferenças domésticas com seus cativos, e economizavam pagar um médico¹⁴. O Inspetor determinou então que só seriam aceitos no Dique escravos que pudessem trabalhar.

De julho de 1828 a setembro de 1829 cinquenta escravos foram remetidos para "correção" no Arsenal da Marinha, a maior parte (33) especificamente para o Dique, como surge da correspondência com o Comandante da *Presiganga*. Esta não era só local de guarda dos prisioneiros, a coberta do convés deve ter assistido diversas vezes o castigo da chibata, mesmo daqueles que não eram condenados¹⁵.

Com o tempo a nau *Presiganga* receberia cativos de toda a parte, e de vários delitos. o que aponta para o êxito da medida. Como

o preto João Nagô, enviado da distante Bahia, por ter tentado fugir num navio para a mais distante ainda cidade de Hamburgo (SDM-AM O.D., L.9109, f. 233, 15/06/1829). E mesmo aqueles cativos simplesmente "suspeitos"¹⁶.

Na realidade o Dique era o mais importante ponto de concentração de escravos delituosos, inclusive aqueles condenados às galés por toda a vida, nos anos 1820¹⁷. A diferença era o fato de "capoeira" não ser crime registrado no Código Penal de 1830, daí o caráter temporário da punição por 3 meses.

Mas nem só de escravos era a rotina do Dique. Cativos conviveram com prisioneiros argentinos e uruguaios das guerras cisplatinas nas obras do Dique que não eram poupados de usar "anel e grilheta" (Greenhalg, s.d., p.40). Prisioneiros políticos importantes como o padre Batista Campos, patrono da revolução popular da Cabanagem no Pará, também experimentaram a "hospedagem" da Ilha das Cobras.

Mesmo prováveis antigos algozes dos capoeiras, como o ex-soldado da 2ª Cia. de Infantaria da Divisão Militar da Guarda de Polícia João Gonçalves de Oliveira, terminavam no Dique, como este, condenado à cruel pena de "carrinho" por toda a vida (SDM-AM O.D., L9109, f.90). Decerto ele teve de encontrar um *modus vivendi* com suas antigas vítimas.

Mas principalmente soldados acusados de deserção ou por penas disciplinares tinham o Dique como castigo. O Imperador institucionalizou a punição do Dique para desertores em 1825, pouco depois da chegada dos capoeiras¹⁸. Mesmo mulheres de sentenciados compartilhavam do estreito cotidiano da ilha. Os colonos irlandeses que depois formariam os batalhões mercenários envolvidos no levante de 1828 chegaram

pela Ilha das Cobras, e lá se refugiaram do ódio popular após a rebelião (Greenhalg, s.d., p. 62).

Libambo e Arganéu: os castigos

Como toda prisão com trabalhos do século XIX, o Dique da Ilha das Cobras era pródigo em correntes e castigos os mais cruéis. Os escravos em correção usavam os chamados *machos*, ferros usados nos tornozelos ligados por correntes ou varas de ferro, chamadas varões (Greenhalg, s.d., p.67). O galé, por sua vez, usava uma argola de ferro soldada no tornozelo, a *grilheta*.

Comum era também a *golilha*, também chamada *carrinho*, formada por duas tábuas que se uniam por uma abertura para o pescoço. O castigado também podia ficar suspenso por correntes ligadas ao *carrinho*, e mantido poucos centímetros do solo pelos pés¹⁹. Palmatória e açoite também eram punições comuns.

Um outro requinte de crueldade era o *arganéu* e a *gargalheira*: o primeiro era uma peça de ferro circular com um anel que era amarrado em algum cabo do navio²⁰. A segunda era conhecida dos escravos em terra: argola de metal grande, que distinguia o fujão, o cativo que já tinha fugido. O arganéu geralmente estava atado a uma corrente de ferro presa em alguma parte do navio e que terminava numa argola no pescoço.

Os escravos entravam na pedreira em *parelhas*, grupos de dois acorrentados pelos pés, e assim ficavam o dia inteiro²¹. Um outro serviço menos árduo, mais nem por isso menos humilhante, era o *Libambo*²², lote de mais de três escravos ligados por correntes nos pescoços, comum também nas repartições públicas em terra, e que buscava água para abastecer a ilha. A falta de uma

nascente e a grande população ali trabalhando e residindo, obrigava os escravos a jornadas extenuantes²³.

Na rotina diária os guardas usavam varas de marmelo para tanger os capoeiras e tinham até um jargão para descrever sua tarefa: de vinte a cem cipoadas se dizia que era *castigo de tarifa*; mais de cem era *roda de pau* (Greenhalg, s.d., p. 71).

Para descrever a seqüência de trabalhos a que os capoeiras eram submetidos no Dique nada melhor do que o próprio encarregado.

O capitão de Mar e Guerra, João da Cruz Reis, Diretor das Obras do Dique, participa no ofício incluso que tendo de ser acompanhado por feitores os diversos partidos de presos sentenciados, empregados na obra das imperiais galeotes; lancha d' água; condução de pedras ao embarque; fundo do Dique; desmonte do morro, safar madeiras e embarca-las; embarque de achas de lenha, saibro, artilharia e bala; e todo o mais serviço extraordinário corrente e havendo para tudo isso somente três feitores quando se fazem necessários mais outros três, conclui pedindo permissão para admitir estes em lugar dos três que faltam em razão de terem passado para outros serviços deste Arsenal, o que tenho a honra de levar ao conhecimento de V.E... (Greenhalg, s.d., p. 70).

O clássico castigo da chibata ainda era a principal forma de coerção; era executado, mais especificamente, na nau *Presiganga*, como vemos no ofício de 1828, em que o inspetor ordenava que o limite da punição fosse de cinquenta chibatadas em dias

alternados. A simples desobediência a algum superior era motivo para esse castigo, seguido de trabalhos dentro da nau, também excessivos²⁴.

Qual seria o destino dos escravos capoeiras no Dique? Uma troca de correspondência entre o Ministério da Fazenda e o Inspetor da ilha revela que grande parte dos senhores desses escravos simplesmente os deixavam abandonados, e por isso a Repartição de Negócios da Fazenda, após consulta da Mesa de Consciência e Ordens, afirma que os escravos em correção no Dique não deveriam ser confundidos com os presos sentenciados ou galés, mas sim considerados como escravos cujos senhores não os reclamavam²⁵.

O parecer da Mesa de Consciência e Ordens foi no sentido de remeter os escravos empregados no Dique aos seus senhores com a menor despesa possível, já que o Estado tinha compensado os gastos com o uso do escravo nos trabalhos públicos²⁶. Apesar do eufemismo da Mesa de Consciência quanto aos castigos, a realidade, como mostramos acima, era muito mais cruenta.

Mesmo com toda essa truculência, o Arsenal de Marinha ainda era melhor do que o que estava por vir. De acordo com uma representação dos presos da Casa de Correção²⁷ dirigida ao Imperador, no Arsenal de Marinha pelo menos eles recebiam "huma carça, huma camisa de brim por três meses, huma jaqueta de baeta, hum cobertor por um ano", e na Correção nem isso.

Ainda assim, o Arsenal era o lugar da punição. Em 1848 o Chefe de Polícia envia um ofício ao Inspetor reiterando que os escravos enviados para serem castigados a pedido de seu senhores somente podiam receber 25 açoites por dia, de acordo com uma lei que datava de 1831, 17 anos antes.

Decerto a antiga determinação não estava sendo cumprida²⁸.

Toda a violência não impediu que o Dique fosse palco de rebeliões tenazes, principalmente após 1831.

Rebeliões e levantes

A noite de 6 de janeiro de 1826 foi agitada na Ilha das Cobras. Um grupo de presos do Dique de alguma forma conseguiu algumas armas de fogo da escolta que os vigiava nos trabalhos, embarcaram em um bote, e rumaram para a cidade. Foi dado o alarma e alguns soldados da ilha tentaram barrar a fuga com tiros. Os presos responderam abrindo fogo e ferindo um dos soldados.

Nesse momento todo o complexo naval estava em polvorosa. Barcos com soldados foram lançados ao mar com o Inspetor do Arsenal em pessoa, e perseguiram os fugitivos, iniciando uma refrega no braço de mar que vai da ilha até a Prainha (atual praça Mauá). No combate morreu um preto, e foram feridos 11. Os restantes foram re-capturados e devolvidos para a *Presiganga*, onde devem ter sido severamente castigados (SDM-AM OR L9269, p.57).

Essa breve descrição abre caminho para um dos capítulos mais instigantes da história dos capoeiras no Dique Imperial: as rebeliões e revoltas na Ilha das Cobras. Como vimos, o uso do Arsenal de Marinha como prisão remonta ao período colonial, mas a partir da Independência essa função foi ampliada.

Logo após 1822 as prisões da Ilha das Cobras foram reservadas exclusivamente para civis, passando a *Presiganga* a ser a única prisão militar da Marinha. Esta medida foi alterada, como vimos, em 1825,

com a remessa de soldados acusados de deserção para o Dique.

Para a ilha, passaram a ser enviados todos os vadios, capoeiras e demais criminosos que sobravam da prisão do Aljube e posteriormente da Casa de Correção, prática que durou todo o século, mesmo depois que aquela voltou a ser prisão militar em 1828, quando o Ministro da Marinha decidiu que o presídio da ilha seria o único em que deveriam os praças de marinha cumprir as penas a que fossem condenados (SDM-AM OR L9269, p. 113).

A *Presiganga* "oficialmente" foi extinta em 1832, mas a documentação mostra que outros navios continuaram servindo como prisão.

A proximidade com a cidade e os contatos frequentes com indivíduos de diversas origens sociais devem ter estimulado levantes e fugas. Estas, logicamente, eram mais constantes e muitas vezes coletivas. Em 1830 o Capitão encarregado das prisões da ilha denunciou ao Inspetor a fuga de 42 sentenciados, sendo encontrados dois varões de uma janela cortados com "água forte e serra de reboque". Os sentinelas ainda deram sinal da fuga, o que possibilitou a captura de 11 dos fugitivos.

Esses fatos foram facilitados com a superlotação da ilha entre os anos 1820 e 1830, o que só em parte foi remediado com a construção da Casa de Correção em 1835. Esses anos são férteis em rebeliões de presos. Esse fator se somava ao reduzido, em termos relativos, número de guardas, o que estimulava a ousadia dos presos.

Tenho a honra de participar a V.E. que o comandante da escolta, hoje as duas horas, quando se recolheu com a gente do Dique, representou-me que se viu obrigado a contender com os sentenciados na ocasião de

se recolherem aquela, ora não podendo (pela pouca força de sete camaradas que guardavam 26 presos) evitar que entrassem nas vendas do porto, ameaçando-os até com pedradas, o que resultou virem muito embriagados; a vista do que para evitar funestas conseqüências que podem resultar, haja V. E. de dar suas ordens a ver se devo diminuir o número de presos que se empregam nas obras do Dique. (SDM-AM Ofícios do Encarregado dos Presos sentenciados (OPS), L. 9417, Of. 774, 19/02/1833)²⁹.

A documentação também revela um alto grau de troca social entre os soldados e marinheiros encarregados de manter a ordem nas masmorras e os escravos e sentenciados, o que se explica também pela proximidade social e até racial, algumas vezes. Os ofícios do Comandante do Arsenal são pródigos em registrar fugas de soldados junto com parselhas de presos, o que também revela o severo regime a que eram submetidos os soldados³⁰. No entanto algo mais devia haver, porque o castigo era muitas vezes uma pena de morte: ser jogado na mesma cela dos presos que cuidava, o que significava ser alvo da vingança de suas antigas vítimas. Mesmo assim várias fugas de policiais junto com parselhas de presos que vigiavam foram registradas.

As fugas do Arsenal, além de apontarem as formas de resistência dos detentos, são úteis para o pesquisador da história da escravidão de uma forma mais direta: a documentação sobre os fugitivos várias vezes registra com detalhes os dados pessoais daqueles recolhidos às celas, algo raro nas fontes do Arsenal.

No dia 22 de junho de 1833 o Arsenal foi palco de uma fuga ousada de 34

sentenciados e escravos em correção das prisões do Arsenal. Em outro item discutiremos com detalhes os padrões raciais e sociais destes, mas é interessante um olhar breve sobre estes detentos, para formar um amostragem da população carcerária da ilha.

Do total de fugitivos, 13 eram escravos e destes oito, africanos. As fichas com os "signais" dos procurados revelam dados novos da população escrava: João, de nação Congo, cerca de quarenta anos, foi condenado pela morte de seu senhor, João Ignácio Gomes, e sentenciado em 23 de novembro de 1818. Recebeu novo processo por fuga do Dique e resistência (SDM-AM, OPS, L.9417, Of. 774, 17/06/1833).

Francisco Angola também foi o carrasco de seu proprietário, Manuel Monteiro da Trindade, e condenado a toda a vida, acrescido do requinte de crueldade de ser "amarrado ao redor da forca e receber duzentos açoites".

Parece que os crioulos e pardos livres incutiam mais terror quanto maior fosse o registro da vida pregressa. Impressiona a ficha de Domiciano José Ferreira, pardo do Rio, condenado a quatro anos com trabalhos, em que não consta o crime, mas sim várias fugas, como do Arsenal de Guerra, Ilha de Santa Bárbara, e Arsenal de Marinha em menos de um ano. E Joaquim Ignácio, crioulo carioca, e que foi "cabeça de motim na Fortaleza de Santa Cruz" quando era soldado do Corpo de Artilharia de Posição.

O cabra forro Manoel dos Santos Leal, marinheiro de Pernambuco, foi condenado a prisão "perpétua por achada de armas, resistência e mortes". Curiosamente fala francês e inglês, sinais de uma vida intensa de viagens. O preto Manoel da Costa, o pardo Joaquim José do Espírito Santo do Inhomirim, o pardo claro Aleixo da Costa Filho de São Gonçalo aparentemente eram clientes certos da capoeiragem.

Mas o maior levante de presos do Arsenal ocorreu num momento crítico da história política do Império: a derrubada do Imperador Dom Pedro I, em abril de 1831.

Mesmo antes da revolta corriam rumores fortes de que algo muito grave ocorreria. O Cônsul da Prússia enviou um ofício ao Ministro das Relações Exteriores, depois repassado ao Inspetor do Arsenal, de que se tramava entre os presos da Ilha das Cobras e da *Presiganga* uma rebelião, seguida de fuga em massa. As providências impediram a concretização da fuga. No ofício se colocava que a guarnição da *Presiganga* estava "amedrontada". Escaleres foram colocados no mar em torno da nau-prisão, o que paralisou os planos de revolta.

O caos político que se seguiu à deposição de Pedro I, (elegantemente denominada Abdicação) foi o sinal que faltava para a rebeldia no Arsenal. No mesmo dia em que o Imperador assinava sua renúncia do trono a ilha foi abalada por uma revolta generalizada. Aproveitando a ausência dos guardas, que foram para terra apoiar o movimento popular, os presos arrombaram as celas e pegaram em armas, pretendendo, nas palavras do Inspetor do Arsenal "defender a causa do Brasil" (Greenhalg, s.d. p.127)³¹.

O movimento estava premeditado para eclodir ao mesmo tempo na Ilha das Cobras e na *Presiganga*, mas essa tentativa tinha sido abortada, como vimos acima. O desembarque do Corpo de Artilharia da Marinha para reunir no Campo de Santana as forças do General Francisco de Lima e Silva, hostis ao governo, decidiu a deposição do primeiro Imperador. No Arsenal estava o Batalhão de Granadeiros, reforçado na noite do dia 6 por uma pequena fração do 14º Batalhão. Alguns dos guardas tinham aderido ao movimento dos presos, e ajudaram a armar os revoltosos.

O ofício do Inspetor traduzia o medo de que a madrugada de 6 para 7 de abril fosse tormentosa: "A noite se aproxima e não temos tempo a perder."

Às 2 horas do dia 7 o Inspetor conferenciara com o tenente comandante do Batalhão de Granadeiros e com o juiz de paz da freguesia de Santa Rita. Naquela reunião estava presente um dos oficiais que tinha conversado com as lideranças dos presos amotinados, e com os oficiais encarregados de sufocar o movimento. Nesse momento surge um dos dois oficiais que se arvoravam "Comandantes dos soldados e dos presos que ali estão armados". Ao ser colocado a par da idéia de tomar as armas dos rebeldes, ele respondeu que "aquilo acenderia um rastilho de pólvora que levaria a ilha pelos ares".

Mesmo assim o Inspetor pedia em seu ofício para autorizar o governo a "operar com aquele vigor militar que o caso exige, porque de outra forma não é possível fazer que eles obedeçam as leis".

