

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS

36

Interessa quem responde a questão sobre cor? Classificação racial e desigualdade de renda no Brasil ■ Raça, imigração e eugenia: o projeto de "regeneração nacional" da Liga Brasileira de Higiene Mental ■ Uma religião para o futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos ■ Quando histórias de liberdade são histórias da escravidão: fugas escravas na Província do Grão-Pará (1860-1888) ■ "Que crime é ser cismático?" As transgressões de um pastor negro no Recife patriarcal, 1846 ■ A centralidade das margens: arte, gênero e criatividade afro-americana ■

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

ISSN 0101-546X

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS
36

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Diretor

Candido Mendes

Vice-Diretor Executivo

Beluce Bellucci

Vice-Diretor Técnico-Científico

Lívio Sansone

ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS 36

Dezembro de 1999 – Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos — CEEA
Universidade Candido Mendes

Diretor

Candido Mendes

Editores

Carlos A. Hasenbalg

José Maria Nunes Pereira

Coordenação Editorial

Marcia Lima

Conselho Editorial

Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Bellucci, Caetana Maria Damasceno, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Fernando Rosa Ribeiro, Giralda Seyferth, Jocélio Telles, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Lívio Sansone, Marcia Lima, Marcelo Bittencourt, Nelson do Valle Silva, Olívia Maria Gomes da Cunha, Peter H. Fry, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira e Yvonne Maggie

Conselho Consultivo

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clímério Joaquim Ferreira, Clóvis Moura, Colin Darch, Eduardo J. Barros, Ernani Teixeira Torres Filho, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Jililo 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

Gilles Mayeur, Raquel de Souza e Vera Ribeiro

Apoio: Seção de Imprensa, Educação e Cultura do Consulado Geral dos EUA

Produção Gráfica e Supervisão

Contra Capa Livraria (21) 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

Praça Pio X, 77º andar, Centro

20040-020 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (21) 516-2916; Fax (21) 516-3072; Homepage: www.candidomendes.br/ceea;

E-mail: ceea@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 325, Copacabana

22040-000 — Rio de Janeiro — Brasil

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

E-mail: ccapa@easynet.com.br

Apoio

REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



CNPq



FINEP

SUMÁRIO

Interessa quem responde a questão sobre cor? Classificação racial e desigualdade de renda no Brasil 7

Edward E. Telles e Nelson Lim

Os estudos sobre desigualdade racial têm se baseado em dados oficiais que presumivelmente utilizam a auto-classificação racial. Usando dados recentes de uma pesquisa nacional realizada em 1995, nós verificamos que as estimativas da diferença de renda por raça baseada na auto-classificação são menores do que aquelas baseadas na classificação feita pelo entrevistador.

Raça, imigração e eugenia: o projeto de “regeneração nacional” da Liga Brasileira de Higiene Mental 29

José Roberto Franco Reis

O objetivo deste artigo é discutir as propostas de intervenção na problemática imigratória apresentadas pela Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM), num momento em que estes se encontravam cada vez mais fascinados pelas possibilidades reparadoras da eugenia no equacionamento do dilema racial brasileiro.

Uma religião para o futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos 57

Stefania Capone

A autora aborda algumas questões relativas à criação de uma rede transnacional entre os iniciados dos cultos das divindades africanas, destacando sobretudo a circulação de conceitos, valores e definições de tradição.

Quando histórias de liberdade são histórias da escravidão: fugas escravas na Província do Grão-Pará (1860-1888) 73

José Maia Bezerra Neto

Neste artigo analisamos os movimentos de fugas escravas na província paraense da segunda metade do século XIX, procurando compreendê-las como algo mais que um simples ato de resistência instintiva à escravidão.

“Que crime é ser cismático?” As transgressões de um pastor negro no Recife patriarcal, 1846 **97**

Marcus J. M. de Carvalho

Este trabalho investiga o significado da pregação do pastor negro Agostinho José Pereira para seus seguidores e seus adversários. O caso do “Divino Mestre” ajuda a compreender as complexas relações raciais e de classe no Brasil no século XIX.

A centralidade das margens: arte, gênero e criatividade afro-americana **123**

Sally Price

O objetivo do texto é analisar a produção artística dos Saramakas a partir de seu ambiente social, sua produção física e suas transformações de estilo ao longo do tempo. A autora toma a questão do gênero na divisão do trabalho e as noções culturais sobre interdependência de homens e mulheres como elementos importantes para a dinâmica dessa produção.

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, 160p.

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: KOSJNSKI, 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

Interessa quem responde a questão sobre cor? Classificação racial e desigualdade de renda no Brasil*

Edward E. Telles e Nelson Lim

Recebido para publicação em junho de 1999.

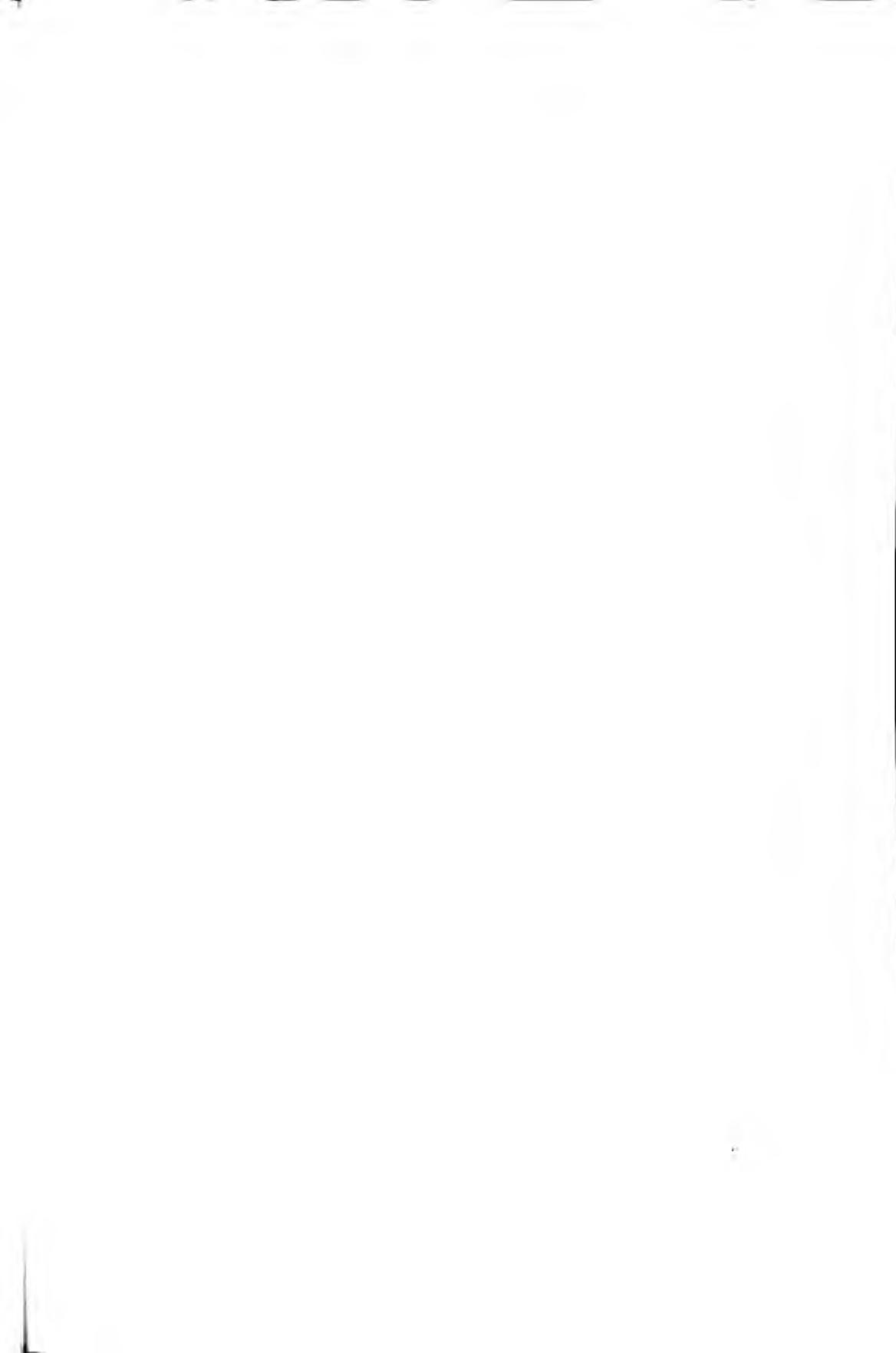
Edward E. Telles é assessor de programas da Fundação Ford no Brasil.

Nelson Lim é professor do Departamento de Sociologia da Universidade da Califórnia, Los Angeles (UCLA).

Os estudos sobre desigualdade racial têm se baseado em dados oficiais que presuntivamente utilizam a auto-classificação racial. Usando dados recentes de uma pesquisa nacional realizada em 1995, nós verificamos que as estimativas da diferença de renda por raça baseada na auto-classificação são menores do que aquelas baseadas na classificação feita pelo entrevistador. Após controles de capital humano e mercado de trabalho, os brancos ganham 26% mais do que pardos usando a classificação do entrevistador mas ganham somente 17% mais do que pardos quando é utilizada a auto-classificação. As diferenças entre pardos e pardos dificilmente mudam: pretos ganham 13% e 12% menos do que pardos usando a classificação pelo entrevistador e a auto-classificação, respectivamente. Nós argumentamos que a classificação de raça pelo entrevistador é mais apropriada porque estudiosos da desigualdade racial estão interessados nos efeitos da discriminação racial, os quais dependem da classificação racial atribuída ao indivíduo pelos outros.

Palavras-chave: desigualdade racial, auto-classificação racial, renda, Brasil.

*Gostaríamos de agradecer a Antonio Sergio Guimarães. Publicado em *Demography*, 35(4), Novembro de 1998: 465-474.



País que possui a maior população de origem africana depois da Nigéria, o Brasil apresenta uma substancial desigualdade racial. As estatísticas oficiais mostram que entre brancos e não-brancos há uma grande diferença de rendimentos, o que não ocorre entre pardos e pretos. Dados do censo de 1991 revelam que, dos trabalhadores homens do Brasil, os pardos recebem 68% do rendimento dos brancos, enquanto os negros, em média, recebem 63% (Barros, Mendonça e Velasco 1996). Tais estimativas se baseiam em estatísticas oficiais que são presumivelmente reunidas por meio de uma auto-classificação por parte dos entrevistados.

Essas estimativas podem ser deficientes se estivermos interessados em avaliar os efeitos da discriminação racial. Afinal de contas, como o racismo é socialmente definido, uma estimativa mais apropriada deveria se basear na classificação racial feita pelos outros. Diferenciais de renda por raça são em grande medida produtos da discriminação, do fato de os agentes da discriminação, tais como empregadores ou consumidores, tratarem as pessoas com que se relacionam em função da percepção que têm de sua raça recompensando-as ou punindo-as de acordo com tal percepção. Da mesma forma, embora a percepção da raça no Brasil dependa primariamente do fenótipo, ela pode ser influenciada pela percepção da classe social ou do contexto social. A auto-classificação está sujeita a uma ambigüidade similar e pode ser um método de abordagem especialmente problemático do modo como um indivíduo é tratado no mercado de trabalho. A consciência da própria identidade nas redes sociais e práticas culturais em que se está inserido pode acabar afetando a auto-classificação do indivíduo, embora esses fatores quase nunca sejam percebidos pelos outros e, assim, não se-

jam critérios importantes no cálculo da classificação social. Tal ambigüidade pode ser especialmente significativa em países como o Brasil, onde a raça nunca foi definida em termos legais, diferentemente de países multirraciais como os Estados Unidos e a África do Sul.¹

Neste artigo nós examinamos a extensão dos diferenciais de rendimento entre brancos e pardos, brancos e pretos, e pardos e pretos, a partir tanto da auto-classificação quanto da classificação feita pelo entrevistador. Definições diferentes de raça afetam o nível da estimativa sobre a desigualdade racial de rendimentos? Estamos particularmente interessados na posição da população parda. O rendimento dos pardos é mais parecido com o dos pretos, fica a meio caminho entre pretos e brancos, ou mais perto do rendimento dos brancos? Para responder a essas questões, nós examinamos dados de uma pesquisa nacional conduzida em 1995.

O contexto

Até os anos 1970, os cientistas sociais afirmavam que diferenciais raciais de rendimentos no Brasil tinham pouco ou nada a ver com a discriminação racial. Segundo eles, esses diferenciais dever-se iam primariamente à recente saída dos afro-brasileiros da escravidão (Pierson 1942; Wagley 1969) ou à deficiência cultural dela herdada (Fernandes 1965). Esses autores tinham a expectativa de que as diferenças raciais possivelmente desapareceriam à medida que os não-brancos gradualmente adquirissem o capital humano e cultural necessário para competir com os brancos, entretanto estudos usando dados recentes do Censo e *surveys* de domicílios mostram que um terço da diferença de rendimento entre brancos e não-brancos

não pode ser explicada pela composição racial em variáveis tais como educação, tempo de experiência de trabalho, origem social e região. Isso sugere que uma parte substancial da desigualdade racial é causada pela discriminação racial no mercado de trabalho (Silva 1985, Lovell 1989, Barros, Mendonça e Velazco 1996).

Dada a inexplicável persistência de diferenciais de rendimentos entre brancos e não-brancos, a discussão na literatura tem se voltado para a extensão das diferenças entre pretos e pardos. Em sua teoria bastante conhecida da "saída de emergência do mulato", Degler (1986[1971]) argumenta que a diferença básica entre as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos é que os mulatos no Brasil usufruem de um status favorecido *vis-à-vis* os pretos, enquanto nos Estados Unidos são tratados como pretos.² De acordo com Degler, o status do mulato no Brasil reflete a crença no embranquecimento, segundo a qual ser branco é desejável e ser negro é algo do qual se deve escapar.

Entretanto a crença de Degler no status intermediário do mulato não tem sido sustentada pelas investigações empíricas. Baseado no modelo de capital humano, e utilizando dados da PNAD-1976, Silva (1985) refuta o argumento de Degler. Ele constatou que a diferença de renda não explicada entre pardos e brancos era similar àquela entre pretos e brancos, concluindo que pretos e pardos sofrem tipos similares de discriminação. Desde então, outros estudos quantitativos têm achado que a diferença de rendimento entre pardos e pretos é pequena se comparada àquela entre brancos e pardos. Diferentemente de Silva (1985), outros autores, usando modelos semelhantes de capital humano, constataram que os pardos geralmente ganham mais do que os pretos e que o diferencial de rendimento

entre pardos e pretos não explicado pelo capital humano é muito menor do que o diferencial entre brancos e pardos (Lovell 1989, Paes de Barros e Mendonça 1996).

Alguns autores questionam a utilidade dos dados censitários pois acreditam que o "dinheiro embranquece", como afirma o ditado popular brasileiro. Com base em um estudo feito em uma cidade do interior da Bahia, Marvin Harris (1964) notou a seguinte tendência: quanto mais ricos e bem-educados eram os não-pretos, tanto mais "brancos" eram eles considerados. Em outras palavras, a raça é baseada em uma combinação de fatores fenotípicos e de classe. Embora esses estudos não façam uma distinção entre a auto-classificação e a classificação feita por outras pessoas, nós supomos que eles se referem a ambas. Desse modo, muitos pretos em melhor condição social classificam a si próprios e são classificados pelos outros como pardos ou mesmo brancos, assim como pardos em melhor condição social também são classificados como brancos. Harris crê também que o grau de influência exercido pelo fenótipo na determinação da raça pode variar de acordo com o observador. Baseado em sua análise dos dados censitários, Wood (1981) argumenta de maneira similar que a ampla mobilidade econômica entre 1950 e 1980 permitiu que várias pessoas classificadas como pretas em 1950 fossem reclassificadas como pardas em 1980. Uma proporção menor de pardos também parece ter se reclassificado como pertencente à raça branca. Por outro lado, Wagley (1968) não acredita que o dinheiro possa embranquecer significativamente a raça de alguém, podendo apenas fazer com que os não-brancos se tornem mais aceitáveis socialmente pelos brancos. Ele se refere a tal fenômeno como "raça social".

Silva (1994) argumenta que a classificação racial deveria se basear no parecer do

entrevistador, que é mais "objetivo". Afirma que as pessoas de status social mais elevado na cidade de São Paulo se auto-classificam como mais claras do que o são no entender dos entrevistadores e que, portanto, as estatísticas oficiais possivelmente superestimam a desigualdade racial. Os dados do autor, entretanto, não permitem testar os efeitos da classificação alternativa de status porque 29% das pessoas na mostra auto-classificam-se em categorias que não correspondem às categorias de classificação racial do entrevistador.

Se o dinheiro de fato embranquece, como Harris argumenta, então os estudos baseados em dados oficiais provavelmente têm superestimado a desigualdade entre brancos e pretos porque a renda dos pretos estaria sub-dimensionada, uma vez que os que têm rendimentos mais altos não se classificam como pretos. É improvável que o rendimento dos brancos seja afetado, já que pretos de melhores condições sociais tenderiam a ter rendimentos similares à média dos rendimentos dos brancos. A desigualdade entre brancos e pardos, por um lado, e pardos e pretos, por outro, também pode estar distorcida, embora a direção do erro não seja clara, uma vez que a categoria parda estaria tanto inflacionada pelo movimento de pretos de melhores condições sociais em direção a ela, quanto diminuída pela fuga de pardos de melhores condições sociais para fora dela. Por razões diferentes, Wade (1995) também critica os estudos que utilizam dados oficiais. Com base em seu trabalho de campo na Colômbia, Wade argumenta que em vários países sul-americanos, inclusive no Brasil, o recorte racial primário é entre pretos e não-pretos, já que a discriminação contra os pretos é muito mais severa do que contra os pardos. Haja visto que vários brancos identificam e tratam algumas pessoas como pretas ainda que

elas se auto-identifiquem como pardas, os dados utilizando a auto-classificação podem superestimar a discriminação contra os pardos. Wade conclui que os pretos sempre se identificam como pardos quando migram para comunidades de não-pretos ou de alguma forma saem da rede de relações sociais das comunidades de pretos. Assim, Wade concorda com a tese de Degler a respeito da "saída de emergência do mulato", argumentando que os críticos de Degler erradamente se baseiam em proporções equivocadas porque apoiadas na auto-classificação. Ele argumenta que as estatísticas oficiais diminuem a renda dos pardos, e dessa forma as desigualdades entre pardos e brancos é superestimada e a desigualdade entre pardos e pretos é subestimada. A renda dos pardos, de acordo com Wade, está na verdade entre a renda dos pretos e brancos e pode estar mais perto da renda dos brancos, especialmente quando controlada por variáveis que indiquem capital humano e mercado de trabalho.

No censo brasileiro os entrevistadores são instruídos a coletar o dado racial com base na auto-identificação do entrevistado, de acordo com a recomendação das Nações Unidas e com a prática internacional atual (Goyer e Domschke 1983; Pinto 1996), entretanto os entrevistadores frequentemente não perguntam aos entrevistados sua cor classificando eles próprios os entrevistados. Isso pode ocorrer por diversas razões: os entrevistadores podem se sentir seguros a respeito da cor do entrevistado; um automatismo generalizado pode atacar suas rotinas; o entrevistador pode se sentir desconfortável ao perguntar sobre a cor do entrevistado (Pinto 1996). Assim, o dado racial no censo brasileiro de fato é coletado a partir de uma combinação de auto-identificação e classificação pelo entrevistador, transformando os cálculos até então exis-

tentes sobre desigualdades que se baseiam nesses dados em uma combinação desconhecida de diferentes métodos.

Em outro trabalho, Telles (1996) encontrou evidências que corroboram a conclusão de Wade de que a composição racial das redes de relações sociais afeta o modo como um indivíduo se classifica. Esse estudo conclui que o escurecimento pela auto-classificação (ou embranquecimento pelo entrevistador) ocorre na mesma proporção em que se dá a classificação inconsistente na outra direção. Embora renda e classe social não tenham efeito preditor sobre o embranquecimento ou escurecimento, a escolaridade tem. A classificação contraditória (entrevistadores dizem uma coisa e entrevistados dizem outra) é particularmente comum entre os brasileiros menos educados, enquanto os mais educados auto-classificam-se coerentemente, havendo maior probabilidade de acordo entre entrevistador e entrevistado. Assim, o efeito dos fatores sociais sobre a auto-classificação, quando comparados com a identificação do entrevistador, são complexos, de modo que a direção ou extensão das diferenças entre as duas formas de classificação racial não são facilmente previsíveis.

Os dados

Nós analisamos os dados, coletados através de entrevistas pessoais, de uma pesquisa nacional realizada pelo Datafolha, a unidade de pesquisa da Folha de São Paulo. A pesquisa foi conduzida em abril de 1995 e chamada de "300 anos de Zumbi: os brasileiros e o preconceito de cor". Pela primeira vez numa pesquisa nacional, a classificação racial dos entrevistados foi obtida tanto pela auto-classificação quanto pela classificação do entrevistador para cada participante.

proporcionando uma oportunidade única de examinar o efeito das alternativas de classificação sobre a desigualdade racial. A coleta de dados seguiu uma amostra nacional aleatória da população urbana de 16 anos ou mais de idade. Uma vez agrupados de acordo com seu porte, região e índices socioeconômicos, os municípios foram escolhidos aleatoriamente. Amostras aleatórias sucessivas foram então tiradas de bairros, seguidas de ruas e indivíduos. A amostra completa consistiu em 5.014 pessoas de 121 municípios.

O levantamento codificou a cor do entrevistado segundo as cinco categorias do censo com base tanto na classificação do entrevistador quanto na auto-classificação. Como sabemos, tais categorias são branco, pardo, preto, amarelo e indígena. Uma vez que a discussão sobre a desigualdade racial enfoca o eixo preto-branco, nós excluímos os entrevistados que se classificaram ou foram classificados pelos entrevistadores como amarelos ou indígenas. Assim, nós limitamos o universo às pessoas brancas, pardas e pretas, tanto na auto-classificação quanto na classificação pelo entrevistador. Posteriormente, nós limitamos a análise àquelas com informação sobre sua renda. Isso nos deu uma amostra final de 4.000 indivíduos.

Dois tipos de vieses existentes no levantamento podem limitar as generalizações de nossos achados para todo o Brasil. Primeiramente, a amostra inclui somente áreas urbanas que, entretanto, dão conta de 76% da população brasileira, de acordo com o Censo de 1991 (Associação Brasileira de Estudos Populacionais 1996). Em segundo lugar, a pesquisa parece ter superestimado o tamanho da população preta, o que representa um problema para a descrição genérica das distribuições raciais, mas não é um problema para a maioria das análises empre-

endidas neste artigo. De acordo com o Censo de 1991, a população do Brasil é de 52% de brancos, 42% de pardos, 5% de pretos, 0,4% de amarelos e 0,2% de indígenas. Na amostra objeto desse estudo, de acordo com a auto-classificação, esses contingentes são de 53% de brancos, 36% de pardos, 10% de pretos, 0,6% de amarelos e 1,1% de indígenas.

Os cruzamentos das variáveis raciais que nos interessam se baseiam na questão sobre cor e na classificação da cor do entrevistado feita pelo entrevistador. A pergunta fechada sobre cor foi formulada da seguinte forma: "considerando as categorias a seguir, qual a sua cor: branco, preto, pardo, amarelo ou indígena?"³ Essas categorias são as mesmas utilizadas no Censo de 1991.

Antes de começar a aplicar o questionário, os entrevistadores foram instruídos a anotar a cor do entrevistado usando as cinco categorias do Censo. De acordo com o coordenador do levantamento, na larga maioria dos casos os entrevistadores classificaram a cor dos entrevistados prontamente, sob a alegação de que havia pouca margem de dúvida. Claramente, a classificação racial depende muito da opinião do entrevistador, mesmo quando eles alegam que ela foi imediata. Nós não temos, entretanto, evidência contrária sobre o nível de ambigüidade racial no Brasil que permitiria qualquer alteração considerável. Uma vantagem desse levantamento é que os entrevistadores residem na mesma região dos entrevistados, o que faz diminuir os erros de classificação devidos a variações nas concepções regionais da classificação racial.

Nos poucos casos em que os entrevistadores tinham dúvidas a respeito da classificação de cor, eles se dirigiam ao comitê coordenador do levantamento para decidir a classificação. A decisão final ge-

ralmente confirmava a impressão inicial do entrevistador. Embora uma classificação mais "objetiva" pudesse ter sido obtida por um painel de entrevistadores estabelecido para cada região ou por entrevistas com pessoas fora do seu contexto social, isso não foi possível por causa dos custos e esforços extraordinários que teriam que ser mobilizados num país das dimensões do Brasil. A preocupação com o efeito do contexto social se baseia no pressuposto de que o dinheiro pode embranquecer a classificação de alguém. Entretanto, como mencionamos previamente em um outro trabalho, nós achamos que pessoas com classificação racial inconsistente tendem a ser pobres e menos educadas enquanto pessoas da classe média e educadas são aquelas com uma consciência mais consistente de sua identidade racial.

Nós não temos dados sobre as características dos entrevistadores. Sabemos que a maioria dos entrevistadores é branca e relativamente educada, refletindo a correlação entre ser branco e ter mais status social. Embora isso possa ser visto como um viés, nós achamos que a classificação por pessoas mais claras e mais educadas pode ser uma vantagem na presente abordagem porque tais pessoas são mais provavelmente aquelas em posições sociais cujas decisões sobre a classificação racial afetam os rendimentos das pessoas classificadas.

Renda mensal, a variável dependente, foi coletada em cinco categorias: de zero a 150 reais, de 151 a 375 reais, de 376 a 750 reais, de 750 a 1500 reais, e acima de 1500 reais.⁴ Infelizmente, os autores do levantamento estavam interessados na renda somente para identificar os contornos da estratificação social. As poucas categorias de renda podem em geral nos impedir de rodar os modelos típicos de capital humano

usando o procedimento de estimativa de quadrados mínimos ordinários. Entretanto, apesar de dados contínuos serem preferíveis, nós usamos uma metodologia que supera as deficiências das variáveis categóricas.

As variáveis independentes incluem variáveis padrões de capital humano e mercado de trabalho. Variáveis de capital humano incluem idade, idade ao quadrado e educação, que envolve três categorias: até 1º Grau, 2º Grau e Superior. Incluímos também controle por sexo, uma vez que o retorno do investimento em capital humano varia entre homens e mulheres no Brasil.

Nós incluimos dois controles para o mercado de trabalho local. O primeiro, referente ao Nordeste, controla os salários mais baixos geralmente existentes na região quando comparada com o resto do Brasil. Ao longo desse século, o Nordeste permaneceu pobre e economicamente subdesenvolvido, aparecendo em profundo contraste com outras áreas do país, freqüentemente mais industrializadas (Merrick e Graham 1979). Embora o levantamento permita distinguir entre quatro regiões (Nordeste, Sudeste, Sul, e Norte/Centro-Oeste), nós achamos pouca variação regional de renda, exceto entre a região Nordeste e todas as outras. Nós também controlamos por tamanho da área urbana, uma vez que o custo de vida tende a ser mais alto nas grandes cidades. Controlamos por grandes áreas urbanas com mais de quinhentas mil pessoas. Apesar dos dados estarem disponíveis, nós não controlamos por característica do empregador (por exemplo, governo) ou tipo de emprego (por exemplo, formal ou conta-própria) porque nós consideramos que, tal como renda, esses são outros resultados de capital humano, pertencendo, portanto, ao

lado direito muito mais do que ao lado esquerdo da equação de capital humano.

Método

Tendo em vista que a renda está classificada em categorias, o valor exato da renda do entrevistado não pode ser observado; nós apenas podemos saber que a renda está dentro de um dos cinco intervalos abaixo, cujos limites definem as respectivas categorias de renda. Assim, a variável dependente está codificada no seguinte formato:

$$\begin{aligned} y &= 1 \text{ se renda} \leq 150 \\ y &= 2 \text{ se } 150 < \text{renda} \leq 375 \\ y &= 3 \text{ se } 375 < \text{renda} \leq 750 \\ y &= 4 \text{ se } 750 < \text{renda} \leq 1500 \\ y &= 5 \text{ se renda} > 1500 \end{aligned}$$

Nós podemos escolher uma dentre as várias estratégias alternativas para analisar os determinantes de renda com esse tipo de limitação. A primeira seria codificar renda em cinco categorias mas, uma vez que os valores da variável dependente não são da mesma escala da renda, a regressão pelo método do quadrado mínimo ordinário é inadequada (Stewart 1983, Green 1990:738). Uma abordagem comum seria designar um ponto médio para as observações em qualquer intervalo fechado dado e atribuir algum valor para o intervalo aberto, procedendo, então, à regressão pelo quadrado mínimo ordinário.⁵ Stewart (1983:740-741), entretanto, conclui que essa abordagem não oferece estimativas consistentes. Outra alternativa seria usar modelos ordenados *logit* e *probit* para estimar os efeitos das variáveis independentes sobre a probabilidade de um entrevistado estar em uma certa categoria. Isso, todavia, ignora os valores de limite dos intervalos, que fornecem a informação

sobre a escala da variável dependente. Da mesma forma, a desvantagem dessa estratégia é que não se pode interpretar os resultados a partir da unidade natural de renda.

Em função dessas limitações, nós escolhemos uma abordagem de probabilidade máxima para estimar nossa regressão da renda (Stewart 1983; Green 1990: 738-739; Stata Corp. 1997a:141-145). O procedimento é bastante familiar à estimativa do modelo Tobit, em que somente parte dos dados é observada (Breen 1996). A principal diferença é que nós não temos os dados observados para a variável dependente, embora saibamos os limites das categorias.

Nesta abordagem, assumimos que a variável dependente latente é dada por:

$$y_i^* = \beta'x_i + \varepsilon_i, (i = 1, \dots, N)$$

onde y_i^* é a variável dependente não-observada, x_i e β são vetores representando as variáveis independentes e os coeficientes desconhecidos. Os erros ε_i são tomados como independentes, idênticos e distribuídos normalmente como variáveis aleatórias; com média zero e variância σ^2 ; e independente de x_i . Uma vez que esses pressupostos são bastante rígidos, nós usamos as correções de Huber-White para os vieses causados pelo agrupamento potencial dos erros (Stata Corp. 1997b: 145-147). A verdadeira variável latente subjacente no presente estudo é, como as variáveis de renda em geral, contínua e positivamente enviesada. Assim, nós transformamos a variável dependente em log da renda, obtendo os seguinte valores:

$$y = 1 \text{ se } y^* < 5.01$$

$$2 \text{ se } 5.01 \leq y^* < 5.93$$

$$3 \text{ se } 5.93 \leq y^* < 6.62$$

$$4 \text{ se } 6.62 \leq y^* < 7.31$$

$$5 \text{ se } 7.31 \leq y^*$$

O passo seguinte no procedimento é obter um estimador de máxima verossimilhança através da maximização:

$$\ln L = \sum_0 \ln \text{Prob}[y = 0] + \sum_1 \ln \text{Prob}[y = 1] + \dots + \sum_j \ln \text{Prob}[y = j].$$

A probabilidade de um indivíduo obter o valor de j pode se dado por:

$$\text{Prob}[y_i = j] = \Phi\left(\frac{a_{j-1} - \beta'x}{\sigma}\right) - \Phi\left(\frac{a_j - \beta'x}{\sigma}\right)$$

Por exemplo, a probabilidade de um indivíduo estar na 3ª categoria de renda pode ser obtida por,

$$\text{Prob}[y_i = j = 3] = \Phi\left(\frac{7.31 - \beta'x}{\sigma}\right) - \Phi\left(\frac{6.62 - \beta'x}{\sigma}\right)$$

A soma do log dessas probabilidades dá o maximador da estimativa. As estimativas resultantes do método de máxima verossimilhança podem ser interpretadas no mesmo sentido como coeficientes de qualquer regressão de log da renda.