Na manhã do dia 7 de abril os medos do Inspetor se desanuviaram. Os presos na quase totalidade continuaram no pátio, mas se recusavam a entrar nas prisões de volta. O alferes José Antônio da Costa, comandante da escolta que foi enviada ao Arsenal para sufocar o movimento, disse que os presos na verdade estavam "querendo pegar em armas com o fim, dizem eles, de defender a causa do Brasil". Depois de feita a chamada (e confirmada a mínima falta) eles foram encaminhados, por força militar expressiva, a voltar para suas celas.

Meses depois o Arsenal de Marinha foi abalado por outra revolta, menos pacífica. Desta vez foi o próprio Corpo de Artilharia da Marinha que se levantou na manhã do dia 6 de outubro de 1831. Os presos que estavam no calabouço foram libertados e

aderiram ao motim, a eles se unindo a guarnição da *Presiganga*. Esta pouco antes tinha desembarcado na ilha.

Desta vez a ilha foi alvo de pesado fogo de artilharia e fuzis, em uma autêntica batalha no centro da capital do Império. A falta de água contribuiu para a capitulação dos rebeldes no dia seguinte, depois enviados para a *Presiganga* como prisioneiros, ao invés de guardas³².

Para estes levantes sucessivos devem ter contribuído fortemente o péssimo regime a que os soldados eram submetidos, castigados fortemente por qualquer falta³³.

Mas qual era a relação entre soldados e detentos do Arsenal, obrigados a conviver em ambiente tão desolador? Um curioso ofício do Comandante das Armas da Corte ao Inspetor do Arsenal revela como cartas trocadas entre presos e soldados em terra poderia contribuir para esse clima de sedição militar.

Chegando ao conhecimento de S. Ex. Senhor Brigadeiro Conde de Rio Pardo Governador das Armas da Corte e província algumas cartas que ultimamente sentenciados aos trabalhos públicos tem dirigidos a bordo da Presiganga a outros com praça nos 2^a e 3^a Batalhões de Granadeiros cujo conteúdo se torna prejudicial a disciplina (g.n.) porque tais correspondências suspiram o espírito de maldade próprio dos homens de índole perversa, e que de todo perdidos folgariam de perder aos mais me ordena V.Ex. que rogue as suas mais adequadas providências para romper de uma vez semelhante correspondência com quaisquer [soldados] existentes em diversos lugares desta cidade. Da parte de V. Ex. roguei igualmente a

bem do serviço que eles sentenciados não sejam empregados, quando possível, em outro mister em virtude do qual venham a cidade. (...) Ao chefe de Divisão Tristão Pio dos Santos. (SDM-AM Ofício dos Comandantes das Armas da Corte, L. 9715, 29/12/1928.)

Mas não apenas de rebeliões vivia a resistência dentro dos cárceres do Arsenal. Pequenos roubos, hurlas, traficâncias com guardas em que a moeda corrente era a aguardente eram comuns, o que exigia um olhar cada vez mais rigoroso do Inspetor. A experiência da masmorra abria novas necessidades, e os escravos do Dique sabiam introjetá-las³⁴.

Nos anos 1830 a instabilidade social e o inconformismo escravo na cidade aumentariam, fazendo dos calabouços do Arsenal de Marinha um foco mais perigoso de explosão social. Mas a sombra dos capoeiras ainda se faria presente.

A Ilha Escrava

Não eram apenas capoeiras e sentenciados os escravos na Ilha das Cobras. As fontes documentais do Arsenal de Marinha revelam uma surpreendente população escrava residente na ilha, formando uma comunidade que, como os documentos informam, se socializava frequentemente com os detentos.

Por meio do *Livro do Mestre dos Escravos* (SDM-AM, 1833-34, p.40-42) podemos ter acesso à variedade de população escrava no complexo do Arsenal (Greenhalg, 1965). Escravos da Nação, africanos livres, escravos de particulares enviados para aprender um ofício ou serem

punidos, crioulas do Arsenal, a variedade de formas de cativo dentro do Quartel Central da Marinha é insólita.

Também é digno de registro a quantidade de termos de batismo nos Ofícios do Mestre de Escravos, quase sempre filhos de escravos empregados no Arsenal³⁵, assim como são pródigos os termos de falecimento de crianças e recém-nascidos.

Exemplos de resistência não faltam, como de João dos Santos, que se recusou ao serviço forçado, e levou o feitor dos escravos a perguntar ao inspetor se devia mandar castigá-lo³⁶. Era comum também a reincidência, já que a punição do fugido era o trabalho forçado no Arsenal³⁷.

Em 1843 o Ministro da Marinha determinou que fosse feita uma relação de todos os escravos existentes no Arsenal de Marinha. A relação consta do relatório de 1844 e revela que grande parte dos africanos estava no Arsenal há mais de vinte anos (Relatório do Ministro da Marinha, 1844). Na relação de 169 sentenciados, a maior parte é de escravos; em 42 destes não consta o crime, o que pode indicar escravos "em correção", como os capoeiras de 1824 que foram esquecidos pelos senhores e pelas autoridades, como já colocamos acima.

Dos quarenta africanos 36 sofreram penas de galés por crimes de homicídio (destes, 11 eram dos próprios senhores). No todo 14 cativos assassinos dos próprios donos apodreciam nas prisões da Marinha. Além desses, a relação traz o nome, idade, ocupação e vencimento de 97 crioulos e 48 crioulas Escravos da Nação e quarenta Africanos Livres. No total 187 escravos não sentenciados trabalhavam no Arsenal. A quantidade de profissões é incontável.

Qual era a relação entre estes escravos? Oficialmente, escravos sentenciados e de Nação (entre os quais os Africanos Livres)

viviam separados. Os sentenciados ou em correção dormiam a bordo da *Presiganga*, e os da Nação na nau Afonso e posteriormente na Ilha das Cobras. Mas a condição escrava era um elo forte demais, como no caso abaixo ocorrido entre marinheiros escravos e remadores do Arsenal. Por meio deste incidente vemos como as teias da solidariedade escrava podiam subverter as hierarquias da sociedade dominante, pelo menos colocando em risco a hegemonia social.

Tendo eu ordenado que sessenta marinheiros escravos da Nação fossem divididos em três divisões e que uma destas por seu turno em cada uma noite ficasse de serviço na ponte desse Arsenal para ser empregada como convir ao mesmo serviço: acontece que a divisão toda ontem que lhe competia pernoitar na ponte não só desamparou este lugar e saiu com dez outros pretos remadores igualmente escravos, mas também com o mais notável escândalo e insubordinação assubiarão e deram apoupada ao Primeiro Tenente Lourenço José (g.n.) que estava de serviço e pretendia contê-los nos seus deveres. A vista pois deste horrroso fato cuja transcendência será por muito temer, tenho determinado que tais pretos cúmplices deste crime sejam remetidos a Presiganga para ali sofrerem o castigo que merecem, qual será quanto aos açoite dobrada a dose do estilo para os casos ordinários (SDM-AM OR L.9109, 28/07/1828 f. 17)

O medo do oficial decerto era procedente. Se as diversas categorias de

escravos e negros na Ilha das Cobras, desde os galés do Dique até os guardas do Batalhão de Libertos, conseguissem articular uma ação conjunta contra o regime opressivo a que eram submetidos no Arsenal, certamente uma grande sublevação poderia sacudir a cidade. Mas este receio nunca se concretizou, em parte pelo poderoso aparato militar que cercava a Corte nesse anos iniciais do Império.

A prática de enviar pretos, de qualquer condição, envolvidos com criminalidade escrava para assentar praça na Armada pode, por sinal, ter criado mais tensão. Até a construção da Casa de Correção em 1835, o Arsenal, com certeza, era o grande repositório da insubordinação escrava na cidade do Rio de Janeiro³⁸.

Os escravos da Nação inicialmente ficavam retidos na nau Afonso de Albuquerque, sendo depois transferidos para um armazém na rua Direita, em frente ao Arsenal, próximo à rua do Bragança (Greenhalg, 1965, p. 172). Os oficiais do inspetor frequentemente relatavam "imoralidades" praticadas por estes escravos, o que pode relatar um alto grau de sociabilidade não apenas entre eles, mas também com a vasta escravaria urbana que cercava a área da estiva³⁹. Os escravos de ofício do Arsenal várias vezes demonstravam a mesma "periculosidade" daqueles presos em correção, o que obrigava as autoridades a redobrar a vigilância⁴⁰.

Um dado interessante para entender a comunidade escrava do Arsenal de Marinha era a presença freqüente de fugidos entre os marinheiros que buscavam trabalho nas naus surtas no porto, fossem de guerra ou mercantes. Algumas vezes esses fugidos eram reconhecidos por seus senhores, e raras vezes o inspetor deixava de entregá-los aos respectivos donos⁴¹. Mas a freqüência com que denúncias de escravos

fugidos nos navios da Armada ou surtos no porto aparecem na correspondência do Arsenal revelam que a fuga pela Baía da Guanabara era um recurso viável para parcela substancial da população escrava masculina na cidade.

A Ilha das Cobras ironicamente também serviu como esconderijo para escravos e criminosos, como aconteceu com Thomaz de Aquino, preto liberto, sapateiro e cozinheiro, que "seduziu" dois escravos e os levou para a ilha, depois de terem roubado o seu senhor (SDM-AM Ofícios da Polícia e Juizes, 1829-1836, L. 9593, 13/08/1836).

A marca da africanidade tornou-se indelével na região portuária, como na prisão da "Guiné", parte da cadeia do Aljube exclusiva para receber cativos africanos⁴². Nações africanas inusitadas percorriam as praias do Arsenal, como os pretos Luiz Zanzibar e Alexandre Camarão (SDM-AM O.D., L.9109, 12/05/1829 f. 211 e 03/08/1829 f. 259).

As brechas do sistema escravista no ambiente urbano, habilmente exploradas na cidade, também surgiam entre as estratégias dos escravos do Arsenal. É o que aponta uma requisição dos escravos do Imperador lá empregados solicitando a autorização para exercerem seus ofícios para particulares nos domingos e dias santos (SDM-AM O.D., L.9109, 01/07/1829 f.240).

Esta grande população formava um mercado consumidor apreciável para o comércio ambulante, geralmente exercido por pretos livres e escravos, o que explica tipos sociais como o "quitandeiro do mar" que navegava pela baía vendendo seus produtos, e periodicamente aportava na ilha⁴³.

Outro mecanismo típico da escravaria desse tempo era o "apadrinhamento" em

suas diversas formas, que, em síntese, visavam utilizar as prerrogativas da propriedade privada e senhorial para se defender das intervenções de terceiros nas suas "liberdades". É o caso do preto Antônio Benguela, preso no Calabouço: no interrogatório a que foi submetido, disse que participara das Guerras de Independência, sendo depois libertado pelo Imperador,⁴⁴ e que por isso se recusava a assentar praça novamente. Este mecanismo foi também partilhado por soldados desertores⁴⁵.

O caldeirão que era o Arsenal de Marinha foi esvaziado gradualmente na segunda metade do século XIX, quando os cativos foram lentamente substituídos por homens livres.

Vadios e capoeiras

Na década de 1830 o Arsenal passaria por profundas mudanças. O caos político que acompanhou os primeiros anos da Regência paralisou por completo os trabalhos do Dique, que somente seriam retomados no final dos anos 1850.

Mas em geral os trabalhos do Arsenal continuaram, mesmo em ritmo menor, e a necessidade de mão-de-obra era agora ainda mais premente. O aumento da criminalidade na cidade e a questão do domínio senhorial na ordem do dia levaram a mudanças nos discursos da autoridade policial. Agora muito mais visível e central nesse discurso era o tema da vadiagem.

Já abordado antes, ele era agora o mote principal da justificativa ideológica das autoridades para remeter cada vez mais indivíduos para trabalhos forçados no Arsenal. Nessa década não são mais os ofícios do Inspetor que guardam as maiores informações, mas aqueles enviados pelos

juizes de paz da cidade, acompanhando invariavelmente indivíduos remetidos para lá e vistos como potencialmente perigosos.

Estes juizes de paz não estavam preocupados somente com os crimes identificados no novíssimo código penal, alicerce da nova ordem jurídica que surgia das cinzas do absolutismo de Pedro I. Mais preocupante eram aqueles que não poderiam ser enquadrados diretamente na lei (como eram os escravos), mas ofereciam ameaça perene à ordem senhorial, principalmente no meio urbano: vadios, desocupados, forros, libertos sem trabalho, jogadores, e mesmo marinheiros, vetores contumazes da desordem nas áreas de estiva.

Sobre esses vai se voltar o olhar vigilante da justiça, sempre nos marcos do "bem-estar da sociedade", do combate à "ociosidade", e prevenindo a "vadiagem" produtora do crime⁴⁶. Esta transferência do perigo escravo para o medo do homem livre também acompanha a trajetória de expansão da capoeira, que, como vimos, lentamente deixa de ser uma característica exclusiva do cativo, apesar de nessa primeira metade do século XIX a presença da cultura escrava ainda ser muito forte (Soares, 1995).

Estes ofícios também revelam os difusos mecanismos sociais que ligavam escravos, forros e livres no jogo da capoeira dentro da cidade.

Tendo sido preso por vadio Isidoro Lopes, que diz ter sido marinheiro da Armada, e Roberto, preto mina forro por capoeira, também vadio, por isso a bem da tranqüilidade pública os manda apresentar a V. Exc. afim de que se sirva emprega-los no serviço da Armada, quando assim o julgar conveniente. (SDM-AM Ofício da Polícia e Juizes (OPJ), L.9593, 12/03/1836).

Os anos 1830 foram marcados pelo medo da sublevação militar tanto como da insurreição escrava. Os motins da soldadesca que se sucederam à derrubada de Pedro I trouxeram profundas preocupações para a elite política que assumiu o governo. E entre os militares de baixa patente que traziam dor de cabeça para os governantes estavam os marujos da Armada.

Desde há muito que marinheiros eram tidos como notórios arruaceiros e fator de desordem nas cidades costeiras. Acostumados a um regime de extrema violência a bordo, estavam calejados para enfrentar a truculência cotidiana da polícia quando em licença de terra. A capoeira deveria ser um instrumento eficiente para lidar com magotes policiais que circulavam pela cidade à noite.

Esta hora do dia era a mais temida pelas autoridades. Quando do golpe de 7 de abril as novas autoridades enviaram repetidos avisos proibindo marinheiros em terra após o escurecer, os quais, se encontrados, seriam imediatamente presos⁴⁷. Esta ordem foi repetida por todo o ano de 1831.

Esta é mais uma estratégia social que aproximava capoeiras e marinheiros. Os capoeiras também tinham a noite como momento preferido para reuniões e atividades, decerto para escapar da vigilância policial. Muitas vezes o capoeira e o marujo eram o mesmo indivíduo:

Ontem as 9 horas da noite foi preso no meu distrito o preto Firmino, que diz ser forro e ter praça de marinheiro a bordo da Escuna de Guerra Itaparica por estar com outros pretos em capoeiragem, de que está ferido na cabeça, e já o mandei curar e o remeto a V. Exc. para que, sendo verdade o que diz lhe de destino e quando não o fará regressar para este júzo a se fazerem as indagações necessárias

(SDM-AM OPJ Of.2167, L.9593, 28/03/1836).

Outro fator que aproximava escravos, capoeiras e marinheiros era o recrutamento. Periodicamente as autoridades navais necessitavam de braços para completar a guarnição de navios de guerra que teriam que zarpar. Esses claros eram cobertos da forma mais violenta e arbitrária, aprisionando todos os marinheiros que fossem encontrados, mesmo empregados em navios mercantes, e levados à força para assentar praça na Armada. Era comum também navios surtos no porto serem interceptados por escaleres da polícia com a incumbência somente de capturar tantos marinheiros quanto fosse possível, e engajá-los à força nos vasos de guerra⁴⁸.

Não era de admirar a deserção assombrosa de que a Marinha de Guerra era vítima. A experiência da fuga, desta forma, era mais um mecanismo compartilhado por escravos e marinheiros, e deve ter estreitado laços de camaradagem, mesmo com marujos estrangeiros.

Os pretos forros eram também alvos normais das razias de recrutamento,⁴⁹ que não poupava nem inimigos figadais dos fugidos, como um Capitão-do-Mato preso na freguesia do Sacramento⁵⁰.

A Ilha das Cobras era o local de triagem obrigatório para recrutas. Ali perto o Dique vazio, com suas obras paralisadas, indicava que outro destino esperava os capoeiras. O objetivo do recrutamento também era retirar marginais de suas áreas de atuação dentro da cidade, o que obrigava forte vigilância nos quartéis para evitar novas fugas.

Em virtude do aviso do Secretário de Estado dos Negócios da Marinha expendidas no dia 12 do corrente envio Joaquim José de Souza para V. Exc. lhe fazer assentar praça de marinheiro por ser vadio e turbulento, tornando-se por isso

nocivo a sociedade, e no caso de não servir para a Marinha será conveniente que V. Exc. dar-lhe algum destino de forma que não torne ao lugar de sua residência, onde tem feito desordens com que bastante tem incomodado a vizinhança, e além disso é capoeira e faquista. Eu não o processei atendendo sua mocidade e a necessidade em que a nação está de braços, e sendo como é suscetível de correção tornar-se-há para o futuro útil para a sociedade (SDM-AM OPJ L. 9593, Of. 2556, 16/11/1836)⁵¹.

As freguesias que mais enviavam indivíduos para o Arsenal eram aquelas localizadas na fronteira da zona portuária, antiga área comercial da cidade colonial, e região predileta da prostituição e da marginalidade: Santa Rita, Candelária, partes de São José e Santana. Ali era fácil conseguir refúgio em sobrados arruinados e becos escuros, para escapar do braço policial-militar⁵².

A capoeira que cai no foco das autoridades incumbidas de enviar recrutas ao Arsenal cobre apenas uma parte da cidade escrava, e não o todo da geografia carioca. Mas essa região envolve uma área vital, principalmente se tocarmos na relação entre capoeiras (livres e escravos) e marinheiros, nacionais ou estrangeiros. Possivelmente a região de Santa Rita é estratégica para capoeiras livres e libertos⁵³.

Temos que levar em conta também que o arrebanhamento de escravos provocaria inevitáveis incidentes com os senhores, desagradáveis do ponto de vista da ordem urbana. Assim podemos entender a menor presença de escravos nos ofícios dos juizes de paz enviados ao Arsenal na década de 1830. A proibição do tráfico em 1831 deve também ter estimulado maior discricção por parte de proprietários e senhores,

particularmente em uma área tão importante do ponto de vista militar.

Mesmo assim instigantes flashes da relação escravos/livres/libertos aparecem nestes ofícios, como o caso de Cezário, preso jogando com escravos "desviando-os dos serviços dos seus senhores e obrigando-os a furtos que necessariamente cometem para sustentar o vício" (SDM-AM OPJ L.9593, 21/11/1836).

As inimizades tecidas por escravos muitas vezes eram também compartilhadas por marinheiros livres, como um sinal de opressões comuns sofridas no Arsenal de Marinha. Isto foi o que sentiu o carcereiro da Ilha de Santa Bárbara, parte mais remota do complexo do Arsenal. Andando pela ilha com sua família, foi insultado por marinheiros do escaler de patrulha, que o avisaram para "não andar por ali" e mesmo que iriam atirar nele⁵⁴. Suas súplicas não foram ouvidas nem pelo superior dos marujos.

Na década de 1830 a legislação repressiva permite perceber uma sensível proximidade entre capoeiras, operários de Arsenal e marujos, que refletem o novo patamar do conflito social na conturbada era revolucionária dos anos da Regência.

O aviso do Ministério da Justiça de 17 de novembro de 1832 reitera a proibição de marujos em terra após o crepúsculo, editada em 1831, junto com a recomendação para prender "indivíduos que usarem de armas ofensivas"(Collecção das Leis do Império do Brazil de 1832, p.351).

Comunicando o Desembargador encarregado do expediente da Intendência Geral de Polícia, que aos pretos capoeiras (g.n.) e outros indivíduos semelhantes tem sido proximamente achados soveles e outros instrumentos desta natureza occultos em marimbas e dentro de

pedaços de cana de açúcar e no cabo de chicotinhos pretos feitos no país, V. S. fará constar o referido a todos os comandantes dos corpos da Guarda Nacional para que estes hajam de prevenir as patrulhas respectivas que tenham a maior vigilância sobre este objeto e examinar escrupulosamente tais indivíduos prendendo-os no caso de achada dos referidos instrumentos para serem punidos na conformidade das leis. E porque consta também que as ordens que vedam a estada de marinheiros em terra depois do sol posto tem estado em esquecimento atualmente, V. S. dará igualmente as providências necessárias para que esta medida policial continue a ser estritamente observada. (Deus Guarde V. Exc. Paço, 17 de novembro de 1832, Honório Hermeto Carneiro Leão - Sr. José Maria Pinto Peixoto).

O que terá levado a autoridade policial a colocar no mesmo aviso capoeiras utilizando facas escondidas em chicotes junto com marinheiros que teimam em estar em terra após o crepúsculo, desacatando ordens em vigor desde 1831? No texto aparentemente os dois temas são paralelos e desconectados. Mas isso é apenas aparente.

Por meio da documentação do Arsenal de Marinha ficam patentes, como já colocamos acima, as proximidades. Tanto os capoeiras como os marinheiros eram alvos preferenciais daqueles encarregados do recrutamento. Capoeiras e homens do mar tinham a noite como o momento mais oportuno para se livrar do olhar obcecado da ordem policial. E eles representavam os maiores desafios para a consolidação da autoridade da nova elite política que

empalma o poder após 1831. Vagando em bandos, se escondendo no labirinto que era a cidade velha da Corte, trocando informações e experiências com todos os outros grupos da marginalidade urbana, eles concentravam as preocupações dos senhores da cidade.

Se levarmos em conta que uma quantidade muito grande desses marinheiros eram estrangeiros, principalmente ingleses e portugueses, podemos inferir o quanto esta relação entre escravos e marujos podia servir como importante ponto de ligação do que hoje chamamos de Mundo Atlântico⁵⁵.

O Arsenal de Marinha era, em nosso entender, o ponto nodal de ligação entre escravos, capoeiras e homens do mar, começando com o Dique; dali essa proximidade se espraiou, atingindo níveis intoleráveis para a elite política dos anos 1830. Os operários do Arsenal também partilharam destes contatos, como veremos neste Aviso, editado somente dois anos após o anterior:

Tendo falecido hoje o negociante desta praça Joaquim Antônio Alves em consequência de uma facada que recebera ontem ao anoitecer, dada segundo ele mesmo dissera, por um preto que fingira atrapalhar-se com o assassinado; e constando que alguns operários do Arsenal de Marinha dele saem armados e cometem semelhantes malefícios, vou rogar a V. Exc. que se digne expedir as mais terminantes ordens para que, no ato de saírem tais operários, sejam apalpados os que parecerem suspeitos, a fim de prevenir-se a reincidência de seus semelhantes, para o que tenho

também nesta data reiterado ao Chefe de Polícia as ordens sobre os capoeiras. Deus Guarde V. Exc., Paço em 17 de abril de 1834. Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho - sr. Antero José Ferreira de Brito. (Coleção das Leis do Império do Brasil, 1834, aviso nº 148).

No mesmo dia o Ministro da Justiça edita um aviso de idêntico teor, relativo aos capoeiras, mandando revistá-los ao anoitecer, esperando "as mais eficazes providências afim de prevenir-se a reincidência de tais acontecimentos" (Coleção das Leis do Império do Brasil, 1834, aviso nº 149). A proximidade é gritante.

Acreditamos que a presença constante de capoeiras no complexo do Arsenal nesse tempo é um fator primordial para explicar isso. Também não podemos deixar de citar fragmentos da documentação que revelam táticas comuns usadas por capoeiras e operários do Arsenal. O que dizer da prisão de José de Carvalho Chaves, carpinteiro de machado, que desertou de sua oficina, e foi preso por estar "dando assobios pelas ruas em ocasião em que passava Sua Majestade o Imperador" (SDM-AM OD 9109, 09/07/1829)?

Os ofícios dos juizes de paz remetendo indivíduos para o Arsenal não informam, como é óbvio, apenas sobre capoeiras, mas sobre todo o universo da criminalidade na cidade do Rio de Janeiro de então: furto de escravos⁵⁶, deserção⁵⁷ e mesmo o singular caso em que a autoridade superior reco-nheceu que a prisão do indivíduo se dera por rixas anteriores, e não pelos móveis convencionais:

Contando agora por ofício do Juíz de Paz do 1º Distrito desta freguesia [Sacramento] que o preto forro Vicente Manoel, que hoje fora

mandado apresentar a V. Exc. para ser empregado no serviço da esquadra não é vadio nem desordeiro, e que o acontecimento que tivera lugar com a patrulha foi motivado por indisposições anteriores, que existiam com alguns indivíduos dela, rogo por isso que V. Ex.a. dê as suas ordens para que ele seja solto (SDM-AM OP Of. 2675 L 9593, 30/12/1836)

O fluxo de presos no Arsenal de Marinha e na Ilha de Santa Bárbara, sem contar as outras fortalezas que pontilhavam na baía, era impressionante para os padrões da época. E o aparato militar para guardar essa população carcerária também precisava ser excepcional, o que explica a superioridade de efetivos da Marinha em relação ao Exército naquela época, pelo menos até meados do século.

Com as crises do Primeiro Reinado e da Regência, o que eram apenas problemas de criminalidade e desordem se tornam, mesmo na concepção estreita da época, problemas políticos, principalmente pela participação popular nas questões políticas mais importantes⁵⁸. A assimilação de condutas antes restritas aos praticantes da capoeiragem por soldados e operários do Arsenal de Marinha decerto preocupava as autoridades, mas eram em parte encobertas pela crítica situação de rebeldia generalizada que caracterizará o Rio de Janeiro, e por que não dizer, o Brasil nos anos 1830.

A vigilância sobre livres e libertos nos anos 1830 é tão rígida que alguns desses ocultam sua condição e afirmam serem escravos, como Antônio José da Costa, que mereceu um ofício do juiz de paz de Santana para mantê-lo como recruta no Arsenal (SDM-AM OP Of. 2093 L 9593, 22/12/1835). Outro recurso para se livrar de indesejáveis era enviá-los para províncias

(preferencialmente aquelas que estivessem em conflagração revolucionária), como soldado com praça (SDM-AM OP 9596, 21/08/1837).

Neste sentido, para aliviar as prisões da Marinha da superlotação, as autoridades decretaram em 1834 a comutação de penas de prisão em degredo, que seria requerida pelo próprio réu. O Inspetor do Arsenal estava pessimista sobre a capacidade dos detentos em compreender a medida e participar⁵⁹. Certamente ele não lia as inúmeras representações de presos enviadas a várias autoridades e que se proliferaram na história das prisões do Brasil.

Mesmo aqueles contra os quais não se podia provar nada, e que de acordo com o Código Penal então recentemente editado deveriam ser soltos, eram remetidos ao Arsenal aos auspícios do Inspetor, como forma de prevenir futuros perigos. O medo da pobreza e das "classes perigosas" (termo que ficaria comum na segunda metade do século) era marcado na ação das autoridades policiais da Corte pela Regência.

O Dique não era mais o destino único dos galés e escravos "em correção", mas a presença de um Antônio Navalhada alí lança a sombra da capoeiragem ainda sobre o lugar (SDM-AM OP 9597, 18/12/1835).

A crônica sobre a capoeiragem antiga mencionava os famosos sineiros, que eram capoeiras que, de acordo com a lenda, se galhardeavam de tocar os sinos das altas torres das igrejas coloniais, sobre os olhares de vasta platéia, como tão bem registrou Moraes Filho (s.d., p.460). Essa informação, que parecia um mito da tradição popular do século XIX, pela documentação do Arsenal de Marinha toma corpo e concretude.

Envio para o Arsenal de Marinha Joaquim Ignácio afim de ser empregado no que melhor convier para isso, que sendo oficial de pedreiro prefere ser vadio e andar tocando sino pelas igrejas (SDM-AM Ofício dos Juizes, L.9606, 29/10/1848).

Remeto a presença de V. Exc. João Antônio, que diz ser empregado nesse Arsenal no ofício de espingardeiro o qual foi preso ontem a noite as dez horas da noite na torre da igreja do Rosário, afim de que V. Exc. lhe dê o destino que julgar conveniente (SDM-AM Ofício do Chefe de Polícia, L.9606, 29/10/1848).

Uma proporção bastante grande dos termos de envio de "vadios" para o Arsenal vinha com a tônica de que ali eles aprenderiam um ofício e deixariam de ser um perigo em potencial para a sociedade. E a maior parte desses "vadios" eram alforriados, crioulos ou africanos, o que denota o medo, tão presente na época, dos negros livres e libertos. Ao mesmo tempo que guardavam uma íntima proximidade com escravos, em estratégias e cotidiano, pretos e pardos livres não podiam ser tão cerceados ou manietados pela legislação repressiva. A participação de libertos e livres nas revoltas escravas aumentou ainda mais esse pânico (Reis, 1986).

O recrutamento era uma forma cômoda de se livrar do problema, mas criava a perspectiva sombria de ver a corporação militar ocupada exatamente por aqueles que deveriam ser por ela intimidados⁶⁰. O Arsenal era a punição de grande parte deles.

Era como um círculo vicioso, em que o pobre era forçado ao recrutamento, desertava, e era novamente punido com as severos regulamentos militares.

Os mecanismos construídos pelos escravos na cidade para escapar da vigilância senhorial e policial eram partilhados por marujos desertores, o que indica a aceitação destes no interior da densa comunidade escrava do Rio de Janeiro. Entre um dos bastiões dessa comunidade estava o zungú, casa coletiva que servia de pouso para escravos urbanos, numa das quais foi encontrado o marinheiro Manoel Nunes⁶¹. Até mesmo em quilombos distantes marinheiros fugitivos encontraram guarida⁶².

As táticas de dissimulação próprias de fugidos e cativos, nesse ambiente conturbado que vimos acima, não eram desconhecidas das autoridades, que redobravam a vigilância para evitar serem confundidas com a sinuosa estratégia, fruto também das trocas sociais já mencionadas.

Tenho a honra de remeter a presença de V. Exc. Maurício José, crioulo forro segundo ele diz, (g.n.) que julgo nas circunstâncias de sentar praça, o qual foi preso a minha ordem por ser encontrado a jogar capoeira com outros no Largo de São Francisco de Paula (SDM-AM Ofícios Recebidos, L.9602, 24/03/1840, Juiz de Paz do 1º Distrito do Sacramento).

Algumas vezes a prisão indiscriminada de marujos em terra por forças policiais provocava conflitos com a oficialidade da Armada, criando conflitos de jurisdição que eram penosamente resolvidos⁶³.

A irônica situação de marinheiros presos em desordem serem remetidos ao Arsenal e novamente engajados na Marinha não era rara, e aponta como era inócua o recrutamento para o serviço do mar como medida de regeneração do indivíduo. Quando de novo em terra, a probabilidade de voltarem para as mãos de seus captores era muito grande.

Remeto a V. Exc. o preto Manoel de nação Angola que diz ser pertencente a tripulação da nau denominada Rapadura e que é forro, o qual foi neste juízo condenado a quinze dias de prisão por ser achado com uma navalha na Praia dos Mineiros em o Caes Novo onde pretendeu com a mesma ferir outro preto, e atendendo ao serviço a que esta ligado o réu, é que tenho a honra de enviar para que cumprida a sentença não seja sensível a falta de serviço (SDM-AM Ofício aos Juizes de Paz, 19600, 08/03/1837, 1º Distrito da Freguesia da Candelária).

O controle das desordens na antiga estiva da Corte foi preocupação constante dos governantes da cidade no período. A crônica criminal da área é ampla e variada⁶⁴. Um olhar breve consegue ver apenas uma sucessão monótona de conflitos de rua envolvendo a escória das ruas: bêbados, escravos, marinheiros, prostitutas. Mas na verdade algo novo surgia no fundo, imperceptível.

A concentração de uma grande população marginal em um local limitado espacialmente, e com grandes possibilidades de interação com outros grupos (o que acontecia mesmo com os

sentenciados mais encarcerados, como no caso dos galés), potencializava as trocas e a circularidade cultural. Os capoeiras eram tidos pelas autoridades como os mais perigosos, não tanto por sua luta marcial característica, mas pela capacidade de agir em grupos articulados, dentro do estreito ambiente da cidade colonial, surgindo de surpresa, para atormentar ainda mais os zeladores da ordem urbana. Essa fama se espalhou por grupos diferentes que quiseram, como tudo indica, partilhar essa capacidade de mobilização e ação. A concentração deles em um espaço físico único, pelo menos no caso do Dique nos anos 1820, na realidade deu maior dimensão ao fenômeno, como as autoridades policiais dos anos 1830 e 1840 acabariam concordando.

O Arsenal continuaria recebendo capoeiras, quase todos para entrar na Marinha de Guerra, até o final da primeira metade do século XIX. O problema da capoeiragem nas ruas do Rio de Janeiro continuaria na ordem do dia.