Achados

O argumento de que a desigualdade de renda pode ser bastante diferente usando a classificação do entrevistador sobre a cor em vez da auto-classificação supõe que vários indivíduos não classificam a si próprios da mesma maneira como são classificados pelos outros. A última coluna da Tabela 1 mostra que a composição racial da nossa amostra foi de 56% de brancos, 33,3% de pardos e 10,7% de pretos utilizando a auto-classificação, enquanto a linha de baixo mostra que a composição racial foi de 55,9% de brancos, 30,7% de pardos e 13,4% de pretos utilizando a classificação do

entrevistador. Assim, o balanço total das trocas na classificação racial ocorre entre pardos e pretos quando se muda da auto-classificação para a classificação pelo entrevistador, enquanto a porcentagem de brancos é estável em ambas as formas de classificação. Com base nesses dados, um total de 20% - $(13.4-10.7)/13.4$ - de pessoas que aparecem como pretas classificaram a si mesmas como pardas.

um surpreendente 2,2% como brancos. Finalmente, entre os que se auto-classificaram como brancos, os entrevistadores identificaram 11,0% como pardos e 0,4% como pretos. Assim, as inconsistências na categorização racial não estão somente entre categorias de cor próximas; em alguns casos elas se dão entre as categorias preto e branco, pulando a categoria pardo. Com base em dados da Tabela 1, nós calculamos

Tabela 1. Auto-classificação de cor segundo a classificação pelo entrevistador

classificação do entrevistador					
	Branca	Parda	Preta	Total	Distribuição
auto-classificação					
Branca	88.6%	11%	0.4%	100%	56%
Parda	20.2%	71%	8.8%	100%	33%
Preta	2.2%	39.8%	57.9%	100%	10.7%
Total	55.9%	30.7%	13.4%	100%	100%

O resultado geral, entretanto, pode esconder muito da inconsistência na classificação racial dos indivíduos. As primeiras três linhas das três primeiras colunas na Tabela 1 cruzam a auto-classificação das pessoas de cada um dos grupos raciais com a classificação feita pelo entrevistador. Tais inconsistências na classificação racial são particularmente expressivas para os não-brancos. Entre aqueles que se auto-classificaram como pardos, os entrevistadores classificaram 20.2% como brancos e 8.8% como pretos. Entre aqueles que se identificam como pretos, os entrevistadores classificaram um total de 39.8% como pardos e

que um total de 21% da amostra foi classificada inconsistentemente entre os dois tipos de categorização racial.

Em função desse nível de inconsistência na classificação, nós esperamos que as distribuições de renda dos grupos raciais utilizando categorizações alternativas fossem diferentes. A Tabela 2 mostra a distribuição de rendimentos usando a auto-classificação comparada com a classificação feita pelo entrevistador. Com a classificação feita pelo entrevistador, a renda dos brancos caminha em direção às categorias de renda mais altas, enquanto a renda dos não-brancos caminha em direção às categorias de renda

mais baixas. Isso fica aparente na comparação dos percentuais de pessoas nas categorias mais pobres (menos do que R\$ 150,00), que inclui aproximadamente metade (48,3%) da amostra. Na categoria mais pobre, a porcentagem de brancos cai de 44,4 para 42,6%, enquanto a porcentagem de pardos cresce de 52,5 para 55,0% e a porcentagem de pretos também cresce de 55,0 para 57,4%. Esses achados sugerem que, comparada com a classificação feita pelo entrevistador, a auto-classificação subestima a renda dos brancos e superestima a renda dos não-brancos.

As médias das variáveis independentes na Tabela 3 revelam o status socioeconômico dos brancos em que as diferen-

ças educacionais e regionais são particularmente marcantes. Por exemplo, enquanto 14,3% dos brancos segundo a classificação dos entrevistadores apresentam pelo menos alguma educação de ensino superior, somente 5,4% dos pardos e 4,5% dos pretos atingem a mesma escolaridade. Igualmente, somente 14,8% dos brancos residem na região Nordeste, enquanto 23,7% de pretos e um total de 35,6% de pardos ali vivem. Por outro lado, os pretos são os que têm as maiores chances de viver em grandes centros urbanos enquanto os brancos são os que têm as menores. Diferenciais similares aparecem quando a auto-classificação é utilizada.

Tabela 2. Renda mensal pessoas por cor segundo a auto-classificação e classificação pelo entrevistador

Classificação	Renda mensal pessoal					Total
	≤ 150	151-375	376-750	751-1500	> 1500	
Auto-classificação						
Branca	44,4%	21,6%	17%	10,7%	6,3%	100%
Parda	52,5%	22,9%	14,6%	7,3%	2,8%	100%
Preta	55%	25,2%	13,8%	4,3%	1,7%	100%
Classificação feita pelo entrevistador						
Branca	42,6%	21,7%	17,5%	11,7%	6,5%	100%
Parda	55%	23,4%	13,7%	5,6%	2,3%	100%
Preta	48,3%	22,5%	15,8%	8,8%	4,6%	100%

Tabela 3. Médias das variáveis explicativas para o total da amostra e pela auto-classificação (AC) e classificação de cor feita pelo entrevistador (CE).

	Total	Branca		Parda		Preta	
		AC	CE	AC	CE	AC	CE
Homem	52,5%	52,2%	52,3%	53,3%	53,2%	51,8%	51,5%
Idade	35,6%	36,1%	36,2%	34,8%	34,4%	34,8%	36,1%
Educação							
1º Grau	60%	55,4%	53,3%	64,1%	67,6%	69,8%	71,4%
2º Grau	29,7%	31%	32,3%	29,3%	27%	25,1%	24,2%
Superior	10,3%	13,6%	14,3%	6,6%	5,4%	5,1%	4,5%
Região Nordeste	22,7%	16%	14,8%	32,3%	35,6%	28,4%	23,7%
Grandes áreas urbanas	39,8%	37,7%	37,5%	40,1%	41%	47,7%	47,8%

A comparação dos grupos de cor pela auto-classificação com a classificação do entrevistador que aparece na Tabela 3 mostra que o nível de escolaridade é ligeiramente maior para os brancos quando classificados pelo entrevistador, e menor para os pardos e pretos classificados pelo entrevistador. As variáveis geográficas apresentam as maiores diferenças entre as formas de classificação no caso dos não-brancos. A porcentagem de pardos vivendo no Nordeste é de 35,6% de acordo com a classificação feita pelo entrevistador, 3,3 pontos percentuais a mais do que os 32,3% de acordo com a auto-classificação. Em contraste, os entrevistadores classificaram

33,3% de pretos residindo no Nordeste, 4,7 pontos percentuais a menos do que os 28,4% obtidos com a auto-classificação.

Nós estimamos os diferenciais raciais de renda controlando as características de capital humano e mercado de trabalho e fazendo a regressão pelo método da máxima verossimilhança. Em particular, nós regressamos o log da renda sobre sexo, idade, idade ao quadrado, educação, região, tamanho da área urbana e raça. Apresentamos os coeficientes das regressões na Tabela 4, usando tanto a classificação racial com a auto-declaração (coluna 1) quanto a classificação pelo entrevistador (coluna 2). Os coeficientes raciais representam a dife-

rença não-explicada do log da renda comparada com os pardos, omitida a categoria racial. Apesar das nossas expectativas, nós não achamos influência da variável raça sobre as outras variáveis. Por isso, nós apresentamos somente o modelo dos principais efeitos com a raça como uma variável independente.

Comparado ao dos pardos, o log da renda dos brancos é maior quando a raça é escolhida pelo entrevistador e não pela auto-classificação (.234, .155) enquanto a renda dos pretos é um pouco menor com a auto-classificação (-.145, -.125). Esses

resultados revelam uma desigualdade racial maior nas variáveis de capital humano e mercado de trabalho para os três grupos raciais usando a classificação do entrevistador. As variáveis de capital humano e mercado de trabalho têm efeitos idênticos ou aproximados sobre o log da renda independentemente da forma de classificação racial.

Nós utilizamos os resultados na Tabela 4 e ilustramos a extensão da desigualdade racial usando a renda real na Figura 1. O retorno de renda para os brancos é 17% maior do que para os pardos utilizando a auto-

Tabela 4. Estimativas da regressão por máxima verossimilhança do log da renda sobre as variáveis selecionadas com correção Huber-White e erros padrões Robust

Variáveis independentes	Auto-classificação	Classificação pelo entrevistador	Ambas classificações
Homem	.900 (.039)	.900 (.039)	.900 (.039)
Idade	.098 (.008)	.098 (.008)	.097 (.008)
Quadrado da idade (x100)	-.103 (.009)	-.103 (.009)	-.103 ¹ (.008)
2º Grau	.706 (.043)	.688 (.043)	.687 (.043)
Superior	1.545 (.061)	1.512 (.064)	1.512 (.061)
Nordeste	-.449 (.050)	-.426 (.050)	-.426 (.050)
Grande área urbana	.305 (.039)	.314 (.043)	.314 (.043)
Cor			
Branca	.155 ¹ (.049)	.234 ² (.043)	.228 ¹ (.051)
Preta	-.125 ¹ (.062)	-.145 ² (.068)	-.145 ^{1*} (.081)

Classificação de cor inconsistente			
Auto-classificado branca, classificada pelo entrevistador parda	-.245 (.085)		
Auto-classificado branca, classificado pelo entrevistador preta	-1.070 (.521)		
Auto-classificado parda, classificado pelo entrevistador branca	.233 (.127)		
Auto-classificada parda, classificada pelo entrevistador preta	-.131* (.126)		
Auto-classificada preta, classificada pelo entrevistador branca	.256* (.366)		
Auto-classificada preta, classificado pelo entrevistador parda	.131* (.103)		
Constante	2.234	2.197	2.211
Log-probabilidade	-4,550	-4,539	-4,538
Modelo χ^2	1,605	1,627	1,629
Graus de liberdade	9	9	15
Número de casos	3.993	3.993	3.993
Teste χ^2 de razão da probabilidade (6) para diferença entre colunas 1 e 3	23.31**		

* Não significativo ao nível de .05 level (outros coeficientes, $p < .05$)

¹ Auto-classificação

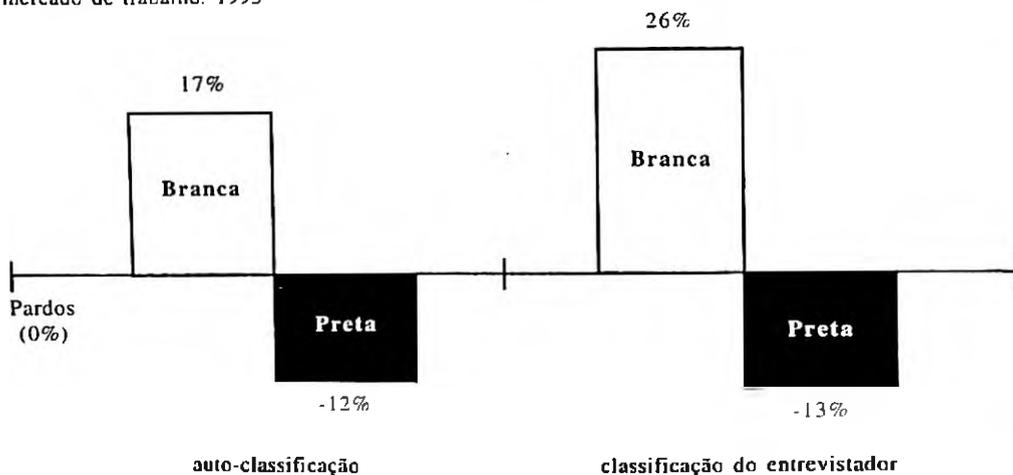
² Classificação feita pelo entrevistador

** ($p < .001$)

classificação mas a desigualdade entre brancos e pardos cresce para 26% com a classificação racial feita pelo entrevistador. Por outro lado, a desigualdade entre pardos e pretos muda muito pouco em qualquer que seja a forma de classificação empregada. O retorno para os pretos é 12% menor do que para os pardos utilizando a auto-classificação em

comparação com os 13% obtidos com a classificação do entrevistador. Assim, esses resultados indicam que as desigualdades entre brancos e pardos e entre brancos e pretos são maiores quando se utiliza a classificação feita pelo entrevistador. A desigualdade entre pardos e pretos, porém, é basicamente a mesma em ambas as formas de classificação.

Figura 1: Diferenças percentuais na renda de brancos e pretos comparados a pardos, segundo a auto-classificação e a classificação do entrevistador, após o controle das características de capital humano e mercado de trabalho. 1995



Para examinar se as mudanças da inconsistência na classificação são estatisticamente significantes, nós incluímos ambas as formas de classificação no mesmo modelo (coluna 3 da tabela 4). Como a maioria dos entrevistados na amostra tem uma classificação racial consistente, nós não podemos simplesmente acrescentar as variáveis de classificação racial dadas pelo entrevistado e pelo entrevistador ao mesmo tempo, devido à multicolinearidade entre as variáveis. Por isso, nós incluímos em primeiro lugar as variáveis *dummies*, indicando todas as formas inconsistentes de auto-classificação. isto é, todas as células fora da diagonal.

Nós achamos que as mudanças nos coeficientes individuais para cor são consistentes com os resultados das análises prévias. Tendo controlado por classificações inconsistentes com as seis variáveis *dummies*, o efeito positivo de ser branco aumenta e o efeito negativo de ser preto ou pardo cresce comparando-se com o modelo com apenas as categorias raciais dadas pela auto-classificação (coluna 1). Além disso, os testes

das razões das probabilidades entre esses modelos (colunas 1 e 3) indicam que a adição das seis variáveis *dummies* melhora o log das probabilidades dos modelos, e que essa redução tem alta significância estatística, indicando sua maior adequabilidade. Assim, nós rejeitamos a hipótese nula de que o efeito coletivo dessas seis variáveis *dummies* é zero.

Os resultados na Tabela 4 também mostram que a classificação feita pelo entrevistador em categorias mais escuras do que na auto-classificação (todas as três células acima da diagonal) está associada com rendas mais baixas. Alternativamente, a classificação do entrevistador em categorias mais claras do que na auto-classificação (todas as três células abaixo da diagonal) está relacionada com rendas mais altas. Isso sugere que aqueles embranquecidos pela classificação do entrevistador tendem a ter um retorno de renda maior após o controle pelo capital humano em comparação com as pessoas consistentemente classificadas; e as pessoas escurecidas pelos entrevistadores tendem a ser aquelas com menor retorno.

Tabela 5. Porcentagem da diferença de renda por cor para todas as combinações de auto-classificação e classificação do entrevistador em comparação com pardos consistentemente classificados

Auto-classificação	Classificação pelo entrevistador		
	Branca	Parda	Preta
Branca	25 (1981)	4 (247)	- 40 (9)
Parda	26 (248)	- (872)	- 12 (108)
Preta	16 (12)	0 (213)	- 13 (310)

Total N=4000; N para células individuais entre parênteses.

Finalmente, nós resumimos os resultados na Tabela 5 apresentando as diferenças percentuais dos pardos consistentemente classificados e o valor de N para cada célula. Isso permitiu a comparação de todas as células com todas as outras. Esses valores são calculados na coluna 3 da Tabela 4, na qual os pardos consistentemente classificados são a categoria de comparação. Por exemplo, brancos consistentemente classificados têm retorno de renda 25% maior em função de sua raça do que pardos classificados consistentemente.

A Tabela 5 revela que o retorno de renda é similar quando se anda nas células da auto-classificação que estão dentro das categorias raciais atribuídas pelo entrevistador.⁶ De modo oposto, o retorno da renda varia imensamente entre as categorias da auto-classificação. Assim, a classificação do entrevistador mede de maneira mais confiável as variações de renda por raça do que a auto-classificação. Aliás, a adequabilidade do modelo na Tabela 4 confirma isso, em que o modelo de classifica-

ção feita pelo entrevistador (coluna 2) é mais adequado do que a auto-classificação (coluna 1) e é quase tão adequado quanto o modelo da auto-classificação junto com as células inconsistentes (coluna 3). Isso sugere fortemente que a classificação pelo entrevistador é preferível para medir a discriminação racial se nós acreditarmos, como vários economistas o fazem, que os diferenciais raciais de renda não-explicados depois de controle pelo capital humano são devidos primariamente à discriminação.

Considerando que nossas estimativas da desigualdade entre brancos e pardos variariam em função do método de classificação, nós esperamos que o exame das duas células que cruzam as categorias de cor branca e parda, na Tabela 5, revelasse a fonte das diferenças. Os entrevistadores classificaram como brancos vários (248) dos que se auto-classificaram como pardos, e tais pessoas tendem a ter rendimentos similares àqueles consistentemente classificados como brancos (26 versus 25% mais

do que os pardos consistentemente classificados). Uma vez que essas pessoas têm rendimentos iguais aos dos brancos, a inclusão desse considerável grupo (20,2% de todos os que se auto-classificam como pardos) na categoria pardo aumenta a média da renda dos pardos com base na auto-classificação, tornando-a mais parecida com a dos brancos, e assim diminuindo a desigualdade entre pardos e brancos quando comparada com a classificação do entrevistador. Por outro lado, a inclusão dos que se auto-classificam como pardos e que os entrevistadores classificaram como brancos reduz a média da renda dos pardos com base na auto-classificação; o grau desse efeito (-12) e a frequência da célula (8,8% de todos os que se auto-classificam como pardos), porém, são substancialmente superados pelo aumento. Os entrevistadores classificaram um número similar (247) de pessoas que se classificam como brancos e como pardos e os rendimentos dessas pessoas são apenas 4% maiores do que os que aparecem classificados consistentemente como brancos (25%), de modo que a inclusão deles na categoria dos brancos segundo a auto-classificação diminui a média da renda dos brancos, diminuindo ainda mais a desigualdade entre brancos e pardos quando usada a auto-classificação em vez da classificação pelo entrevistador.

De forma semelhante, os entrevistadores tendem a classificar pretos de melhores condições sociais como pardos e pardos de piores condições sociais como pretos. Isso leva a uma desigualdade maior entre brancos e pretos com a classificação do entrevistador ao passo que a desigualdade entre pardos e pretos permanece basicamente a mesma porque a classificação feita pelo entrevistador deflaciona os rendimentos dos pretos e dos pardos em graus similares.

Discussão e conclusão

Nós concluímos que as estimativas da desigualdade de renda entre brancos e não-brancos no Brasil, quando se utiliza a classificação do entrevistador, é maior do que quando se utiliza a auto-classificação. Nós achamos que a classificação do entrevistador é o método mais apropriado para determinar a desigualdade racial porque as percepções das outras pessoas sobre a cor de alguém têm mais peso do que a auto-classificação na determinação de resultados no mercado de trabalho. Nossos resultados demonstram também que a classificação da cor feita pelo entrevistador explica muito mais os diferenciais raciais de renda do que a auto-classificação racial, o que sugere, como consequência, que a classificação do entrevistador é preferível para medir a discriminação racial.

Nossas estimativas oferecem algum apoio à teoria de Degler (1986) do "mulato como saída de emergência", refutando assim a contestação bastante conhecida de Silva (1985) e o argumento de Wade (1995) de que a clivagem racial básica em países como o Brasil é entre pretos e não-pretos. O retorno da renda para os pardos, com base na classificação do entrevistador, está a um terço da distância entre pretos e brancos e mais perto dos pretos. Claramente, a renda real dos pardos é muito mais próxima da renda dos pretos do que da renda dos brancos, mas isso ocorre em razão das vantagens acumuladas dos não-brancos que nós controlamos, especialmente os baixos níveis de educação e concentração em regiões menos desenvolvidas. Levando-se em conta a concentração de renda especialmente alta e o retorno do investimento educacional altamente enviesado que existe no Brasil (Lam & Levinson 1987), os

diferenciais especialmente grandes na renda real não são surpreendentes. O interessante é que as estimativas baseadas na auto-classificação mostram os pardos muito mais perto do meio do caminho entre brancos e pretos, como era a expectativa de Degler.

Nós também concluímos que tanto as pessoas que os entrevistadores classificaram como pardas mas que se auto-classificaram como brancas quanto as pessoas que os entrevistadores classificaram como brancas mas que se auto-classificaram como pardas revelam uma desigualdade maior entre brancos e pardos quando se utiliza a classificação do entrevistador para as estimativas. Os entrevistadores classificaram como brancos 20% de todos os indivíduos que se classificaram como pardos, talvez por causa do status socioeconômico deles mais elevado. Da mesma forma, os entrevistadores escureceram para pardos 11% dos que se auto-classificaram como brancos e essas pessoas tendem a ter rendimentos semelhantes aos da média dos pardos. As evidências nesse artigo sugerem um padrão parecido para as inconsistências entre pretos e pardos. Nós achamos apoio para o argumento de que "o dinheiro embranquece": os entrevistadores embranquecem aqueles com status mais alto e escurecem aqueles com status mais baixo. As células inconsistentes muitas vezes incluem pessoas que podem, do ponto de vista físico, passar tanto por brancas quanto por pardas (ou tanto por pardas quanto por pretas), levando à constatação de que os entrevistadores se pautam em seu status social para classificar a cor.

Nossos resultados se baseiam nos diferenciais em nossa amostra. Certamente nós precisamos ser cuidadosos ao generalizarmos esses dados para toda a população urbana brasileira, entretanto nós acreditamos que a direção do movimento em nossa

amostra é provavelmente similar à da população inteira, ainda que a magnitude do movimento possa não ser a mesma. Além disso, as nossas evidências são as únicas até agora baseadas em um levantamento nacional mostrando como tais mudanças na classificação racial podem afetar a desigualdade no Brasil. Achados anteriores sobre esse assunto são baseados em estudos etnográficos de uma única localidade. Tais localidades podem representar somente uma região nesse país tão heterogêneo em suas regiões e localidades abrangem somente uma pequena proporção da população nacional.

As implicações desses achados podem se estender para outros países latino-americanos além do Brasil e, em menor escala, para países fora da região, tais como os Estados Unidos e a África do Sul. Cor ou raça é uma noção similarmente ambígua em toda a América Latina (Graham 1991), e em alguns países da região a dinâmica racial pode ser bastante parecida com a do Brasil. Embora o caso brasileiro algumas vezes seja considerado excepcional, ambigüidade e subjetividade sobre a classificação racial provavelmente crescerão em lugares com sistemas de classificação estritos, como os Estados Unidos e a África do Sul, à medida que as definições legais de raça forem desaparecendo como coisa do passado. A contínua miscigenação e imigração de países como o Brasil são também passíveis de promover uma maior ambigüidade racial.

Nossos resultados demonstram que as características raciais não são incontroversas ou fatos objetivos, mas quase sempre ambíguas e passíveis de variações de acordo com o classificador, sendo portanto afetadas por critérios não-físicos. Observadores de dados com tais variáveis devem reconhecer sua subjetividade. O fato de a

cor ser categorizada inconsistentemente, como procura mostrar esse artigo, não indica necessariamente um erro nas respostas, mas antes revela que a classificação racial está sujeita a diferenças de percepção social.

Essas diferenças nas percepções de cor são importantes porque a categorização, e portanto o tratamento das pessoas segundo tal categorização, quase sempre tem consequências prejudiciais para os indivíduos.

Notas

1. Há também ambiguidade nos Estados Unidos entre as populações branca e negra, apesar da rigidez histórica do sistema racial norte-americano, no qual uma criança filha de uma pessoa negra é "negra" (Davis 1991). Dado que tais leis eram baseadas na ancestralidade e não na aparência, um segmento da auto-definida população "negra" dos Estados Unidos pode ser classificada por outros como de um grupo racial diferente (Hahn et al 1992). Inversamente, há os casos de pessoas que são classificadas por outros como negras mas se auto-classificam como multirraciais ou de uma outra categoria racial (Waters 1997; Twine 1995).

2. Apesar do argumento de Degler, os estudos têm mostrado que mulatos ou "negros" de pele mais clara nos Estados Unidos têm, em geral, rendimentos e oportunidades de vida significativamente maiores do que seus correspondentes de pele mais escura (Keith e Herring 1991, Ransford 1970). De fato, Telles (no prelo) conclui que as diferenças de tom de pele entre a população de origem africana nos Estados Unidos são maiores do que entre pretos e pardos no Brasil. A diferença mais importante entre os dois países é que pessoas com apenas um ancestral negro são consideradas "negras" nos Estados Unidos (Davis 1991) diferentemente dos "negros" no Brasil.

3. Podemos observar que a palavra utilizada no questionário foi cor. Esse conceito, entretanto, não se refere meramente à cor da pele mas a uma série de características fenotípicas (Ribeiro 1997). Por isso utilizamos também o termo raça ao longo do texto.

4. No período do levantamento R\$ 1.00 equivalia a US\$0,90.

5. Um procedimento comum é estimar a média para a categoria mais elevada utilizando o método de Lorenz (Shryock e Siegel 1980).

6. As exceções são as duas categorias preto-branco que têm freqüências excepcionalmente pequenas, o que resulta na instabilidade dos valores.

Referências bibliográficas

BARROS, Ricardo Paes de, MENDONÇA, Roseanne e VELAZCO, Tatiana M. (1996) "O papel da cor no processo de estratificação social brasileiro" (manuscrito).

BRENN, Richard (1996) *Regression models: censored, sample selected, or truncated Data*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publication.

- DAVIS, F. James (1991) *Who is Black? One nation's definition*. University Park PA: Pennsylvania State University Press.
- DEGLER, Carl N. (1971) *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Wisconsin, 1986.
- FERNANDES, Florestan (1965) *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus.
- GOYER, Doreen & DOMSCHKE, Eliane (1983) *The handbook of national population censuses: Latin America and the Caribbean, North American and Oceania*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- GRAHAM, Lawrence (ed.). (1991) *The idea of race in Latin America*. Austin: University of Texas.
- GREEN, William H. (1990) *Econometric analysis*. New York, NY: Macmillan.
- _____. (1991) LIMDEP, *User's manual and reference guide*. Version 6.0. Bellport: NY: Econometric Software, Inc.
- HAHN, Robert A., MULINARE, Joseph & TEUTSCH, Steven M. (1992) "Inconsistencies in coding of race and ethnicity between birth and death in US infants" *Journal of the american medical association* 267 (2): 259-263.
- HARRIS, Marvin *et al.* (1993) "Who are the Whites?: Imposed census categories and the racial demography of Brazil." *Social Forces* 72:451-62.
- HARRIS, Marvin (1964) "Racial identity in Brazil". *Luso-Brazilian Review*. 1:21-28.
- HUTCHINSON, Harry William (1957) *Village and plantation life in Northeastern Brazil*. Seattle, WA: University of Washington.
- KEITH, Verna M. & HERRING, Cedric (1991) "Skin tone and stratification in the black community. *American journal of sociology* 97:760-78.
- LAM, David and LEVINSON, Deborah (1987) "Age, Experience and Schooling: Decomposing Earnings Inequality in the US and Brazil". *Population studies center*, University of Michigan.
- LOVELL, Peggy A. (1989) *Racial inequality and the brazilian labor market*. Ph.D. Dissertation, University of Florida, Department of Sociology.
- MERRICK, Thomas W. & GRAHAM, Richard (1979) *Population and economic development in Brazil: 1800 to the present*. Baltimore: Johns Hopkins.
- PIERSON, Donald (1942) *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*. Chicago: University of Chicago.
- PINTO, Regina Pahim (1996) "Classifying the brazilian population by Color: underlying problems." in Elba Siqueira de Sá Barreto and Dagmar M. L. Zibas (eds.) *Brazilian issues on education, gender and race*. São Paulo: The Carlos Chagas Foundation.
- RANSFORD, H. E. (1970) "Skin color, life chances and anti-white attitude." *Social Problems* 18:164-78.

- SHRYOCK, Henry S., JACOB S. Siegel and Associates (1976) *The methods and materials of demography*. New York: Academic Press.
- SILVA, Nelson do Valle (1985) "Updating the cost of not being white in Brazil" in *Race, class and power in Brazil*, edited by Pierre-Michel Fontaine. UCLA Center for Afro-American Studies.
- SILVA, Nelson do Valle (1994) "Uma nota sobre raça social no Brasil." *Estudos Afro-Asiáticos* 26:67-80.
- STATA Corp. (1997a) *Stata Reference Manual Release 5 Vol. 1 A-F*. Texas: College Station.
- _____. (1997b) *Stata Reference Manual Release 5 Vol. 3 P-Z*. Texas: College Station.
- STEWART, M. (1983) "On least squares estimation when the dependent variable is grouped." *Review of Economic Studies*, 50: 141-149.
- TELLES, Edward E. forthcoming. "Ethnic boundaries and political mobilization among African Brazilians: Comparisons with the US Case." In Michael G. Hanchard (ed.) *Racial politics in Brazil*. Duke University Press.
- _____. "Ethnic boundaries and political mobilization among African Brazilians: Comparisons with the US Case" forthcoming, in Michael G. Hanchard *Racial politics in Brazil*. Duke University Press.
- _____. 1992. "Residential segregation by skin color in Brazil." *American Sociological Review*.
- _____. 1996. "The social context of racial self-identification in Brazil" (unpublished manuscript).
- _____. 1996. "Self vs. social classification of race: inconsistency, category, ambiguity and affirmation in Brazil". Manuscrito inédito.
- TWINE, Francine Windance (1995) "Brown skinned white girls: Racial classification among multiracial suburban high schoolers."
- WADE, Peter (1995) *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins.
- WAGLEY, Charles (1968) *Race and class in rural Brazil*. Paris: UNESCO.
- _____. (1969) "From caste to class in North Brazil". In: Melvin Tuman (ed.). *Comparative perspectives in race relations*. Boston: Little, Brown and Company: 60.
- WATERS, Mary C. (1997) *American diversity: a demographic challenge of the twenty-first century*. In Nancy Denton and Stewart Tolnay (eds). State University of New York Press.
- WOOD, Charles H. (1991) "Categorias censitárias e classificações subjetivas de raça no Brasil" (Census Categories and Subjective Classifications of Race in Brazil). In Peggy A. Lovell (ed.). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR.

Does it matter who answers the race question? Self vs interviewer classification and income inequality in Brazil

Previous studies of racial inequality have relied on official statistics that presumably use self-classification of race. Using novel data from a 1995 national survey in Brazil, we find that the estimates of racial income inequality based on self-classification are lower than those based on interviewer classification. After human capital and labor market controls, whites earn 26% more than browns with interviewer classification but earn only 17% more than browns with self-

classification. Black-brown differences hardly change: blacks earn 13% and 12% less than browns with interviewer classification and self-classification, respectively. We contend that interviewer classification of race is more appropriate because analysts of racial inequality are interested in the effects of racial discrimination, which depends on how others classify one's race.

Nous intéresse-t-il de savoir qui est celui qui répond à la question de la race? Classification raciale et inégalité de revenus au Brésil

Les études sur l'inégalité raciale sont basées sur des données officielles qui, on le présume, se servent d'une classification raciale de soi-même. À l'aide d'informations récentes d'une enquête nationale effectuée en 1995, nous concluons que les estimations sur la différence de revenus par race s'appuyant sur une classification par soi-même sont inférieures à celles basées sur la classification établie par le sondeur. Après des contrôles de capital humain et de marché du travail, les blancs gagnent 26% de plus que les mulâtres, à partir de la classification du sondeur, mais ne gagnent que 17% de plus que les mulâtres

par le biais de leur propre classification. Les différences entre noirs et mulâtres varient peu: les noirs gagnent 13% ou 12% de moins que les mulâtres en utilisant respectivement la classification du sondeur et l'auto-classification. Nous soutenons que faire classer la race par le sondeur est la démarche la plus appropriée, puisque ceux qui étudient l'inégalité raciale s'intéressent aux effets de la discrimination raciale, qui dépendent eux-mêmes de la classification raciale attribuée à l'individu par les autres.



Raça, imigração e eugenia: o projeto de “regeneração nacional” da Liga Brasileira de Higiene Mental

José Roberto Franco Reis*

Recebido em agosto de 1999

**Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas*

O objetivo deste artigo é discutir as propostas de intervenção na problemática imigratória apresentadas pela Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM), instituição criada no começo dos anos 1920 pelos mais destacados psiquiatras brasileiros, num momento em que estes se encontravam cada vez mais fascinados pelas possibilidades reparadoras da eugenia no equacionamento do dilema racial brasileiro. Assim, pretende-se mostrar que foi a partir da importância crescente da perspectiva eugênica na instituição e da disposição dos psiquiatras em intervir no debate geral acerca da construção da nacionalidade que a questão do controle imigratório assume um lugar decisivo nos programas da LBHM, expressando um ponto de vista até certo ponto original sobre o tema. Por outro lado, a discussão desse tema acabou por suscitar a necessidade de uma investigação da visão mais ampla da medicina mental acerca da questão racial, possibilitando dessa forma o deslindamento preciso de certas opções da Liga em termos de saneamento eugênico da raça.

Palavras-chave: eugenia, raça, imigração, psiquiatria preventiva

Os factores pathologicos que concorrem para a corrupção da nossa raça, reunidos aos elementos de ordem social, são sufficientes para assegurar que, com a energia vibrante dos dirigentes da Nação, será possível impedir-se a degeneração do nosso povo.

No momento actual da evolução brasileira, realmente nenhum programa mais infiltrado na consciência nacional que o desfraldado pelo Governo actual, que compreendeu de um surto a necessidade de desdobrar com energia o problema vital, essencial á prosperidade e aos interesses do Paiz-Saneamento-Eugenia

Gustavo Riedel (1922)

Tais palavras de Gustavo Riedel, um dos mais representativos nomes da medicina mental brasileira dos anos de 1920 e 1930, traduzem bem a compreensão que os profissionais desta área tinham acerca dos descaminhos da vida social e política brasileira. Além disto, definem as duas linhas centrais do projeto de "regeneração nacional" implementado pela intelectualidade médica, sobretudo psiquiátrica, que se agrupou em torno da Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM): saneamento e eugenia. Com efeito, convencidos da importância do psiquismo na vida individual e social modernas e do cenário de inquietação no que tangia ao futuro racial brasileiro, os psiquiatras atribuíram a si, de bom grado, a tarefa obstinada, quase religiosa, de regenerar a nacionalidade, evitando a degeneração mental da população através da higiene mental e de medidas preventivas de carácter eugênico. No caso do Brasil, segundo entendiam, a tarefa eugênica

se tornava mais urgente e grave, face ao estigma da miscigenação, esse risco literalmente grudado à pele (e à alma) do brasileiro, que tanta insegurança causava aos destinos da Nação. Como afirmava o psiquiatra, "a mestiçagem representa um degrau da incorporação sociogênica e nunca um equilíbrio ethnico estável" provindo daí a "inquieta consciência que temos de transitoriedade de nosso estado actual" (idem:50).

Por isso, em janeiro de 1923, após seu retorno como representante brasileiro de um Congresso Médico Latino-Americano realizado em Havana (cf. Arquivos Brasileiros de Higiene Mental [doravante ABHM], ano I, nº 01, março de 1925:193), Riedel resolve fundar a Liga Brasileira de Higiene Mental, instituição que reunia a elite da psiquiatria nacional, da qual faziam parte também alguns médicos, educadores, juristas e intelectuais em geral, e cujo objetivo era, através de medidas de prevenção eugênica¹, combater "os factores comprometedores da hygiene da raça e à vitalidade da Nação" (Riedel 1922:07). Acompanhando o pronunciamento desse psiquiatra na inauguração do Ambulatório Rivadavia Correa, em 1920, é possível perceber os intuitos eugênicos que o motivavam e que, por certo, o inspiraram quando, três anos depois, resolveu fundar a LBHM:

[...] no Brasil, paiz de imigração, de cruzamentos intensos, de mesclada heterogeneidade, de descurada promiscuidade, de adventícios e forasteiros, nada se tem feito para o estudo desta questão humana [...] [Sendo assim] altas razões sociais são de natureza a promoverem entre nós a immediata execução dos princípios eugênicos.

inculcando na alma popular a noção de descendência sadia, notadamente da procreação consciente e responsável

(Arquivos Brasileiros de Neuropsiquiatria e Psiquiatria, ano II, 1920, pp.199-200).

Do mesmo modo, no relatório referente aos trabalhos do ano de 1924 da LBHM, Riedel resume as aspirações da instituição, confirmando que esta visava “tão somente o aperfeiçoamento da nossa raça, prevenindo os factores de degeneração pela luta contra a syphilis, a tuberculose etc. e realizando a medicina social contra os tóxicos [leia-se, principalmente, álcool]” (ABHM ano I, nº 1, março de 1925:212).

Assim, movido por esse ideal de aperfeiçoamento eugênico do homem brasileiro, todo um conjunto de propostas ganha um sentido claramente articulado entre si, tornando-se motivo de debates calorosos no seio da elite médico-psiquiátrica que se aglutinou em torno da LBHM: imigração selecionada; combate sem trégua ao alcoolismo; esterilização compulsória de “grandes degenerados” e criminosos; exame pré-nupcial; segregação por motivo eugênico; higiene mental e eugenia infantil; seleção e orientação profissional com vistas à racionalização do trabalho (cf. Reis 1994).

Nossa atenção nesse texto, entretanto, concentrar-se-á num tema a nosso ver fundamental na ampla pauta de assuntos da LBHM: o problema imigratório. Com efeito, diante da disposição crescente dos psiquiatras em intervir na problemática racial brasileira, que para eles era condição de possibilidade para a constituição de uma verdadeira nacionalidade, a questão do controle imigratório desde sempre ocupou um espaço expressivo nos programas da instituição.

Imigração eugênica: a contribuição da psiquiatria ao saneamento racial brasileiro

Certamente não seria nenhum exagero observar que a preocupação da psiquiatria com a questão racial quase se confunde com os primórdios de sua inserção no Brasil. Pelo menos desde a virada do século há registros de estudos, como os de Franco da Rocha em São Paulo e sobretudo de Nina Rodrigues na Bahia, que abordaram as diferentes formas de enfermidades mentais em correlação com as raças nacionais (Birman 1989:44-58). No Rio de Janeiro, Henrique Roxo debateu as “Perturbações mentais dos negros do Brasil” em texto apresentado ao Congresso Médico Latino-Americano de Havana (Roxo 1904). Juliano Morçeira foi outro que, nesse período, procurou traçar um diagnóstico da realidade racial brasileira (Arquivos Brasileiros de Psychiatria, Neurologia e Ciências affins, ano I, nº 01, abril de 1905:52-58). É possível compreender essa preocupação com a questão racial desde sempre presente na psiquiatria pelo uso de uma categoria teórica que suportava todo seu discurso. Refiro-me à formulação psiquiátrica da *degeneração*. Foi ela que, desde meados do século XIX na Europa e no fim do século no Brasil, sustentou toda a gama de discursos e práticas que ordenavam o mundo escorregadio da loucura. Foi essa noção que deu substrato patológico ao conjunto de distúrbios mentais identificados pelo saber psiquiátrico. Trata-se de uma espécie de subsolo da loucura, de onde emergiam as variadas entidades clínicas. Através dessa noção já era possível mapear a imensa legião de “desclassificados” que povoavam o caótico mundo urbano da virada do século nas

grandes cidades. Como se sabe, é nesse rastreamento que o saber psiquiátrico vinha exercendo largamente sua vocação disciplinar. Dessa tarefa esquadrihadora surgiriam, pois, aqueles que a psiquiatria identificava como "detritos sociais" e que cumpria, por motivos de defesa da sociedade, excluir do convívio social: criminosos, jogadores, vagabundos, alcoólatras e viciados (cf. Cunha 1986). Evidentemente seriam esses "desajustados sociais e/ou morais" que habitariam expressivamente os hospícios nacionais. Dentre estes, muitos negros, mestiços e imigrantes. Sobretudo os negros eram tidos como candidatos naturais a uma vaga no hospício, visto que, segundo o discurso psiquiátrico, eram portadores de traços degenerativos próprios à sua condição racial. Como atesta o prontuário médico de uma negra interna do Juquery, em São Paulo, "os estigmas de degeneração física que apresenta são comuns de sua raça: lábios grossos, nariz esborrachado, seios enormes, pés chatos" (Cunha 1986:124). Esse prontuário, como se vê, é apenas mais um "espelho do mundo", na feliz expressão da historiadora, pois os negros, embora constituíssem uma parcela expressiva dos internos do hospício, eram discriminados mesmo nos prontuários médicos que diagnosticavam seu estado mental, num puro reflexo do que ocorria no mundo externo. Como aponta Maria Clementina P. Cunha, "os negros, embora constituam uma parcela imensa da população do hospício, merecem pouca atenção e despertam pouco interesse científico, na medida em que portariam por nascimento 'traços de degeneração' que o organicismo atribua atavicamente à sua raça: beócios, primitivos e pouco dignos de interesse humano, social, ou médico" (Idem:124).

Todavia tal discriminação pode ser especificada: enquanto mercedores de uma

avaliação médica individual, não havia motivos para explorar com detalhes seu distúrbio mental, pois apresentavam traços distintivos da degeneração facilmente identificáveis, estampados nos "estigmas" físicos naturais de sua raça. Ocorre, porém, que os negros, gostassem os psiquiatras ou não, inevitavelmente entravam como um dos elementos formadores do tipo racial brasileiro, ao lado do índio e do português. Foi através de sua entrada maciça no país, decorrência dos séculos de escravidão africana e de seu cruzamento com outras raças, que o Brasil se tornou essa nação irremediavelmente miscigenada, tão condenada aos olhos dos teóricos raciais europeus do século XIX, que tantos aplaudiam. Com efeito, as teorias científicas que sustentavam essa visão discriminatória provinham de pensadores europeus do século XIX, cuja matriz central (paradigma, como quer Schwarcz) se escorava na noção ampla de "evolução social", com destaque para os autores adeptos de um determinismo biológico fortemente condenatório da miscigenação racial: Le Bon, Paul Broca, Lapouge e, sobretudo, Agassiz e Gobineau.² Entretanto, se essas teorias do "racismo científico" podiam ser eficientes para legitimar uma situação de exclusão social e política, deixavam os intelectuais brasileiros num impasse: como dar conta da possibilidade de se estabelecer uma verdadeira civilização por estes trópicos adotando teorias cuja "aceitação levava ao próprio descrédito e à confirmação da inviabilidade do futuro dessa Nação"? (Schwarz 1993:92-93) Sendo assim, era preciso realizar uma outra leitura do contexto racial brasileiro: agenciá-lo de forma a sinalizar um futuro viável para esta nação, cujo povo compunha-se de um amálgama de raças do qual emergia aos borbotões a figura concreta e condenada do mestiço. Eis, então, que o

“ideal de branqueamento” se oferece à realidade com todo o vigor de um projeto ideológico de construção de uma identidade nacional desejável. Assim, especificamente a partir do contexto nacionalista da 1ª Grande Guerra, ocorre uma reavaliação da problemática racial brasileira, e as teorias do racismo científico são passadas a limpo, em gradações variadas. O resultado disso, porém, é a apreensão da virtualidade científica do não menos racista branqueamento.³

Concorrendo com o branqueamento, sem no entanto abandoná-lo necessariamente, começa a ganhar fôlego no cenário nacional um discurso que aposta na educação e na saúde pública como ingredientes “civilizadores” dessa nacionalidade em formação, em cuja ausência recaía boa parte das suspeitas sobre a origem do tipo degenerado nacional. Assim o homem brasileiro não seria um degenerado por motivos raciais; apenas não se lhe haviam oferecido condições mínimas de higiene e educação. Monteiro Lobato e seu personagem Jeca Tatu são exemplares como referência dessa mudança de atitude.⁴ Roquette Pinto é outro que expressa bem esse processo. Embora, no fundo, aceitasse a tese do embranquecimento progressivo da população brasileira, tendo elaborado inclusive estimativas que apontavam para a conclusão desse processo⁵, apostava no saneamento e na educação como principais desafios a serem assumidos naquele momento: “O problema brasileiro [é] uma questão de higiene e não de raça” (*apud* Schwarcz, 1993:96). E em outro lugar: “O problema do Brasil não é transformar o mestiço do Brasil em gente branca. O problema é a educação dos que aí se acham; claros ou escuros” (*apud* Skidmore 1976:206). Roquette Pinto teve inclusive atuação decisiva no debate da questão durante o “Congresso Brasileiro de Eugenia”, evitando que as teses mais radi-

cais do embranquecimento, de autoria de Azevedo Amaral, fossem vitoriosas (cf. 1º Congresso Brasileiro de Eugenia — Actas e Trabalhos, 1929).

Nesse sentido, é possível afirmar que a partir da 1ª Guerra Mundial há uma reavaliação crescente do problema da miscigenação, fenômeno este favorecido por um novo surto nacionalista, pela diminuição do afluxo efetivo de imigrantes europeus e, por fim, pelas frequentes agitações operárias no fim da década de 1910, derrubando o mito do imigrante branco trabalhador. Doravante, o mestiço nacional começa a ser, em graus variados, lentamente valorizado; os termos estritos do “racismo científico” são postos cada vez mais em questão, abrindo-se espaço para a visibilidade ideológica do branqueamento; começa-se a suspeitar que a degeneração típica do homem comum brasileiro tem outras razões que não sua exclusiva composição racial, aparecendo ao seu lado as conseqüências do descaso das autoridades públicas com suas condições gerais de vida: ignorância, doença, miséria, falta de higiene e insalubridade do “habitat”. É preciso, todavia, esclarecer o seguinte: mesmo nesse contexto tendente a uma reavaliação mais positiva das qualidades do mestiço realizada pelos “homens de ciência”, a corrente científica majoritária jamais viu no abandono sanitário e educacional do homem brasileiro os motivos centrais de sua pretensa degeneração; ela apostou todas as suas fichas no branqueamento da população como condição indeclinável de realização da nacionalidade. No mais das vezes, pois, o que ocorria era uma combinação das duas perspectivas, com um providente acento no branqueamento.

Assim, a par do suposto do branqueamento, e também como forma de agilizá-lo e garanti-lo, impunha-se a presença racio-

nalizadora de uma política de imigração selecionada, de procedência européia. Com efeito, o ideal do branqueamento, como estratégia viável da nação, não supunha de forma alguma a subversão da antiga classificação entre raças inferiores e superiores. Ao contrário, instrumentalizava-a como condição de possibilidade do branqueamento, isto é, negociava a realização deste ideal mediante o "influxo de sangue branco europeu", isto é, o recurso à entrada maciça de elementos das ditas raças superiores. Por isso, a imigração européia permanecia como questão-chave, ou seja, o "elogio da mestiçagem" ficava contido nos estreitos limites do afluxo depurador das correntes imigratórias brancas. Nesse caso, mesmo nas situações em que o afluxo diminuía, uma coisa era certa: nada justificava a entrada de mais negros no país, vissem eles dos EUA ou da África, e praticamente o mesmo valia para os asiáticos. Como escreveu em 1921 Arthur Neiva, preocupado com as concessões territoriais oferecidas pelo Estado de Mato Grosso a empresários norte-americanos que, segundo alarmara a imprensa, pretendiam ocupar essas áreas com imigrantes negros de seu país:

Por que irá o Brasil, que resolveu tão bem o seu problema de raça, implantar em seu seio uma questão que não entra nas nossas cogitações? Daqui a um século a nação será branca (apud Skidmore 1976:212).

Assim, é nesse caldo de cultura intelectual e político da virada do século, em que a questão racial aparecia como um elemento chave a ser equacionado, que os psiquiatras, como membros do seletivo círculo

pensante do país, se inseririam no debate sobre a imigração. Entretanto, segundo entendiam, esse problema não devia ser encarado simplisticamente, como se a vinda do imigrante branco europeu fosse a solução para, como dizia Afrânio Peixoto, "mudarmos de alma e alvejarmos a pele" e assim "perdermos o caráter mestiço" (apud Skidmore 1976:215). Dentro da lógica da prevenção eugênica, imigrantes em geral, mesmo brancos, deviam ser motivo de preocupação. A realidade do internamento nos hospícios, diziam eles, não deixava dúvidas a esse respeito. De fato, suas estatísticas apontavam índices alarmantes de distúrbio mental entre estrangeiros. Juliano Moreira calcula em 31% os imigrantes assistidos no Hospício Nacional no período entre 1905 e 1914 (ABHM, ano I, n° 1, março de 1925:11). Do mesmo modo, Pacheco e Silva, observando dados comparativos de alienados criminosos, estrangeiros e brasileiros, recolhidos no Juquery nos anos posteriores à 1ª Guerra, faz a seguinte declaração em artigo publicado no segundo número da revista da Liga:

Assim é que muitos dos ex-combatentes que para cá se dirigem já foram julgados inválidos físicos ou psychicos nos próprios países de origem, os quaes depois de lhe concederem a pensão de guerra, procuram facilitar-lhes a emigração para a América do Sul — tendo em mira sanar as dificuldades creadas por um grande número de indivíduos inaptos para o trabalho.

Em aqui chegando, taes indivíduos, geralmente infectados pela syphilis, levam vida desregrada, entregam-se ao álcool e não tardam a cahir nas malhas da Justiça (ABHM, ano I, n° 2, dezembro de 1925:11).

Entretanto é preciso chamar a atenção para o seguinte fato: justamente no contexto da 1ª Guerra se verifica o crescimento de uma nova imagem política do imigrante. Com efeito, é sobretudo nesse período que a imagem do trabalhador estrangeiro dedicado e digno de confiança que solucionaria os problemas de mão-de-obra e regeneraria racialmente a nacionalidade se vê sacudida pelas constantes greves e manifestações operárias do final dos anos 1910. Sendo assim, tal imagem passa a conviver com a de perturbador da ordem, desordeiro e subversivo.

O discurso psiquiátrico em particular incorporará essa nova percepção do imigrante, equiparando muitas vezes anarquistas e revolucionários a criminosos ou desequilibrados mentais⁶. Como advertia o psiquiatra Ernani Lopes em relação aos movimentos de reivindicação dos gráficos, provavelmente se encontraria no "estado de morbidade nervosa" característico do ofício que exerciam a "explicação das suas fáceis revoltas e da adoção impulsiva das doutrinas extremistas" (ABHM, ano III, n° 7, julho de 1930, pp. 157-158). De modo parecido, Franco da Rocha, num artigo de 1919 publicado no jornal *O Estado de São Paulo*, sugeria que:

o sonho de grandeza do criminoso, ora oculto, ora bem claro, revela-se por demais evidente nos anarquistas e nos magnaticidas. A egofilia nestes, não tendo derivação na arte, como soe acontecer com o poeta, expande-se nas ruidosas manifestações contra a moral vigente, contra a lei, contra tudo (apud Cunha 1986:52).

Por essa razão o advogado Álvaro Cardoso, membro da seção de serviços sociais e

legislação da Liga, critica, no primeiro número dos ABHM, a lei de expulsão dos estrangeiros de 1921, acusando-a de limitada, posto que se "em relação aos fisicamente indesejáveis é perfeita, completa, rigorosa" o mesmo não se verifica quanto aos "moralmente indesejáveis". Assim, diante da necessidade de que o país teria de continuar recebendo imigrantes, o psiquiatra conclui:

Devemos conservar abertas as nossas fronteiras para todos que quizerem colaborar connosco para o nosso progredimento (sic) e desenvolvimento comum. Necessário se torna entretanto que nos defendamos dos maos elementos, dos indivíduos indesejáveis, perigosos e perturbadores da ordem social (ABHM, ano I, n° 1, março de 1925).

Sendo assim, na ótica de alguns psiquiatras, não se tratava de opor barreiras segundo critérios estritamente étnicos. Era preciso observar as características individuais, morais e hereditárias de cada estrangeiro que pretendia se introduzir no Brasil. O psiquiatra Juliano Moreira foi um dos principais defensores dessa tese, que apresentava como "A seleção individual de imigrantes no programma de hygiene mental" (ABHM, ano I, n° 1, março de 1925). Entretanto, no caso deste psiquiatra, aliás negro, a defesa da perspectiva da "seleção individual" era, em boa medida, também o resultado de suas idéias mais gerais acerca da realidade racial brasileira, de certa forma discrepantes se pensadas no contexto intelectual do período. Com efeito, desde 1905 Moreira apresentava idéias contrárias às lições tão em voga do determinismo racial que identificava no caldeamento étnico brasileiro a provável causa da inviabilidade

futura da nação (embora os intelectuais do país procurassem adaptá-la na direção alentadora do branqueamento). Assim, em "Notícias sobre a evolução da assistência a alienados no Brasil", diz:

Á má natureza dos elementos formadores de nossa nacionalidade deve-se a nossa vasta degenerescência physica, moral e social que injustamente tem sido atribuída ao único facto da mestiçagem [...] É real que a grande massa de gente das cadeias para cá enviada muito havia de concorrer para a larga sucessão de epilepticos, histéricos e outros degenerados com que progressivamente se foi adensando o vasto caldo de cultura da criminalidade nacional.

Com relação ao papel dos negros afirma:

Esses pessimamente tratados e nutridos, após muitas vezes uma longa travessia sob o trópico africano, naquelles detestáveis navios do tempo, a largo praso, como lhes permitiam os ventos, até as costas do Brasil onde ainda permaneciam nos grandes trapiches do Valongo e outros, ao Deus dará das vicissitudes do nefando tráfico. O álcool representou nesse bárbaro processo de colonização o maior papel imaginável. Com elle procuravam aumentar a pacatez das victimas, mas simultaneamente foram-se-lhes infiltrando nos neurônios os elementos degenerativos que, reforçados atravez do tempo, dão a razão de ser de muita tara actual, atribuída á raça e á mestiçagem por todos

aqueles que se não querem dar ao trabalho de aprofundar as origens dos factos (Archivos Brasileiros de Psychiatria, Neurologia e Ciências affins, ano I, n° 1, abril de 1905:52-98).

É fácil reconhecer aí um forte acento determinista, nitidamente marcado por uma concepção hereditária da degeneração, que o leva a descrever, numa clave pessimista, um quadro de calamidade "physica, moral e social" devida à leva de indivíduos sem caráter que aqui aportaram ("massa de gente das cadeias") e os efeitos do "bárbaro processo de colonização", com respeito aos negros. Nesse caso, nenhuma surpresa: estava afinado com as teorias psiquiátricas que desfrutavam de estatuto científico na época, sendo ele integrante do primeiro time da medicina mental brasileira. Essa "vasta degenerescência" observada, entretanto, não era atribuída às características raciais das populações que para cá se dirigiram, notadamente a negra, ou então aos efeitos da tão condenada miscigenação. Antes, acusava as condições deletérias do meio ambiente, social, econômica e culturalmente falando: péssimas condições de transporte no "nefando tráfico"; o "Deus dará" do comércio nos trapiches; o "bárbaro processo de colonização"; o uso inescrupuloso do álcool. Estes fatores, aliados à má natureza moral de tantos que para cá foram enviados (basicamente no caso dos portugueses), são, usando suas próprias palavras, "a razão de ser de muita tara actual atribuída á raça e á mestiçagem".

Teve inclusive a iniciativa, quando de uma passagem pela Europa, de ir ao encontro dos parentes de um doente, um típico "querelante", paranóico que apresentava uma "disposição de espírito essencialmente litigante", somente para refutar o argumento racista de Nina Rodrigues, represen-

tante exemplar da corrente do racismo científico que, ao conhecer o caso, imediatamente concluíra tratar-se de mais uma prova de que a "mestiçagem é um factor degenerativo". Isto apenas porque o paciente era filho de uma negra que, entretanto, "nada apresentava de anormal" e de um italiano, este "bêbedo habitual". Ao obter informações sobre a família do doente, Moreira pôde confirmar o que queria, ou seja, a presença de graves distúrbios mentais entre os parentes do pai (irmão imbecil, ébrio habitual, turbulento, com dois filhos ambos imbecis e uma irmã epilética, com três filhos, um epilético, outro imbecil e o terceiro homicida), o que o levou à seguinte conclusão:

Vê-se pois que o ramo europeu da família, livre de mestiçagem, em nada foi superior ao ramo mestiço brasileiro. Intelectualmente o mesmo A.D. [paciente] apesar de paranóico era evidentemente superior aos seus primos italianos. Não afirmarei que o relativo lucro proveio do cruzamento, mas sim da circunstancia de ser a mãe delle uma mulher sã, não tendo ele herdado sua eiva senão de seu pae, bêbedo habitual, nada escrupuloso em negócios e com evidente tendência demandista (Archivos Brasileiros de Neurologia, Psychiatria e sciências affins, ano IV, 1908, pp. 426-434).

Ou seja, o nó górdio da degeneração está nitidamente ligado a um problema de herança — patológica ou não — estando ausente qualquer influência da miscigenação. No caso citado, tal degenerescência devia-se, pois, ao pai e sua família, sendo a mãe negra inclusive motivo de um "relativo lucro" dada a sua condição de "mulher sã".

Dessa forma, ressaltando mais uma vez que esses textos (um é de 1905 e outro de 1908) são de uma época em que as teorias do "racismo científico", embora muitas vezes adaptadas aos termos do branqueamento, eram avassaladoramente aceitas em tantos círculos intelectuais, é correto observar que a posição assumida por Juliano Moreira, nesse caso particular, situava-o fora da corrente majoritária da cultura científica brasileira. Assim, em decorrência desse posicionamento — mas possivelmente influenciado também por uma nova percepção do imigrante como perturbador da ordem —, explica-se sua defesa da exclusiva seleção individual de imigrantes, que já no Congresso de Higiene de 1924 em Belo Horizonte ele manifestara: "Temos de fiscalizar a saúde physica e mental da gente que nos chega dos outros povos [...] A seleção individual do imigrante tem muito mais valor que as preferências por este ou aquelle grupo ethnico" (ABHM, ano I, n° 1, março de 1925: 196-197).

Será, contudo, num artigo publicado no primeiro número da revista da Liga que ele desenvolverá precisamente essas idéias, enfocando-as sob o prisma da higiene mental:

devemos fazer sem distincção de raça ou nacionalidade uma seleção individual o mais que possível rigorosa sob o ponto de vista mental, isto é, não devemos receber imigrantes que apresentem perturbação mental congenita ou adquirida: nenhum idiota, nenhum imbecil evidente, nenhum demente de qualquer espécie, nenhum epileptico, nenhum maníaco-depressivo, nenhum paraphrenico, nenhum paranóico, nenhum doente de qualquer outra psychose definida poderá saltar em nenhum porto nacional e se

entrar pelas fronteira terrestre deverá ser repatriado (ABHM, ano I, nº 1, março de 1925).

Chega a propor uma espécie de tempo de suspeição para os imigrantes, tempo esse em que seriam acompanhados em seu estado mental, o qual, dependendo do caso, poderia resultar na repatriação.

Se dentro dos 12 primeiros mezes da entrada do imigrante no paiz lhe sobrevier algum dos referidos estados psychopaticos, deverá também ser repatriado o mesmo imigrante (Idem).

Aqui é possível observar uma clara tentativa de reforço no controle médico-psiquiátrico da imigração. Algo na direção de uma espécie de atestado de bom comportamento — ou temperamento. Uma lâmina cortante a pairar por pelo menos um ano sobre a cabeça do imigrante. Apesar de Moreira se referir a "estados psychopaticos", já que os psiquiatras vinham atribuindo cada vez mais um caráter patológico às manifestações operárias, tais "estados psychopaticos" passariam a poder ser uma condição por demais ampla, suscetível de incluir muito facilmente os "indivíduos indesejáveis, perigosos e perturbadores da ordem" apontados por Alvaro Cardoso em sua crítica à lei de expulsão dos estrangeiros de 1921.

Outro aspecto que chama atenção na proposta imigratória de Juliano Moreira é a defesa que faz da expulsão do país de analfetos com mais de dez anos de idade:

Nenhum estrangeiro de mais de dez anos poderá permanecer no país por mais de seis meses se não souber ler e escrever pelo menos na própria língua (Idem).

De certa forma a preocupação com o fato de saber ler e escrever sinaliza o reconhecimento da educação como um importante fator de regeneração da nacionalidade. Com efeito, desde pelo menos 1919 Moreira referia-se a isso, a ponto de considerar que o "movimento eugênico no Brasil não será eficaz enquanto houver analphabetismo" (Archivos Brasileiros de Neuriatria e Psiquiatria ano I, nº 4, 1919:431). No Congresso de Higiene de 1924 essa convicção é reiterada. Referindo-se ao "que já se tem feito e o que se pode fazer em hygiene mental no Brasil", afirma:

Entre nós o problema se complica sobremodo, pela somma de analphabetos, que ainda possuímos. Ensinemos a ler à nossa gente, comecemos na escola de envolta com o ensino do alphabeto, a convencer a criança que é preciso dar combate aos factores deseugenisantes da espécie, sobretudo o álcool e outros toxicos, a lues, a tuberculose, a malaria, a trypanosomyase americana, a ancylostome, para não citar senão as peores. Continuemos nas officinas, nas escolas secundarias, na caserna, nas escolas superiores e em todas as collectividades, o trabalho de inculir no espirito de nossa gente os preceitos de hygiene mental, que tornará effectiva a melhor prophylaxia contra os factores de degradação dessa mesma gente, e tudo isto sempre sem ridiculos preconceitos de cores e castas [...] (ABHM. Ano I, nº 1, março de 1925:196).

Nesse discurso podem ser lidas as linhas gerais de um amplo programa de regeneração

nacional, em que todos os ingredientes em circulação no cenário intelectual/científico brasileiro estão postos à mesa: educação, saneamento, higiene mental e geral, eugenia, tudo isso temperado por um eficaz trabalho de propaganda educativa nas escolas, nas fábricas, nos quartéis, em “todas as coletividades” e, o que é mais importante, sem qualquer preconceito propriamente racial. Numa conferência pronunciada em 1929 na Faculdade de Medicina de Hamburgo, Alemanha, Juliano Moreira mais uma vez reforça seu posicionamento a favor da educação e contra “ridículos preconceitos de cores e castas” (ano em que, é bom lembrar, muitos dos seus pares médicos no Congresso Brasileiro de Eugenia abraçavam as teses racistas expostas por Azevedo Amaral):

devo assinalar que as pesquisas feitas por meio dos testes (Binet-Simeon e seus derivados, Bobertag, Treves, Terman etc...) trouxeram-nos a convicção de que no Brasil não existem diferenças profundas entre os indivíduos de origens diversas. As diferenças por mim encontradas dependem mais do grau de instrução e educação de cada um dos examinados do que do grupo ethnico a que elle pertence. Assim, é que indivíduos pertencentes a grupos ethnicos considerados inferiores, quando nascidos e creados em grande cidade, apresentavam melhor perfil psychologico do que indivíduos mesmo provindos de raças nórdicas, creados no interior do paiz em um meio atrazado. É em todo caso, certo que um indivíduo retirado cedo de um meio social inferior e levado a um ambiente melhor [leia-se com

educação e saúde] desenvolve-se de modo surpreendente se não houver em seu cérebro falha anatômica congênita (Novos Estudos Afro-Brasileiros, 1988:150).