Remeto a presença de V. Exc. o crioulo forro José de Oliveira afim de que V. Exc. se sirva manda-lo empregar no serviço da Armada, porque além de ser ele completo vadio, é chefe de capoeiras e nestes últimos dias bastante se tem distinguido como tal (SDM-AM 1.9606, 04/01/1848 – Da Secretaria de Polícia da Corte ao Inspetor do Arsenal).

O perfil da capoeiragem na Corte vai se modificar pouco a pouco. Crioulos lentamente substituem os africanos, já nos estertores do tráfico atlântico de escravos, e surgem com destaque cada vez maior nas notícias policiais. O Arsenal continua os

recebendo, mas agora as mais altas hierarquias da capoeiragem carioca é que freqüentam a Ilha das Cobras. Aparentemente era um estratagema das autoridades policiais para cercear a atuação dos chefes, geralmente tidos em alta conta. Se essa documentação informa uma estratégia deliberada do aparato repressivo na Corte, não sabemos ainda.

Remeto a V. Exc. o crioulo Patrício Augusto Barata, afim de que V. S. se digne manda-lo empregar no serviço da Armada, e rogo a que não o deixem vir a terra, e antes grande serviço se faz ao público desta capital se ele for com destino de servir em algum dos vasos de guerra estacionados em outro porto, por ser aqui perigoso como chefe de capoeiras que é (SDM-AM 1.9606, 05/04/1848 – Da Secretaria de Polícia da Corte ao Inspetor do Arsenal).

O crioulo Augusto acabou no Quartel General da Marinha.

No final dos anos 1840 a monarquia ganhava fôlego. A última grande rebelião de cunho popular da vaga revolucionária da Regência, a Praieira, em Pernambuco, tinha sido sufocada. O aparato militar-policia do Estado Nacional, com todas as suas limitações, tinha conseguido dar cabo dos desafios que pontilharam em todo o vasto império. A elite monárquica tinha motivos para estar satisfeita.

Somente restava como grande embaraço o problema do tráfico atlântico de escravos (mais uma questão interna aos grupos dominantes que outra coisa). Mas não demoraria para esta questão também ficar para trás.

Para a cidade do Rio de Janeiro uma nova era se abria. Não se questionava mais

a legitimidade da autoridade policial para conter e dirigir a escravaria urbana, que ainda tomava grande parte da cidade. As reformas do aparato policial nos anos 1850 dariam mais versatilidade e eficácia ao braço repressor, cobrando um pesado tributo para os grupos marginais que se movimentavam no submundo da Cidade Velha (Holloway, 1997).

No plano das maltas de capoeiras que pontilhavam pela cidade uma era de perseguição e dificuldade se abria, como sintomaticamente se depreende da prisão de importantes chefes de malta em curto espaço de tempo. Mas a experiência conseguida naqueles anos de intensa perseguição não era algo para se jogar fora. O contato com novos grupos permitia aos capoeiras, talvez de forma involuntária, abrir outras frentes na guerra sem fim com a estrutura policial. Mas os ganhos somente se verificariam nas décadas seguintes.

Conclusão

A trajetória dos capoeiras no Arsenal de Marinha ainda reserva muitos claros. A documentação no Arquivo da Marinha, apesar de riquíssima e vasta, tem lapsos felizmente cobertos com outros arquivos⁶⁵. Para concluir podemos dizer que a trajetória de capoeiras e escravos no Arsenal de Marinha foi marcada pela dicotomia punição-socialização. Subjugados por um regime brutal de trabalho forçado, como havia de ser a pedreira do Dique, eles igualmente partilhavam significados e valores com uma vasta e variada população que ocupava a ilha e o Arsenal de Marinha.

Na ilha o contato forçado com diferentes grupos trazia contribuições também diversas: dos marinheiros negros

recrutados ou voluntários, a experiência da fuga, muitas vezes bem sucedida, e a capacidade de dissimulação; dos operários do Arsenal, o aprendizado de um ofício (talvez uma forma de viver "por si" nos desvãos da cidade); dos Africanos Livres, a dura experiência da luta pela alforria, ainda um sonho para muitos desses "livres"; dos Escravos da Nação, as melhores oportunidades de trabalho e a liberdade; dos remadores, o conhecimento das rotas da vasta Baía da Guanabara.

E dos marinheiros estrangeiros, ingleses, americanos, talvez o salto mais ousado: a possibilidade de costear aquilo que os novos historiadores chamam de Revolução Atlântica—o movimento internacional que abalou os alicerces da velha ordem mercantil-escravista, e que estava prestes a eliminar o último bastião do tráfico africano, o próprio Brasil.

Esta Revolução Atlântica vinha junto com os haitianos, que trouxeram pânico para a elite imperial; marujos ingleses, com as novas idéias do trabalho e um gosto rude pelo rum; marinheiros negros norte-americanos com arremedos de solidariedade racial, e a imensa massa africana que ainda dominava os entornos do cais (Thompson, 1997).

Os capoeiras estavam, de uma forma ou de outra, sorvendo essas influências, e a zona portuária da capital do Império era o lugar predileto para esse universo cosmopolita (Graden, 1996). Assim, por fim, a trajetória de capoeiras e escravos no Arsenal de Marinha do Rio de Janeiro é mais um capítulo da história oculta da chamada Revolução Atlântica, movimento social que abalou os alicerces da civilização ocidental entre a segunda metade do século XVIII e o final do século XIX.

NOTAS

.Agradeço profundamente aos funcionários do Serviço de Documentação da Marinha do Arquivo da Marinha da Ilha das Cobras, entre eles especialmente Ivany Fernandes Ferreira, Guaraci Guimarães Coelho Duarte, Márcia Regina Pinho Gomes e ao diretor capitão-de-corveta John Lionel Toledano.

1. Justiça, "Manda empregar nas obras do Dique os negros capoeiras presos em desordem, cessando a pena dos açoites." Rio de Janeiro, 1886, p.87.
2. Justiça, "Declara que a Portaria de 30 do mês passado compreende somente os escravos capoeiras", p. 139.
3. Justiça, "Declara que os escravos presos por capoeira devem sofrer, além da pena de três meses de trabalho, o castigo de duzentos açoites.", p. 153.
4. O trabalho de desmonte da pedra era feito com grandes varas de metal seguras por um escravo, enquanto outro batia com uma grande marreta. A quebra da pedra envolvia até dinamite. Além da abertura do Dique propriamente dito a pedra abastecia de pedras a alvenaria das obras públicas. Agradeço Adler Homero Fonseca de Castro pelas informações acima.
5. O primeiro navio que serviu de *Presiganga* foi a nau Príncipe Real, que trouxe Dom João VI ao Brasil. Ver Greenhalg, (1965).
6. Essa descrição é baseada no depoimento de Cipriano Barata, que foi preso político na Ilha das Cobras em 1824.
7. "Entre os presos de menos categoria nem todos recebiam os alimentos já preparados. Isto só cabia aqueles que na sua profissão "não ganhavam dinheiro" ou os que nessa condição como artífices ou serventes saíam pela manhã a bordo e voltavam à tarde, devidamente escoltados para os trabalhos na oficina do Arsenal ou da Pedreira da Ilha das Cobras. Os demais recebendo suas rações em gêneros tinham que cozinha-las por suas próprias mãos, imagina-se em algum lugar a bordo..." p.129.
8. Na resposta o Inspetor do Arsenal afirma que havia um telheiro e um cozinheiro especial para os prisioneiros, para contradizer os presos.
9. Estes trechos foram retirados da resposta do Inspetor a Representação. *Ibidem*, p. 26.
10. "Recolhido a *Presiganga* em 28 de abril de 1818, fugiu em 13 de maio de 1823; vindo preso em 8 de janeiro de 1824 fugiu pela segunda vez em 13 de março de 1824; remetido preso em 15 de abril do Batalhão de Artilharia de posição onde pretendia assentar praça; fugiu pela terceira vez em 18 de outubro do mesmo ano, sendo mais uma vez capturado em 17 de novembro no largo do Paço pelo sargento Demétrio do Batalhão de Artilharia de Marinha...", *ibidem*, p.58.
11. "Remeto a V.E. Manoel Crioulo, preto forro sentenciado a dois anos de obras públicas pelo crime de bofetada de mão aberta, como se deixa ver da guia cuja cópia transmito; pode V.M. portanto pô-lo em aplicação dos trabalhos do Arsenal Nacional e Imperial de Marinha, 14/05/1827". *Ibidem*, p.8.
12. Essa correspondência cobre de meados de 1828 até meados de 1829. Além desse também consta Antônio Mina (24/09/1828), José Cabinda (28/09/1828), José Crioulo (21/10), entre outros.

13. "Havendo Antônio Machado Botelho assinado em o competente livro dos assentamentos a entrega de hum escravo seu por nome Caetano Monjolo que intenta fazer-lhe dar o castigo de correção nos trabalhos do Dique. Ordena o Inspetor que ali V. M. receba este escravo e o faça aplicar convenientemente." SDM-AM...*Ofícios Diversos* (doravante OD) L. 9109, f. 11.
14. "...tendo mostrado a experiência que a maior parte dos senhores de escravos, abusando da faculdade concedida de poderem remeter para o Dique aqueles dos mesmos escravos que mereciam receber estes castigos de correção, o faziam depois de surrados afim de serem curados sem despesa, e que logo que o cirurgião os davam por prontos os faziam remover para o Calabouço vindo só a ocasionar ao Estado uma despesa de ração e medicamentos em lugar da utilidade que podiam colher..." SDM-AM O.D. 9109 13/12/1829, f. 126.
15. Uma ordem do Inspetor determinava que escravos remetidos do Arsenal por delitos ali cometidos deveriam receber cinquenta chibatadas. SDM-AM...*Ofícios Diversos* L. 9109, 03/01/1829, f. 136.
16. "Receba V. M. a bordo dessa nau do seu comando o preto forro João Joaquim para ser empregado como melhor convir no serviço deste Arsenal pelo espaço de três meses, o qual fora preso por indícios de ladrão, e não se tendo verificado a culpa, todavia é suspeito por não ter modo de vida estabelecido como assim especifica o juiz de crime dos bairros de Santa Rita e Candelária". Ibidem, 05/05/1829, f. 209.
17. Maria Parda, Francisca Benguela, Francisco Congo e Luís Congo foram condenados a "galés do Dique por toda a vida" pelo assassinato de seu senhor, José Antunes Moreira. Os dois escravos foram para a *Presiganga*, mas as mulheres não, ficando no calabouço da ilha. Ibidem, 23/10/1828, f. 75.
18. "Sua Majestade o Imperador em portaria da Secretaria de Estado dos Negócios da Guerra de 9 de março corrente (1825) publicada na ordem do dia 12 do referido mês, do Quartel General das Armas desta Corte e Província houve por bem determinar que todos os réus condenados a trabalhos públicos fossem remetidos para as obras do Dique" como exemplo vemos a condenação de Pedro Rodrigues da 6ª Companhia a "oito anos de carrinho com cadeia grossa preso a outro..." SDM-AM *Ofícios de Diversas Autoridades*. (Doravante OD) Livro 9338, officio de 14/03/1825.
19. Em 1825 um soldado foi condenado a um ano de *carrinho* no Dique pelo crime de 3ª deserção agravada. SDM-AM OD L.9338, 13 de maio de 1825.
20. Arganeu: peça de ferro, geralmente de forma circular, porém às vezes em forma de triângulo ou de oito presa em uma anel metálico para engatar ao cabo de uma polia, corrente de âncora ou *cadernal* (polia grande). HOLANDA, Aurélio Buarque de (1986). *Dicionário Aurélio*.
21. Greenhalg afirma em seu *Prisões da Marinha* que muitas vez um indivíduo fraco era acorrentado a um outro mais vigoroso, e que este acabava dominando e oprimindo aquele, o que contribuía para a divisão entre eles, facilitando o controle.
22. Ibidem, p. 70. De acordo com o autor, *Libambo* vem do Quimbundo que quer dizer argolas de diferentes feitios. Algumas tinham um pequeno sino, e eram aplicadas ao fujões. De outra forma eram também assim chamadas as prisões que dispunham de *gargalheiras* para acorrentar presos.
23. "A água da *Presiganga* vinha do Chafariz do Largo do Paço, ou da Bica dos Marinheiros, para

os lados de São Diogo (...) arranjavam-se como podiam para dormir na tolda desabrigada ou nas cobertas onde mal se respirava, quando, com mau tempo, se fechavam as portilholas dos canhões, através do qual entrava o ar e luz do exterior" Ibidem, p. 129.

24. "Previno a V. M. que todas as vezes que eu mandar para essa nau algum escravo da nação para ser castigado por crime de insubordinação, falta de respeito aos mestres ou indivíduos, a quem, por obrigação devam obedecer, ou por crimes leves que não exijam maior pena, deverá V.M. dar-lhes 50 chibatadas vibradas com força em 2 dias sucessivos, e envia-los para a nau Afonso, onde estão os demais pretos, quando se tenha findado o prazo de 30 dias de prisão a bordo dessa nau, e nela sido empregado no serviço de caldeação, e em todo o mais que ocorrer e faça necessário; castigando-os outrossim correccionalmente em todo este tempo pelas faltas que de novamente houverem de cometer (...) Arsenal de Marinha, 24 de maio de 1828". Ibidem, p.85.

25. "Em consequência da comunicação que me fora feita pela repartição dos Negócios da Fazenda em o aviso da cópia inclusa datado de 28 docorrente, fique V. M. na intelligência de quem os escravos, a quem se refere o mesmo Aviso e o parecer da Consulta da Mesa de Consciência e Ordens, também junto por cópia, que houverem de ser metidos para esse Arsenal com destino aos trabalhos no Dique, devem ser neste conservados, não na qualidade de presos ou criminosos sentenciados, mas sim como escravos, que não tem sido procurados por seus senhores, tudo na conformidade dos referidos Parecer e Aviso. (...) Paço 31 de janeiro de 1828". SDM-AM OR nº 9269, 31/01/1828, f. 25.

26. Parecer da Mesa de Consciência e Ordens de 20 de julho de 1827(...) "Parece ao Tribunal que tanto o Ouvidor como o Intendente depois de trinta dias, faça declarar no livro e remeter para a Marinha, onde os escravos servem no Dique e em outros trabalhos, onde podem ser vistos a toda hora do dia, e sabendo o juízo que arca o tesouro com as despesas necessárias. Que durante o estado dos primeiros dias, aparecendo o senhor lhe seja dado o escravo com a paga só das despesas, em que não devem entrar os por cento da arrecadação, e que esta deva ser a paga que faça o Tesouro, ao senhor quando esteja já na Marinha, justificando previamente com a menor despesa no juízo da Coroa, com a assistência do procurador, já que a Nação compensa com os serviços prestados pelos escravos, a despesa e sustento, curativo e vestuário, e que se dá uma vantagem conhecida para a Nação porque tem braços empregados nos serviços, e para o escravo pelas melhorias do trato (sic) e porque não há muitos grilhões, só em parte das cadeias ou depósitos, e para o senhor quando o recebe o achar em melhor estado..." Ibidem, f. 26.

27. Biblioteca Nacional. Seção de Manuscritos. *Representação dos Presos Existentes nos Trabalhos da Casa de Correção e dos Pretos Africanos que Trabalham nas Obras Públicas Pedindo a Intervenção de S. M. I. Para Melhorar a Insuportável Situação em que Viviam*. Rio de Janeiro, 1841.

28. "Em respeito ao officio de V. Exc. datado de 18 do corrente devo dizer-lhe que em virtude do Aviso da Repartição de Justiça de 3 de novembro de 1831, o máximo de açoutes applicados aos escravos a requerimento de seus senhores e de cinquenta açoutes, executados em dois dias, sendo vinte e cinco de cada vez." SDM-AM OP. L.9606, 25/09/1848.

29. SDM-AM *Officios do Encarregado dos Presos Sentenciados* (doravante OPS) Livro nº 9417 1833-1834 officio 774, 19/02/1833. No canto está a resposta do Inspector: "Poderá diminuir o número de presos, porém deve também castigar asperamente os sentenciados que contra as ordens da escolta se embriagarem mandando participar a esta inspeção do castigo que fez dar a tais indivíduos".

30. Em 1833 a parelha dos sentenciados do Dique Manoel Antônio de Brito e Antônio Gonçalves Mascarenhas fugiu em companhia do guarda que os guardava Joaquim Pereira. Este era um fato comum na crônica do Arsenal. Ibidem, 12/07/1833.

31. O original está em *Minutas de Offícios do Arsenal de Marinha do Rio de Janeiro*. 1830-1833 L. nº 8947, 07/04/1831.

32. Para mais detalhes ver AZEVEDO, Moreira de, "A sedição militar na ilha das Cobras em 1831" *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, XXXIV, 1871, p.276.