Tendo em vista seu reconhecimento unânime como mestre de todos da psiquiatria nacional, é interessante chamar a atenção para essa postura assumida por Juliano Moreira sobretudo porque, por volta de 1930, certa tendência particularmente racista parece impor seus argumentos dentro da LBHM, que ganharia, então, contornos mais radicais em termos de perspectiva racial, bem como em termos de eugenia em geral. Costa (1978) chega a identificar, em seu *História da Psiquiatria*, um processo de mudança dentro da Liga ocorrido a partir de 1930, no qual teria havido a passagem de um momento que define como “higiene psíquica individual” para outro chamado “higiene social da raça”. No primeiro momento as “origens étnicas dos indivíduos não eram levadas em consideração”, interessando-se a psiquiatria eugênica unicamente em “preservar as gerações futuras das doenças de seus descendentes”. Nessa perspectiva, sugere Costa, os psiquiatras “tinham conseguido integrar a eugenia na ideologia racial brasileira de maneira harmoniosa, ou seja, a eugenia encarregava-se da profilaxia da doença mental e a miscigenação da profilaxia da raça”. A partir de certo momento, porém, quando os psiquiatras adotam a “ideologia da pureza racial”, a miscigenação deixa de ser satisfatória como “profilaxia da raça”, devendo a “eugenia intervir para compensar a falsa solução da miscigenação”. Desde então os “atributos psíquicos dos indivíduos não brancos, negros, amarelos ou mestiços passam a ser patológicos em si e o único remédio neste

nível era o saneamento racial proposto pela eugenia". A partir daí está dado o triunfo da perspectiva da "higiene social da raça" (Costa 1978). A referência ao trabalho de Costa exige algumas observações. O que o autor está entendendo por "ideologia da pureza racial" remete-nos à idéia de uma política de segregação que condena qualquer forma de cruzamento entre raças. Segundo esta idéia, a mestiçagem é um produto inexoravelmente degenerado, tal qual o "romance antropológico" de Gobineau e Agassiz apregoava⁷, o que, no limite, recusaria até a projeção otimista de que o país caminhava, por meio dos contatos inter-raciais, para o embranquecimento.

Vendo a questão por este prisma, parece possível reconhecer em alguns psiquiatras nacionais a adoção apenas parcial de tal ideologia. É o caso de Renato Kehl, que condenava, sob o ponto de vista eugênico, qualquer união entre raças diferentes, porquanto isso resultaria em um "produto não consolidado, fraco, meio caminho de dois elementos que o constituíram" (1935:250). Entretanto, o termo parcial, sugerido acima, fica em razão de que, no Brasil, mesmo aqueles frontalmente racistas, que condenavam por princípio "científico" a miscigenação, na prática abriam-lhe algumas frestas. Provavelmente por instinto de sobrevivência e de realidade, sendo eles brasileiros, frutos de intensa mestiçagem, reconheciam a possibilidade de um futuro racial favorável ao país. Nesse caso, para que isso acontecesse, eram imprescindíveis medidas eugênicas enérgicas que selecionassem etnicamente as correntes imigratórias, além de severa seleção eugênica individual, de forma a não permitir que a situação de verdadeira "saldada de raças incompatíveis" aqui imperante, já suficientemente crítica, se complicasse definitivamente. Retornando a Kehl, legítimo representante dessa vertente racista:

O Brasil representa uma "oficina gentium", um grande laboratório de elementos diversos, e nele terá de elaborar-se durante muito tempo um grande metabolismo racial com a assimilação de uns e a desassimilação de outros e mediante este trabalho químico, complexo e lento dentro de alguns séculos se obterá, apesar dos prejuízos acarretados a raça branca, uma nacionalidade melhormente caracterizada, um povo forte e varonil que, talvez, se emparelhará, dignamente, com os melhores aquinhoados.

Entre os elementos em desassimilação contam-se os da raça negra e silvícola. Há uma verdadeira depuração destes sangues. Ninguém poderá negar que no correr dos anos desaparecerá os negros e os índios das nossas plagas assim como os produtos resultantes desta mestiçagem. A nacionalidade embranquecerá a custa de muito saibão de côco ariano!

[...] Lamentamos como eugenistas, que seja este o meio pelo qual está sendo resolvido o problema racial no Brasil. Somos infensos aos cruzamentos heterogêneos, admitindo, entretanto, que existe um fator corretivo para o mal, o fator 'natureza' [...] (Idem:254-255).

Portanto, nem que fosse à custa de muito saibão de côco ariano-racista, isto é, imigração branca maciça e selecionada, ainda era possível — apesar dos lamentos do eugenista em virtude dos prejuízos à raça branca — ter a expectativa de um "povo forte e varonil", decorrência de um processo lento e complexo de depuração racial da mestiçagem. Por conseguinte, aqui também

os limites do ideal de branqueamento, ao fim e ao cabo, continuam sendo familiares.

Situemos também o exemplo de Cunha Lopes, um psiquiatra admirador confesso do regime político alemão, defensor da esterilização e da segregação eugênica. Suas posições em defesa dos aspectos mais duros da eugenia deveriam, por coerência, adotar decididamente uma perspectiva bastante radical no que diz respeito à seleção racial, todavia sua posição era oscilante, como quem matreiramente ora fazia um afaço nos "racistas ortodoxos", ora evocava com tolerância os adeptos da visão mais nuançada e até contrária. Num trabalho realizado com material da Clínica Psiquiátrica da Universidade do Rio de Janeiro e do Hospital Nacional de Psicopatas, Cunha Lopes comenta:

A raça branca está representada no Brasil por quasi todos os povos da Europa, com predominância notável do elemento latino-ibérico, português e espanhol, além de italiano, francês, anglo-saxão e germânico etc... [...] A raça negra aqui existente procede de povos litorâneos da África, sobretudo portuguesa, é bem homogênea, intelectualmente desenvolvida, com apreciáveis dotes afetivos. Acha-se em franco declínio por via de absorção rápida que se vai operando graças às correntes européias, mui principalmente a lusitana (Archivos Brasileiros de Neuriatria e Psiquiatria, ano XV, n^{os} 8 e 9, agosto/setembro de 1932, p.228).

Depois compara os números percentuais, americanos e brasileiros (os brasileiros baseados em dados de Roquette Pinto), relativos à evolução das raças negra e branca

no quadro da população global, para constatar que o número de negros nos Estados Unidos se mostra estável e no Brasil tende a diminuir até o desaparecimento. Em seguida conclui:

Isso prova à saciedade que a população de origem africana de certo à inexistência de preconceito de castas, vai sendo rapidamente absorvida pelos cruzamentos felizes que se efetuam para gáudio da eugenia (Idem:229).

Nesse momento — o artigo é de 1932 — tudo se passa no melhor dos mundos: os negros brasileiros são homogêneos, afetivos e inteligentes e, para "gáudio da eugenia", em franco declínio por causa dos cruzamentos felizes que aqui se operam, dada a inexistência de preconceitos. Aqui, também, ecos da ladainha que compara o Brasil com os Estados Unidos. Nessa comparação argumentava-se que, em virtude da intolerância anglo-saxônica, não houve miscigenação nos EUA e por isso os negros, segregados, eram nesse país uma ameaça permanente, coisa que não se verificava no Brasil, imunizado por força do processo inevitável e pacífico de absorção racial dos negros que os faria desaparecer em tempos futuros. Assim, ponto para o Brasil! (cf. Skidmore 1976:86-94).

Como se vê, nesse estudo não há nenhuma manifestação do psiquiatra que sugerisse uma perspectiva racial mais ortodoxa capaz de desviá-lo dos trilhos bem aparados do branqueamento. Anos depois, Cunha Lopes participa do Congresso Afro-Brasileiro, organizado em Recife por Gilberto Freyre, com um trabalho escrito em parceria com outro psiquiatra, intitulado "Ensaio etno-psiquiátrico sobre negros e mestiços" (Cunha Lopes e Reis, *Novos Estudos Afro-*

Brasileiros, 1988: 17-20). Nesse estudo, de ocorrência certamente do evento em que foi apresentado, Cunha Lopes é bastante cauteloso em suas argumentações. Tece elogios aos negros, "material importado [...] da melhor estirpe", menciona *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, que "valoriza sobremodo o contingente racial negro em nossa formação histórica", e deixa em suspenso qualquer apreciação mais conclusiva da raça negra e também do mestiço. Entretanto é num extenso texto de 1940 sobre higiene mental (em verdade, reúne observações de diversas pesquisas feitas em épocas anteriores) que o autor, com dados de 1930 a 1934 do Hospício Nacional, revela fielmente sua visão do problema. Além de inúmeras repetições dos dois estudos já citados, e outros que ele menciona, Cunha Lopes afinal apresenta o resultado de suas investigações e deixa definitivamente às claras a razão de ser de tanta pesquisa de psicopatologia racial: por meio do cotejo da frequência das doenças mentais incidentes nos três "grupos raciais" do país, dar provas científicas do visível embranquecimento no processo de cruzamento racial brasileiro:

A frequência com que certas psicoses incidem nos tipos antropológicos examinados desperta crescente interesse no ponto de vista eugênico. O índice da incidência no cotejo dos três grupos — branco, mulato e negro — é bastante variável. Há, todavia, visível tendência dos mestiços (mulatos) em assimilar características [leia-se, mesmas doenças mentais] da raça branca (Arquivos Brasileiros de Neuropsiquiatria, Psiquiatria e Medicina Legal, ano XXIII, n.ºs 1 e 2, janeiro/abril de 1940:25-32).

E em outro momento:

No grupo antropológico da raça mestiça, isto é, mulatos, [os] indivíduos já mostram certas características somáticas e psíquicas próprias da raça branca [...] Assim, pois, antropológicamente e em face da psicopatologia, o mestiço, mulato brasileiro, constitui um grupo intermediário, que assimila constantemente as qualidades do tipo branco (Idem).

Está, pois, concluída a contribuição específica da psiquiatria nacional, cientificamente alicerçada, ao ideal do branqueamento! Todavia é na parte que se refere à imigração que o autor sinaliza de forma mais direta sua identificação com as teses racistas de restrição à entrada de raças não brancas. Depois de citar a "notável preponderância ariana" na definição racial brasileira, comenta:

E, na legislação imigratória, devemos manter, com o sentido da realidade, essa mesma preponderância de elementos arianizantes (Idem).

Assim, mesmo sendo o branqueamento uma realidade científica, não se devia facilitar. O laboratório racial brasileiro exigia medidas decididas sobretudo porque, afirmava o psiquiatra, "o acordo é completo no combater o cruzamento de raças biologicamente mui diferentes" (Idem). Deste modo, acrescentava Lopes, a interdição dos casamentos entre raças muito diversas constitui "medida eugênica de relevante importância" e portanto "tal prática deve ser decretada". Entretanto parece que, ao pensar assim, o psiquiatra se percebe em um dilema.

No limite dessa proibição o que se vislumbra é uma política de segregação, em certa medida problemática. dado o adiantado do bonde racial brasileiro.

De fato, no Brasil, não obstante a mestiçagem ser, nas palavras do autor, “o grande mal”, ela é um fato consumado e, sendo assim, deve ser encarada positivamente, isto é, como um “mal necessário”, posto que condição de possibilidade do branqueamento. Portanto, se levada ao pé da letra a tendência teórica de interditar tais casamentos raciais, é o próprio ciclo do branqueamento que pode ficar em suspenso, de modo que a teoria, num rearranjo ditado pelo bom senso, e certamente por uma avaliação realista da sua oportunidade política, ganha certa originalidade e sucumbe à realidade:

Mas, importa frisar que ao negro brasileiro incontestavelmente das melhores estirpes da África, não se afasta a oportunidade de inter fusão com as raças aclimatadas no país (Idem).

Ou seja, apesar da teoria, encontrava-se aberta a temporada de contatos inter-étnicos.

Em suma, apesar da hesitação do eugenista, o que se percebe é que, na dança das cadeiras raciais, o vitorioso permanece sendo o branqueamento. Do contrário, restaria a perspectiva única da segregação racial e, no andar da carruagem racial brasileira, lamentavelmente, diriam Kehl e alguns outros, isto não seria mais possível. Por isso, a par da necessidade do branqueamento, e também como forma de agilizá-lo e garanti-lo, impunha-se a presença racionalizadora de uma política de imigração selecionada, vale dizer, de procedência decididamente européia e branca, excluindo-se,

por conseguinte, a entrada de novas levas de africanos e também de asiáticos no país.

Entretanto, ainda aqui, é preciso fazer uma ressalva: tanto os psiquiatras mais radicais que condenavam a miscigenação existente, mas que eram forçados pela própria realidade a apostar na possibilidade de reparar isso através de medidas duras de eugenia que apontassem na direção segura do branqueamento, quanto os que viam como natural e irreversível o processo de embranquecimento, sendo a miscigenação já a garantia e a visibilidade de seu bom andamento, eram ambos racistas. E mais: as duas tendências tiveram que conviver com aqueles que, deixando de lado o suposto do branqueamento — o que não quer dizer necessariamente negá-lo — consideravam a ausência de saúde pública e educação e a crueldade e irracionalidade da colonização (escravidão) os maiores responsáveis pela situação precária do brasileiro, as qualidades inatas das raças pouco ou nada tendo a ver com isso.

Adepto dessa última perspectiva, além do já comentado Juliano Moreira, foi também o neuro-psiquiatra Antonio Austregésilo, presidente de honra da LBHM e vice-presidente da *Sociedade Brasileira de Neurologia, Psiquiatria e Medicina Legal*, a associação científica mais antiga e importante da medicina mental brasileira. Com efeito, em seu trabalho apresentado no 1º Congresso Afro-Brasileiro de Recife, em 1936, cujo título sugestivo era “A Mestiçagem como fator eugênico”, Austregésilo apresentou idéias a respeito do tema que podem ser lidas como uma resposta ao conjunto de autores racistas brasileiros, porém particularmente aos petardos radicais de seus pares, sendo ele um nacionalmente renomado psiquiatra/neurologista⁸. Talvez

por essa razão ele começa o seu artigo atirando contra o eugenismo alemão, tão admirado pelos integrantes da Liga, acusando-o de ter, por seu arianismo "sem discussões", atingido "um pouco á esfera do misticismo" (*Novos Estudos Afro-Brasileiros* 1988:324). Apesar do maneirado "um pouco", a acusação de "misticismo" era tudo o que psiquiatras radicais não aceitavam ouvir, visto que o caso alemão era tido como exemplo máximo de uma eugenia realizada em bases científicas! Em seguida, combate os "escritores e scientes [sic] [cientistas?] desorientados" que condenam os destinos do país "por causa da mestiçagem", situando-se ao lado daqueles que se opõem a isso, como "Manuel Bonfim, Roquette Pinto, Gylberto Freyre". Em outro momento deixa claro que a charada da situação de "aparente inferioridade" do brasileiro encontra sua decifração na ausência de cultura, educação, saúde e nutrição.

O typo brasilico actual não é inferior ou degenerado: é "carente", tres factores capitaes afastam-no do typo humano útil ao nosso paiz: o brasileiro não sabe ler, não sabe comer e não sabe trabalhar, isto é, é carente de cultura. Accrescentem-se a isto as enfermidades que assolam endemicamente as costas e o interior do paiz e temos as razões de nossa apparente inferioridade (Idem:327).

Em relação ao negro, identifica-o como um forte, a quem muito deve o país:

Não é de hoje que o negro não resume o grande mal do paiz, e muito lhe devemos. Resistiu com o braço de ferro e a pelle luzente ás violên-

cias caniculares, e apesar de sempre mal nutrido ou desnutrido, fecundou a gleba Norte resistindo a quase todas as enfermidades tropicaes. O negro espalhou rapidamente demais o sangue por todo o Brasil, por ser espontaneamente mais resistente e mais adaptado ao tropicalismo regional e os mestiços dominaram logo o computo das populações dando-nos resistência... (Idem:331-332).

Referindo-se à mestiçagem, considera-a um "problema complexo" que não deve ser "levianamente tratado", tendo, porém, a certeza que, no Brasil, esta "trouxe e trará mais benefícios do que malefícios":

Temos bons elementos ethnicos e creio que a grandeza do Brasil advém da mestiçagem.

A pureza das raças é visão unilateral de velhos preconceitos. Os nossos princípios provém de elementos ethnicos fortes, do bom portuguez, do lusitano da lei, das aventuras quinhentistas e seiscentistas, e daqueles que se arrojam á conquista da outra parte do Atlântico com o idealismo propulsor das raças fortes. Temos ainda dois elementos raciaes excellentes para o nosso caso particular de habitantes da zona tropical — o índio e o africano.

As misturas ethnicas dão-se por leis fataes de imigração e de adaptação mesológica. Somos fortes e seremos mais, pela cota das raças europeas, indígena e africana, de accordo com o caldeamento na justa proporção da necessidade biológica e ethnica para a adaptação

definitiva. Só o tempo poderá fixar o mínimo da necessidade para a fortaleza do typo brasileiro (Idem:330-331).

Aqui, a pureza racial é tão-somente preconceito; o português, esse europeu entre aspas, responsável pelo maior contingente de “alcooolistas” estrangeiros internados nos hospícios, segundo as estatísticas do psiquiatra Xavier de Oliveira⁹ (ABHM, ano V, nº 1, jan-set. pp. 17-22), é um conquistador arrojado e idealista; e os índios e negros são “elementos raciaes excellentes” para a composição de um “typo brasileiro” forte e adaptado ao trópico. Como se vê, Austregésilo seguia na contramão de tudo aquilo que apregoava o racismo mais radical da Liga. Em seguida elenca uma dúzia de brasileiros mestiços ilustres, para desespero dos adeptos da ideologia do branqueamento que, por certo, preferiam vê-los tomados já por brancos, se não na cor da pele, ao menos na alma:

A maior parte dos nossos homens e dos super-homens brasileiros no domínio da política, das ciências, das artes plásticas [...] foram ou são mestiços. Rapidamente podemos citar Gonçalves Dias, Tobias Barreto, Cotegipe, Floriano Peixoto, Carlos Gomes, Rebouças, José do Patrocínio, Nilo Peçanha, Machado de Assis, Juliano Moreira, Olavo Bilac, Lima Barreto e muitos outros, enfim [...] (Idem:32-333).

Não satisfeito com isso, trata de naufragar de vez com o ideal do branqueamento denunciando o comprometimento “sanguíneo” negro de praticamente todos os “maiores homens nacionais”, tal qual um detetive

inconveniente a detectar os traços recalçados da negritude nacional:

Há entre os maiores homens nacionaes quantidade pequena de sangue africo (sic), sem que pareçam mulatos propriamente ditos, mas em cujos radiceis ethnicos vamos reconhecer elementos africanos pelas feições, pelos cabellos, pelo colorido da pelle e pela dessemelhança das famílias (Idem:333).

Como se vê, é cristalina a posição do autor em sua crítica aos que condenam a miscigenação e em boa medida à própria “ideologia do branqueamento”, podendo-se dizer que, em muitos aspectos, suas formulações se aproximam — ou sofrem influência — das de Gilberto Freyre, particularmente se Benzaquen Araújo (1994) tiver razão a respeito da inspiração “neolamarckiana” do autor de *Casa Grande e Senzala*. Com efeito, em Austregésilo essa inspiração é clara (“as misturas ethnicas se dão por leis fataes de imigração e adaptação mesológica”), sendo, inclusive, assumida explicitamente: “O neo-lamarckismo rege a questão da formação do nosso typo”¹⁰.

Retornemos rapidamente às observações de Freire Costa com o objetivo não exatamente de polemizar, mas de explicitar certa direção importante da psiquiatria em termos de saneamento eugênico da raça. Quando o autor fala que, até os anos 1930, a eugenia na Liga tinha o “único objetivo de preservar as gerações futuras das doenças de seus ascendentes”, “simples modo de prevenção da doença mental”, isto deve ser lido com algum cuidado. Fica a impressão de que, para Costa, até 1930, os psiquiatras não tencionavam cuidar da questão racial, vendo a eugenia como um simples

modo de ação terapêutica individual. Assim, quando consideravam, e frequentemente o faziam, certas medidas eugênicas como aperfeiçoadoras da raça, estavam apenas pensando em conter o aumento dos distúrbios mentais da população. Isso porque, nesse momento, além de adotarem na maioria das vezes uma compreensão bastante livre da idéia de raça, entendida simplesmente como "conjunto de indivíduos normais", tinham a convicção de que o problema racial propriamente dito seria resolvido pela miscigenação na direção alentadora do embranquecimento. Como afirma Costa, até 1930 os psiquiatras "tinham conseguido integrar a eugenia na ideologia racial brasileira de maneira harmoniosa, ou seja: a eugenia encarregava-se da profilaxia da doença mental e a miscigenação da profilaxia da raça" (Costa 1983).

Ora, o fato de nesse período nenhuma proposta de intervenção apresentada pelo eugenismo psiquiátrico ter defendido a "inclusão dos indivíduos normais nos seus programas eugênicos, mesmo quando eram considerados inferiores racialmente", não elimina a convicção de que intervir na questão racial por intermédio da eugenia — vista euforicamente pelos psiquiatras como um poderoso recurso para se alcançar uma "perfectibilidade maior para a espécie humana na dupla visada física e mental" (Riedel 1922:04) — sempre foi uma aspiração da Liga desde a sua fundação.¹¹

É preciso observar, entretanto, que de fato havia um certo transbordamento semântico¹² no uso que os psiquiatras faziam do termo raça, empregado na maioria das vezes como sinônimo de "homem brasileiro", "tipo nacional", "povo". Transbordamento semântico que não era exatamente o resultado de uma imprecisão no uso desse termo, o que decorre muito mais da influência que sofriam das concepções biológicas

"neolamarckianas" que os levava a crer na idéia de uma raça formada artificialmente ou historicamente, produto de uma interação singular entre o meio físico, a raça e as condições sociais/culturais. Daí provinha a crença que manifestavam quanto ao surgimento de um tipo racial especificamente nacional, de uma *raça brasileira*, "tipo à parte", como lembra Riedel, ou "intermediário de certa estabilidade", conforme Cunha Lopes, ou ainda como "mestiçagem fixada", nos termos de Austregésilo, que se diferenciaria por processos biológicos de seleção e adaptação ao meio. Assim, na maioria das vezes, quando apontavam a necessidade de "aperfeiçoar a raça" ou "regenerar a raça", buscavam realizar esse objetivo com ações centradas no indivíduo, embora de alcance coletivo, que procurassem impedir a irradiação de "taras hereditárias", no caso de uma eugenia dita "restritiva", ou de promover o aprimoramento dessas qualidades hereditárias, no caso de uma eugenia "positiva ou construtiva"¹³.

De qualquer maneira, nossa diferença principal com relação a Costa, neste ponto, se resume ao fato de considerarmos que suas observações dão margem a mal-entendidos, posto que implicitamente (e ambigualmente) sugerem a hipótese de que a Liga, até 1930, se absteve de participar do debate racial brasileiro, considerando a eugenia como um recurso estritamente médico no sentido de ação profilática individual, "simples modo de prevenção da doença mental". Entretanto a questão principal é: será que depois de 1930 o discurso eugênico do psiquiatra aponta seguramente para a direção do "saneamento racial" que assume uma perspectiva decididamente étnica? Será que a Liga realmente passou a defender um tipo de intervenção eugênica orientada pelo princípio de que os "atributos psíquicos dos indivíduos não brancos, negros, amarelos ou

mestiços, [são] patológicos em si" (Costa 1976), e que o único remédio para sanear racialmente o país seria implementar medidas, em todos os campos de ação, definitivamente suportadas por esse princípio, que culminariam com a passagem de uma "higiene psíquica individual" para uma "higiene social da raça"?

Bem, se com isso Costa quer sobretudo ressaltar que houve um avanço crescente da perspectiva eugênica dentro da LBHM, levando os psiquiatras a se preocuparem cada vez mais com a saúde coletiva da raça e não com a saúde individual do paciente, atuando antes como eugenistas do que como médicos/psiquiatras, estamos de pleno acordo. Entretanto se Costa pretendeu dizer que a partir de então todas as medidas de caráter eugênico propostas pela instituição passaram a ser pautadas por critérios étnicos ou raciais — rompendo-se inclusive com o transbordamento semântico que havia em torno do termo raça — aí nos afastamos. Com efeito, para que essa proposição possa ser aceita é preciso não apenas indicar que houve uma radicalização nas propostas eugênicas da Liga, o que de fato ocorreu por volta dos anos 1930, com a defesa crescente de medidas draconianas como a esterilização, o controle médico pré-nupcial e a segregação eugênica¹⁴, como também mostrar que estas medidas radicais passaram a ter sua aplicação determinada por critérios de seleção definitivamente raciais ou étnicos. Em outras palavras, é preciso mostrar que havia de fato quem propusesse a esterilização (ou a segregação ou o impedimento da procriação e do casamento) de um indivíduo qualquer tido por "normal" ou saudável apenas com base em suas características étnicas ou raciais, supostamente identificadas como inferiores. É possível suspeitar, como exercício imaginativo e provocativo, que, quando se formula a

remota idéia de esterilizar por volta de 15 milhões de brasileiros, conforme especulam Porto-Carrero e Cunha Lopes (Reis 1994:299-300), considerando isso medida benéfica e eugênica, deve haver parâmetros étnicos ou raciais intervindo no processo de seleção esterilizatória, tal o volume de indivíduos que se sonha em atingir. É perfeitamente possível também, num exercício lógico de argumentação, supor que Renato Kehl e Xavier de Oliveira, críticos retumbantes da miscigenação, e conseqüentemente dos mestiços desejassem, no íntimo, esterilizá-los todos, ou segregá-los, ou impedi-los de casar e procriar, uma vez que os identificavam como sub-raça e, como tal, como tão degenerados quanto os desequilibrados morais e mentais que reconheciam aos borbotoes. Possivelmente, sonhavam com a paulatina substituição da população brasileira, até o limite da substituição completa por vigorosos "arianos" eugenicamente selecionados — únicos talvez capazes de satisfazer o desejo manifesto de Kehl de formar uma "elite eugênica"¹⁵ — de acordo com o mesmo método usado para "selecionar os reprodutores [...] dos rebanhos" da "indústria pastoril" (Oliveira, ABHM, ano V, nº 1, jan-set de 1932:21). Entretanto esse tipo de ilação, apesar de aterradora, vale mais como jogo especulativo seja porque as condições políticas e sociais do país não eram suficientemente favoráveis (Kehl reconhece que a extensão necessária para que a esterilização cumprisse eficazmente seus objetivos nunca seria aceita pela sociedade¹⁶), seja porque a realidade racial efetiva do Brasil intimidava uma tal proposta.

O próprio Juliano Moreira, que, como já vimos, claramente se manifestara contrariamente a restrições de caráter étnico no tocante à imigração, defendia posturas bastante duras a respeito dos preceitos eugênicos gerais. Comentando a importância dos "fatores

hereditários em psiquiatria", lembra que a esterilização surgiu como uma forma moderna de afastar os "anormais" — como "alienados delinquentes, degenerados alcoólicos" — da possibilidade de reprodução. Todavia, acrescenta o autor, o "alvitre excelente 'a priori' tem o inconveniente de atingir apenas os casos graves. Dir-se-á que são estes exatamente os mais perigosos, mas bem sabemos que um irmão sadio de um doente grave pode procrear casos gravíssimos." (ABHM, ano II, nº 01, outubro de 1929:29-34). Quer dizer, parece que o ideal para Juliano Moreira seria esterilizar tanto os casos graves quanto aqueles em que apenas se suspeitasse, por razões de herança biológica familiar, da possibilidade de uma descendência "degenerada". Esse ponto de vista inclusive é reforçado em outro artigo seu (sobre a seleção individual de imigrantes) quando o psiquiatra adverte que "um indivíduo, mesmo são, membro de uma família cheia de alienados é pouco menos perigoso que um alienado no meio de uma família de são" (ABHM, ano I, nº 01, março de 1925:114). Ora, o que Moreira idealizava aqui deixaria até mesmo o radical Renato Kehl ruborizado, todavia essa visão do autor decorria de uma postura biológica obsessiva centrada no princípio da hereditariedade como paradigma mor da ação eugênica do psiquiatra, nada tendo a ver com uma seleção conduzida por parâmetros de classificação raciais ou étnicos.

É, no entanto, perfeitamente pertinente imaginar que, se adotadas, tais medidas draconianas de eugenia não seriam distribuídas igualmente entre os diversos grupos raciais ou étnicos do país, já que a compreensão que a maioria dos psiquiatras e médicos da Liga tinha a respeito da hierarquia biológica das raças elegia umas como obviamente mais suspeitas de portarem taras patológicas que outras, sendo

portanto transmissoras em potencial de uma herança degenerada. Veja-se, por exemplo, a questão do combate ao alcoolismo. Identificado desde sempre como um forte fator degenerador da raça ou tipo nacional, certamente era visto pela maioria dos psiquiatras como um mal que atingia sobretudo as populações negra e mestiça, fato este que seria em grande medida decorrente de sua constituição biológica e moralmente inferior. Desse modo, na hora de enquadrar certos indivíduos tidos como alcoólatras degenerados nos programas eugênicos da Liga, o critério racial certamente se faria presente. Afirmar isso, entretanto, não significa chegar ao exagero de concluir que, doravante, o critério principal de inclusão nos programas radicais de selecionamento eugênico da instituição passasse a ser a origem étnica ou racial dos indivíduos, isto é, sua identificação como brancos, negros, mestiços, amarelos, ou como grupos nacionais e religiosos, *não importando se são ou doentes*.

Corre-se aqui o risco de decalcar acriticamente o modelo de higiene racial do eugenismo nazista para o Brasil, apesar de sua crescente e inegável influência, fazendo tábula rasa das circunstâncias específicas do país (econômicas, sociais, políticas e raciais) que certamente condicionaram decisões de tal envergadura. Além do mais, será que antes de 1930, ou seja, no período da "higiene psíquica individual", as coisas se passavam de forma diferente? Quer dizer, será que apenas com a radicalização do eugenismo nos anos 1930 os psiquiatras passaram a ter uma percepção biológica mais condenadora de mestiços, índios e negros? Tendo a crer que não, que certas posturas radicais assumidas mais explicitamente após 1930 estão em grande medida relacionadas a uma questão de oportunidade política!¹⁷

A verdade é que, no adiantado do relógio da história, sonhar com uma solução radical que não passasse ao menos pelos termos racistas do embranquecimento poderia sinalizar uma espécie de suicídio simbólico da nação, o que apesar da evidente frustração íntima de tantos em não poderem ver no brasileiro o europeu dos trópicos, seria inadmissível para o próprio orgulho intelectual dos psiquiatras e dos “homens de ciência” em geral, determinados a transformar o país numa autêntica nação. Como disse no Congresso de Eugenia o médico Fernando de Magalhães — presidente de honra da Liga e destacado militante da campanha de regeneração nacional pela educação — “as restrições impostas às correntes imigrantes importam numa injustiça e num suicídio. Demais, os pigmentos não excluem qualidades. Há uma injustiça, porque todo nosso passado se funda no mestiço e há um suicídio, porque todos somos mestiços e assim nos excluimos” (*1º Congresso Brasileiro de Eugenia — Actas e Trabalhos*, 1929:20). E não se pode dizer que Magalhães tenha chegado a essa posição a partir de uma postura branda com relação à eugenia em sentido geral. Como ele próprio afirma, respondendo ao inquérito realizado pelo *O Globo* sobre o exame médico pré-nupcial, em “assumpto de defesa da raça sou extremista e defendo as medidas aparentemente mais violentas quanto ao casamento entre alcoólicos, sífilíticos, etc... e sustento até a castração dos loucos” (“Devemos instituir ao lado do exame pré-

nupcial um especial de higiene”, In: *O Globo*, 06 de março de 1926). Bem, o que se escuta aqui não é propriamente a posição de um moderado em termos de preceitos eugênicos, todavia, no debate racial da imigração, sua opinião é francamente desfavorável às teses radicais que condenavam a vinda de imigrantes das raças não brancas, o que, de certa forma, reforça a idéia de que o radicalismo eugênico defendido por muitos nem sempre foi um radicalismo em termos de saneamento étnico ou racial.