33. Em 30 de setembro de 1822 no Campo de Santana cem soldados da Divisão Portuguesa foram chicoteados com cinquenta golpes cada um, por terem dado seus nomes ao Intendente Geral de Polícia para aproveitarem uma portaria que permitia o regresso a Portugal aos que não quisessem aderir a independência, sob as vistas de Pedro I e José Bonifácio (Portaria de 30 de setembro ao Com. das Armas da Corte). De outra feita, por ocasião dos conflitos que se travaram entre um dos batalhões estrangeiros e o 13º Batalhão de Caçadores foi o Imperador ao Batalhão e ordenou que saíssem de forma os que houvessem presenciado a briga. A cada um dos que se apresentaram mandou que se aplicassem na ocasião cem pranchadas de espada. GREENHALG, *Prisões da Marinha...*, p. 76.

34. "Acuso a recepção da ordem que V. Ex. me dirigiu ontem 27 do corrente em que me recomenda a maior cautela na revista do ferro dos sentenciados quando saem para os serviços, pois lhe consta que os deixo sair sem revista. Permita-me V. Ex. dizer-lhe que é falso esse dito, ou ditos que vão dizer-lhe: pois que nunca saem para o serviço algum que se lhes não passe em revista hum por hum, a vista de todos, as pontas das prisões pelos ferreiros, cuja revista é exata e a experiência tem mostrado porque de nenhum modo consentem varetas falsas, ferros gastos ou falsificados, pois que aparecendo carvilhas falsas com rosca (como fiz ver a V.Ex.) chavetas de chumbo, e outras limadas, parece que se passa sempre revista, e com exação, e se não dizem o contrário será talvez para desobrigarem-se de alguma maneira os que estão encarregados delles durante os serviços fora das minhas vistas, e quererem me responsabilizar por aquela parte...". SDM-AM, OR nº 9417, 28/02/1833.

35. "Certifico a V. Ex. que nasceu em o dia 7 de fevereiro de 1833 a cria dos escravos na Nação nº 23, filho de Ventura nº 70 e de Constância nº 9 e batizou em Candelária em o dia 17 de fevereiro de 1833." Ofício 743. Além dessa várias outras certidões comprovam o vigor da comunidade escrava da ilha. Mas como contrapartida vários são os recém-nascidos que morrem logo, como Vírgula, filha de Aniceta e pai incógnito, nascida em 23/03/1833 e que faleceu em 03/04/1833. Ofício 797.

36. Ibidem, 03/07/1833, ofício 944.

37. Como o caso do preto David de nação Moçambique "bastante atrevido e insultador das patrulhas da Guarda nacional" e da preta Maria de Santana, devolvida por Pedestre após ser capturada na freguesia do Engenho Velho. SDM-AM *OJP*, L. 9595, respectivamente of. 1923, 15/06/1835 e of. s/n., 15/08/1835.

38. "Remeto á V. Exc. para o serviço da Armada ao preto forro Francisco Manoel de Figueiredo de Nação Cabinda, por dar couito em sua casa aos pretos fugidos, com notável prejuízo de seus senhores." Juiz de Paz do 1º Distrito de Santana. SDM-AM, *Ofícios dos Juizes de Paz*, 1837, l.9600, 22/11/1837.

39. Ver ofícios de 28/09/1848 (p. 173) e de 1843 (idem). Ibidem.

40. "Ventura da Conceição, preto forro filho de Manoel Congo, idade de 30 anos, morador no Porto das Caixas, oficial de Calafate do Arsenal de Marinha acha-se neste distrito a mais de 4 meses, não apresenta licença do Excelentíssimo Inspetor daquela repartição que o isente de trabalho na Ribeira; conta que há um grande vadio, pouco trabalhador pelo ofício e amigo de dar pancadas e facadas." SDM-AM, *Ofícios do Quartel General do Exército*, L. 9714, 09/11/1826.
41. SDM AM, *Livro de Ofícios*, nº 9269. Os negros Francisco Antônio e Manoel Ignácio, da guarnição da fragata Piranga, foram reconhecidos por Luís Antônio e José da Silva Guimarães, seus senhores respectivos como fugitivos. 19/01/1828.
42. SDM-AM, *Ofícios da Polícia*, 19.594, 30/08/1833, nº 1.034. Também é interessante um tal Guilherme Calunga, "desordeiro e vadio" para o juiz de paz da Candelária e remetido ao Arsenal. SDM-AM, *Ofícios de Diferentes Autoridades*, 1838, nº 9601, 11/08/1838.
43. Um Quitandeiro do Mar foi preso por brigar com um marinheiro armado de faca. SDM-AM, *Ofícios da Polícia*, 06/05/1848.
44. No interrogatório o preto diz que foi escravo de "hum fulano Barbosa, morador na r. Direita, entre a das Violas e de São Pedro do lado de baixo, e que falecendo seu senhor o mandara embarcar na Corveta Maria da Glória, lutando nas guerras da Bahia e do Rio Grande do Sul" e "fora então libertado pelo ex-imperador. SDM-AM, *Ofícios do Chefe de Polícia*, L. 9596, 09/07/1834.
45. "Pouco antes das cinco horas da tarde entrou para o Paço a carreira o marinheiro Manoel José, desertor da Fragata Niterói, e em seu seguimento, ficando fora do mesmo Paço, os soldados da guarnição da mesma Fragata Manoel Joaquim Ferreira e Antônio Maria de Oliveira, este artilheiro de libertos, e aquele da Brigada de Marinha, os quais conhecendo o dito desertor o seguirão para o prender. Determinei-lhes que se retirassem, visto que o referido desertor procurava a proteção do Imperial Paço, (g.n.) mas que eu o remetia para a guarda principal até que S. M. Imperial mandasse o que for servido". Da Guarda do Paço. SDM-AM, *Ofícios do Quartel General do Exército*, L. 9714, 12/04/1824.
46. "Remeto a V. Exc. acompanhando o presente ofício a João Antônio, crioulo que diz ter o ofício de sapateiro mas constando-me com certeza que se não emprega em trabalho algum e vive, continuamente pela cidade e dentro do meu distrito em turbulências e desordens, e segundo a lei deve ser empregado em alguma oficina, e está nos termos de ser conservado no Arsenal de Marinha para utilidade e sossego da Nação." (do juiz de Paz da Freguesia de Santa Rita). SDM-AM, *Ofícios da Polícia e Juizes*, (doravante OPJ), L. 9593, 31/07/1833.
47. *Collecção das Leis do Império do Brazil*, 1831, Rio de Janeiro, Tipographia Nacional. 1875. Na véspera da Abdicação houve grande desordem envolvendo marinheiros. Ver Aviso de 04/04/1831. Ver também Aviso da Justiça de 11/06/1831.
48. Sobre recrutamento em alto mar ver ofício de 28 de fevereiro de 1831, na p. 187.
49. "Remeto a V. Exc. o preto José de nação Cabinda, forro, para ser empregado no serviço nacional como a V. Exc. lhes parecer útil". SDM-AM, OPJ 9593, 16/02/1836. Ofício 2139.
50. Manoel Bernardes Vianna, gaúcho de Porto Alegre, era tido como desordeiro e beerrão, e não exercia sua ocupação. Ibidem, 10/05/1836, nº 2134.
51. Ibidem, 16/11/1836, nº 2556. Foi remetido para a fragata Príncipe Imperial.

52. Em 28/10/1836 foi preso um marinheiro em uma "Casa de convivência suspeita" Ibidem, 4509.
53. Na minha tese de mestrado desenvolvi a idéia de que a divisão em Nagôas e Guayamús era ligada a divisão entre escravos (africanos) e livres ou libertos (crioulos). A área de Santa Rita e Candelária seria o ponto central para os crioulos ou livres. É possível que a presença de marinheiros de várias nacionalidades esteja relacionada com isso.
54. O carcereiro fez uma reclamação ao comandante do patacho Pojuca, de onde vinha o escaler, e este respondeu que se os marujos atirassem "teriam cumprido com sua obrigação". Em vista disso se retirou e reclamou ao Chefe de Polícia, SDM-AM, OP. 9594, s.d.
55. Peter Linebaugh (1984). "Todas as montanhas atlânticas estremeceram". In: *Revista Brasileira de História*, nº 6. Este ainda é o melhor texto sobre esse tema. Curioso é o caso do marujo preto João Inglês e do marinheiro americano pardo que atacou a sentinela da rampa do Paço. *Offícios dos Juizes*, L. 9593. 25/04/1834, (O. 1423) e 15/06/1835, (O. 1923).
56. Como o caso do remador Joaquim, escravo da Nação, indiciado no furto de hum moleque escravo. SDM-AM, OP., L. 9593, 23/12/1836.
57. É o caso de Antônio Baiano, marinheiro da nau Rapadura, 28/12/1836, ofício 2684.
58. "Remeto a V. Exc. para ser empregado no serviço da Armada Reginaldo José, que além de ser reconhecido vadio e desordeiro, há muito intrometido nos negócios políticos, sendo hum dos que naqueles dias de se fecharem as vendas foi a principal figura nesta desordem". SDM-AM, *Offícios de Juizes de Paz*, (doravante OJP), L. 9595, 1834-1835, O. 1292. 02/02/1834. Temos que mencionar também o caso dos escravos participantes da Revolução Farroupilha, que foram capturados e enviados ao Rio para leilão. *Offícios Diversos*, 9273, 11/11/1845.
59. "Como a ignorância de mor parte destes é tal que ainda mesmo ouvindo a leitura, ou não entenderam ou não saberão fazer os requerimentos..." Ibidem, 19/10/1834, nº 1643.
60. Para ver a quantidade espantosa de desertores e insubordinados condenados ao Dique, ver o códice de *Offícios de Diversas Autoridades*, L. 9338, 1825, que registram os ofícios do Governador das Armas ao Inspetor do Arsenal.
61. "Envio a V. Exc. o marinheiro Manoel Nunes por ter sido encontrado esta manha em uma casa de zungú com outras muitas pessoas sem terem-se dado o manifesto a autoridade competente, visto que acho nas circunstancias de ser empregado na Armada Nacional que tanto necessita de braços". SDM-AM, *Offícios de Diversas Autoridades*, L. 9601, 19/09/1838.
62. É o caso do desertor da Brigada de Marinha José das Neves encontrado num quilombo em Jacarepaguá. SDM-AM, *Offícios do Chefe de Polícia*, L. 9596, 29/03/1837.
63. É o caso de Francisco Cordeiro da Silva, que enviou um requerimento ao Inspetor do Arsenal, reclamando que estava há nove dias preso pelo subdelegado do Sacramento, sem que ele fosse réu, e que afirmava que estava "um bocado esquentado de cabeça [por] estar dias e dias preso quando 24 horas é o castigo instituído." Ele afirma ser marinheiro da Fragata Príncipe e que "valeu-se de seu benemérito chefe que é V. Exc. e tão cheio de terna clemência que anteontem foi prometido de ser requisitado ao Chefe de Polícia, mas que até a presente data geme debaixo das penas! oh! piedade em abono da sua opressão." Ele estava no Aljube. SDM-AM, *Offícios da Polícia*, L. 9606, 02/08/1848. O ofício foi enviado ao Inspetor do Arsenal.

64. Um caso comum é de um marinheiro da Fragata Paula que espancou um preto de ganho por não o querer pagar e depois entrou em conflito com a sentinela da Praia do Peixe que acudiu a rixa. SDM-AM, *Ofícios do Quartel General do Exército*, L. 9714, 22/06/1826.
65. O Arquivo Nacional tem vasta relação de ofícios do Inspetor do Arsenal, ainda não compilados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Moreira (1871). "A sedição militar na ilha das Cobras em 1831". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XXXIV. Rio de Janeiro.
- GARDEN, Dale T. (1996). "Uma lei... até de segurança pública: resistência escrava, tensões sociais e o fim do tráfico internacional de escravos para o Brasil (1835-1856)". *Estudos Afro-Asiáticos*, 30:113-150. Rio de Janeiro.
- GREENHALG, Juvenal (1965). *O Arsenal da Marinha do Rio de Janeiro na História*. Vol. 2, 1822-1889. Rio de Janeiro, Editora do Arsenal da Marinha.
- _____ (s.d.). "Prisões da Marinha no século XIX: Presingangas e Calabouços". mimeo. SDM-AM.
- HOLLOWAY, Thomas (1997). *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getúlio Vargas.
- MORAES FILHO, Alexandre Mello (s.d.). *Festas populares no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Ediouro.
- REIS, João José (1986). *Rebelião Escrava no Brasil: os levantes dos matês*. São Paulo, Brasiliense.
- RELATÓRIO DO MINISTRO DA MARINHA (1844). Rio de Janeiro, Typografia Nacional.
- SOARES, Carlos Eugênio (1995). *A negregada instituição: a capoeira no Rio de Janeiro, 1850-1890*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura.
- THOMPSON, E. (1997). *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

SUMMARY

From Presinganga to the dique: capoeiras in the *Arsenal da Marinha*

Capoeira was one of the most widely disseminated forms of slave unrest in Rio de Janeiro during the first half of Twentieth century. After 1824, when police repression intensified, capoeirists were sent to the *Arsenal da Marinha*, which in addition of being a large space for ship

building was also a jail. The *dique*, a place for ship repairs, was as the major area in which slaves arrested for capoeira were consigned. This article aims to reconstruct the daily life of those slaves and their relationship with other groups and individuals inside the Arsenal. It is important

to highlight that not only slaves but also free blacks, as well as sailors, and foreigners were amongst those serving within the jail's walls in the Ilha das Cobras and its surroundings. Thus, people from a variety of origins and conditions were in contact in the Arsenal. Those contacts

allowed the slaves of Arsenal, both those who were serving and those who simply worked there, to get in touch with the flux of social and political movements that some historians call the Atlantic Revolution. This context incremented slaves' ability to resist.

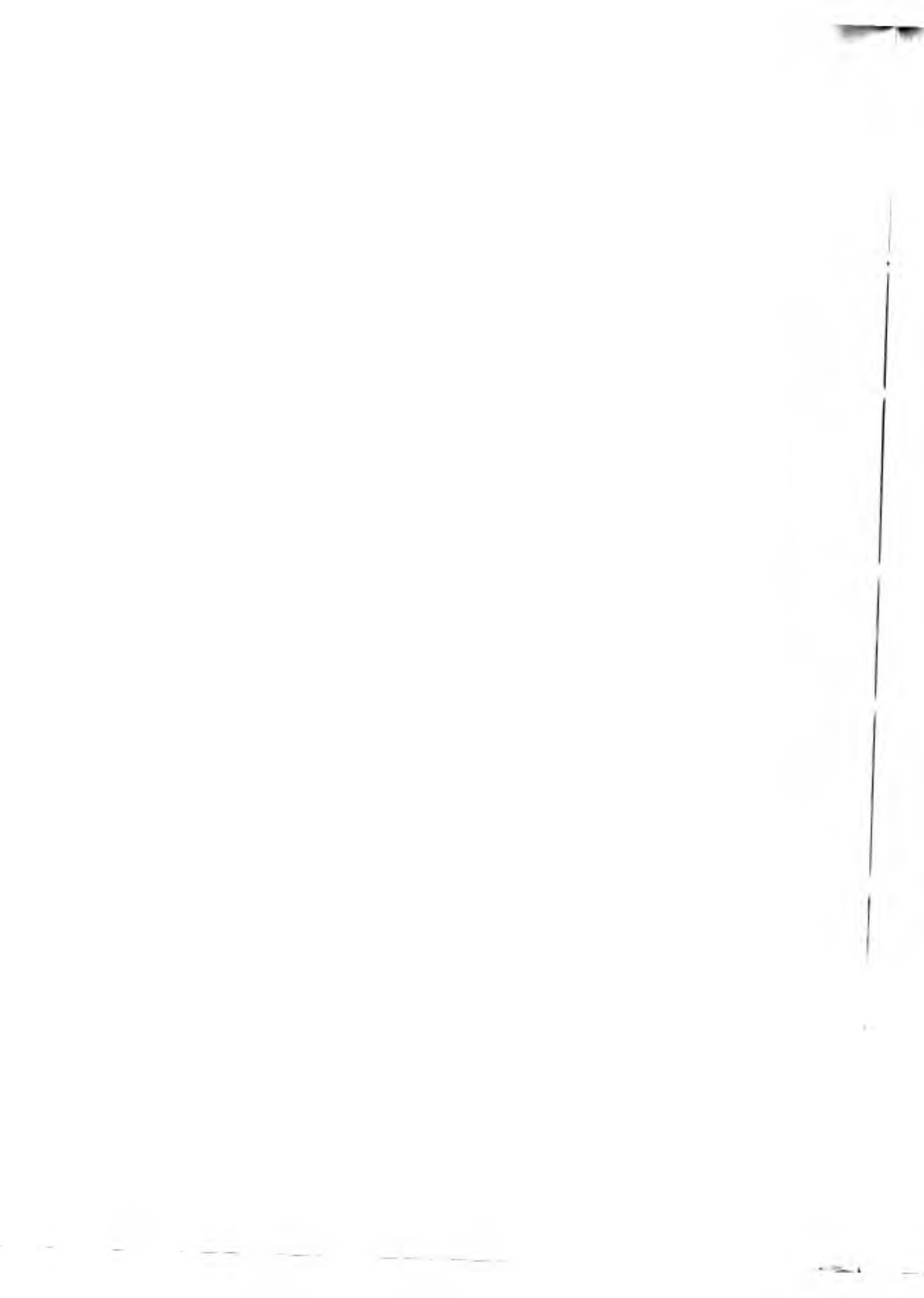
RÉSUMÉ

Du Bateau des condamnés (*Presinganga*) à la digue: les "capoeiras" à l'Arsenal de Marine.