Sendo assim, pode-se sugerir que, mesmo no auge do eugenismo radical observado a partir dos anos 1930 na Liga, a defesa de certa posição mais ortodoxa e extremada em termos de seleção racial, isto é, de higiene racial no sentido de restrição étnica, apenas se pronunciou inteira e abertamente *como programa de ação* no campo desfraldado da questão imigratória, conquanto critérios médico/sociais também estivessem sempre presentes e nem todos os psiquiatras admitissem tal postura¹⁸.

Donde se pode concluir que o eugenismo radical da instituição, em sua busca fanática de saneamento racial, continuou em grande parte pautado pela lógica racista e confortadora do ideal de branqueamento, cabendo, pois, à imigração eugênica (ditada por parâmetros étnicos mas também médico/sociais) um lugar importante no equacionamento desse problema, já que a expectativa da “pureza racial” era um item deslocado da realidade efetiva do país.

Notas

1. Constuma-se admitir que a eugenia foi formulada pela primeira vez pelo inglês Francis Galton, na segunda metade do século XIX. Estudioso da hereditariedade impregnado pelas idéias de Darwin, Galton a teria concebido como "ciência do melhoramento do patrimônio hereditário", que se preocupava "em dar, numa certa medida, às linhagens mais adaptadas ou mais bem dotadas mais oportunidade em relação àquelas que o são menos" (Darmon 1992:195). Isso porque era corrente na Europa temores obsessivos a respeito do "suicídio da raça" ou "degenerescência da raça", decorrência do pressuposto de que os indivíduos das ditas "raças superiores", abstando-se deliberadamente de procriar, apresentavam uma taxa de reprodução muito baixa. Esse quadro se agravava ainda mais devido ao fato de que com o progresso da civilização, protegia-se cada vez mais, por humanitarismo e sensibilidade social (filantropia "contra-seletiva" no dizer dos eugenistas), os doentes físicos e mentais — além daquela espécie de degenerado tipicamente moral — que de outra forma deveriam desaparecer (leia-se seleção natural), rebaixando assim o nível geral da espécie (Roll-Hansens 1988:301). No caso brasileiro, os primeiros esforços sistemáticos de eugenia ocorreram em 1918 com a fundação da "Sociedade Eugênica de São Paulo" por iniciativa de Renato Kehl e que reunia a maioria da elite médica da cidade de São Paulo. Contava com 140 membros, sendo presidente Arnaldo Vieira de Carvalho, diretor da Faculdade de Medicina de São Paulo (Stepan 1985:356-357). Embora tenha recebido uma recepção bastante favorável tanto nos meios médicos como na imprensa, a Sociedade Eugênica teve vida efêmera, não conseguindo sobreviver à morte de seu presidente e à ida de Renato Kehl, seu maior entusiasta, para o Rio de Janeiro em 1919. Todavia sua chama permaneceu acesa através de vários intelectuais, destacadamente médicos, que se deixaram seduzir pela idéia de uma ciência que anunciava medidas decisivas para o grave problema da composição racial do brasileiro. É o caso de Gustavo Riedel, fundador da LBHM, que se mostrou completamente fascinado pelas possibilidades reparadoras da eugenia: "Dai a aspiração ambicionada pela Eugenia, a verdadeira religião da humanidade, de uma perfectibilidade maior para a espécie humana na dupla visada física e mental. Apurando as qualidades da raça, evitando a reprodução dos defeituosos nocivos à espécie pela transmissão de taras aos descendentes e prevenindo os fatores de degeneração humana pelo combate ao alcoolismo, sífilis, tuberculose etc..., a Eugenia paira hoje acima de devaneios biológicos. Exprime uma ciência natural e matéria subsidiária da política e da sociologia" (Riedel 1922:04).

2. Estes são apenas alguns dos teóricos do racismo científico que tiveram larga penetração no Brasil, com destaque para Agassiz e Gobineau. Estes dois últimos autores inclusive visitaram o Brasil (Gobineau foi embaixador francês no país), o que serviu, como aponta Ortiz, para aumentar sua influência "direta junto aos intelectuais brasileiros na medida em que assimilaram as teorias da época ao problema da mestiçagem brasileira (Ortiz 1985:13-35). Ver também Skidmore (1976); Schwarcz (1993:66). A questão da "evolução social" como paradigma foi desenvolvida por Schwarcz neste mesmo trabalho.

3. Em verdade, se observado atentamente, o ideal de branqueamento há muito se punha como horizonte para parte da elite intelectual brasileira. Com efeito, pode-se dizer que ele estava presente desde o movimento abolicionista, que já apostava na imigração européia como aceleradora do triunfo do elemento branco no país. Por isso a oposição decidida dos integrantes deste movimento à proposta de imigração de trabalhadores chineses, ventilada na década de 1870, levando inclusive Joaquim Nabuco a se irritar, considerando que isto só serviria "para viciar e corromper ainda mais a nossa raça" (Skidmore 1976:37-43). Todavia foi em um artigo do diretor do Museu Nacional no Rio de Janeiro João Batista de Lacerda, apresentado no "Congresso das Raças" de 1911, que "cientificamente" se anunciou essa previsão otimista (Idem:81-86; Seyferth 1989:11-31).

4. Influenciado pelo relatório dos médicos Arthur Neiva e Belisário Pena — sanitaristas que, viajando pelo sertão brasileiro, denunciaram a condição doente do homem do interior, vítima de todo tipo de males — Lobato transforma seu personagem, que passa de “ignorante, letárgico, supersticioso que julgava inútil erguer uma casa decente, plantar ou armazenar a própria colheita” a, depois de tratado pelo médico, trabalhador que dá duro na roça, feliz e saudável numa verdadeira ressurreição (Skidmore 1976:199-203).

5. Segundo estimativa de Roquette Pinto, em 2012, 80% da população seria composta de brancos, 3% de mestiços, 17% de índios e os negros desapareceriam. Vide: Schwarcz (1993:97); Skidmore (1976: 205-209).

6. Em verdade a associação entre certas formas de loucura e determinadas manifestações políticas radicais ou revolucionárias aparece nos escritos dos psiquiatras brasileiros desde a virada do século XX, como mostra Magali Engel (1998-1999:558-559).

7. A expressão “romance antropológico” foi retirada de um texto de 1919 da “Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife” (*apud* Schwarcz 1993:168).

8. Antonio Austregésilo foi vice-presidente da Sociedade Brasileira de Neurologia, Psiquiatria e Medicina Legal até a morte de Juliano Moreira em 1933, quando se torna presidente. Foi também professor de Neurologia da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e presidente de honra da LBHM.

9. Aliás, o psiquiatra Xavier de Oliveira era a encarnação máxima de um embriagamento radical. Desde o referido Congresso de Eugenia de 1929 ele vinha expondo sua posição contrária a certo tipo de imigração, notadamente a asiática, para o nordeste brasileiro. Sua argumentação, em determinados momentos, toma uma direção que chega a beirar o ridículo, não fosse cruel e perigosamente racista. Observando a descendência de aproximadamente cem anos de duas irmãs cearenses, “fortes e robustas”, conclui que estavam com a linhagem quase em desaparecimento, entretanto bastou que a “última das bisnetas” se casasse com um alemão que, primor de fascínio eugênico racista, “deu à luz a duas crianças muito bem constituídas”. Por esse exemplo se vê, segundo o psiquiatra, quão vantajoso seria o “cruzamento dos tipos subracicos do Nordeste com outros de raça branca, qualquer que seja esta” (“Da imigração européia para o nordeste brasileiro”, In: *1º Congresso Brasileiro de Eugenia. Atas e Trabalhos 1929:22-23*).

10. Ricardo Benzaquen de Araújo, em trabalho recente, considera que o autor de *Casa Grande e Senzala* continua operando com o conceito de raça, não o abandonando em detrimento da noção de cultura, entretanto o utiliza sob um ponto de vista teórico fundamentalmente “neolamarckiano”, cuja definição suporia uma “ilimitada aptidão dos seres humanos para se adaptar às mais diferentes condições ambientais” a partir da capacidade que teriam de “incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua [...] interação com o meio físico”. Nesse caso, o que se salienta é a possibilidade da introdução da idéia de “raça artificial ou histórica” forjada na interação singular entre meio físico, raça e cultura. De certa forma é o que, segundo Benzaquem, Gilberto Freyre sugere ter ocorrido no Brasil, onde o intenso cruzamento de brancos, negros e índios — resultando em uma larga maioria miscigenada — em contato com o meio físico, teria operado uma “fusão [...] uma síntese, quer dizer, a sua estabilização em uma nova raça” (Araújo 1994:27-41). Quanto à posição de Austregésilo, é possível perceber a inspiração neolamarckiana do seu trabalho — que o leva a crer na fixação de um tipo racial especificamente brasileiro — na crítica que faz da afirmação de Oliveira Vianna de que o mestiço só era capaz de ascender quando perdia sua mentalidade mestiça e se

arianizava: "Não tenho, como o ilustre sociólogo, o mesmo feiticismo[sic] pelo arianismo; a vitória é da mescla, de acordo com a influência mesológica, que em ação permanente e indefinida fixa o novo tipo de mestiçagem adaptada e resistente, transmutado, a princípio por lei biológica que nos é desconhecida, e por fim fixado em nova variedade, de *mestiço superior*: A capacidade intelectual e a existência de gênios no Brasil [...] provam que não é o arianismo e sim a *mestiçagem fixada* que dá origem a capacidade intelectual e criadora do brasileiro" (Austregesilo *op.cit.* p. 329-330).

11. Desde a criação da Liga, os objetivos preventivos da higiene mental sempre estiveram de algum modo relacionados à proposta eugênica. Além da menção expressa no seu primeiro estatuto, a própria ata de fundação da instituição tornava clara a intenção eugênica, afirmando que o seu objetivo era "fornecer à [...] população os benefícios da divulgação e propagação das noções exatas da eugenia mental, num plano uniforme de defesa da mentalidade da raça" (ABHM, ano XIII, n° 01, julho de 1941:92). Aliás, desde 1919 os psiquiatras pretendiam criar um "Centro Eugênico" na Sociedade Brasileira de Neurologia, Psiquiatria e Medicina Legal, a associação científica mais antiga e importante da medicina mental brasileira (cf. Arquivos Brasileiros de Neuropsiquiatria e Psiquiatria, ano I, 4° trimestre, 1919:432). Para maiores informações, consultar Reis (1994).

12. A expressão "transbordamento semântico" foi empregada pela antropóloga Otília Maria Gomes da Cunha (1995/96).

13. Medidas de eugenia restritiva incluíam a esterilização, a segregação de degenerados, a interdição nupcial dos que se "revelam[ssem] perigosos à descendência". Havia também o que eles definiam como "eugenia positiva", que buscava incentivar "os casais eugênicos de procriarem o maior número possível de filhos" e a "eugenia preventiva" que, segundo Kehl, se confundia com os objetivos da higiene (Kehl 1935:189-204).

14. Ver a respeito do processo de radicalização eugênica na LBHM, o quinto capítulo de nossa dissertação de mestrado, cujo título é: "*Degenerando em barbárie: a hora e a vez do eugenismo radical*" (Reis 1994).

15. A idéia da formação de uma "elite eugênica", para Kehl, impunha a necessidade de práticas de "eugenia restritiva" — como a esterilização, a segregação, a interdição nupcial "entre os que se revelarem perigosos à descendência" — mas sobretudo de medidas de "eugenia positiva", visando "propagar o dever que cabe aos casais eugênicos de procriarem o maior número possível de filhos, a fim de que uma crescente procriação hígida consiga equilibrar a formidável procriação de indivíduos inferiorizados" (havia também aquelas ditas de "eugenia preventiva", que, segundo Kehl, se confundiam com os objetivos da higiene). Apenas dessa forma, conclui o eugenista, seria possível "constituir uma humanidade de 'bons animais', organizando dentro dela a 'aristocracia dos eugenizados'" (Kehl 1935:189-204).

16. Para Kehl, a esterilização, embora "poderoso auxiliar na redução dos degenerados", por si só seria insuficiente para resolver o problema da "formação da elite eugênica", tanto pelas razões de que um programa de eugeniação da espécie em bases completas necessitava de medidas conjugadas de eugenia — positiva, restritiva e preventiva — mas também pela exigência de que sua aplicação "fosse extensiva a todos os indivíduos tarados em todas as linhas genealógicas, diretas e colaterais, nas quais [se] verificassem quaisquer estigmas de degeneração". Todavia, conforme reconhece o eugenista, "a sociedade nunca aceitará tal alvitre". Repare-se, entretanto, que apesar do radicalismo da proposta, não aparece formulada aqui nenhuma perspectiva de esterilização que apontasse para uma direção propriamente étnica ou racial (Kehl 1935:224).

17. Em certa medida é lícito supor que a partir da inserção do eugenismo no Brasil, propostas mais radicais de eugenia habitavam a imaginação de certos psiquiatras em seus propósitos regeneradores da espécie humana. Com efeito, esse tipo de medida pode ser visto como uma consequência natural dos pressupostos teóricos até certo ponto fatalistas da medicina mental, que elevava a herança biológica à condição de juíza suprema dos comportamentos humanos. Ocorre, entretanto, que, num primeiro momento, nem mesmo aqueles que sempre optaram por esse caminho mais radical estiveram dispostos a defender abertamente certas idéias cujo teor era explosivo. Obrigatoriedade de exame pré-nupcial e esterilização dos "degenerados", por exemplo, encontravam forte resistência em inúmeros setores da sociedade, particularmente na Igreja. Conforme reconhece Kehl, em artigo de 1925, a exigência legal de exame pré-nupcial, "apesar da evidência e clareza de seus fins salutare", e sobretudo a "esterilização dos indivíduos inaptos para as boas procreações, degenerados somato-psíquicos", eram medidas que sofriam intenso combate, segundo ele, por puro preconceito (Kehl, ABHM, ano I, n° 2, dezembro de 1925:69-73). Veja-se, por exemplo, a questão da esterilização compulsória. É absolutamente razoável admitir que essa medida contasse, como prática eugênica, com a simpatia de vários psiquiatras desde há muito tempo, já que tantos passam a defendê-la abertamente a partir de 1929/30. Antes disso Kehl era quase que um divulgador solitário. É certo, porém, que para muitos tratava-se antes de uma avaliação realista, do reconhecimento das dificuldades políticas de se defender tal medida, dada a resistência de importantes setores sociais. É o que sugere claramente a confissão de Ernani Lopes de que havia proposto a inclusão do adjetivo "grandes" em artigo de Kehl sobre o assunto — publicado nos ABHM em 1925 (saiu sob o título "A esterilização dos *grandes* degenerados e criminosos") — como uma "concessão [...] às possíveis susceptibilidades do meio" (Lopes, ABHM, ano VI, n° 4, out-dez. de 1934:279).

Mesmo em 1934, quando o eugenismo radical já caminhava a plenos pulmões, é possível observar a consciência que os psiquiatras tinham acerca da dificuldade de aceitação de medidas de eugenia restritiva como a esterilização. A respeito, Gustavo Rezende, o editor dos ABHM, comenta: "Vale a pena lembrar aqui que entre povos muito susceptíveis no tocante a medidas legais de aparência draconiana, como essa da esterilização eugênica seria, talvez, indicado começar pelos casos como os dois citados pelo autor em que a tara transmissível não é somente um distúrbio mental, é também uma tendência delictuosa. Em face de semelhante duplicação de malefícios, haverá ainda quem se mantenha systematicamente contrario a esterilização eugênica?" (ABHM, ano VII, n° 4, out-dez. de 1934:345-348). Para maiores informações ver: Reis 1994.

18. Nos anos 1930, pode-se dizer que as idéias radicais de seleção racial que se afirmavam *majoritariamente* na Liga conjugavam propostas de controle da imigração que favorecessem o processo de embranquecimento, portanto de caráter étnico, mas que também incrementassem o aperfeiçoamento do patrimônio hereditário do brasileiro, proibindo a entrada de deficientes físicos, mentais e morais, portanto de caráter médico-social. Com a defesa de medidas draconianas de eugenia, como a esterilização, o controle pré-nupcial e a segregação compulsória, todas elas dirigidas àqueles que apresentassem problemas físicos, mentais e sociais (caso do alcoolismo que, entretanto, para os psiquiatras era um típico caso de degeneração ou loucura moral), cuja transmissão hereditária comprometeria o futuro racial do brasileiro. A associação desse conjunto de medidas com as da "eugenia positiva ou construtiva" (que incentivasse a união de casais eugenicamente selecionados, favorecendo assim uma "procriação hígida") era considerada, pelos integrantes da LBHM, como o melhor caminho para se promover uma verdadeira política de aperfeiçoamento racial no país.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen (1994) *Guerra e Paz, Casa Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- AUSTREGÉSILO, Antonio (1988) "A mestiçagem como fator eugênico", In: *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: Editora Massangana, pp. 324-333.
- BIRMAN, Joel (1989) "O negro no discurso psiquiátrico", In: *Cativeiro e liberdade*. Rio de Janeiro: UERJ.
- COSTA, Jurandir Freire (1978) *História da psiquiatria no Brasil*, 2ª edição, Rio de Janeiro: Graal.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira (1986) *O espelho do mundo — Juquery, a história de um asilo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da (1995/96) "1933: um ano em que fizemos contatos", *Revista USP*, nº 28, Dezembro/fevereiro. São Paulo.
- CUNHA LOPES, Ignácio e REIS, J. Candido (1988) "Ensaio etno-psiquiátrico sobre negros e mestiços", In: *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, Recife: Editora Massangana, pp. 17-20.
- DARMON, Pierre (1991) *Médicos e assassinos na Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ENGEL, Magali Gouveia (1998-1999) "As fronteiras da 'anormalidade': psiquiatria e controle social", In: *História Ciências Saúde — MANGUINHOS*, vol. V, nº 3.
- KEHL, Renato (1935) *Lições de eugenia*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves.
- KOWARICK, Lúcio (1987) *Trabalho e vadiagem*. São Paulo: Brasiliense.
- MOREIRA, Juliano (1988) "Algo sobre doenças nervosas e mentais no Brasil", apud "Juliano Moreira e o problema do negro e do mestiço no Brasil" (Texto preparado pela viúva de Juliano Moreira). In: *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: Editora Massangana.
- ORTIZ, Renato (1986) *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- REIS, José Roberto Franco (1994) *Higiene mental e eugenia: o projeto de regeneração nacional da Liga Brasileira de Higiene Mental (1920-30)*. Dissertação de Mestrado- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo.
- RIEDEL, Gustavo (1922) *Os Factores dysgenisantes do habitat brasileiro em synthese*. Rio de Janeiro: Typographia do Jornal do Commercio.
- ROLL-HANSEN, Nils (1988) "The progress of Eugenica: Growth of Knowledge and change in ideology". In: *History of Science*, vol. 26, nº73.
- ROXO, Henrique (1904) *Perturbações mentais nos negros do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Bernard Feres.

SCHWARCZ, Lilian Moritz (1993) *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras.

SEYFERTH, Giralda (1989) "As Ciências Sociais no Brasil", In: *Cativeiro e liberdade*. Rio de Janeiro: UERJ.

SKIDMORE, Thomas (1976) *Preto no branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

STEPAN, Nancy (1985) "Eugenesia genética y salud pública. El movimiento eugenésico brasileiro y mundial". In: *QUIPU, Revista Latino americana de História de Las ciencias y la Tecnología*. vol. 2, nº 3, México.

SUMMARY

Race, immigration and eugenics: the "national regeneration" project developed by the Brazilian League for Mental Hygiene

The purpose of this article is to discuss the proposals for intervention in the problematic of immigration that were presented by the Brazilian League for Mental Hygiene (LBHM), an institution established in the early 1920's by leading Brazilian psychiatrists, at a time when they were increasingly fascinated by the restorative possibilities of eugenics in solving the Brazilian racial dilemma. The author intends to show that starting from the growing importance of the eugenic perspective within that institution, as well as from the psychiatrists'

willingness to intervene in the general debate concerning the construction of nationality, the question of immigration controls took on a decisive role in LBHM's programs and expressed a somewhat original view on the subject. On the other hand, the debate on this issue eventually raised the need to investigate the mental health profession's wider views on the racial question, thus allowing for an accurate disclosure of some of the League's options in terms of eugenic racial cleansing.

RÉSUMÉ

Race, immigration et eugénique: le projet de "régénération nationale" de la Liga Brasileira de Higiene Mental

Le but de cet article est d'examiner des propositions d'intervention sur le problème de l'immigration présentées par la *Liga Brasileira de Higiene Mental* (LBHM), une institution créée au début des années vingt par des psychiatres brésiliens parmi les plus renommés, à un moment où ceux-ci étaient toujours plus fascinés par les possibilités réparatrices de l'eugénique dans la résolution du dilemme racial brésilien. On cherche ainsi à montrer que c'est à partir de l'importance grandissante des perspectives de l'eugénique dans l'institution et de la disposition des

psychiatres d'intervenir dans le débat général concernant la construction de la nationalité que la question du contrôle de l'immigration occupe une place décisive dans les programmes de la LBHM, par l'expression d'un point de vue original en quelque sorte, sur ce thème. Par ailleurs, la discussion de ce sujet a fini par faire naître un besoin d'enquête sur une vision plus ample de la médecine mentale liée à la question raciale, permettant ainsi un net éclaircissement de certains choix de la *Liga* sous l'angle de l'assainissement eugéniste de la race.

Uma religião para o futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos

Stefania Capone*

Recebido em julho de 1999.

**Professora do Laboratório de Etnologia e de Sociologia Comparativa
da Université de Paris X, Nanterre.*

A autora aborda algumas questões relativas à criação de uma rede transnacional entre os iniciados dos cultos das divindades africanas, destacando, sobretudo, a circulação de conceitos, valores e definições de tradição. Através da análise das estratégias de legitimação subjacentes às reivindicações de uma tradição africana, procura entender os mecanismos políticos que caracterizam as relações entre os diferentes cultos afro-americanos em três países: Estados Unidos, Brasil e Cuba.

A autora argumenta que a identificação da cultura e da religião iorubá como modelo ideal de tradição africana na diáspora não se encontra somente no Brasil, sendo constatados os mesmos mecanismos que estruturam o campo religioso afro-brasileiro em Cuba e nos Estados Unidos.

Palavras-chave: Dessincretização, culto afro-americano, tradição, diáspora, religião.

Os cultos afro-americanos têm passado, nesses últimos anos, por um processo de mudança que nos incita a repensar alguns dos fundamentos da prática etnográfica. Estudar hoje esses fenômenos religiosos nos obriga a uma reformulação epistemológica de uma noção clássica da antropologia: a definição do campo de pesquisa restrito a uma realidade local bem delimitada. Os contatos cada vez mais frequentes entre os iniciados nos cultos das divindades africanas — candomblé brasileiro, santería cubana, vodu haitiano, orisha-vooodoo norte-americano e religião tradicional iorubá — através das Conferências Mundiais sobre a Tradição dos Orixás e Cultura (COMTOC), sugerem a aplicação da noção de "rede" para explicar as modificações atuais do campo religioso afro-americano.

Este trabalho analisará a circulação de uma série de conceitos, valores e definições da tradição numa rede transnacional que une iniciados africanos e iniciados da diáspora americana. Esta rede, que oscila entre a universalização dos cultos e o separatismo religioso, apresenta a "religião dos orixás" como uma alternativa religiosa para o terceiro milênio. Através da análise das estratégias de legitimação, subjacentes às reivindicações de uma tradição africana mais mítica do que real, queremos destacar os mecanismos políticos que caracterizam as relações entre os diferentes cultos afro-americanos. Os Estados Unidos, onde os cultos de origem africana estão em fase de plena expansão, servirão de exemplo privilegiado para a nossa análise, que inclui também o Brasil e Cuba. Desde já podemos indicar dois elementos recorrentes nos três contextos culturais e religiosos em questão:

• a valorização da cultura iorubá como símbolo da resistência negra nas Américas;

• o confronto entre duas definições de tradição: uma ligada à diáspora, outra ao país iorubá.

A tradição no Brasil: dessincretização vs. reafricanização

No Brasil, o debate sobre as práticas religiosas de origem africana se estrutura principalmente em duas correntes: o movimento de dessincretização e o movimento de reafricanização. Essas duas correntes apresentam elementos em comum, que poderiam levar a crer que seus propósitos e objetivos são os mesmos. De fato, tanto o movimento da dessincretização quanto o da reafricanização lutam pela eliminação do sincretismo. O movimento de dessincretização, liderado por Mãe Stella do Axé Opô Afonjá, gostaria de suprimir todas as influências da religião católica na prática ritual afro-brasileira. O movimento de reafricanização, sobretudo em suas versões paulista e carioca, persegue o mesmo objetivo de forma distinta. Na verdade, estes dois movimentos, aparentemente tão próximos e tão parecidos, constituem duas respostas distintas ao problema da legitimação e da hegemonia no campo religioso afro-brasileiro.

A questão fundamental é a mesma: como preservar a "África" no Brasil? Mas esta África não é necessariamente a mesma para Mãe Stella e para os representantes dos terreiros reafricanizados do Sudeste do Brasil. A África, como símbolo de pureza e de tradição, está sujeita a uma constante redefinição para poder servir às estratégias de legitimação de cada um. Nesse sentido "dessincretizar" não significa necessariamente "reafricanizar".

O mesmo desejo — a volta à África, berço da tradição — pode tomar então formas distintas e politicamente opostas. Assim,

em 1987, Mãe Stella criticava a “moda” da busca das raízes na África, das viagens dos iniciados a Lagos ou ao Benin com o objetivo de buscar os fundamentos perdidos do culto. As raízes, dizia esta prestigiosa mãe-de-santo, estão guardadas no Brasil: “as raízes somos nós” (Gonçalves 1992: 247). Apenas aqueles que não têm raízes — religiosas ou raciais — vão então procurá-las na África. Não percebem que a África está viva no Brasil nas casas do candomblé nagô ditas “tradicionais”, que têm preservado as raízes africanas desde tempos imemoriais. O movimento de dessincretização, no entender dos defensores da tradição nagô, não é uma volta à África para reaprender os segredos rituais, mas uma purificação desta África preservada no Brasil, algo análogo ao processo de polimento de uma pedra bruta da qual tudo aquilo que simplesmente não faz parte de sua verdadeira natureza tem de ser eliminado: notadamente os rituais católicos, frutos da experiência da escravidão.

E essa África “brasileira” pode até restituir tradições perdidas aos africanos, num movimento de reafrikanização em sentido inverso, como no exemplo relatado por Marianno Carneiro da Cunha, que morou vários anos na Nigéria:

[...] *quando eu cheguei em Ifé, em 1974, ninguém conhecia mais o Paxoró. “Ah!” — O rei me diz — “muito bem, existia, meu pai falava, que é de fato Oxalufã, tem um emblema chamado Paxoró, que é assim, assim, assim. Mas não sabemos mais como fazer.” “Isso não tem importância, vou voltar para o Brasil de férias e vou lhe trazer um Paxoró.” E, de fato, quando vim de férias, fui na Bahia e com Pierre Verger compramos um Paxoró e*

quando eu voltei guardei comigo até que Pierre Verger viesse à Nigéria e juntos nós levamos o Paxoró de presente ao Olufó, rei de Ifé, centro de culto de Oxalufã, de Oxalá o velho (Cunha 1984:11).

A África, berço das tradições, precisa assim dos conhecimentos religiosos da diáspora para reconstruir o que o colonialismo destruiu. Mas é exatamente este contato mantido com a África ocidental, graças às repetidas viagens dos representantes das casas nagôs (cf. Capone 1998), que alimenta até hoje a reputação de tradicionalidade do candomblé baiano. O fluxo entre a África e o Brasil nunca se interrompeu.

Nos anos 1960, os primeiros professores nigerianos chegaram a Salvador para organizar cursos de língua iorubá para os membros do culto que queriam aprender a língua ritual, incompreensível para a maioria dos iniciados até então. O grande sucesso desses cursos contribuiu para sua rápida difusão para outras cidades, mais afastadas — geograficamente e simbolicamente — dos centros da tradição afro-brasileira. Assim, em São Paulo e no Rio de Janeiro, jovens estudantes iorubás se transformaram em professores da língua e, rapidamente, se tornaram também transmissores dos “fundamentos” do culto, “como se faz na África”². Destes cursos, alguns se transformaram em cursos sobre a prática da adivinhação, e passaram a oferecer aos iniciados do Sudeste do Brasil, acostumados a irem até Salvador em busca de conhecimentos rituais, uma fonte alternativa de legitimação religiosa.

Num artigo na revista *Sivaju* de outubro de 1990, intitulado “A sedução dos novos africanos”, Juana E. dos Santos critica abertamente os africanos que chegam ao Brasil para “ensinar a tradição africana” aos brasileiros:

Existe uma grande parte da população negra da Bahia, brasileiros que [...] fazem da África Negra e dos africanos paradigmas idealizados de conhecimentos, de sabedoria, de poderes extraordinários. [...] Isso faz com que, sem discriminação nenhuma, qualquer estudante da Nigéria, de Benim ou de qualquer outra região, seja transformado em ídolo reverenciado, fonte de valores e conhecimentos que permitirão valorizar suas posições na comunidade. Abrem suas casas e seus bolsos — geralmente em dólares — para esses “entendidos” duvidando de suas próprias heranças e ensinamentos, aqui transmitidos de geração em geração. [...] Acontece que mal enxergam nossos irmãos brasileiros que a África Negra sofreu um terrível processo de colonização, de desestruturação de seus mais significativos valores tradicionais.

Assim, se para uns, aí incluídos antropólogos, os conhecimentos africanos constituem uma poderosa fonte de legitimação, por outro lado a “destruição dos valores tradicionais” sofrida pela África durante a colonização descredita os africanos que dão os cursos. A autora acrescenta que, nas várias viagens que fez à África, pôde constatar a preservação de “ilhas de resistência e de continuidade”. Dessa maneira, somente informações oriundas de pesquisas com “velhos africanos” são dignas de crédito, assim como conhecimentos obtidos na convivência com o Axé Opô Afonjá, “ilha de resistência” por excelência no Brasil. Conseqüentemente, os novos chegados, sem “pedigree” religioso reconhecido, perdem toda legitimidade.

Para marcar a diferença entre Nós e os Outros, Juana E. dos Santos faz referência

a uma tradição religiosa fortemente enraizada no “tecido social brasileiro”:

Não serão esses “novos entendidos” africanos que aportaram na última década em nossas plagas produtos eles mesmos de uma outra experiência histórica colonialista e de repressões culturais, que poderão interferir em nossa tradição, apontando, corrigindo, publicando livros leigos, realizando “jogos” oraculares mirabolantes, inventando conhecimentos. A nossa tradição se realizou e continua se recriando a partir de princípios inaugurais mas com uma dinâmica própria, participando dialeticamente do tecido social brasileiro (Siwaju 1990).

Entretanto uma grande parte dos iniciados no candomblé no Rio de Janeiro, assim como em São Paulo, que ia tradicionalmente a Salvador para legitimar sua liderança religiosa, busca hoje a legitimação diretamente na África, devido aos contatos cada vez mais freqüentes com os iorubás³. Esta busca é sobretudo uma resposta política à predominância no mercado religioso daqueles terreiros que receberam, durante anos, uma etiqueta de tradicionalidade por parte dos antropólogos que os estudaram, negando qualquer valor a contribuições de cultura africanas que não a iorubá (Capone 1996). Ir buscar a tradição diretamente na África equivale então a recusar a mediação das casas de culto tradicionais da Bahia. Qual é, então, a África que tem de ser reatualizada nos terreiros brasileiros? Seria a África mítica conservada nos terreiros baianos, purificada da mancha da escravidão pelo movimento de dessincretização, ou a África contemporânea e pós-colonial, representada pelos *babalawo* iorubás? Até que ponto a

África contemporânea constitui um modelo real para a reafrikanização, e não apenas um instrumento político para afirmar a própria legitimidade no campo dos cultos afro-brasileiros? O que está em jogo nessa luta simbólica é o monopólio dessa "África" mítica, o qual definiria quem está autorizado a falar em nome da "tradição africana".

Dos lucumís e dos congos: os cultos afro-cubanos

Esta oposição entre as diferentes tradições se torna mais clara a partir de uma perspectiva comparativa. A identificação da cultura e da religião iorubá como modelo ideal da tradição africana na diáspora não se encontra somente no Brasil. Os mesmos mecanismos que estruturam o campo afro-brasileiro se repetem em outros contextos culturais como, por exemplo, Cuba e os Estados Unidos. Em Cuba, os cultos de origem iorubá (*lucumí*) são considerados como "superiores" e "mais puros", em oposição aos cultos de origem banto (*congo*), "inferiores" e "sincréticos". Esta oposição parece querer separar, em cultos bem distintos e independentes, o que, na prática ritual, coexiste lado a lado. De fato, o universo afro-cubano caracteriza-se pela existência de um *continuum*¹ entre as diferentes práticas religiosas e pela interpenetração dos distintos sistemas de crença. Assim, um iniciado à *santería* (a religião afro-cubana de origem iorubá) é, na maioria das vezes, também iniciado no culto do *palo monte* (de origem banto), além de praticante do espiritismo de inspiração kardecista. Na realidade, as diferentes modalidades de culto são pensadas como sendo de graus diferentes no processo de aperfeiçoamento da carreira sacerdotal.

O primeiro contato com o mundo sobrenatural se dá geralmente através de uma *missa espiritual*, um ritual espírita para os mortos. Uma vez identificados os espíritos

que protegem o indivíduo, este pode ser levado a procurar um *padrino* ou uma *madrina* que tomará conta das suas divindades: os *orichas*, como são chamados os deuses iorubás em Cuba. Muitas vezes, antes de fazer o santo (*assentar el santo*, como se chama a iniciação na *santería*), o noviço é aconselhado a se iniciar no *palo monte*, o culto banto ou *regla conga*, para poder assim usufruir dos conhecimentos rituais ligados aos mortos. Ele recebe então uma *nganga*, isto é, um caldeirão no qual são fixadas as forças sobrenaturais cultuadas pelos *paleros*. A *nganga* contém os ossos de um morto e um pouco da terra da sepultura, recolhidos num cemitério, vários tipos de madeira, ervas e outros ingredientes rituais. Protegido pelos mortos (*nfumbi*), ele pode então se iniciar na *santería* e tornar-se filho de um *oricha*. Casos de pessoas já iniciadas na *santería* e que, a pedido dos espíritos, vão à procura de um *palero* para conseguir uma *nganga* ou uma *prenda* (uma "garantia", "segurança", em forma de uma pedra ou de uma concha), são também conhecidos (cf. Argyriadis 1999). Seja como for, a acumulação das práticas rituais parece ser a regra no universo dos cultos afro-cubanos, chamados genericamente "*la religión*".

Mas, apesar dessa coexistência de diferentes práticas, encontra-se em Cuba o mesmo tipo de hierarquização dos cultos, sustentada muito mais pela literatura etnográfica do que pelo cotidiano dos adeptos. Miguel Barnet (1995:7), retomando as teorias de Roger Bastide, afirma que a cultura iorubá é muito mais rica "no nível superestrutural" do que as outras culturas presentes em Cuba. Os *congós* seriam, ao contrário, muito mais "flexíveis" e "permeáveis", sendo assim facilmente dominados pela "influência iorubá predominante" (*ibid.*:85). Dessa maneira, a maioria dos au-

tores reproduziu a oposição substancial entre uma cultura *lucumí* mais “adiantada” e uma cultura *congo*, considerada mais “atrasada”, apesar de existirem análises, como as de Lydia Cabrera dos anos 1950 e 1960, que tentam mostrar o entrelaçamento dos cultos espíritas, bantos e iorubás.

Na verdade, parece mais plausível que esta valorização dos *lucumís* em relação aos *congós* seja motivada mais pelo medo das práticas mágicas e dos rituais ligados aos mortos dos *congós* do que por uma verdadeira hierarquia entre os cultos afro-cubanos. O mesmo termo *palo monte*, que designa o conjunto dos cultos bantos, virou sinônimo de ritual de bruxaria em todos os outros cultos (cf. Barnet 1995:99). Assim, a influência da *regla conga* na *santería* parece se limitar à assimilação de um saber ritual ligado à magia. A “bruxaria” *congo*, apesar de sua constante utilização pelos *santeros*, continua sendo uma das principais categorias de acusação no universo religioso afro-cubano.

A redescoberta da África nos Estados Unidos

A revolução castrista de 1959 provocou a emigração de um grande número de cubanos que se espalharam rapidamente pelo território norte-americano. Diáspora na diáspora, eles levavam com eles os seus deuses e as suas crenças. Desde os anos 1930, os Estados Unidos eram considerados um dos melhores exemplos de aculturação, já que os traços originais das culturas negras pareciam ter sido completamente destruídos. Um grande debate sobre a efetiva retenção das “sobrevivências africanas” nos Estados Unidos tinha oposto Frazier e Herskovits, dois grandes estudiosos das culturas negras. Herskovits (1941), que defendia a tese da presença de africanismos entre os afro-americanos, teve que reconhecer que sua influência estava reduzida a uns raios redutos de “africanidade”.

A partir dos anos 1960, a chegada dos cubanos e as sucessivas migrações de porto-riquenhos, praticantes do *espiritismo*, e de iorubás, praticantes da “religião tradicional africana”, criaram as bases para um processo de reafricanização que reproduz os mesmos mecanismos em atividade no Brasil. Muitos porto-riquenhos que moravam nos Estados Unidos eram mediums espíritas. O interesse pela iniciação na *santería* cubana, culto considerado mais poderoso e mais eficaz, tornou-se muito grande na comunidade latina (Murphy, 1988). A passagem do *espiritismo* à *santería*, mais próxima das raízes africanas, foi considerada como um meio de aperfeiçoar o trabalho espiritual. De fato, como em Cuba, a doutrina espírita representava o primeiro nível de compromisso para com a carreira religiosa. Os adeptos do espiritismo passaram assim dos cultos considerados mais sincréticos para aqueles mais próximos da verdadeira tradição africana⁵.

A progressiva reafricanização do *espiritismo* porto-riquenho sob a influência da *santería* cubana deu origem a uma nova forma de culto, chamada *santerismo*. Esta variante do espiritismo reafricanizado está hoje presente também na ilha de Porto Rico, graças às idas e voltas dos emigrantes. As modificações rituais provocadas pela incorporação de elementos originários da *santería*, como os “sete poderes africanos”, parecem indicar a existência de um processo de reafricanização que revela toda a sua riqueza na dinâmica das trocas e das readaptações rituais (cf. Schmidt 1995). A *santería* cubana virou assim nos Estados Unidos um dos principais elementos do “*African occult underground*”, como definido por George Brandon (1993:107-114). O objetivo não é mais a simples procura das marcas de um passado fielmente preservado — os africanismos de Herskovits — mas a revitalização das raízes afri-

canas, graças ao contato com as culturas “irmãs”, como a cubana. Nesta primeira fase, a busca das raízes não exclui a acumulação de elementos distintos, originários de religiões africanas diversas como a dos fon, o vodu haitiano ou a egiptologia, todos assimilados na prática da “religião africana”.

A partir dos anos 1970, muitos afro-americanos, provenientes de outras experiências no Nacionalismo Negro e sobretudo entre os *Black Muslims*, se aproximaram das religiões afro-cubanas. A *santería* parecia a única oportunidade para entrar em contato com a cultura dos antepassados africanos: a iniciação permitia ao praticante que, através da possessão, ele se transformasse em um poderoso deus africano, restabelecendo simbolicamente a relação interrompida com a terra das origens. Os *Black Muslims* ofereciam uma outra solução para o resgate da população afro-americana, em que a origem valorizada não era africana, mas asiática (cf. Essien-Udom 1962). A iniciação na *santería* parecia o único caminho disponível para reivindicar a identidade africana do afro-americano. Assim, muitos líderes do Nacionalismo Negro norte-americano, como Walter “Serge” King, iniciaram-se em Cuba, na cidade de Matanzas, considerada um dos centros tradicionais da religião afro-cubana, mas a relação entre os afro-americanos e os *santeros* cubanos era problemática. Dois obstáculos tornavam particularmente difícil a incorporação dos negros americanos às casas de culto dos *santeros* nos Estados Unidos: em primeiro lugar, a presença de um grande número de brancos nos escalões mais altos da hierarquia *santera*; em segundo, o sincretismo afro-católico, muito pronunciado nesta religião. Para os militantes do movimento negro norte-americano, como para a maioria dos afro-americanos sujeitos à experiência da segregação, era muito difícil aceitar a rígida hierarquia religiosa, na qual a maioria dos *padrinos* ou *madrinas* eram brancos.

A presença de brancos numa religião “negra” parecia uma provocação aos olhos dos afro-americanos, que interpretavam a submissão ritual ao seu iniciador (branco) como uma reedição da relação entre mestres e escravos (cf. Davis 1998:23).

A presença das estátuas católicas sobre os altares dos *santeros* constituía também um paradoxo. Como podia se tratar de uma religião africana, se a representação das divindades africanas era uma estátua de um santo católico? Esta identificação, mais aceitável para um brasileiro ou para um cubano, era completamente absurda para os afro-americanos criados na religião protestante. Walter King explica que, “para a mentalidade de um afro-americano, a necessidade de adorar uma santa significava imediatamente a adesão ao catolicismo” (Palmié 1995:78).

Oyó voltou: uma aldeia africana na América

Walter “Serge” King foi iniciado em Matanzas no final de 1958. De volta a Nova Iorque, King, que tinha recebido o nome africano de Oserjeman Adefunmi, concentrou todos os seus esforços na reconstituição da “pureza” do culto africano que as “misturas” cubanas tinham irremediavelmente posto a perder. O Yoruba Temple do Harlem, bairro fundamentalmente negro rebatizado nesta época com o nome de New Oyó, foi a sua primeira tentativa. King tinha começado a estudar tudo o que podia encontrar sobre as culturas e sobretudo as religiões africanas. Rapidamente o Yoruba Temple transformou-se em centro de estudos para os “americanos descendentes de africanos” (Adefunmi 1962). No material didático para os cursos, King citava os textos de Herskovits para demonstrar como a cultura negra afro-americana originava-se da África ocidental, onde a religião dos *vodun*

fon tinha se amalgamado à religião dos *orisha* iorubás. Podia-se então falar de um culto *orisha-vooodoo* para os negros americanos à procura de uma identidade africana.

King fundou o Yoruba Temple apenas um ano depois da sua iniciação na *santería*. Os participantes se vestiam com roupas africanas e praticavam uma forma de poligamia que tinha se tornado a prova da nova identidade "iorubá" (Hunt 1979: 31). As estátuas católicas eram proibidas e os esforços para tornar popular a religião africana se multiplicaram. King se apresentava na televisão para cantar as cantigas sagradas e dava cursos para pessoas não iniciadas, quebrando desta forma a "lei do segredo". Os cubanos apenas toleravam o comportamento de um *iyáô* que queria "reafricanizar" a religião afro-cubana, ensinando aos antigos o que deveriam fazer. Para os *santeros*, eram os *orichas* que escolhiam os seus filhos, independentemente da origem racial de cada um. King/Adefunmi introduziu, ao contrário, um aspecto racial até então desconhecido: os adeptos tinham que provar a sua descendência africana, já que os antepassados dos iniciados eram cultuados lado a lado de suas divindades. E seria uma ofensa para os antepassados africanos serem "alimentados" junto com os antepassados de um iniciado branco, isto é, os espíritos dos escravos negros junto com os espíritos de seus donos brancos. A separação dos cubanos tornou-se então inevitável.

Em 1970, King/Adefunmi resolveu partir para o sul com as suas mulheres e se estabeleceu na Carolina do Sul, continuando a dar consultas e a realizar sacrifícios para os deuses, como fazia no Harlem, e a confeccionar roupas africanas. Neste mesmo ano, ele decidiu iniciar "do jeito africano", outros afro-americanos que não queriam se submeter a rituais de iniciação realizados por brancos. O tempo tinha chegado para que os afro-america-

nos, como outrora os cubanos e os brasileiros, decidissem por eles mesmos o que queriam preservar da religião e da cultura africanas. Os rituais cubanos de iniciação foram readaptados segundo a idéia que King forjara a respeito da verdadeira religião africana, após meses passados nas bibliotecas lendo os textos dos antropólogos africanistas. Em 1971, King/Adefunmi fundou uma aldeia africana em terras americanas: o Oyotunji Village nos arredores de Beaufort, na Carolina do Sul. Oyotunji significa em iorubá "Oyó voltou, renasceu", marcando assim a recriação da cultura e da civilização iorubá através do maior símbolo da sua grandeza: Oyó, a capital do império iorubá.

Um ano depois, Adefunmi, que tinha se tornado o *Obá* (o rei) de Oyotunji, viajou para a Nigéria, a fim de se iniciar no culto de Ifá. Voltou desta breve viagem carregando o título de "Rei dos Iorubás da América", definitivamente legitimado pelo contato com a terra das origens. Nesta aldeia, por volta de sessenta pessoas, praticantes do *orisha-vooodoo*, reproduzem os costumes e as tradições iorubás. Os residentes possuem sua própria escola com um currículo adaptado aos seus interesses, e um conselho sacerdotal que toma todas as decisões, segundo o modelo da sociedade africana dos Ogboni. A terra pertence à comunidade e cada família, composta de um homem e das suas mulheres e filhos, habita uma parcela distribuída pelo Rei. Toda pessoa residente deve portar no rosto as marcas tribais de Oyó (três cortes paralelos em cada bochecha) e no corpo as roupas tradicionais africanas. Cada elemento da organização social e das práticas religiosas foi reconstruído a partir dos livros publicados sobre os iorubás. Os autores mais utilizados neste processo de "ressurreição" cultural foram Johnson, Fadipe, Biobaku, Dalzel, Idowu, Bascom e Herskovits (cf. Hunt 1979). A importância dos livros como uma das raras

fontes para a reconstrução da cultura africana é tal que, quando, em 1975, surgiu uma grande disputa entre os homens e as mulheres de Oyotunji acerca do estatuto da mulher, o Rei ordenou que cada homem e cada mulher da aldeia preparassem um trabalho escrito, pesquisando as relações entre os sexos nas sociedades africanas. Um dos textos mais citados foi a publicação dirigida pela doutora Denise Paulme, *Women in Tropical Africa* (Routledge & Kegan Paul 1963).

O culto aos Egun, os antepassados, também foi recriado neste pedaço de África nos Estados Unidos. As dificuldades vividas pelos afro-americanos eram interpretadas pelos fundadores de Oyotunji Village como sendo o resultado do abandono do culto de seus antepassados. Os espíritos dos antigos escravos tinham ficado no limbo, impedidos de entrar no paraíso, “reservado aos brancos” (Hunt 1979: 82). Por isso, os espíritos dos antepassados não estavam em paz e perturbavam a vida dos seus descendentes. A única saída para os afro-americanos era então tomar conta da própria ancestralidade. Hoje em dia, não é raro poder assistir à saída de um Egun durante a visita diária organizada para os turistas, em sua maioria afro-americanos, que chegam em grande número à aldeia.

Neo-iorubás e cyber-santeros: entre modernidade e tradição

O movimento do *orisha-vooodoo* representa apenas um dos múltiplos aspectos do processo de reafirmação norte-americano, que deu origem também a um grande número de templos e de centros de estudos, nos quais o aprendizado da língua iorubá mistura-se à prática da religião africana. Este processo visa, como no Brasil, a revitalização das raízes africanas através da purificação de toda influência católica, o que constitui

um grave problema para os *santeros*, cuja tradição é o produto do encontro dos deuses africanos com os santos católicos, como o próprio nome (*santería*) o indica. Mas esta reinterpretação permanente da tradição da diáspora, para reencontrar a “pureza” das origens, nasce também de um outro encontro: o de uma religião que se pensa como eterna e ancestral com as tecnologias mais avançadas, como o demonstra a quantidade de *websites* consagrados aos cultos afro-americanos na Internet (cf. Capone 1999b).

Assim, paralelamente à criação de um grande número de casas de culto neo-iorubá, como os *Shango Temples* de Nova York, Chicago e Gary, vários centros de estudos têm sido fundados de um lado a outro do território americano. Em 1967, Marta Moreno Vega, uma sacerdotisa de Obatalá, criou o VARC (*Visual Arts Research relating to the Caribbean*) em Nova Iorque. Ela foi também uma das primeiras organizadoras das Conferências Mundiais sobre a Tradição dos Orixás e Cultura em Ilé-Ifé, na Nigéria. Esta primeira experiência, em 1981, abriu as portas para o estabelecimento de uma rede entre os iniciados africanos, cubanos, brasileiros e norte-americanos. Hoje em dia, o VARC se transformou no Instituto da Diáspora Africana do Caribbean Cultural Center de Nova Iorque. Este instituto oferece, como o VARC já fazia, palestras sobre a religião iorubá administradas por antropólogos ou por iniciados (na maioria das vezes, são na verdade antropólogos-iniciados), festivais de cinema sobre as religiões africanas ou mostras de pintura sobre o mesmo tema.

Este centro está presente, como muitos outros, na Internet. No *Web* encontra-se também a transposição dessa oposição entre duas idéias de tradição: uma, ligada à diáspora, que defende “o antigo jeito” de fazer as coisas e que é encarnada pelas mais

prestigiosas famílias de *religião* cubanas; outra, que busca a purificação das velhas tradições nascidas nas sociedades coloniais e escravagistas. Assim, vários centros salientam a sua "africanidade" em oposição aos cultos sincréticos dos afro-cubanos. O Awo Study Center, entre outros, propõe cursos sobre as técnicas de adivinhação e sobre os rituais para Ifá e os outros orixás, precisando: "*Our way of worshipping Ifa and Orisha is taken directly from Africa, and does not incorporate elements of Christian theology*" (website, 1996). Os sites consagrados à adivinhação pelos *odùs* se multiplicam desde 1995, paralelamente àqueles consagrados à *santería* e ao *vodu haitiano*.

Um dos centros de estudos neo-iorubás, o Yoruba Theological Archministry, situado no Brooklyn (Nova Iorque), parece ter adquirido um papel central neste processo de reafirmação. O seu fundador, John Mason, foi um dos primeiros a organizar os cursos de língua iorubá nos Estados Unidos. De fato, o aumento da procura por uma iniciação nas religiões de origem africana pelos afro-americanos tinha criado aquilo que Abimbola (1976), falando do Brasil, definira como "o problema lingüístico": os novos iniciados não falavam espanhol — a língua de seus iniciadores na *santería* — nem entendiam o *lucumí*, que, como o *nagô* no Brasil, tornara-se muito diferente da língua iorubá. Era então preciso reaprender a língua dos deuses, para poder entrar em contato com eles, porém o ensino da língua não era o único objetivo deste centro, que também pretendia "purificar os conceitos religiosos" para reafirmar a herança africana:

By this I mean that the language which is used in ceremony should be Yoruba in toto, and Orisa concepts, where possible, should be returned

to their original pre-slavery state minus the influence of the Catholic saints, the holy water, and etc. This approach we will call, for lack of a better term, 'Yoruba Reversionism' (Edward e Mason 1985:V).

Este *Yoruba Reversionism* reinterpreta a história dos escravos negros com base na dicotomia resistência/adaptação, bem conhecida pelos estudiosos dos cultos afro-brasileiros (Capone 1999a). Os iorubás tornam-se então os "heróis da grande luta pela liberdade", que os faz mais aptos a sobreviver ao choque entre culturas no Novo Mundo. Assim, os descendentes dos antigos escravos nas colônias norte-americanas, cujas origens étnicas eram até então principalmente bantos (cf. Herskovits 1941), se metamorfoseiam em descendentes do heróico povo iorubá. A mesma "flexibilidade", que constituía uma das causas da perda das tradições dos bantos nas Américas, torna-se agora uma das características dos iorubás, sorte de origem mítica e extremamente valorizada para todos os afro-americanos. Como aconteceu no Brasil e em Cuba, o culto de origem iorubá passou a ocupar uma posição central no campo religioso afro-americano, reduzindo toda outra contribuição cultural e religiosa a esta africanidade exemplar encarnada pelos iorubás: "*Of all the tributaries, only the Yoruba tended to be remembered as ancestral; all innovation and change were fitted into it*" (Brandon 1993:162).

As COMTOCs ou o sonho de uma padronização dos cultos de origem africana

As Conferências Mundiais da Tradição dos Orixás e Cultura foram a primeira tentativa de organizar uma rede internacional entre

os iniciados das religiões de origem africana. Estas Conferências queriam reunir os líderes religiosos iorubás e os líderes da diáspora americana, para unificar a tradição dos orixás e lutar “contra a fragmentação da religião africana no mundo” (cf. Gonçalves 1992:241). Nestes fóruns discutiu-se sobre tradição, reafricanização e luta contra o sincretismo, temas comuns aos diferentes contextos culturais de origem. As respostas dadas a estas questões podem ser reinterpretadas segundo os dois modelos de tradição (o da diáspora e o da terra africana) já descritos nos casos do Brasil e dos Estados Unidos.

O exemplo mais esclarecedor a esse respeito é o manifesto contra o sincretismo, assinado por cinco mães-de-santo dos mais prestigiosos terreiros da Bahia, durante a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, organizada na cidade de Salvador em 1983. Este manifesto pedia o fim da associação dos santos católicos aos orixás africanos e o abandono de todos os rituais católicos realizados “tradicionalmente” pelos adeptos do candomblé, como as missas rezadas nos terreiros nos dias dos santos católicos correspondentes aos orixás, a romaria dos *iyasôs* às igrejas no final da iniciação ou a lavagem da Igreja do Bonfim. Tudo isso era considerado pelas assinantes lideradas por Mãe Stella do Axé Opô Afonjá um resíduo da escravidão. Tinha chegado o tempo de mostrar orgulho das próprias origens e dos próprios antepassados. De religião de escravos, o candomblé tinha que se transformar na religião dos antepassados “trazendo de volta a África e não a escravidão”.

Podemos encontrar nesta declaração o mesmo espírito que anima o discurso dos neo-iorubás norte-americanos. Mas, na Bahia como nos Estados Unidos, este discurso não é unanimemente aceito. Logo depois da Conferência, Peter Fry já ressal-

tava o lado político desta atitude e a falta de consenso em outras casas de culto consideradas igualmente tradicionais. Assim, segundo a *Veja* de 17 de agosto de 1983, Balbino Daniel de Paula tinha tomado uma outra posição a este respeito: “Candomblé e catolicismo são como água e óleo — podem ficar no mesmo copo, mas não se misturam” (Fry 1984:38). As palavras de Balbino reproduzem a teoria de Bastide sobre o princípio do corte que permitiria ao afro-brasileiro viver em dois mundos separados. Mas afirmar que o candomblé e o catolicismo não se misturam na cabeça do adepto equivale a dizer que o sincretismo não existe.

Dez anos depois deste acontecimento histórico, Josildeth Gomes Consorte pesquisou o que mudara nas práticas rituais dos cinco terreiros cujas mães-de-santo tinham assinado o documento contra o sincretismo. É interessante constatar que somente um dos terreiros — o Axé Opô Afonjá — tinha tentado modificar os seus rituais, evitando ao máximo qualquer mistura com o catolicismo. Os outros — o Gantois, o Bogum, o Engenho Velho e o Alaketu — continuavam fiéis à prática anterior, porque isso “faz parte da tradição afro-brasileira”. Como entre os *santeros* cubanos ou os iniciados do vodu haitiano, “era impossível ser do candomblé e não ser católico” (Consorte 1998: 3). A volta à África, simbolizada pela busca da “pureza” do culto, se encontra assim em clara oposição à tradição da diáspora afro-brasileira ou afro-cubana. O fundamentalismo do Axé Opô Afonjá, “o mais jovem e o único a não ter sido fundado por uma africana legítima”, parece então fazer parte, como nos lembra Josildeth G. Consorte, de um discurso de legitimação que adquire todo o seu sentido a partir da oposição aos terreiros reafricanizados do sudeste do país.

Esta situação se reproduz na rede das Conferências Mundiais da Tradição dos

Orixás e Cultura. Há uma corrente que procura a sua legitimação na terra das origens — o país iorubá e sobretudo Ilé-Ifé —, e uma outra que tenta perpetuar a supremacia historicamente estabelecida pela aliança entre líderes religiosos e intelectuais, como é o caso do candomblé nagô da Bahia. Assim, em 1986, duas versões da III Conferência foram realizadas, uma em Ilé-Ifé, organizada pelos iorubás, e outra em Nova York, organizada pelos membros das casas tradicionais da diáspora. O predomínio dos terreiros baianos já tinha sido ameaçado durante a II Conferência de Salvador, com a chegada de uma centena de iorubás liderados por Wande Abimbola, então reitor da Universidade de Ifé. Dois expoentes de uma prestigiosa família de *babalawo* iorubás, os Epega, tinham visitado vários terreiros de São Paulo, ficando “muito bem impressionados com a autenticidade do candomblé no Brasil” (Fry 1984:39). Os Epega prometeram voltar para São Paulo e assim o fizeram, iniciando de novo, e do “jeito africano”, vários pais e mães-de-santo paulistas.

Em 1990, a IV Conferência foi organizada em São Paulo pelos representantes dos terreiros mais reafricanizados. Graças à aliança com os detentores das raízes — os *babalawo* iorubás — São Paulo pôde então se transformar de terra de umbanda, espaço de degradação dos cultos africanos, em “novo berço da tradição africana”. Assim, durante a V Conferência Mundial, organizada em 1997 em São Francisco, um representante do movimento de reafricanização paulista reivindicava publicamente o papel de defensor da tradição africana no Brasil, em clara oposição às casas de culto da Bahia. A aliança com os iorubás, alimentada pelas freqüentes viagens à África e pela rede estabelecida graças às COMTOCs, constitui um poderoso fator de legitimação para os “novos convertidos”.

Paralelamente, as COMTOCs oferecem aos *babalawo* iorubás a possibilidade de estender a sua influência além das fronteiras da Nigéria. Mas o centro da ortodoxia iorubá, como afirmou o mesmo Abimbola em uma entrevista para a revista *Veja*, de 27 de julho de 1983, tinha que ser Ifé, o berço mítico de todos os iorubás (Fry 1984:40).

Esta oposição entre a tradição da diáspora e a tradição africana tornou-se ainda mais forte durante a V Conferência de São Francisco, em 1997. Os neo-iorubás norte-americanos organizaram a primeira versão das COMTOCs na América do norte sem convidar os adeptos da *santería*. Já vimos como esta discriminação contra os *santeros* é o resultado das difíceis relações raciais norte-americanas. Os afro-americanos reinterpretam a tradição religiosa de origem africana como sendo o elemento principal de uma construção identitária que lhes permite, enfim, se libertar dos modelos culturais dos brancos. Assim, uma identidade religiosa, que no Brasil e em Cuba não é mais propriedade exclusiva dos negros, torna-se nos Estados Unidos um patrimônio “racial”. Na realidade brasileira ou cubana, a noção de “pureza”, que delimita as identidades religiosas, não está ligada à noção de “raça”, mas a uma origem cultural, real ou mítica, que valoriza os grupos de cultos considerados como tradicionais: pode-se reivindicar a própria essência “negra”, herança de uma tradição africana, mesmo sendo branco, como no caso de Roger Bastide⁶. Os cultos afro-brasileiros e afro-cubanos são religiões universais, que oferecem um horizonte de explicação tanto para os brancos como para os negros. Mas nos Estados Unidos, à diferença do que acontece no restante da diáspora americana, o culto aos orixás não pode ser uma religião para todos. Assim, em São Francisco, um dos temas principais de debate foi a necessidade

de um separatismo religioso entre “negros” e “brancos”⁷, porque para ser “africano” é preciso aceitar os costumes iorubás, como fazem os residentes do Oyotunji Village. O que faz a diferença entre um “negro” e um “branco” é a sua ancestralidade, isto é, poder provar a descendência, mesmo remota, de um antepassado africano. Significativamente, os temas principais da VI COMTOC, organizada este ano em Trinidad e Tobago, são a família e a ancestralidade. Assim, a religião dos orixás transforma-se de religião universal, tal como é praticada no Sudeste do Brasil⁸, na Argentina e no Uruguai, em religião “étnica”, na qual a etnia, assim como a idéia de África que lhe corresponde são mais míticas do que reais.

A noção de rede e os desafios da globalização

A organização das Conferências Mundiais sobre a Tradição dos Orixás e Cultura (COMTOC) tem permitido a circulação de temas de debate de conceitos e de valores entre as mais diferentes modalidades dos cultos de origem africana. Esta rede de comunicação reproduz uma outra rede, que constitui uma das características “tradicionais” deste tipo de religião (Capone 1999b). Os terreiros de candomblé são ligados entre si pelos laços da filiação religiosa: a um terreiro-matriz correspondem vários outros terreiros, dele derivados. Este parentesco religioso permite estabelecer uma rede entre terreiros que pertence à mesma tradição ou “nação”. Mas essa rede inclui também outros terreiros, ligados entre si por antigas alianças, familiares ou rituais, como a colaboração numa iniciação a um santo particularmente difícil. Os iniciados formam assim uma rede no interior da qual as informações circulam com uma grande rapidez. Nas COMTOCs, como nessa rede mais

“tradicional”, discutem-se da mesma forma os detalhes rituais e as características de cada culto, e procura-se a base comum que os une.