La "capoeira" a été une des formes le plus largement diffusées de manifestation de rébellion esclave à Rio de Janeiro, à la première moitié du XIX^e siècle. A partir de 1824, époque où la répression de la police est devenue plus violente, les esclaves étaient envoyés à l'Arsenal de la Marine, grand espace de chantier naval servant aussi de prison. C'était particulièrement le cas des travaux de la Digue (Cale), lieu consacré à la réparation des bateaux.

L'article cherche à reconstituer la vie quotidienne de ces prisonniers et leurs rapports

avec d'autres groupes et d'autres individus dans le cadre de l'Arsenal. Les contacts à l'intérieur des murs de la prison ne s'établissaient pas seulement avec des esclaves: à Ilha das Cobras et ses alentours se côtoyait toute une gamme de personnes d'origines et de conditions différentes: marins, noirs, affranchis, étrangers. Ces contacts permettaient aux esclaves de l'Arsenal, ouvriers ou prisonniers, d'être au courant du flux et du reflux des mouvements sociaux et politiques que quelques historiens appellent la Révolution Atlantique.



Causas imediatas da superação do capital escravista-mercantil*

Julio Manuel Pires

Iraci del Nero da Costa**

* Recebido para publicação em março de 1997.

** Os autores são professores do Departamento de Economia da Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo.

A partir do conceito de "capital escravista-mercantil" procura-se, neste artigo, examinar as condições concretas em que se dá a crise e superação do escravismo em alguns países e regiões da América. Dadas as condições de reprodução do capital escravista-mercantil, alicerçada em condições internas e externas, ele só poderá ser sobrepujado à medida que se desestabilizem um ou mais de seus sustentáculos.

Assim, em vista da importância assumida pelo escravismo e a disponibilidade da bibliografia, foram selecionados alguns casos que pudessem explicitar com maior acuidade os condicionantes internos e externos do processo de crise do escravismo e, portanto, do capital escravista-mercantil. Desta forma, são expostos e analisados os eventos históricos imediatos que culminaram com o fim da escravidão no Haiti, nas Antilhas, Estados Unidos, Cuba, Paraguai e Brasil.

Palavras-chave: capital escravista-mercantil, história, escravidão, Haiti, Antilhas, Estados Unidos, Cuba, Paraguai, Brasil.

O capital escravista-mercantil e suas limitações

Como tivemos oportunidade de consignar em outras publicações (Pires & Costa, 1994; Costa & Pires, 1994; Pires & Costa, 1995), o capital escravista-mercantil devia sua reprodução a algumas condições que lhe eram imanentes e a outras que, para ele, definiam-se como dadas, pois independiam de sua existência e situavam-se no âmbito da economia mundial: mercados fornecedores de mão-de-obra cativa e mercados absorvedores da produção exportável ofertada pela economia escravista. A estas últimas somavam-se as condições de ordem endógena: institucionalização do escravismo, escravistas desejosos de acumular e a massa de cativos disponível internamente. As condições exógenas fugiam à ação imediata do capital escravista-mercantil cuja supressão, portanto, poderia advir de um ou mais eventos originados na órbita externa, na interna ou colocados numa ou noutra destas esferas, pois a falta de qualquer pressuposto, endógeno ou exógeno, seria o bastante para provocar sua ruptura.

A consequência mais significativa das características reportadas acima está em que, por ser incapaz de reproduzir integralmente suas próprias condições de existência, o capital escravista-mercantil não podia dar suporte a um modo de produção específico. Destarte, o lapso temporal de sua dominância em dada área ou nação deve ser tomado — por mais longo que se apresente — como um período de transição. No caso do escravismo moderno tratou-se, efetivamente, da incorporação à economia mundial já fortemente impregnada pelo capitalismo, de terras praticamente virgens ou de áreas mais densamente povoadas cujos autóctones conheceram um total

derruimento do destino que lhes era traçado pelas formas de existência social, econômica e política sob as quais viviam antes da chegada do colonizador europeu. No que tange ao Novo Mundo, como sabido, tal transição culminou com a transformação radical das relações de produção — de escravistas para capitalistas — e a correlata metamorfose do capital escravista-mercantil em “capital industrial”, vale dizer: em acumulação calcada na exploração da mão-de-obra assalariada. No âmbito das sociedades escravistas modernas, à medida que foram, pouco a pouco, consubstanciando-se as condições para o estabelecimento generalizado do trabalho assalariado, a transição para estas relações de produção — inclusive com a presença de formas de exploração do trabalho livre como os contratos de parceria, de locação de serviços e o sistema do colonato, adotados no Brasil — não assumiu, do ponto de vista estritamente econômico, caráter traumático, dando-se o mesmo com respeito à transformação do capital escravista-mercantil em capital industrial. Assim sendo, as mudanças havidas não decorreram de uma “revolução burguesa” no sentido clássico da expressão, mas devem ser definidas como duas facetas de um processo único: o da superação do escravismo. Processo este no bojo do qual atuaram de maneira solidária e integrada — com pesos relativos distintos, é verdade — fatores de caráter político, social e econômico.

Note-se ainda que a solidez ou robustez do escravismo, bem como a coesão interna de dada sociedade escravista não bastavam, *per se*, para garantir a subsistência do capital escravista-mercantil, pois, como afirmado acima, a presença de tais atributos só era relevante para a manutenção dos determinantes de ordem endógena desta específica forma de existência do capital.

Do acima posto, conclui-se que o estudo da supressão do capital escravista-mercantil confunde-se com o da abolição do escravismo. Assim — e aqui falamos em termos hipotéticos e não exaustivos —, o golpe mortal contra o capital escravista-mercantil (ou contra o escravismo), nesta ou naquela área e/ou nação, poderia decorrer de uma, ou da combinação de duas ou mais, das seguintes causas imediatas: 1) imposição da metrópole com respeito a suas dependências coloniais; 2) imposição de nação estrangeira em decorrência de atritos econômicos e/ou armados; 3) decisão política adotada de maneira unânime pelas próprias elites escravistas dominantes ou decorrente de uma cisão no corpo das mesmas levando a um confronto entre as facções discordantes do qual, no caso, sairia vencedora a ala favorável à abolição; 4) sublevação dos cativos; 5) uma forte expansão da demanda internacional por tal ou qual bem produzido por dada economia escravista poderia levá-la a encontrar tamanhas restrições quanto ao aliciamento de mão-de-obra cativa que a busca de uma alternativa não-escravista se impusesse; 6) correlatamente, a retração violenta dos mercados mundiais para os bens oferecidos por dada economia escravista poderia levá-la, no médio prazo, ao colapso, pois faltar-lhe-ia os recursos para sustentar-se enquanto tal; 7) a supressão do tráfico também conduziria, na falta de uma oferta interna renovável de cativos¹, inexoravelmente, ao desaparecimento, em prazo mais ou menos dilatado, do capital escravista-mercantil.

Examinemos mais de perto algumas situações concretas nas quais, cremos, podem ser identificadas algumas das causas acima aventadas.

No que concerne a alguns países da América do Sul, houve, segundo Donghi, uma influência decisiva das guerras de

independência na conformação e no ritmo do processo de abolição da escravatura. Com efeito, a partir dos conflitos armados a caracterizar a luta pela independência comandada por Bolívar e San Martín:

o significado da escravidão se modificou: embora os novos Estados não se demonstrem dispostos a abolir (escolhem, ao contrário, situações de compromisso, como a proibição do comércio e a liberdade para os filhos dos escravos, inovações de alcance mais limitado do que poderia parecer), a guerra os induz a emancipações cada vez mais amplas; e as guerras civis serão ocasião de novos passos nessa direção(...) A emancipação tem a finalidade de recrutar soldados; e, além desse objetivo imediato, em alguns casos se busca explicitamente conservar o equilíbrio racial, garantindo que também os negros forneçam a sua cota de mortos em combate. É esse o argumento de Bolívar em apoio às providências que tomou, e que não eram aceitas pelos proprietários de escravos. A escravidão doméstica perde importância, enquanto a agrícola resiste melhor nas zonas das plantações, que não poderiam sobreviver sem ela. Ainda em 1827, sua importância na Venezuela é tão grande que justifica uma tenaz defesa por parte dos latifundiários. Onde a escravidão se conserva, a disciplina da mão-de-obra escrava perde boa parte da sua eficiência. A produtividade cai na Venezuela e na costa do Peru (e aqui de modo catastrófico), o mesmo ocorrendo nas zonas mineradoras de Nova

Granada, nas quais se empregava mão-de-obra africana.

Ademais, o fim do tráfico de escravos e o impacto dessa medida sobre o mercado de escravos implicou na inviabilização econômica cada vez maior das atividades assentadas na mão-de-obra cativa.

A implantação e substituição da mão-de-obra coloca problemas; a longo prazo, a escravidão não consegue sobreviver na América espanhola sem o tráfico; e, com as crescentes dificuldades do mercado, o preço dos escravos – onde eles são empregados em atividades produtivas – cresce rapidamente; ao longo da costa peruana, durante a década posterior à revolução, o seu preço triplica. O instituto da escravidão, antes de ser abolido (quase por toda parte na metade do século) perde importância. Os negros emancipados não serão reconhecidos como iguais à população branca e nem mesmo à mestiça; mas a posição deles será profundamente diferente numa sociedade que, se não é igualitária, organiza porém as desigualdades de um modo diverso da velha sociedade colonial (Donghi, 1975, p. 83-84).

Detenhamo-nos agora em alguns processos de emancipação verificados em outros países e regiões da América, para os quais a importância da escravidão e a literatura disponível mostraram-se bem mais significativas.

O Haiti e a rebelião negra

Segundo país do continente a tornar-se independente, após os Estados Unidos, a parte ocidental da Ilha de Hispaniola, no Caribe, contava, às vésperas da Revolução, com cerca de 550 mil habitantes, 80% dos quais eram escravos (Cardoso & Brignoli, 1983, p. 147). A vida econômica e política do Haiti era monopolizada por uma elite reduzida de brancos e mulatos, impedindo-se de forma definitiva a ocupação de cargos públicos e profissões liberais por parte de negros, mesmo se libertos. Como sabido, a base econômica principal do Haiti era a produção de açúcar, seguida do café, anil e algodão.

As revoltas iniciadas em 1758, sob a liderança de Makandal e sufocadas em sua maior parte, retornaram no outono de 1791 com amplitude revolucionária, envolvendo praticamente todo o território haitiano. Os escravos rebelados incendiaram os canaviais e expulsaram os exércitos franceses. Com a vitória sobre as forças francesas, François Toussaint, também conhecido como Toussaint Louverture, proclamou a independência e a libertação dos escravos, mantendo-se, todavia, dentro da federação francesa.

Ainda durante o processo de consolidação do novo poder político, a crise e o bloqueio econômico imposto pela França que se seguiram à guerra de independência condicionaram fortemente a política de Toussaint relativamente à mão-de-obra. Foi instituído

um rígido sistema de trabalho forçado, anulando vendas de terras anteriores para trabalhadores rurais e sujeitando os trabalhadores das fazendas a uma disciplina militar (Foner, 1988, p. 29).

Tais imposições decorriam de uma tentativa de não isolar política e econo-

micamente o Haiti do restante do mundo², bem como de estabelecer uma política conciliatória com os fazendeiros brancos, uma vez que a grande propriedade rural voltada à exportação era encarada como a chave da prosperidade para o país.

Apesar de demonstrar este tipo de preocupação, Toussaint é derrotado por Charles Leclerc, cunhado de Napoleão, em 1803, e enviado para a França, onde é executado.

Jean-Jacques Dessalines assume então a liderança na luta dos haitianos e consegue expulsar novamente os franceses, criando a segunda república do Hemisfério Ocidental em 1806. Com a ascensão ao poder de Dessalines, a política conciliatória de Toussaint em relação aos fazendeiros foi drasticamente abandonada — tendo sido massacrados os brancos remanescentes e incorporando-se as fazendas ao patrimônio do Estado. Entretanto, a crença de Dessalines de que apenas a agricultura de exportação seria capaz de garantir a manutenção de um exército forte e, desta forma, consolidar a independência da nação, levou-o a preservar a política de trabalho forçado, a qual não diferia muito da escravidão, inclusive por empregar o açoite como medida disciplinadora (Foner, 1988, p. 29).

Esta legislação punitiva e rigorosa quanto à obrigação de trabalhar manteve-se, com pequenas alterações, nos governos imediatamente seguintes, tendo sido suplantada, ao longo do século XIX, pela emergência do campesinato haitiano, mediante a ampliação do acesso à propriedade da terra³.

As Antilhas e a presença metropolitana

O fim da escravidão nas Antilhas e Guianas decorreu imediatamente de decisões tomadas no âmbito das

metrópoles, às quais se encontravam subordinadas essas áreas. No caso das colônias administradas diretamente pela coroa inglesa, a legislação referente à emancipação por estágios foi imposta diretamente, tendo sido negociada quando a colônia tinha legislação própria (Craton, 1995, p. 46).

O processo que levou à emancipação dos negros nas colônias inglesas na América⁴ — iniciado a partir da proibição do tráfico britânico de escravos da África em 1808 — foi radicalmente distinto ao observado no Haiti, como teremos oportunidade de ratificar mais adiante.

Se no Haiti a abolição se realizou através da revolução, no Caribe inglês o processo refletiu tudo o que é quintessencialmente inglês: respeito pela ordem, processos legais e direitos de propriedade⁵ (Foner, 1988, p. 33).

A manumissão nas possessões britânicas caracterizou-se sobretudo pela intenção de gerar o menor atrito possível com a classe de proprietários de escravos; buscou-se preservar em suas mãos tanto a propriedade da terra como o poder político. Ademais, o governo inglês indenizou os antigos donos de escravos com 20 milhões de libras (Foner, 1988, p. 33). Inicialmente, as autoridades britânicas buscaram — mediante a instituição do aprendizado — uma solução conciliatória entre, de um lado, a opinião pública antiescravocrata e seu próprio compromisso público com a idéia do trabalho livre e, de outro, os interesses da classe de proprietários de escravos. Também pesou, na decisão de estabelecer o aprendizado, a desconfiança relativa ao comportamento do manumitido. Segundo a lei do ano de 1833:

Todos os escravos na lavoura serviriam por seis anos como aprendizes, período durante o qual seriam pagos por seus trabalhos, permanecendo, porém, sujeitos a regulamentações severas determinadas pelas legislaturas coloniais (Foner, 1988, p. 36).

Pretendia-se, desta maneira, assegurar um processo de transição o menos traumático possível entre a escravatura e o trabalho livre.

O resultado de tal tentativa foi um fracasso evidente. Um dos principais problemas de que se revestiu o aprendizado foi o fato de o governo inglês deixar as regulamentações pertinentes a cargo das assembleias locais, dominadas pelos grandes proprietários. As penas extremamente severas impostas pelos legisladores caribenhos aos menores deslizes e resistência ao trabalho por parte dos escravos, as quais “*cheiravam*’ em excesso a um retorno da escravidão” (Foner, 1988, p. 38), fizeram com que as autoridades britânicas — pressionadas por uma opinião pública desfavorável ao aprendizado — impusessem o fim deste experimento, decretando a liberdade incondicional dos aprendizes em 1838 (Foner, 1988, pp. 38-9).

Nas demais colônias européias do Caribe o processo foi definido a partir de decisões tomadas nos respectivos centros metropolitanos.

Depois de medidas parciais, os franceses aboliram a escravidão em 1848, tendo a revolução daquele ano agido como catalisador. A Holanda, também depois de medidas parciais, protelou até 1863 a abolição final (Cardoso & Brignoli, 1983, p. 150).