Michael York (1975) tem utilizado a noção de rede para analisar a “nebulosa do New Age”. O autor propõe a utilização do modelo “SPIN” (*segmented — polycentric — integrated — network*), desenvolvido pelos antropólogos Luther Gerlach e Virginia Hine, para poder dar conta das estratégias de sobrevivência dos grupos dissidentes, como os Black Panthers e a Organização para a Libertação da Palestina, num meio hostil. Uma das características deste modelo seria a sua essência fortemente segmentada, com múltiplos centros ligados por uma terminologia comum e um mesmo núcleo de idéias básicas. Mas se é verdade que a rede internacional, que une os adeptos brasileiros, cubanos, norte-americanos ou iorubás, possui múltiplos centros, ligados aos distintos modelos de tradição (a santería cubana, o candomblé brasileiro ou o vodu haitiano), é também verdade que eles são unidos por um conjunto de crenças e de atitudes comuns. Assim, mesmo os praticantes do vodu haitiano nos Estados Unidos se reconhecem como praticantes da “religião dos orixás”, apesar da evidente contradição que isso implica. Constatou-se uma verdadeira homogeneização cultural na imagem veiculada pelos adeptos dos cultos afro-americanos nestes fóruns internacionais. A imagem dominante da tradição é representada pela cultura iorubá, independentemente da real origem cultural de cada culto. As palavras em iorubá recheiam os discursos dos iniciados no vodu, como uma língua franca que permitiria a comunicação entre os iniciados: durante a Conferência Mundial de São Francisco, “axé” era a interjeição mais freqüente utilizada para expressar o próprio acordo, comum a todos os cultos.

Mas essa "homogeneização cultural" não significa a eliminação de toda diferença. Já vimos como o desenvolvimento dos contatos entre os cultos permitiu a cristalização de duas correntes, cada uma apresentando a sua própria versão da tradição africana. A dimensão transnacional⁹ dessas religiões é sempre mais forte: hoje em dia, um espanhol pode tornar-se um *lucumí*, um iniciado na santería, e um sueco, um adepto do candomblé. O crescimento do interesse por estas religiões na Europa é a prova de que as identidades religiosas podem se construir transracial e transnacionalmente. Mas, paralelamente a esta universalização dos cultos, a procura por uma "ortodoxização" das práticas torna-se, hoje em dia, central. As modalidades desta ortodoxização, os valores transmitidos, as estratégias que opõem os diferentes grupos são elementos que têm que ser levados em conta para que possamos compreender as modificações atuais do campo religioso afro-americano. Isto im-

plica um novo desafio para o antropólogo: pensar uma comunidade que não é mais uma comunidade de dimensões reduzidas, ligada a um grupo cultural e étnico bem definido, porém uma comunidade em expansão, que reconstrói o seu passado e a sua história segundo as próprias estratégias de legitimação. Este desafio traz consigo uma mudança na prática etnográfica: a ruptura da unidade de lugar e de tempo no trabalho de campo e a necessidade de analisar diferentes contextos para poder compreender as dinâmicas em ato. O campo de pesquisa não pode ser mais único, e sim múltiplo, para poder pensar as interações entre religiões que apresentam uma base comum (candomblé, santería, vodu, religião tradicional iorubá), mas que têm sido tratadas, tradicionalmente, como realidades completamente independentes. Hoje em dia, elas se confrontam, se contrapõem, se aliam, neste processo de re-vitalização das práticas "tradicionais" africanas.

Notas

1. Esta "África" preservada no Brasil é limitada à África ocidental, isto é, às culturas iorubá (nagô) e fon (jeje), única herança africana valorizada pelo cultos ditos tradicionais.
2. Sobre os cursos de língua iorubá e de adivinhação em São Paulo, cf. Prandi e Gonçalves, 1989. Na cidade do Rio de Janeiro, cf. Capone, 1999a.
3. Voltaremos a este assunto na parte dedicada à organização das Conferências Mundiais da Tradição dos Orixás e Cultura.
4. Para uma interpretação do campo afro-brasileiro como um continuum religioso, cf. Capone, 1999a.
5. Analisamos a passagem dos médiuns da umbanda ao candomblé como forma de aproximação das fontes da tradição africana no Brasil em Capone, 1999a. A análise do processo de reafrikanização nos Estados Unidos parece confirmar as nossas hipóteses.
6. Já tornou-se famosa a declaração de Bastide (1960) acerca da sua integração a um grupo de culto nagô: "africanus sum".
7. A definição da linha de cor que separa os negros dos brancos é muito diferente dependendo do país. Assim, um negro norte-americano poderia ser considerado branco no Brasil e aqueles que, nos Estados Unidos, são percebidos como brancos, como os cubanos ou os latinos, não se consideram necessariamente como tais.

8. Reginaldo Prandi (1995:21) fala de uma religião universal que “vai deixando para trás seu significado essencial de mecanismo de resistência cultural”.

9. Para ampliar a noção de transnacionalização, cf. Hannerz., 1992.

Referências bibliográficas

- ADEFUNMI, Oserjeman (1962) *Tribal origins of the African-Americans*. New York: Yoruba Temple.
- ARGYRIADIS, Kali (1999) “Une religion vivante: pratiques culturelles havanaises”, *L'Homme*, 151, pp.21-46.
- BARNET, Miguel (1995) *Cultos Afrocubano: La Regla de Ocha — La Regla de Palo Monte*. La Habana: Ediciones Unión/Artex.
- BASTIDE, Roger (1960) *Les Religions Africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris: P.U.F.
- BRANDON, George (1993) *Santeria from Africa to the New World: the dead sell memories*. Bloomington: Indian University Press.
- CABRERA, Lydia (1975) *El Monte*. Miami: Ediciones Universales (1 ed. 1954).
- CAPONE, Stefania (1996) “Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions révisitées”, *Journal de la Société des Américanistes*, 82, pp.259-292.
- _____. (1998) “Le voyage initiatique: déplacement spatial et accumulation de prestige”, *Cahiers du Brésil Contemporain*, n.35-36, EHESS, pp.137-156.
- _____. (1999a) *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala.
- _____. (1999b) “Les dieux sur le Net: l'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis”, *L'Homme*, 151, pp.47-74.
- CONSORTE, Josildeth Gomes (1998) “Sincretismo ou africanização? Os sentidos da dupla pertença”, Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro.
- CUNHA, Marianno Carneiro da (1984) “A feitiçaria entre os Nagô-Yoruba”, *Dédalo*, 23, pp.1-16.
- DAVIS, Rod (1998) *American Voodoo: journey into a hidden world*. Denton, Texas: University of North Texas Press.
- EDWARD, G. et MASON, J. (1985) *Black Gods: orisa studies in the New World*. New York: Yoruba Theological Archministry.
- ESSIEN-UDOM, E.U. (1970) *Black Nationalism: a search for an identity in America*. Chicago: University of Chicago Press.
- FRY, Peter (1984) “De um observador não participante... Reflexões sobre alguns recortes de jornal acerca da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador, junho de 1983”, *Comunicações do ISER*. Ano 3, n.8, pp.37-45.
- GONÇALVES, V. Da Silva (1992) *O candomblé na cidade: tradição e renovação*. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP.
- HANNERZ, Ulf (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- HERSKOVITS, Melville J. (1990) *The Mith of the Negro Past*. Boston: Beacon (1 ed. 1941).

- HUNT, Carl M. (1979) *Oyotunji Village: The Yoruba Movement in America*. Washington, D.C: University Press.
- MURPHY, Joseph M. (1988) *Santeria: An African Religion in America*. Boston: Beacon Press.
- PALMIÉ, Stephan (1995) "Against syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' discourses in North American *òrisà* worship", in Fardon, R. (org.), *Counterworks managing of the diversity of knowledge*. London: Routledge, pp.73-104.
- PRANDI, Reginaldo (1995) "Deuses africanos no Brasil contemporâneo. Introdução sociológica ao Candomblé de hoje", *Horizontes Antropológicos*, ano 1, n.3, pp.10-30.
- PRANDI, R. e GONÇALVES, V. (1989) "Axé São Paulo: notas preliminares de pesquisa sobre as origens e mudanças do candomblé na região metropolitana de São Paulo", in MOURA, C.(org.), *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP.
- SCHMIDT, Bettina E. (1995) "Towards a new merging: spiritism and the Afro-Puerto Rican religious culture", *Horizontes Antropológicos*, ano 1, n.3, pp.98-104.
- YORK, Michael (1975) *The emerging network: a sociology of the New Age and Neo-Pagan movements*. London: Rowman & Littlefield.

SUMMARY

A religion for the future: the transnational network of Afro-american cults

The author examines some issues pertaining to the creation of a transnational network among initiates in the worship of African deities, with particular emphasis on the circulation of concepts, values, and definitions concerning tradition. By analyzing the legitimization strategies underlying claims to an African tradition, she seeks to shed light on the political mechanisms that characterize relationships

among different Afro-American cults within three countries: Brazil, the United States, and Cuba. The author claims that an identification between Yoruba culture and religion as an ideal model for African tradition in the diaspora is not to be found only in Brazil, but that the same mechanisms structuring the Afro-Brazilian religious field are to be found in Cuba and the United States as well.

RÉSUMÉ

Une religion pour l'avenir: le réseau transnational des cultes afro-américains

L'auteur aborde des questions relatives à la création d'un réseau transnational chez les initiés aux cultes des divinités africaines, en distinguant surtout une circulation des concepts, valeurs et définitions de la tradition. Par l'analyse des stratégies de légitimation, sous-jacente aux revendications d'une tradition africaine, elle cherche à comprendre les mécanismes politiques qui caractérisent les rapports entre les différents

cultes afro-américains dans trois pays: États Unis, Brésil et Cuba.

L'auteur avance que l'identification à la culture et à la religion Yoruba, comme modèle idéal de tradition africaine dans la diaspora, ne se rencontrent qu'au Brésil, les mêmes mécanismes qui structurent le champ religieux afro-brésilien à Cuba et aux États Unis ayant été, là aussi, constatés.

Quando histórias de liberdade são histórias da escravidão: fugas escravas na Província do Grão-Pará (1860-1888)*

José Maia Bezerra Neto**

Recebido em março de 1999

**Professor do Deptº de História da Universidade Federal do Pará.

Neste artigo, analisamos os movimentos de fugas escravas na província paraense na segunda metade do século XIX, procurando compreendê-las como algo mais que um simples ato de resistência instintiva à escravidão. Neste sentido, a partir das experiências construídas pelos escravos sob o signo do escravismo, procuramos perceber como se forjou a luta escrava pela liberdade através das fugas.

Palavras-chave: escravidão, fugas escravas, século XIX, resistência escrava.

Este texto faz parte da Dissertação de mestrado do autor, em fase de redação final. O autor agradece aos bolsistas Jackeline Leite dos Santos; Claudia Márcia Dias da Silva; Mª Patrícia Corrêa Ferreira; Alyrio Carvalho e Márcia Regina Castro, discentes do curso de graduação em História (UFPA) e à bolsista Tâmara Linley Porto, discente do curso de graduação em Ciências Sociais (UFPA), pelo inestimável auxílio no trabalho de pesquisa documental, desenvolvido dentro do Projeto: "Abolicionismo e escravidão urbana: conflitos e controle social em Belém (1860-1888)", sob minha coordenação. O referido projeto obteve o imprescindível apoio do Centro de Estudos Afro-Asiáticos/CEAA e Fundação Ford; da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UFPA; e da Fundação Cultural do Município de Belém/FUMBEL, a quem agradecemos.

Policarpo e seus companheiros: escravos fugidos, quilombolas de Maracanã

Logo nos primeiros dias de 1863, na casa da Secretaria da Província, em Belém do Pará, “compareceu o preto Policarpo”, que, preso pelas autoridades policiais, dizia “ter de idade trinta e quatro annos, e ser escravo do espólio do finado cônego Raimundo Severino de Mattos”. Este escravo havia fugido da casa de seu senhor, residente há dois anos e meio na capital paraense, “em companhia de um rapaz de nome Isidoro, escravo da Santa Casa da Misericórdia”, que, conduzindo Policarpo para o mocambo de Maracanã, “alli o deixou, apresentando-se depois”. Segundo Policarpo, durante o tempo em que esteve no referido mocambo “trabalhou por espaço de seis meses em caza do alferes, digo, Tenente da Guarda Nacional Domingos José de Andrade Figueira, morador no rio Marapanim, em cuja casa trabalhavão outros escravos amocambados”. Lembrando-se então de alguns nomes, citou-os às autoridades: Francisco, escravo de Moniz, de Marajó; Lourenço, escravo de José Bento da Silva, desta cidade; e João Guilherme, escravo de LaRocque.

Policarpo também esclareceu que o Tenente Figueira sabia que todos “elles erão escravos fugidos e amocambados”. O referido militar da Guarda Nacional, entretanto, não seria o único homem livre disposto a manter contatos regulares com os mocambeiros de Maracanã. Segundo o depoimento prestado por Policarpo, durante o tempo em que esteve no mocambo, ele também “ia com outros à casa de Antônio Antunes, português, morador no rio Guamá, levar óleo, breu e caça, recebendo em troca maxados (sic), armas, foices, terçados, polvora, fazendas”. Por sua vez, o português também sabia perfeitamente que

estava fazendo negócios com escravos amocambados.

Embora não muito distante da cidade de Belém, Policarpo dissera que os mocambeiros “nenhuma communicação tinhão com esta cidade, a excepção d’aquelles que a ella vinhão fazer compras e voltavão”, havendo no mocambo, ele incluído, cento e doze pessoas, “além das crianças”. Mesmo que Policarpo afirmasse não ter conhecimento de qualquer comunicação entre os escravos amocambados e os habitantes da capital paraense (salvo uns e outros que lá iam para realizar determinados negócios, não ficando por muito tempo em solo urbano), note-se que o mesmo depoente dissera ter sido levado ao quilombo de Maracanã pelo escravo Isidoro, da Santa Casa, que, após deixá-lo em seu destino, retornara a Belém, não o acompanhando em sua vida de quilombola. Assim sendo, é possível vislumbrar determinada rede de informações entre alguns escravos urbanos e outros fugidos amocambados, permitindo que certos cativos, tais como Isidoro, soubessem o caminho do mocambo, levando ao mesmo quem quisesse ir, ainda que, segundo Policarpo, a organização dos escravos não subsidiasse esta comunicação¹.

Na verdade, o testemunho prestado por Policarpo é muito claro quanto às formas de inserção dos quilombolas nos mundos da escravidão, seja através de serviços prestados ao oficial da Guarda Nacional, seja por meio das transações mercantis estabelecidas com o imigrante português ou pelos contatos mantidos com outros segmentos da população escrava. A partir deste testemunho, revelam-se níveis diferenciados de complexidade nas relações sociais existentes no escravismo que, em suas tramas sociais, eram cadenciadas ora pela cumplicidade de interesses ora por tensões e conflitos entre escravos e senho-

res no que dizia respeito à constituição dos mocambos (Gomes 1995, Salles 1988, Acevedo e Castro 1993, Funes 1995 e Gomes 1997). Da mesma forma, o depoimento de Francisco de Souza acerca do referido mocambo de Maracanã não deixa dúvidas a respeito.

Francisco de Souza identificou-se como homem livre, morador do rio Guamá, com idade de sessenta e tantos anos. Disse que havia "sete annos que se internou no mocambo de Maracanã, com o fim de ter os seus filhos e netos em número de dose (sic). Todos elles escravos de Antônio Antunes, do mesmo rio Guamá, que os comprou em fuga do Casal do fallecido José Joaquim de Oliveira". Durante o tempo em que esteve no mocambo, também "occupou-se a trabalhar em casa do Tenente Domingos José de Andrade Figueira", juntamente com outros escravos amocambados, "tendo o dito Domingos conhecimento perfeito de que os referidos escravos são fugidos e pertencentes alguns delles ao Tenente-Coronel Calistro". Vê-se, então, que existiam razões variadas para que determinados escravos ou mesmo homens livres optassem por viver em quilombos, estes últimos movidos pelo desejo de ter seus filhos e netos em liberdade. Observe-se, também, que o depoimento prestado por Francisco de Souza não só confirma o que fora dito anteriormente por Policarpo quanto às relações havidas com o Tenente Figueira, como acrescenta às mesmas outro aspecto: o referido militar não somente dava pouca importância à situação clandestina daqueles que lhe serviam, ignorando possíveis compromissos de classe lastreados nos interesses senhoriais, como pouco lhe importava saber a quem pertenciam aqueles escravos fugidos. Ainda que alguns pertencessem ao Tenente-Coronel Calistro, seu camarada de farda e provavelmente um su-

perior hierárquico, o Tenente Figueira simplesmente desconsiderava possíveis solidariedades e sentimentos de corporação.

As relações existentes entre os mocambeiros e o Tenente Figueira ficam patentes quando Francisco afirma que a "resistência que houve na casa do tenente Andrade contra a força do governo que foi bater os amocambados alli reunidos", o que só foi possível porque ele já sabia da vinda das tropas, tal como dos outros escravos "que consigo vierão presos em viagem para esta cidade, por lhe haver referido o correio". Por fim, vale lembrar que na propriedade do Figueira os mocambeiros prestavam serviços, recebendo em troca outros favores muitas vezes essenciais à própria sobrevivência do mocambo, como, por exemplo, proteção e notícias referentes aos próprios ataques enviados pelas autoridades provinciais. Talvez o próprio mocambo existisse dentro de terras do referido Tenente que, na condição de oficial da Guarda Nacional, deveria antes de tudo combater os quilombolas. Ele preferia, contudo, mantê-los ao seu serviço, obrigando-se portanto a estabelecer alianças, contribuindo diretamente com o mocambo na defesa contra as investidas das tropas de combate do governo.

Ainda segundo Francisco de Souza, "no mocambo ninguém ia estranho". Os caminhos que levavam ao mesmo só seriam dados ao conhecimento daqueles que fossem considerados de confiança dos quilombolas, tal como o escravo Isidoro que, após lá deixar Policarpo, havia retornado ao serviço senhorial na capital paraense. Quanto aos mocambeiros, os mesmos também "vão frequente vezes a casa de Antônio Antunes" fazer seus negócios com o dito português, sendo que o próprio Francisco em uma das vezes fora "com alguns escravos em número de dez fazer esse negócio na casa do mencionado Antunes"². Lembremos

que o tal Antunes provavelmente era o senhor dos filhos e netos de Francisco, já que os havia comprado em fuga de seu antigo proprietário. Tal situação, entretanto, não impediu Francisco de ir até a casa do português acompanhado por outros mocambeiros, pois talvez fosse importante para os negros daquele mocambo ver até onde era permitido manter laços de aliança com os senhores, mesmo com aqueles que haviam sido prejudicados pela perda de seus escravos para o quilombo. Parece que, mesmo ciente de que o mocambo refugiava escravos seus, o negociante português optara por manter contatos mercantis com os mesmos, evitando um confronto aberto, o que demonstra os diversos graus de complexidade das lutas de classes entre senhores e escravos³.

Tanto Policarpo quanto Francisco de Souza têm seus testemunhos ratificados por um terceiro depoente. Trata-se de Irineo, vinte anos, escravo de José Bento da Silva na cidade de Belém, que, "fugido há dous annos", fora para o mocambo de Maracanã "em companhia de um escravo de Antônio do Ô D'Almeida de nome Raimundo Monsarás". Segundo Irineo, durante o tempo em que esteve no mocambo, "foi com outros companheiros a casa do Tenente Domingos José de Andrade Figueira e seu irmão Fernando vender productos de seu trabalho, recebendo em troca, quando muito, algum pedaço de panno".

Neste depoimento, porém, há novidades: Irineo demonstra claramente seu descontentamento com as relações mantidas entre seus companheiros e o Tenente Figueira e seu irmão Fernando, pois considerava que as trocas entre as partes eram desiguais: quando os escravos vendiam aos senhores os "productos de seu trabalho", recebiam "quando muito algum pedaço de panno". Neste testemunho, percebe-se que

nem todos os mocambeiros serviam diretamente ao militar, prestando serviços em sua propriedade, nem tampouco o português Antunes era o único com quem mantinham transações mercantis, pois alguns vendiam produtos do mocambo à própria família do oficial Figueira, ainda que ficassem descontentes com a pouca valoração de seu trabalho. Assim sendo, percebe-se o caráter multifacetado das relações mantidas entre senhores e mocambeiros, nem sempre livres de tensão, baseadas na necessidade de preservação dos interesses de cada segmento social na configuração deste jogo de alianças que, em sua essência, jamais significou a dissolução dos antagonismos.

Irineo, por sua vez, acrescentou aos nomes do Tenente e do português um terceiro: Fernando, irmão de Figueira, com o qual também fazia negócios considerados desvantajosos, porém necessários aos mocambeiros, dizendo em seu testemunho "que esteve durante seis dias trabalhando em casa de Fernando fazendo cuivara, sabendo o referido Fernando ser elle respondente escravo amocambado". Ainda sobre a resistência da casa do Tenente Figueira às tropas de combate ao mocambo, enviadas pelas autoridades policiais, disse o mesmo que Francisco de Souza relatara em seu depoimento, nada acrescentando⁴.

Policarpo, Francisco de Souza e Irineo viveram e fizeram parte da história do mocambo de Maracanã até serem presos pelas tropas de polícia enviadas pelo governo. Em seus depoimentos fizeram importantes relatos da experiência dos mocambeiros em suas relações com a sociedade circundante (Salles 1988, Gomes 1997 e Funes 1995). Também suas falas demonstram-nos como os escravos que fugiam ao domínio senhorial — neste caso formando comunidades camponesas de quilombolas — desenvolviam importantes atividades de

organização social e de trabalho, entretenendo relações diversas, nem sempre vantajosas, com os demais segmentos sociais à sua volta (Accvedo e Castro 1993). Policarpo, Francisco de Souza e Irineu são exemplos cristalinos de personagens históricos que jamais subjetivaram sua própria coisificação, não se considerando seres inaptos para a vida social e para o trabalho. Os escravos fugidos, portanto, organizavam suas vidas e trabalhavam sem que fosse preciso submetê-los à violência e ao controle social do sistema escravista⁵. Na verdade, tais relatos demonstram que, mesmo dentro da escravidão, estes homens vivenciavam as suas liberdades, continuavam sendo trabalhadores. Em seus movimentos de luta contra a exploração de seu trabalho pelos senhores, portanto, começaram a construir a própria história do trabalho⁶.

Vê-se também que nem sempre fugir para o mocambo significava embrenhar-se nas longuras dos sertões ou na escuridão das matas fechadas, isolando-se do mundo em volta. Havia casos, inclusive, em que os fugitivos buscavam asilo em terras alheias há muito conhecidas pela tradição de luta e resistência de seus trabalhadores escravos. Exemplo é a fazenda Pernambuco, de propriedade do Convento do Carmo, localizada na região do rio Guamá. Na primeira metade do século XIX, segundo Salles, "a revolta dos escravos dessa fazenda constitui um dos episódios mais sangrentos da Cabanagem" (Salles 1988).

Em terras alheias, semeando a liberdade

Algumas décadas depois do término da cabanagem, o mulato Eugênio José, escravo do Convento de N. Senhora do Carmo, cinquenta anos mais ou menos, solteiro, fer-

reiro, natural de Belém, morador da fazenda Pernambuco, em seu depoimento na secretaria de polícia ao Chefe de Polícia Doutor Olyntho José Meira, disse que sabia que, em março de 1860, chegariam em uma segunda-feira à noite na fazenda Pernambuco vários escravos fugidos pertencentes a Luiz de La Rocque, negociante da capital paraense. Segundo as suas palavras, Eugênio José não soube imediatamente que se tratava de escravos em fuga, esclarecendo que os mesmos foram recebidos e abrigados em casa do mulato Emigdio, escravo da referida fazenda.

Na terça-feira, com a chegada dos soldados vindos de Belém, os escravos homisiados por Emigdio "sahirão da casa", continuando em fuga; neste mesmo tempo Eugênio José "achava-se no matto fazendo carvão", tendo sido informado acerca dos fatos ocorridos em sua ausência pelo "carafuz Estanisláo, também escravo, que por estar doente não sahia de casa". Ainda segundo Eugênio José, "quando desembarcarão os guardas nacionais de Bujará para ajudar os soldados de polícia o mulato Emigdio fugio para o matto", não sendo mais visto pela fazenda, ao menos até sexta-feira, ao meio dia, quando nosso narrador foi-se em direção à cidade de Belém do Pará prestar seus esclarecimentos à polícia⁷.

Nesta pequena refrega das tropas policiais, auxiliadas pelos guardas nacionais, contra os escravos fugitivos, um dos soldados morreu vitimado por um tiro disparado por algum escravo, que Eugênio José não sabia dizer quem fora. Percebe-se, aliás, que o próprio depoente tratou de provar sua inocência, ao relatar que, por estar no mundo, só soube do ocorrido através de Estanisláo, que, por sua vez, teria ficado em casa por estar doente.

Ainda em 26 de março de 1860, o escravo José Marianno, trinta anos mais ou me-

nos, paraense, solteiro, morador na mesma fazenda, relatou que na “terça-feira o escravo de nome Pellorio, estando com elle respondente a trabalhos na pedreira disse-lhe que passando por detrás da casa do mulato Emigdio vio vários pretos dentro da casa d’este, donde fugirão quando chegou uma força para os prender”, ratificando a versão narrada por Eugênio José. Acerca da fuga de Emigdio, disse que este partira em companhia dos outros fugitivos, não aparecendo até a data de sexta-feira, ao meio dia, quando viera para Belém. Perguntado se sabia quem havia sido o autor do disparo mortal contra o soldado, José Marianno alegou nada saber, embora tenha declarado que o “escravo Emigdio tem por costume andar com uma lazarina”⁸.

Outros escravos da fazenda Pernambuco também vieram a Belém prestar seus depoimentos na polícia como, por exemplo, Graciano, vinte e seis anos mais ou menos, nascido em Belém, solteiro, carpina; e Eugino, aproximadamente trinta e um anos, paraense, casado, pedreiro. Graciano, acerca da presença dos escravos fugidos na fazenda, respondeu que “o escravo Eugênio, mestre ferreiro, lhe havia dito que esses escravos haviam chegado alli em um dia em que elle respondente não sabe designar”, dizendo-lhe o mesmo Eugênio “que de sua casa ouvia as vozes dos ditos escravos quando fallavão”⁹. Eugino, por sua vez, esclareceu que Eugênio José “disse-lhe que esses escravos tinham estado em casa de outro da mesma fazenda de nome Emigdio”. No tocante ao fato da morte do soldado, Eugino disse nada saber, embora tivesse certeza de seu falecimento em virtude do tiro “porque o conduzio para esta cidade em uma canoa em que morreo no mesmo dia em que tinha sido ferido”¹⁰.

Na fazenda Pernambuco, portanto, Emigdio possuía sua própria casa, na qual

recebia outros escravos sem precisar dar satisfação aos demais companheiros de trabalho. Na verdade, os demais trabalhadores da fazenda, mesmo solteiros, deviam ter cada um seu próprio espaço de moradia, embora a privacidade dentro de cada casebre fosse pouca, já que era fácil escutar, ver ou tomar conhecimento dos acontecimentos ocorridos dentro do mesmo. Conseqüentemente, todos na fazenda sabiam do acoutamento de escravos fugidos de Belém por parte de Emigdio, bem como da investida policial e da fuga de Emigdio e demais para o mato após a morte do soldado em meio à pequena luta travada. Talvez estes mesmos escravos soubessem quem fora o autor do homicídio, tendo preferido ficar calados, embora José Marianno tenha insinuado que Emigdio era o autor do crime, já que costumava portar uma lazarina, o que revela que nem sempre possíveis tensões entre os escravos ficavam aquém da necessária solidariedade entre iguais.

De qualquer modo, nas terras da fazenda Pernambuco, vez por outra escravos fugitivos buscavam guarita: em 1863, o escravo Romão, de João Fernando, havia fugido de Belém na companhia de um soldado do Terceiro Batalhão de Artilharia chamado Manoel Lázaro, sendo que “forão para a fazenda Pernambuco, aonde se demorarão um mez pouco mais ou menos”. Durante o tempo em que estiveram nesta propriedade, o preto Romão ficara em dada barraca afastada, enquanto “o seu companheiro o desertor Manaoel Lázaro é que ia à fazenda Pernambuco e de lá trazia farinha”. Entretanto, certa noite, indo o dito Manoel Lázaro à fazenda, “em ocasião em que os escravos estavam dançando por ser o dia da festa da Senhora do Carmo foi alli preso”, sendo que, logo depois, Romão escondido “na campina da dita fazenda foi por diversas

peçoas perseguido e preso nas cabeceiras do Igarapé Tatuana¹¹.

Ainda na década de 1860, em 17 de setembro de 1867, o Diário do Gram-Pará publicava anúncio de fuga de diversos cativos de Julião da Fonseca Freitas, fugidos em diversos momentos do sítio Tucumanduba no districto de Inhangapy. Estavam entre os fugitivos Marcellino e Zeferino que, segundo relato de seu senhor, "foram vistos por Antônio Fernandes, na fazenda 'Pernambuco', quando este mesmo acompanhou uma diligência composta de 15 ou 20 praças de guardas nacionais, mandada por ordem superior àquella fazenda 'engenhoca' "¹². Mais uma vez, portanto, a referida fazenda acolhia escravos foragidos do domínio senhorial, sendo que Marcellino e Zeferino só foram ali descobertos por causa de expedição enviada à "Pernambuco" que, sem buscar precisamente prendê-los, destinava-se possivelmente à captura de outros trabalhadores cativos escondidos em suas terras.

Buscar asilo em terras de outrem, muitas vezes nas propriedades de antigos senhores ou junto a escravos residentes nas mesmas, era aparentemente uma prática disseminada entre os trabalhadores escravos em fuga: em 1881, Marcollino, escravo dos herdeiros de Joaquim José de Figueiredo, quarenta anos, solteiro, carpinteiro, que morava em casa de seus senhores no Largo de São João, na cidade de Belém, disse ter acompanhado a escrava Nazareth ao sítio denominado São João, conhecido da Tapera, pertencente a José Gonçalves Nogueira, local onde ela estava escondida na região do Acará. A escrava Nazareth, entretanto, antes de refugiar-se no Acará, ficara ainda algum tempo na cidade de Belém, circulando pelo bairro do Reducto. Marcollino esclareceu que a referida escrava fugira por decisão própria, tendo alegado não querer

continuar servindo sua senhora, Dona Amélia Bastos Moreira. No referido sítio, ficara em "companhia de uma crioula de nome Mônica"¹³.

O medo de fugir sozinha pelo meio do mato, talvez conduzindo canoa pelo rio, ou simplesmente de não saber os caminhos em direção ao sítio de São João, em Acará, poderiam ser razões suficientes para que Nazareth tivesse requerido o auxílio de Marcollino que, por sua vez, não desejando evadir-se do domínio de seus jovens senhores, apenas fugira temporariamente para acompanhá-la ao seu destino, deixando-a em companhia de outra escrava, chamada Mônica, apta a acotá-la. Neste sentido, não somente é possível perceber relações de solidariedade calcadas em tradições de luta por detrás do movimento das fugas escravas, como também pode-se observar a sua própria complexidade, jamais limitada a motivações econômicas: os trabalhadores escravos não fugiam necessariamente visando causar prejuízos materiais aos seus senhores, mas porque buscavam preservar seus direitos, ou espaços de liberdade, mantendo seus compromissos com outros camaradas da escravidão, como fizera, por exemplo, Marcollino que, tendo fugido apenas para acompanhar Nazareth, retornou ao domínio senhorial¹⁴ após o término de sua missão.