É importante notar que, assim como nas colônias britânicas, nestes casos a decisão dos países europeus foi acompanhada de uma compensação monetária aos proprietários dos escravos manumitidos, tendo sido facilitada, sobretudo, pelo fato de tais proprietários constituírem uma parcela restrita das burguesias metropolitanas. Assinale-se, ainda, que as feições genéricas, acima apontadas, assumidas pelo processo de abolição do trabalho escravo nas referidas dependências coloniais não comporta qualquer dúvida; a polêmica existente — e ela foge ao escopo deste artigo — diz respeito às razões associadas ao interesse pelo fim do tráfico e da escravidão por parte das potências européias, notadamente no que se refere à Inglaterra⁶.

Outros fatores, e não apenas relacionados aos interesses e disputas internas às metrópoles, devem no entanto ser agregados. Entre estes destaca-se o “exemplo” haitiano e a eclosão freqüente de revoltas de escravos em toda região, as quais amedrontavam tanto as autoridades metropolitanas como os proprietários locais, impelindo-os a vislumbrarem na manumissão geral uma alternativa menos ruim. No caso das possessões britânicas na América cabe citar as rebeliões de escravos ocorridas em Barbados (1816), Guiana Inglesa (1823) e Jamaica (1831-32) (Craon, 1995, pp. 32-33).

Nos Estados Unidos, a dissensão das elites

Em contraste com o processo lento, gradual e contemporizador que caracterizou a extinção do escravismo em Cuba e no Brasil, nos Estados Unidos tal evento ocorreu de forma abrupta, como resultado de um violento conflito armado. A emancipação nos Estados Unidos — a qual englobou número muito superior de pessoas

do que o observado em qualquer outro país ou colônia, cerca de quatro milhões — resultou, à semelhança do ocorrido no Haiti, de uma guerra sangrenta, na qual os negros tiveram participação expressiva (Foner, 1988, p. 73).

Os principais fatos históricos que imediatamente antecederam o término do regime escravista são conhecidos: a eleição de Abraham Lincoln, em 1860, pelo Partido Republicano; a decretação da emancipação; a oposição dos estados sulistas, a tentativa de Secessão e o início da Guerra Civil; a vitória da União ratificada em 1865 e a consagração do abolicionismo.

Para os efeitos deste artigo, os pontos importantes a serem realçados dizem respeito aos motivos da guerra e aos interesses divergentes do Norte e do Sul quanto à escravidão⁷.

Em primeiro lugar cabe destacar a reduzida relevância das análises que se concentram de forma exclusiva nos fatores de ordem econômica, como, por exemplo, na questão das tarifas de importação ou na suposta incompatibilidade econômica entre a mão-de-obra escrava e o crescente capitalismo industrial.

Na verdade, como demonstra Moore Jr., no período entre os anos 1815 e 1860, a economia algodoeira do Sul exerceu influência decisiva no crescimento da economia americana e, até 1830, constituiu o fator mais importante do desenvolvimento industrial nortista. Ademais, devido ao expressivo volume de exportações para a Grã-Bretanha, responsabilizava-se pela parcela principal da oferta de divisas. Portanto, longe de se caracterizar como excrescência, a economia escravista revelou-se parte integrante da formação do capitalismo industrial do século XIX.

Do mesmo modo, cabe rejeitar as teses que atribuem ao sistema escravista um tal

nível de ineficiência *vis-à-vis* o trabalho assalariado que o condenaria a desaparecer. Os estudos mais recentes mostram que a escravatura não estava prestes a se extinguir por razões internas, pois, do ponto de vista econômico, ainda evidenciava boas condições de competitividade e lucratividade. Nesse sentido, a força das armas mostrou-se fundamental para pôr fim à escravidão nos Estados Unidos.

Conquanto os fatores estritamente econômicos tenham certo poder explicativo, parecem-nos secundários frente às divergências políticas, sociais e ideológicas existentes entre o Norte e o Sul. Ou, colocando de forma mais precisa, embora a origem essencial da diferenciação entre as duas sociedades situe-se no campo econômico — dada pela relação de produção hegemônica diversa a caracterizar cada uma das duas regiões — a Guerra de Secessão encontra-se, na realidade, relacionada às dificuldades de convivência, sob um mesmo governo nacional, de duas sociedades com características tão distintas, embora capitalistas: uma, aristocrática, defensora do privilégio hereditário e a outra, burguesa, valorizadora do esforço e talento individual e contrária à desigualdade jurídica e de oportunidades⁸.

Com o Oeste, o Norte criou uma sociedade e uma cultura cujos valores entraram cada vez mais em conflito com os do Sul. O ponto focal dessas diferenças residia na escravatura (Moore Jr., 1975, p. 169).

Face a tal quadro, tornou-se cada vez mais improvável — para ventura da democracia americana — a solução conciliatória entre a burguesia industrial e as elites rurais, típica da Alemanha do século XIX.

A busca desta solução fez-se em vão na primeira metade do século XIX. Alguns anos após o fim do tráfico de escravos (1808) (Foner, 1988, p. 130), tentou-se instituir uma fórmula para manter o equilíbrio entre os estados escravistas e abolicionistas. Por meio do "Compromisso de Missouri" (1820) ficou estabelecido que os estados ao norte do paralelo 36°30' seriam emancipacionistas, e escravistas os colocados ao sul de tal linha. No entanto, em 1850, a Califórnia solicita sua entrada na União como estado abolicionista, apesar de se situar ao sul daquele paralelo. Houve protestos dos estados escravistas, sendo, por fim, acordado o denominado "Compromisso de 1850", assegurando o livre arbítrio dos novos estados quanto à escravidão. Tal solução, entretanto, parece não ter sido satisfatória, pois o problema da escravatura nos territórios desempenhou papel crucial para conduzir à guerra.

Tratava-se, dentre outras questões, de definir que interesses/ conveniências o governo central iria colocar à disposição. O aspecto fundamental tornou-se cada vez mais o fato de a maquinaria do governo federal dever ser usada para apoiar uma sociedade ou a outra. Era esse o significado por trás de assuntos tão poucos interessantes como a tarifa alfandegária e que pôs paixão na reclamação sulista, ao afirmar que estava a pagar tributo ao Norte. A questão do poder central tornou também crucial a questão da escravatura nos territórios. Os dirigentes políticos sabiam que a admissão de um estado de escravos ou de um estado de trabalhadores livres desequilibraria a balança para um

lado ou para o outro. O fato de a incerteza constituir parte inerente da situação, devido às terras não colonizadas, ou parcialmente colonizadas, do Oeste, aumentou muito as dificuldades para se chegar a um compromisso. Cada vez se tornou mais necessário que os dirigentes políticos de ambos os lados se mantivessem em alerta para qualquer movimento que pudesse aumentar as vantagens do outro. Dentro deste contexto maior, a tese da tentativa de veto do Sul ao progresso nortista faz sentido, como causa importante para a guerra (Moore Jr., 1975, p. 169).

A vitória do Norte, como sabido, permitiu definir tal disputa de forma favorável aos interesses industriais e consolidar a emancipação dos escravos. Todavia, a derrota dos republicanos radicais — os quais propunham reformas profundas na estrutura econômica e política do Sul —, ao longo da década dos anos 1870, obistou a consecução de melhorias significativas no padrão de vida dos libertos⁹.

Em Cuba: um caminho longo e complexo

Em linhas gerais, a supressão do escravismo em Cuba lembra a experiência observada no Brasil. Trata-se de um processo gradual no qual intervieram vários fatores, tanto os de ordem interna quanto externa.

Cardoso & Brignoli identificam duas grandes fases no processo de abolição da escravidão em Cuba. A primeira estende-se do início da década de 1840 até o começo da Guerra dos Dez Anos, em 1868. A

segunda fase compreende o período da guerra de libertação (1868-78) e se estende até 1886, com o fim definitivo da escravidão, dada a extinção do patronato (Cardoso & Brignoli, 1983, p. 150-153).

Em 1845, por conta dos movimentos e conspirações de escravos havidos entre 1841 e 1843 e da pressão diplomática e naval da Inglaterra, a Espanha elabora a lei de abolição e repressão do tráfico de escravos, cujo objetivo fundamental seria propiciar instrumentos mais adequados à repressão do tráfico, ilegal havia muitos anos¹⁰. Tal legislação apresentou alguma efetividade durante a década de 1840, quando reduziu-se o número de escravos desembarcados na Ilha, voltando a aumentar, nos anos da década seguinte, o contingente de negros provenientes da África, apesar da manutenção das imposições inglesas. O tráfico só cessou de fato em meados da década de 1860; é importante notar, no que tange a este aspecto, a existência de um grupo de escravistas interessado em, simultaneamente, pôr termo ao tráfico e manter a escravidão, com o intuito de valorizar o estoque de escravos em seu poder.

Nos marcos desta primeira fase deu-se, ainda, a Guerra de Secessão nos Estados Unidos e o enfraquecimento da causa escravista em todo o continente em decorrência da abolição que se seguiu à vitória do Norte sobre o Sul.

O início da Guerra dos Dez Anos, em 1868, marca um momento de inflexão no processo abolicionista, o qual se acelera a partir de então. Em 1869, os rebeldes cubanos que lutavam pela independência da Ilha, tendo em vista a pressão interna de suas próprias fileiras de soldados — compostas em grande parte por libertos — e a necessidade de apoio internacional para a causa, abandonam sua posição reticente no

que concerne ao fim da escravidão e propõem a emancipação imediata dos escravos.

A libertação plena, no entanto, viu-se obstada pelo "Reglamento de Libertos", o qual exigia trabalho forçado dos ex-escravos. Apenas com o abandono do "Reglamento", no final de 1870, é que os rebeldes assumiram definitivamente a causa dos escravos (Scott, 1987, p. 458). Deste modo, conquanto de início limitados em seus ímpetus abolicionistas, os revolucionários cubanos foram compelidos pelas circunstâncias a comprometerem-se cada vez mais com o fim da escravidão: o impacto da insurreição sobre a escravidão ultrapassou a intenção inicial de seus líderes. A própria política rebelde foi pressionada a desenvolver-se em direção a um abolicionismo menos limitado, especialmente à medida que cresceu a participação de pessoas de cor livres e de libertos no exército. Ao mesmo tempo, os libertos aprenderam a aproveitar-se até mesmo de concessões parciais e oportunistas feitas pelos líderes rebeldes (Scott, 1987, p. 460).

A resposta do lado espanhol não tardou; frente aos interesses divergentes de abolicionistas cubanos — aos quais poderiam vir a se aliar os norte-americanos —, de um lado e de senhores de engenho, por outro, as Cortes Espanholas aprovaram a Lei Moret, a qual apontava para uma "solução conciliatória", mediante a proposta de extinção gradual da escravidão. Os escravos acima de sessenta anos e as

crianças nascidas a partir de 1868 teriam sua liberdade assegurada, conquanto, estas últimas, ainda devessem permanecer sob a "proteção" de seus ex-donos até que se casassem ou completassem 21 anos de idade. Além disso, tal legislação tornava ilegal o açoite e libertava o escravo, vítima comprovada de "crueldade excessiva", estabelecendo também as "Juntas Protectoras de Libertos" para vigiar o cumprimento da lei. Previa, ademais, a emancipação indenizada ao final da Guerra (Scott, 1987, p. 461).

Apesar da constatação de fraudes de variados tipos — notadamente no que diz respeito ao estabelecimento da idade e da data de nascimento dos escravos — e da obrigação do patronato até a maioridade para os recém-nascidos tornarem a lei muito menos efetiva do que poderia parecer à primeira vista, a existência de tal legislação, e a insurreição, constituíram poderoso estímulo para que os escravos buscassem concessões cada vez maiores.

O contexto dos anos de 1870, com o dispositivo legal para o eventual fim da escravidão e a ocorrência de rebelião no leste, encorajou alguns de seus escravos a pressionar por qualquer tipo de concessão que eles pudessem obter. Dessa forma, eles lançaram mão de técnicas tanto antigas quanto novas (Scott, 1985, p. 74).

Esta situação foi deveras reforçada pelos acontecimentos posteriores ao fim da Guerra dos Dez Anos. O Pacto de Zanjón de 1878, que pôs fim ao conflito, garantiu a liberdade a "todos os escravos e asiáticos que tivessem lutado pela independência ou

contra ela" (Cardoso & Brignoli, 1983, p. 152). Tal fato, por certo, contribuiu para o crescimento da resistência passiva, das ameaças de sublevação e das fugas em massa dos escravos, como as ocorridas na Província de Santiago de Cuba nos anos finais da década de 1870, as quais obrigavam os plantadores a fazer concessões, sob pena de perderem o controle sobre a mão-de-obra, mesmo contando com o apoio militar. É neste contexto que:

em 1879 o governo espanhol preparou uma lei abolicionista final, posta em vigor no dia 29 de julho de 1880. Ela decidia a abolição total, mas estendia o patronato a todos os novos libertos, em lugar de uma indenização pecuniária aos proprietários. Tal patronato terminaria em 1888 (Cardoso & Brignoli, 1983, p. 153).

Sob a "retórica da tutelação e proteção" (Scott, 1987, p. 466) pretendia-se manter as relações fundamentais da escravidão, alterando-se apenas aspectos relacionados à sua aparência. Os ex-escravos, agora *patrocinados*, a par de alguns direitos alcançados, viam-se na obrigação de trabalhar por um salário simbólico, não podendo sair da propriedade de seu dono ou escolher seu patrão e continuar sendo objeto de compra e venda, como anteriormente.

Todavia, os resultados finais desta nova legislação parecem ter sido mais significativos do que os inicialmente pretendidos. As iniciativas dos *patrocinados* — as quais poderíamos caracterizar como um ponto intermediário entre a acomodação e a resistência¹¹ —,

implicavam a aceitação da ordem legal escravista, exploravam as possibilidades de libertação colocadas pela nova ordem legal, notadamente no que diz respeito à autocompra e às denúncias de abusos, violências e ausência de cuidados legalmente previstos por parte do *patrono*¹². O *patrocinato* permitiu aos escravos influenciar o ritmo em que se alteravam as relações de produção fundamentais, até mesmo no que diz respeito ao seu conteúdo, chegando-se à própria manumissão. Assim, tais expedientes permitiram que o número de escravos existentes em Cuba às vésperas do fim do patronato (1886) fosse pouco superior a 25 mil, número quase oito vezes menor do que o existente nove anos antes.

A verdade é que:

em um contexto de hostilidade internacional para com a escravidão, de contínuos desafios ao domínio espanhol e crescente percepção das vítimas do escravismo de que o sistema não sobreviveria por muito tempo, a legislação não pôde refrear as pressões por mudanças mais rápidas (Scott, 1987, p. 484).

Destarte, com o declínio dos preços do açúcar no mercado internacional a partir de 1885, e o conseqüente rebaixamento da lucratividade da atividade açucareira, diluíram-se as resistências mais importantes ao fim da escravidão. Assim, em julho de 1886, o parlamento espanhol vota a autorização para a extinção do *patronato* e, no mês seguinte, a Junta Provincial de Agricultura, Indústria e Comércio de Havana concorda com tal resolução (Scott, 1987, p. 482). Em 7 de

outubro de 1886, dois anos antes do prazo fixado pela lei de 1880, o *patronato* é suprimido, encerrando-se a escravidão na maior ilha das Antilhas.

A intervenção estrangeira no Paraguai

No Paraguai, como sabido, o término do escravismo decorreu da intervenção de potências estrangeiras no âmbito da guerra em que aquela nação viu-se derrotada pela Tríplice Aliança formada pelo Brasil, Argentina e Uruguai.

Assim, coube ao Conde D'Eu, comandante das tropas brasileiras, libertar os últimos escravos existentes na nação perdedora.

Materializou-se neste caso, independentemente das motivações últimas das tropas de ocupação e de seus respectivos governos, a possibilidade, acima apontada, de superação da ordem escravista em função de intervenção militar externa.

O caso do Brasil: conjugação de fatores externos e internos

O fim da escravidão no Brasil emergiu como resultado de diversos condicionantes internos e externos.

Em primeiro lugar, cabe destacar a participação destacada da Inglaterra no que tange ao término do comércio de escravos. A desagregação do sistema escravista brasileiro inicia-se, de fato, com o fim do tráfico, em 1850, por conta, sobretudo, da pressão inglesa¹³. As tentativas da Inglaterra em fazer cessar o fluxo de negros da África para a América — cujas motivações fundamentais parecem ter sido de ordem

humanitária e econômica, não cabendo aqui a discussão a respeito da importância relativa de cada um destes fatores — foram decisivas para, no mínimo, antecipar tal decisão por parte do governo brasileiro, o qual resistiu obstinadamente às investidas inglesas contra o tráfico realizadas desde os Tratados de 1810.

A incapacidade de reprodução vegetativa da população escrava, a menor taxa de natalidade *vis-à-vis* a taxa de mortalidade dos escravos condenava, inexoravelmente, o sistema escravista a seu término.

Somou-se a este fator o grande desenvolvimento da economia cafeeira, o que determinou uma significativa escassez relativa de mão-de-obra. É justamente na segunda metade do século XIX que a economia cafeeira apresenta suas mais expressivas taxas de crescimento. As condições favoráveis de solo e clima, a grande disponibilidade de terras para serem ocupadas e o expressivo crescimento da demanda mundial — norte-americana, sobretudo — permitiram consolidar de vez o café como nosso principal produto de exportação. Restava solucionar o problema da mão-de-obra. Vislumbradas as possibilidades restritas do comércio interno de escravos e da utilização da mão-de-obra livre nacional para atender à demanda ascendente de trabalhadores braçais, a opção fez-se em favor da política imigratória. Opção esta favorecida pelas condições prevaletentes na Europa, as quais se responsabilizavam por expulsar enormes contingentes de trabalhadores.

A constituição por esse meio do mercado de trabalho livre no Brasil somada ao encarecimento do preço do escravo permitiram tornar cada vez menos importante a mão-de-obra escrava, notadamente nas regiões cafeeiras mais dinâmicas, como o Oeste Paulista. No entanto, alguns grupos

de interesses econômicos fortemente fundados na escravidão ainda resistiam, obstaculizando e tornando muito lento o processo de abolição que se arrastou ao longo das décadas de 1860 a 1880 sob a forma de concessões tópicas como a Lei dos Sexagenários e do Ventre Livre, cuja efetividade mostrou-se muito discutível.

Nesse sentido, houve uma divisão crescente no seio da elite dominante quanto à questão escravista. Segundo Beiguelman, a opção dos fazendeiros do Oeste Paulista pelo abolicionismo fez-se tendo em vista a oposição dos fazendeiros escravistas, notadamente os do Vale do Paraíba, à política imigratória (Beiguelman, 1977)¹⁴. Isto obrigou a tomada de posição por parte dos primeiros em favor do fim da escravidão como forma de consolidação da política imigratória. Além disso também há de se considerar o desequilíbrio na proporção de escravos entre o Norte/Nordeste e o Sudeste. A reduzida magnitude do número de escravos contribuiu para que a resistência política ao fim da escravidão naquelas regiões fosse praticamente nula na década de 1880.

Tais fatos, somados à importância cada vez maior do movimento abolicionista e da resistência dos próprios escravos mostraram-se fundamentais para dar um paradeiro ao escravismo no Brasil.

Cabe ainda destacar a emergência de algumas pesquisas, nos últimos anos, que buscam fundamentar uma crítica a certa literatura tradicional, a qual atribui às elites do país papel exclusivo no processo abolicionista. Assim, para Azevedo (1987), é essencial considerar “as pequenas lutas disseminadas pelo cotidiano, não organizadas num todo coerente e dotado de ideário próprio, e quase sempre reprimidas e derrotadas” (p. 179), o “não

quero dos escravos" levado adiante por meio da intensificação dos crimes contra os senhores, fugas e revoltas nas fazendas. A partir disto, podemos entender melhor a própria radicalização do movimento abolicionista nas cidades e o crescimento da preocupação das elites em acelerar o fim da escravidão como estratégia para assegurar o controle social.

Argumentação semelhante é encontrar em Castro (1995), para quem as ações das massas escravizadas "representaram o vetor que produziu mais fortemente as dimensões de surpresa e imprevisibilidade de todo o processo [abolicionista]" (p. 238), ensejando sua aceleração e a mudança de rumos em relação ao que pretendiam as elites do país.

Considerações finais

As evidências empíricas aqui lembradas permitem, a nosso juízo, duas conclusões básicas. De uma parte, como verificado, as distintas maneiras assumidas pelo término da escravidão nas Américas cobrem, em larga medida, as formas hipotéticas aventadas na abertura destas notas. Por outro lado, tais formas de superação do escravismo moderno definem-se como elementos que, a par de

outros, corroboram nossa tese no que esta se refere à peculiar forma do capital — categoria esta não explorada por Marx — por nós caracterizada em trabalhos precedentes e à qual emprestamos a denominação de capital escravista-mercantil. Cumpre-nos, por fim, e mais uma vez, chamar a atenção dos estudiosos de nossa história para a necessidade de explorarmos criticamente esta eventual forma de existência do capital e suas implicações no que tange à formação econômica e social do Brasil.

Não poderíamos dar fecho a esta nota sem repisar que consideramos aqui tão-somente as causas imediatas que levaram à superação do capital escravista-mercantil no mundo moderno. Permanece, pois, a exigência de nos empenharmos no estudo das causas de fundo que determinaram, por um lado, a sua emergência e, de outro, a sua superação. Sem o pleno conhecimento de tais fatores esta categoria permanecerá, apenas, como mais uma tentativa de explicação lógica para uma larga fase da história do colonialismo e do escravismo modernos ainda não totalmente dominada pela historiografia. É este, pois, o repto que lançamos a todos os pesquisadores que, como nós, entendem estarem em face de uma questão ainda não resolvida.

NOTAS

1. "Hasta en los Estados Unidos, después de que la zona intermedia entre los estados del Norte, en que regía el sistema de trabajo asalariado, y los estados esclavistas del Sur, se transformó en una zona de abastecimiento de esclavos, en que, por tanto, el esclavo lanzado al mercado esclavista se convertía a su vez en elemento de la reproducción anual, llegó un momento en que esto no bastaba y fue necesario recurrir por el mayor tiempo posible a la trata de esclavos africanos para tener el mercado abastecido" Marx, (1964, p. 426).

2. Tal tentativa viu-se frustrada pela reação desfavorável das potências européias e dos Estados Unidos à nova nação. Segundo Craton, "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" (1995, p. 32).

3. "Ao longo do século XIX, o Haiti teve a mais baixa porcentagem de trabalhadores sem terra entre todas as ilhas das Antilhas". Foner, (1988, p. 303).
4. Nas colônias britânicas espalhadas por todo o mundo, algo em torno de 700 mil pessoas foram libertadas, 311 mil só na Jamaica e 83 mil em Barbados.
5. No mesmo sentido, Craton afirma "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". Craton, (1995, p. 33).
6. A controvérsia fundamental opõe Williams e Drescher. O primeiro atribui ao interesse inglês razões de ordem fundamentalmente econômica, relacionadas ao declínio da importância dos fluxos de produção e comércio de mercadorias e escravos entre a Inglaterra e Antilhas e a incompatibilidade entre as exigências do desenvolvimento do capital industrial inglês e o escravismo. Seymour, baseado em amplo conjunto de dados, procura mostrar que aos anos imediatamente anteriores ao fim do tráfico de escravos corresponderam volumes ascendentes de exportações de algodão e açúcar das Antilhas para a Inglaterra, ocorrendo o mesmo com o tráfico de escravos. As razões básicas relacionadas ao fim do tráfico e posterior abolição, segundo este autor, devem ser buscadas, sobretudo, no movimento abolicionista. Para maiores detalhes ver: Williams (1975) e Drescher (1977).
7. O eixo fundamental da análise seguinte baseia-se em Moore Jr., (1975, pp. 141-189).
8. Seria, no entanto, um erro grosseiro atribuir homogeneidade estrita em relação ao trabalho escravo no interior das sociedades nortista e sulista. Da mesma forma como existia um grupo significativo de pessoas no Norte, quiçá majoritários, indiferentes à sorte dos negros e, por certo, indivíduos favoráveis à escravidão, havia vários brancos sulistas simpáticos à causa abolicionista (Foner, 1988, p. 73).
9. Para maiores detalhes a respeito dos republicanos radicais e suas políticas durante o período da "Reconstrução" e sua derrota para o Partido Democrata com a "Redenção", veja-se Foner, (1988, especialmente pp. 73-176) e Moore Jr., (1975, pp. 183-189).
10. "A Espanha havia prometido aos britânicos desde 1817 abolir o tráfico de escravos, e em 1835 permitiu que seus navios fossem revistados e julgados os traficantes espanhóis por autoridades britânicas". Cardoso & Brignoli, (1983, p. 151).
11. "Eles [os casos levados perante as Juntas] mostram a inadequação de conceituar os comportamentos escravo e patrocinado em termos de "acomodação" e resistência e a necessidade de analisar este comportamento em termos que refletem a complexidade dos objetivos e estratégias dos patrocinados". Scott, (1985, p. 141)
12. "O artigo 4 da lei de 1880 enumerava as obrigações do patrono: manter seus patrocinados, vesti-los, dar assistência aos doentes, pagar o estipêndio mensal estipulado, educar os menores, alimentar, vestir e dar assistência quando doentes aos filhos de seus patrocinados". Scott, (1987, p. 473).
13. As discussões encaminhadas no Parlamento Inglês para pôr termo ao tráfico de escravos iniciam-se em 1783, estabelecendo-se, por fim, a proibição do tráfico para os súditos britânicos a partir de 1807. Nos anos posteriores seguiram-se Dinamarca, Portugal, Chile, Suécia e Holanda. A extinção do tráfico por parte da Espanha demorou mais a efetivar-se, em virtude da sensibilidade da corte espanhola aos interesses econômicos dos proprietários de escravos, sobretudo cubanos e porto-riquenhos. Para maiores detalhes vide Saco, (1965, pp. 213-229).
14. Posição semelhante a esta pode ser encontrada no estudo de Slenes (1986), o qual, no entanto, discorda da tese que associa a postura anti-abolicionista dos produtores do Vale do Paraíba a uma

mentalidade pré-capitalista ou ao domínio do capital comercial sobre o processo produtivo. Este autor procura demonstrar que os fazendeiros dessa região comportavam-se segundo os mesmos padrões de racionalidade de seus colegas do oeste paulista, apenas "se enganaram na década de 1870 na sua percepção da estabilidade futura da escravidão como instituição", (Slenes, 1986, p. 142), sofrendo as conseqüências desse erro nos anos seguintes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- BEIGUELMAN, Paula (1977). *A formação do povo no complexo cafeeiro: aspectos políticos*. São Paulo, Pioneira.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. & BRIGNOLI, Héctor Pérez (1983). *História econômica da América Latina*. Rio de Janeiro, Graal.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de (1995). *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista: Brasil século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- COSTA, Iraci del Nero da & PIRES, Julio Manuel (1994). "A fórmula do capital escravista-mercantil". *Estudos Econômicos* 24(3):527-532, set./dez.. São Paulo, IPE-USP.
- CRATON, Michael (1995). "Reembaralhando as cartas: a transição da escravidão para outras formas de trabalho no Caribe britânico (c. 1790-1890)". *Estudos Afro-Asiáticos* (28):31-83, out. Rio de Janeiro.
- DONGHI, Tulio Halperin (1975). *História da América Latina*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- DRESCHER, Seymour (1977). "Capitalism and the decline of slavery: the British case in comparative perspective". In: V. Rubin & A. Tuden (eds.). *Comparative perspective on slavery in the New World plantation*. New York, The New York Academy of Sciences.
- FONER, Eric (1988). *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HOLT, Thomas C. (1995). "A essência do contrato: a articulação de raça, gênero e economia na política de emancipação britânica (1838-1866)". *Estudos Afro-Asiáticos* (28):9-30, out. Rio de Janeiro.
- MARX, Carlos (1964). *El Capital: crítica de la economía política*, vol. II. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- MOORE JR., Barrington (1975). *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. Lisboa, Edições Cosmos; Santos, Livraria Martins Fontes.
- PIRES, Julio Manuel & COSTA, Iraci del Nero da (1994). "Considerações sobre o capital escravista-mercantil". *Estudos Econômicos* 24(1):129-143, jan./abr. São Paulo, IPE-USP.
- _____. (1995). "O capital escravista-mercantil". *Cadernos N.E.H.D., n.º 1*. São Paulo, FEA-USP, p. 15.

SACO, J. A. (1965). *Historia de la esclavitud*. Buenos Aires, Andina.

SCOTT, Rebecca J. (1985). *Slave emancipation in Cuba: the transition to free labor, 1860-1899*. Princeton, Princeton University Press.

_____ (1987). "Abolição gradual e a dinâmica da emancipação dos escravos em Cuba, 1868-86". *Estudos Econômicos* 17(3):457-485, set./dez. São Paulo, IPE-USP.

SLENES, Robert (1986). "Grandeza ou decadência? O mercado de escravos e a economia cafeeira da província do Rio de Janeiro, 1850-1888". In: Iraci del Nero da Costa (org.). *Brasil: história econômica e demográfica*. São Paulo, IPE, pp. 103-155.

WILLIAMS, Eric (1975). *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional.

SUMMARY

Immediate causes for surpassing the slave-mercantilist capital

Starting from the concept of "slave-mercantilist capital" this article tries to examine the concrete condition in which the crisis and surpassing of slavery occurred in some countries and different regions of the Americas. The slave-mercantilistic capital, whose reproduction was based both on internal and external conditions, could only be surpassed to the extent that one or more of its foundations became unstable. Thus, because of the importance of the slavery

and the availability of bibliography the author selects some cases that may make explicit with more accuracy the internal and external conditions of the process of the slavery crisis and, therefore, the slave-mercantilist capital crisis. Thus, historical events, which culminated with the end of slavery in Haiti, in the Antilles, United States, Cuba, Paraguay and Brazil are presented and analyzed.

RÉSUMÉ

Causes immédiates de la suppression du capital esclavagiste-mercantile

À partir du concept de "capital esclavagiste-mercantile", l'article essaie d'examiner les conditions concrètes où a lieu la crise et la suppression de l'esclavagisme dans quelques pays et dans quelques régions de l'Amérique. Vu les circonstances de la reproduction du capital esclavagiste-mercantile, basée sur des conditions internes et externes, il ne pourra être supprimé qu'à travers la déstabilisation d'une ou de plusieurs des bases sur lesquelles il s'appuie. Ainsi, face à l'importance prise par

l'esclavagisme, et en vue de la disponibilité d'une bibliographie, on a pu sélectionner quelques cas qui expliquent avec plus d'acuité les éléments conditionnants internes et externes du processus de la crise de l'esclavagisme et donc du capital esclavagiste-mercantile. Sont ainsi exposés et analysés les événements historiques immédiats qui ont abouti à la fin de l'esclavage en Haïti, aux Antilles, aux Etats Unis, à Cuba, au Paraguay et au Brésil.

ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Assinatura

Subscription	1998 (33+34)	1999 (35+36)
Brasil (Individual) R\$ 20,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Brasil (institucional) R\$ 30,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Other Countries (Individual) US\$ 20,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Other Countries (institucional) US\$ 30,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Números atrasados (com assinatura)

Back issues (with subscription)	Números / Issues
Brasil (Individual) R\$ 10,00	_____
Brasil (institucional) R\$ 15,00	_____
Other Countries (Individual) US\$ 10,00	_____
Other Countries (institucional) US\$ 15,00	_____

Pagamento

Payment

Total \$ _____

Cheque (Only in Brazil)

enviar cheque nominal para Contra Capa Livraria Ltda.

Rua Barata ribeiro 370, loja 208 22040-000 Rio de Janeiro RJ Brasil

tel: (55 21) 2361999 fax:(55 21) 2560526

Visa **Mastercard** **Diners** **Amex**

cartão nº / card #

valido até / valid thru

nome do titular / holder's name

assinatura / signature

data / date

preços válidos até / prices valid until

31/05/1999

5/31/1999

Assinante

Ordered by

nome / name

endereço / adress

cep / zip code

cidade / city

estado / state

país / country

tel. / phone fax / fax

e-mail @

**Envie seu pedido de assinatura ou solicite por
telefone / fax / e-mail:**

Send this coupon or order by
phone / fax / e-mail:

Contra Capa Livraria

Rua Barata Ribeiro, 370, loja 208, Copacabana

22040-000 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (021) 236-1999; Fax (021) 256-0526

E-mail: ccapa@easynet.com.br

Número anterior

■ Angola central e sul por volta de 1840 ■ As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos ■ 'Fazendas' em troca de escravos: circuitos de crédito nos sertões de Angola, 1830-1860 ■ Tráfico e mudança no poder tradicional no Reino Ngoyo ■ Os quilombos de Angola no século XIX ■ Em busca de Kábàsà: estrutura político-administrativa do "Reino de Ndòngô" ■ Angola: conflitos políticos e sistema social (1928-1930) ■ Sociedade e política e formação social angolana (1975-1985) ■ A criação do MPLA ■ Breve resenha do crescimento de Luanda ■ Estudo da África de língua portuguesa: retrospectiva e perspectiva ■



9 770101 546332