As escravas do Barão: as histórias de fuga de Feliciano e Felisberta

Em 31 de janeiro de 1888, o Barão de Igarapé-Mirim, proprietário da fazenda de cultura de cana S. Domingos, no município de Igarapé-Mirim, ciente de que duas escravas de sua propriedade encontravam-se presas na chefatura de polícia da capital, solicitou ao subdelegado do 1º distrito que mandasse

inquiri-las acerca das razões de sua "fugida", haja visto terem supostamente evadido-se por causa de "castigos e sevícias que a elas infligiram o administrador da referida fazenda, Sr. Maximiano Antônio Roza". As duas escravas haviam fugido há cerca de três meses e chamavam-se Feliciano e Felisberta, tendo esta última levado consigo a sua filha Raymunda, com quatro anos de idade.

O Barão de Igarapé-Mirim estava preocupado com a verdade, desejando "tirar a limpo a imputação de tais sevícias", tanto que solicitava que a inquirição versasse "sobre o instrumento das sevícias e o motivo porque foram seviciadas". São compreensíveis as preocupações do Barão, afinal viviam-se os últimos anos da escravidão, quando a campanha abolicionista denunciava os maus senhores, cuja fama repercutia negativamente na sociedade.

No auto de perguntas feitas à escrava Felisberta, a mesma disse ter 26 anos mais ou menos, ser solteira, natural do Pará, trabalhar na roça, e não saber ler ou escrever. Após a sua fuga, escondeu-se em Belém, "sem residência certa na cidade em um (sic) casa cujo nome do dono ignora". Sobre as sevícias, informou que fora seviciada duas vezes pelo administrador, uma primeira com palmatória, outra com vergalho, no que foi auxiliado por dois escravos: Fermínio e Gervásio. Contou ainda que o motivo para as sevícias foi ter solicitado insistentemente dispensa do serviço porque sua filha encontrava-se doente. Explicou, além disso, que o administrador não gostava de sua pessoa porque se recusara a sujeitar-se aos seus desejos libidinosos, como costumava acontecer com outras escravas; tais como Eduarda, Maria Gregória, Raymunda, Maria dos Anjos, Isimôas, ainda que o feitor convivesse com Maria dos Anjos.

A história de Felisberta é bastante ilustrativa das visões escravas de liberdade e

cativeiro. Para Felisberta, a liberdade talvez significasse o direito de ter tempo para cuidar da pequena Raymunda, bem como de escolher livremente seus parceiros ou até mesmo de não querer nenhum — afinal dizia-se solteira. Demonstrava também sua percepção do cativeiro como algo injusto, já que fora seviciada por não aceitar a negação de seus direitos de mãe e mulher, o que teria motivado a sua fuga em busca dos mesmos no espaço urbano, no qual possuía relações favoráveis à sua pessoa, relações estas que procurou proteger alegando desconhecer o endereço e o nome de seus pretensos protetores. Por outro lado, o depoimento de Felisberta indica as possíveis relações entre o feitor e os outros escravos (Gervásio/Fermínio) e escravas (Maria dos Anjos,...) que, fazendo o jogo do administrador, buscavam aquinhoar as melhores condições de trabalho e de vida negadas à depoente, que se recusava a tomar parte.

A outra escrava, Feliciano, com mais de sessenta anos, solteira, trabalhadora da roça, analfabeta, também evadiu-se para Belém. Possivelmente, a velha Feliciano fugiu em companhia de Felisberta e da pequena Raymunda. Quando interrogada, informou que não fora seviciada, mas que se retirou da fazenda porque "não podia mais trabalhar visto achar-se doente e cansada". Para Feliciano, a busca da liberdade através da fuga significava ter o direito a não mais continuar trabalhando porque considerava-se doente e cansada, apesar dos prazos vigentes na lei Saraiva-Cotegipe. Feliciano, portanto, queria ser livre para descansar nos anos finais da vida, sem ter nenhum feitor importunando-a (Neto 1993).

Neste sentido, as fugas empreendidas por Nazareth, que não mais queria servir a sua senhora; por Felisberta, que achava-se injustiçada em seus direitos; por Feliciano, que não se sentia mais na obrigação de con-

tinuar trabalhando; ou mesmo aquelas marcadas pela sua momentaneidade, tal como a de Marcollino, mostram outras facetas do complexo movimento de fugas escravas, que não era condicionado unicamente pela necessidade dos trabalhadores cativos de pressionarem o domínio senhorial, visando manter ou obter melhorias de vida e de trabalho. Os diversos sentidos possíveis das fugas dependem dos significados a elas atribuídos por escravos e senhores quando de suas vivências da escravidão e da liberdade.

O outro lado da escravidão: a liberdade

Em termos gerais, portanto, a negação da escravidão não deve ser concebida como "a" essência do ato de fuga dos escravos, fazendo-se necessária a sua relativização a partir do momento em que passamos a compreender a fuga como um movimento social suscetível às realidades conjunturais de contextos históricos determinados. Na verdade, definir estruturalmente as fugas escravas como uma negação do sistema escravista, assim determinando unilateralmente o seu caráter e o seu sentido histórico, significa eliminar qualquer possibilidade de compreensão dos diversos sentidos presentes nas fugas. Mais que isso: significa não receber a necessidade de assimilar aos estudos da escravidão as próprias percepções dos escravos e até mesmo dos senhores no que diz respeito ao sentido do verbo fugir no âmbito da sociedade escravocrata¹⁵. Apenas a partir da apreensão dessa necessidade é que fugas ocorridas durante o período de 1840 a 1860 podem ser completamente interpretadas como parte de uma dinâmica que, a despeito da manutenção de determinadas tradições de resistência das

classes trabalhadoras, é, ainda assim, multifacetada.

Neste sentido, pensar a fuga como uma negação da escravidão, identificando-a com a busca da liberdade, a partir da dicotomia escravidão-liberdade, é trabalhar sob a perspectiva da exclusão, na qual o escravo fugido sai da ordem escravocrata, penetrando no território da liberdade, sem levar em consideração que os significados atribuídos à liberdade almejada pelos fugitivos é plasmada nas próprias experiências do cativo (Chalhoub 1990). Significa também desconsiderar a importância do estudo das histórias de fugas individuais como ponto de sustentação das análises da realidade social, o que fica claro quando se propõe a sua quantificação sob a forma de indicadores da crise do sistema de trabalho escravo, ou ainda quando se prefere ressaltar os casos de fugas escravas em massa que, de qualquer forma, marcadas pelo seu caráter de negação do escravismo, geralmente estiveram fadadas ao fracasso — o que as tornaria irrelevantes para estudos específicos, até mesmo porque elas não se fazem necessárias para a revelação da natureza das fugas (Ginzburg 1989, Thompson 1981). Segundo esta linha de raciocínio, as fugas acabam reduzidas a mero expediente dos cativos em busca da liberdade, culminando na formação de mocambos que, constituídos em oposição à escravatura, imprimiriam ao ato de fugir um caráter unívoco, a negação da escravidão, assim destituindo o movimento de fugas de qualquer significação própria. Assim sendo, sob esta ótica, a dos estudos da resistência basicamente dedicados aos quilombos (Moura 1988; Luna 1968; Goulart 1972 e Freitas 1982)¹⁶, fugir representava ficar à margem da história da sociedade, mas tais estudos simplesmente desconsideram as histórias de liberdade dos fugitivos dentro dos mundos da escla-

vidão (Gomes 1995). A partir da consideração das fugas individuais, no entanto, é possível ver os fugitivos em sua humanidade, construindo seus sonhos de liberdade dentro do cativeiro.

Nesta perspectiva, é possível compreender a história de Domingos, escravo de João Calandrini de Azevedo, preso na vila de Soure, na ilha de Marajó, em idos de 1880. O referido Domingos, sessenta anos mais ou menos, natural de Soure e trabalhador em engenho, andava fugido há muitos anos. Durante este tempo, "ocupara-se a pegar muçuanos para comer juntamente com sua companheira Carlota", igualmente escrava de Calandrini. O casal de fugitivos viveu esta história de liberdade acoutado em terras da Nação, "havendo nas ilhas próximas muitas caças e variedades de peixes", sendo fácil conseguir a subsistência, não se ocupando do roubo de gado, prática criminosa bastante comum em Marajó. Domingos, entretanto, não costumava ficar isolado, mantendo contatos com os "vaqueiros da vizinhança, entre elles Bernado, vaqueiro do Coronel Mello; Cândido, preto carafuz, forro; Nazario, vaqueiro do dito Mello", mas dissera não conhecer nenhum dos ladrões de gado que existiam para o lado de Arary, sem saber sequer seus nomes, conforme desejava descobrir o Chefe de Polícia¹⁷.

Deixando os documentos policiais de lado, passemos aos jornais. João Calandrini de Azevedo publicou em 10 de janeiro de 1872, no Diário do Gram-Pará, o anúncio da fuga do referido casal Domingos e Carlota que, naquela época (10/01/1872), já andava "com dois filhos que tiveram (depois que fugiram) vagando pelos districtos de Cachoeira e Soure". Isso significa que já se encontravam fugidos há pelo menos dez anos, quando da prisão do primeiro (1880), sendo que Carlota e seus filhos possivelmente continuaram em liberdade, haja visto

não ter sido feita nenhuma referência à prisão dos mesmos¹⁸.

A república de Cunani e as fugas escravas nas fronteiras da Amazônia

Havia, é claro, escravos que, radicais em sua busca da liberdade, realizavam suas fugas literalmente para "fora" da escravidão, estabelecendo rupturas com o mundo ao seu redor, ainda que não fizessem sozinho essas empreitadas. Aliás, fugir para "fora" da escravidão, negando-a, era possível apenas para os trabalhadores escravos das províncias limítrofes do império brasileiro que, atravessando-as, buscavam a liberdade em terras estrangeiras onde não havia senhores e escravos¹⁹. A província paraense, próxima do Caribe e vizinha das Guianas, particularmente a francesa, traz em sua história, desde o período colonial, inúmeros casos de fugas escravas rumo às possessões da França (Salles 1988; Gomes 1996). Na primeira metade do século XIX, com a abolição do trabalho escravo em territórios franceses, a rota de fuga em direção à Guiana Francesa, há muito já conhecida pelos escravos do Pará, tornar-se-ia uma opção cada vez mais presente nas lutas dos cativos contra o domínio senhorial, somente perdendo o encanto ao longo das últimas décadas da escravatura. Entretanto, na segunda metade do XIX, era sempre possível para os escravos buscar a liberdade no outro lado da fronteira, escorados nesta tradição do movimento de fugas na Amazônia, ainda que em proporções bem menores²⁰.

Neste sentido, aliás, João A. F. Campos anunciava a fuga de dois escravos, em 5 de fevereiro de 1871, relatando que os fugitivos "disseram aos parceiros que iriam para Cayena ou para Minas Gerais", solicitando o referido senhor aos "viajantes e corres-

pondentes fiscalização nas embarcações”, bem como às “autoridades dos lugares que tiverem de tocar taes embarcações” a captura dos fugitivos, ainda que possamos desconfiar da veracidade da informação prestada pelos demais escravos ao senhor que, desta forma, teria sido vítima da dissimulação de seus cativos²¹. De qualquer forma, fugir para Cayena ou Minas Gerais, principalmente a primeira opção, parecia ser uma possibilidade bastante concreta para ser descartada por João Campos, dada a tradição desta rota de evasão escrava no interior dos movimentos de fugas. Quanto ao fato de buscarem suas liberdades na província mineira não é possível dizer praticamente nada, a menos que lá fossem atrás de aventuras auríferas, capazes de render-lhes a fortuna necessária para a obtenção de suas alforrias.

Por outro lado, as pretensões territoriais do governo francês sobre a região do Amapá, em detrimento do domínio brasileiro, gerando uma área de tensão diplomática, possibilitava aos escravos, a partir das suas próprias leituras, buscar a construção de seus sonhos mais ousados de liberdade, aderindo ao jogo político dos franceses em suas disputas com o Brasil, como por exemplo no episódio do Cunani²². Segundo Salles (1988), em 1885, “um grupo de aventureiros” proclamara a República de Cunani, abrangendo a região compreendida pelo rios Oiapoc e Araguari, sendo que “Cunani era então um povoado de 600 habitantes, que se originou de um núcleo de escravos fugidos, criminosos e desertores, com os quais mantinham contacto alguns regatões.” (Salles 1988:225-226). Na presidência vitalícia da República de Cunani, apoiada pelas lideranças negras do povoado, em sua origem “escravos fugidos das senzalas paraenses”, encontrava-se o novelista francês Júlio Gros que, membro da Sociedade

Geográfica Comercial de Paris, constituíra seu ministério na própria capital francesa²³. Ridicularizada pela imprensa humorística paraense, a República de Cunani não fincou raízes, frustrando uma provável estratégia francesa de anexação do Amapá, bem como as expectativas da população negra e escrava que, colocando-se sob a proteção estrangeira, acreditava ser possível criar um novo país ou fazer parte da França, onde já não havia mais a escravidão²⁴.

Negociando a liberdade: novas formas de enfrentamento

Na verdade, a condição limítrofe da Amazônia com diversas regiões estrangeiras fazia com que as zonas de fronteira fossem espaços abertos ao movimento de fugas escravas e constituição de mocambos, caracterizados por uma complexa rede de contactos com diversas etnias indígenas e escravos, fugidos ou não, de outras áreas coloniais, como por exemplo os *Bush-negroes* do Suriname (Salles 1988; Gomes 1996 e Funes 1995). Sem dúvida nenhuma, esta seria a situação dos escravos amocambados da região do Trombetas, conforme relatava o missionário capuchinho Frei Carmelo de Mazzarino, em documento dirigido ao presidente da província paraense, datado de 15 de janeiro de 1868. Neste relato, o frei capuchinho testemunhava o caráter fraterno da convivência de mocambeiros e indígenas, sendo que “os pretos desejavam aldear-se e dar cada um a seu senhor a quantia de 300\$000 réis pela carta de alforria, no prazo de 4 anos, sofrendo porém alguma diminuição os mais velhos”, bem como exigiam “ficar isentos durante 6 anos de qualquer imposição e recrutamento”, visto que não queriam sofrer a desagradável surpresa do recrutamento militar forçado, sendo des-

pachados pelas autoridades provinciais para lutarem e morrerem na Guerra do Paraguai. Se não fossem atendidos, dizia o frei Carmelo de Mazarino que os mocambeiros estavam "decididos a transferir-se para a colônia holandesa" (Salles 1988 e Funes 1995)²⁵. Lembre-se que, na colônia holandesa (Suriname), em 1809, os holandeses haviam reconhecido as "repúblicas" ou "estados" negros, formados pelos três principais grupos de comunidades de escravos fugidos (*bush negroes*), a saber: Aucan; Samaraccan e Moesinga ou Matracone; também, desde 1º de julho de 1863, havia sido abolida a escravidão na referida colônia, tendo sido os mocambeiros da Amazônia brasileira informados pelos seus pares do outro lado da fronteira (Funes 1995)²⁶. O próprio Frei Mazzarino, em seu ofício à presidência da província, relatava que os mocambistas do Trombetas haviam "aberto uma comunicação com o norte com a colônia holandesa pela razão de negociar, e assim essa gente vai subindo pouco a pouco e a comunicação vai aumentando cada vez mais; não só os pretos como muitos índios"²⁷.

Ainda que as propostas de alforria dos mocambeiros do Trombetas apresentadas pelo frei Mazzarino fossem consideradas simpáticas pela presidência da província, fazia-se necessário contudo "chegar a um acordo com os proprietários dos escravos fugidos", que dependia igualmente "da deliberação do Governo Imperial", conforme expressava o Presidente Joaquim Raimundo De Lamare em seu ofício reservado ao deputado provincial Domingos Ferreira Penna, em 10 de março de 1868. Os proprietários dos fugitivos, todavia, residentes na vila de Óbidos, localizada no litoral do Médio Amazonas, não aceitaram os termos de negociação propostos pelos quilombolas, fazendo com que o governo provincial não

acatasse a proposta dos mocambistas da região do Trombetas²⁸.

Porta-voz das propostas dos mocambeiros do Trombetas, frei Mazzarino também expressava à presidência da província a sua própria opinião em relação à definição da situação dos quilombolas daquela região: segundo Funes, o capuchinho defendia "o aldeamento indígena, que de forma direta atingiria os quilombolas", deixando uns e outros sob a autoridade missionária, portanto, sob controle governamental, institucionalizando-os (Funes 1995:251)²⁹. Assim sendo, mesmo que representasse o reconhecimento governamental das comunidades negras de escravos fugidos situadas no Trombetas, transformando-as em aldeamentos, não deixava de ser uma "vitória do governo", com os mocambos perdendo a sua autonomia. Por outro lado, mesmo que os mocambeiros não fossem convencidos de ficarem aldeados sob a autoridade religiosa, o aldeamento indígena se constituiria em estratégia importante no combate aos quilombos, conforme sugeria João Maximiano de Souza em seu relatório "O Trombetas" publicado no jornal Baixo Amazonas, em 25 de dezembro de 1875: "Operada a catechese dos gentios ficarão então os negro isolados e desprotegidos desse auxílio vantajoso" (Funes 1995:252)³⁰.

Segundo Funes, as propostas de Frei Mazzarino visando o aldeamento e catequização de negros e índios na região do Trombetas foram bem recebidas pelo Presidente Joaquim Raimundo De Lamare. Este, em sua correspondência com o deputado provincial Domingos Ferreira Penna, dizia que as ações missionárias eram "as mais eficazes e conscutaneas com o espírito do governo e da época para extinguir os quilombos d'aquelle importante rio", embora o temor dos missionários capuchinhos frente à reação contrária dos proprietários de escravos

e daqueles que mantinham relações comerciais vantajosas com os mocambeiros tivessem acabado por desestimular os freis. Estes temiam pela perda de suas vidas confiadas aos mocambeiros, caso os mesmos perdessem a confiança nas promessas governamentais de liberdade, apalavradas pelos missionários³¹.

Em sua resposta às propostas de negociação apresentadas pelo missionário Mazzarino e enviadas pelos mocambeiros do Trombetas, propostas estas que diziam respeito à alforria dos mesmos, e às idéias de catequização e aldeamento dos mocambos e índios da referida região, o Presidente Joaquim Raimundo De Lamare, embora suscetível à pressão política dos proprietários de escravos contrários as referidas propostas, justificava serem as mesmas, particularmente a última, "as mais eficazes e consecutaneas com o espírito do governo e da época para extinguir os quilombos d'aquelle importante rio". Neste sentido, De Lamare reconhecia o insucesso das políticas governamentais de combate e destruição dos mocambos na Amazônia, por meio de expedições militares e policiais. Também apontava para a necessidade de mudar a estratégia de luta contra os quilombos, em conformidade com o espírito da época, em que a escravidão começava a ser considerada como a "questão servil", questão esta que, ao longo das últimas décadas do século XIX, passou a ser objeto de debates dentro do governo e na sociedade que viviam a sua resolução³².

De fato, a Lei nº 653, de 31 de outubro de 1870, autorizando a organização de expedições militares para dar combate aos mocambos existentes na província, foi a última, fechando uma série de atos governamentais destinados à destruição dos mocambos (Salles 1988). A partir da década de 1870, o governo provincial abdicou do

uso da força no trato com os mocambeiros que, independentemente da destruição de seus mocambos, pareciam nunca submeter-se à derrota, recriando suas comunidades de escravos fugitivos em locais cada vez mais distantes das tropas enviadas pelas autoridades, sem perder de vista a necessidade de manutenção de contatos regulares por meio dos regatões com a sociedade que os cercava³³. A mudança do eixo da política destinada aos "mocambolas" fica patente na história da dissolução do quilombo do Curuá, localizado no médio Amazonas. Em 1876, os mocambeiros, persuadidos pelo delegado de polícia de Alenquer, Luiz de Oliveira Martins, o Martinho Beato, também comerciante com quem provavelmente mantinham transações mercantis, decidiram se apresentar às autoridades provinciais e viajaram até Belém com o intuito de resolver as questões relativas à legalização de suas liberdades. Na capital paraense, entre idas e vindas, os mocambeiros acabaram obtendo o reconhecimento de seu direito à liberdade, e retornaram à região próxima ao Curuá, na qual constituíram a comunidade camponesa do Pacoval (Funes 1995).

Em 1884, o líder político liberal e abolicionista Tito Franco de Almeida, à frente da associação abolicionista "Club Amazônia", em seu manifesto de lançamento publicado em 5 de maio de 1884 no Liberal do Pará, defendia a liberdade de todos os escravos e seus descendentes refugiados nos mocambos existentes no território paraense, mas sua proposta não vingou (Acevedo s.d. e Funes 1995)³⁴. Na verdade, tais posturas diante da realidade dos quilombos podiam perfeitamente significar uma estratégia de absorção destas comunidades que, sendo reconhecidas legalmente, transformar-se-iam em sustentáculos da sociedade. Prova disto é a legislação emancipadora vigente no país, em decorrência da Lei de 28 de

Setembro de 1871, permitindo a que os quilombolas nascidos a partir de então ou há muito tempo não matriculados pelos seus proprietários obtivessem na justiça o reconhecimento de suas liberdades conquistadas à revelia dos senhores, inclusive abolicionistas (Funes 1995).

Por outro lado, é possível compreender a mudança da política de enfrentamento do governo provincial em relação aos quilombos, abandonando o recurso das expedições policiais e militares de combate aos mesmos em favor de uma política paternalista de cooptação e integração dos mocambos, haja visto que a atividade econômica desenvolvida pelos mocambeiros³⁵ que os tornava um segmento importante da estrutura econômica da região. Buscou-se deste modo sua incorporação econômica na sociedade, o que se acentuaria a partir da década de 1870, quando em função da borracha a economia extrativista adquirira maior importância. Neste sentido, diz Funes: "A destruição dos mocambos, portanto, contrariava interesses de um segmento considerável da sociedade, os homens de negócios, que por sua vez eram os donos do poder local ou pelo menos tinham influências sobre o mesmo. Conforme as práticas econômicas ali vigentes, o controle da terra onde se encontravam os quilombos, não interessava para eles, à semelhança do que ocorreu com Palmares e os quilombos de Minas Gerais. Interessava, sim, o monopólio, o controle da comercialização da produção dos mocambos. Se, por um lado, destruí-los significava a volta dos escravos para os seus antigos senhores, um remédio paliativo para o problema da escassez de mão-de-obra; por outro, representava um golpe na produção extrativa e, sem dúvida, nos bolsos dos regatões e aviadores da região" (Funes 1995, Sarges 1990)³⁶. Lembremos, entretanto, que o desenvolvimento das ativi-

dades de extração do látex não era incompatível com o trabalho escravo, ainda que o fabrico da seringa tenha tornado-se a opção de sobrevivência dos escravos fugidos, fossem fugitivos amocambados ou não³⁷.

Neste contexto, ao lado de algumas propostas políticas de reconhecimento legal por parte das autoridades políticas dos direitos à liberdade dos escravos e seus descendentes refugiados em mocambos, havia a decisão dos próprios 'mocambolas' de não continuar vivendo clandestinamente em quilombos. Podemos explicar a iniciativa das autoridades políticas pelo seu interesse em fazer com que estas comunidades quilombolas, uma vez integradas à ordem social, fechassem as suas portas a novos escravos fugidos. Da parte dos quilombolas, a clandestinidade não lhes era interessante, pois tal situação os deixava à mercê de ataques indígenas e da repressão oficial, o que os obrigava muitas vezes a destruir os seus mocambos, isso quando estes não eram destruídos pelos inimigos³⁹. Outras vezes, entretanto, as próprias tensões entre os mocambeiros podiam levar à saída deste ou daquele escravo fugido, como, por exemplo, na história de Manoel, natural da Parnaíba, quarenta e um anos, solteiro, vaqueiro por profissão, escravo de Dona Maria Ferreira Jansenm esposa do Conselheiro Jansen Ferreiram que, antes de sua fuga, residia no Engenho Jaguarary.

O retorno de Manoel: um exemplo de liberdade que se faz na escravidão

Manoel, fugido há cerca de três anos, vivia homiziado no mocambo de Mucaja, localizado "por de trás do Engenho do Capitão Amaral". Entretanto, em julho de 1881, Manoel abandonou o dito mocambo, dei-

xando no mesmo entre “homens e mulheres dezenove pessoas”, inclusive sua companheira chamada Anna, escrava de João Augusto Dias Germano. Retirava-se sozinho rumo ao Engenho Curuçambá do Capitão Amaral, para que o dito Capitão, apadrinhando-o, viesse a apresentá-lo à sua senhora, “ao se interessasse por elle”. Vêem-se, então, outra vez mocambeiros vivendo próximos de determinado senhor, com o qual haviam de manter contatos⁴⁰, fazendo com que Manoel buscasse seu retorno à escravidão pela via do apadrinhamento, tendo manifestado o desejo de ser comprado pelo próprio Capitão junto a sua antiga proprietária. Mas afinal o que fizera Manoel largar a vida de mocambola?

Segundo as palavras de Manoel, conforme anotou o escrivão de polícia, no mocambo houvera um crime de morte, cometido por Ambrósio, escravo de “um senhor rezidente no Igarapé-Miry”, que vitimara Antônio, parceiro de Manoel, também escravo do Conselheiro Jansen Ferreira. Manoel, que saíra “para ir passarinhar”, ao retornar ao mocambo foi informado por sua companheira do assassinato, e ficou temeroso de perder a própria vida, já que naquele mesmo dia dera no assassino duas ou três pancadas com o couce de sua arma, pois Ambrósio havia espancando com um cacete uma outra pessoa de nome Anna, escrava do capitão Januário Miranda de Ribeiro. Repellido por Manoel, Ambrósio retirou-se de cena, momentos depois matando a tiros Antônio. Os rancores de Ambrósio em relação a Anna e Antônio deviam-se à disputa da posse de um rancho, no qual Antônio havia “tocado fogo”, a pedido de Anna. Ambrósio e Anna, portanto, litigavam por uma determinada terra, na qual a mulher havia tomado a iniciativa de fazer a coivara com auxílio de Antônio, que, assassinado, pagou com a vida a sua

opção. Isso se não tiver sido também objeto da revanche contra Manoel, pois era amigo do mesmo.

De qualquer forma, a morte do parceiro deixou Manoel assustado com a idéia de vir a ser a próxima vítima da ira desmedida de Ambrósio, e ele deixou o mocambo “com medo e arrependido de ter fugido de seus senhores”, segundo disse aos homens da polícia, buscando o auxílio do Capitão Amaral⁴¹. Na verdade, esta história exemplifica que, mesmo nos mocambos nos quais os escravos tentavam forjar suas experiências de liberdade, os limites entre a solidariedade e as divergências de interesses dos mocambeiros eram tênues, de modo que acabavam gerando tensões que faziam com que voltar a viver sob o governo dos senhores constituísse uma opção necessária à própria sobrevivência daqueles que se consideravam marcados para morrer, neste caso o escravo Manoel.

Epílogo: na verdade, um convite para outras histórias de liberdade

Nas últimas décadas da escravidão, por outro lado, o movimento de fugas escravas na Amazônia se caracterizou tanto pelo abandono gradativo das rotas em direção às terras estrangeiras para além das fronteiras quanto pela diminuição dos casos de fugitivos em busca da vida em mocambos, embora tanto uma quanto outra alternativas possam ter continuado a influir nos caminhos traçados pelos fugitivos, já que não era pequena a tradição das mesmas na história das lutas escravas na região⁴². Esta situação pode ser explicada a partir do processo de desconstrução da escravidão, no âmbito do qual os trabalhadores escravos passariam a atribuir novos significados às suas fugas e às outras formas de protesto

político contra o governo dos senhores, não mais buscando com tanta frequência no asilo protetor em solo estrangeiro ou na (in)segurança das matas o terreno propício à sua liberdade, mas procurando evitar a escravização, por meio de uma recusa do regime da escravidão e de todas as suas implicações. Assim sendo, os escravos ten-

diam em seus movimentos de fugas a buscar, no espaço urbano de Belém do Pará, a configuração de uma cidade-esconderijo (Chalhoub 1990 e Silva 1989), não significando que fugiam para a mesma em busca do mercado de trabalho livre, ávidos por salários em troca da venda de sua mão-de-obra.

Notas

1. Cf. as informações em Autos de Perguntas feitas ao preto Policarpo, em 13 de janeiro de 1863: Fundo secretaria de Polícia da Província, Série Autos de Perguntas, Caixa do ano de 1863, Auto nº 01, constante do acervo do Arquivo Público do Estado do Pará-APEP. A partir de agora, denominado APEP, SPP, Auto de Perguntas, Ano: 1863; Auto: 01.
2. Cf. as informações prestadas por Francisco de Souza em Auto de Perguntas feito a Francisco de Souza, em 13 de janeiro de 1863: APEP, SPP, Autos de Perguntas, Ano: 1863, Auto: 01.
3. Os novos estudos acerca da escravidão vêm demonstrando que a pretensa rigidez existente na divisão da sociedade entre senhores e escravos não encontra fundamento nos documentos pesquisados. Neste sentido, é possível distanciar-se de leituras marxistas tradicionais da historiografia brasileira acerca do escravismo, tais como Moura (1981), Luna (1968), Goulart (1972) e Freitas (1982). Entre os estudos recentes da escravidão negra no Brasil já existem alguns trabalhos que flexibilizam a rigidez proposta em termos de análise das relações escravistas. Neste sentido, ver, por exemplo, Lara, (1988).
4. Cf. as informações contidas no depoimento de Irineo, em Auto de Perguntas feito a Irineo, em 13 de janeiro de 1863: APEP, SPP, Auto de Perguntas, Ano: 1863, Auto: 01.
5. Nossa crítica dirige-se aos trabalhos produzidos pela chamada "Escola Paulista de Sociologia", a saber: Fernandes (1978), Cardoso (1977) e Ianni (1988). Os referidos autores, reconhecidamente importantes em razão de seus estudos acerca da escravidão negra e relações raciais, marcaram o pensamento historiográfico sobre a escravidão, redimensionando as "verdades" relativas à questão racial e à natureza das relações escravistas no Brasil, em suas críticas ao mito da democracia racial e caráter benevolente da escravatura brasileira, comparativamente ao escravismo norte-americano e o decorrente sistema de segregação racial existente naquele país (sul do EUA). Ao derrubar aquelas "verdades", acabaram, porém, cristalizando outras baseadas em métodos sociológicos de análise da sociedade escravocrata e pós-abolicionista no Brasil que defendiam a tese da brutalização e coisificação dos escravos em razão das próprias estruturas de funcionamento do sistema escravocrata. Neste sentido, explicam as formas violentas de exploração do trabalho escravo e indicam as razões do processo de exclusão social da população negra na sociedade brasileira, particularmente após o término do escravismo. Alias, os escravos coisificados, postos em liberdade, não possuiriam as condições morais e materiais necessárias à sua adaptação na sociedade baseada no trabalho livre, contribuindo com seu processo de marginalização e pobreza, ou seja, eram considerados despreparados

para o trabalho, do qual supostamente possuiriam profunda aversão, identificando-o com a condição escrava. Neste sentido, nossas críticas aos referidos autores baseia-se numa leitura do escravismo que aponta para o fato de que existiam trabalhadores escravos capazes de ações autônomas e de desenvolver formas de organização social e familiar sem que fossem compelidos unicamente pela autoridade senhorial. É verdade que nossas críticas não são originais, pois desde a década de 1980 já estão consolidadas nas novas leituras.

6. Compreender o protesto escravo, as suas formas de resistência ao escravismo e, particularmente, o processo de exploração de seu trabalho pelos senhores, como parte da história do trabalho e das tradições de luta dos trabalhadores no Brasil, torna-se uma leitura renovadora da historiografia brasileira ao chamar a atenção para o fato de que a história do trabalho no país não começa no período pós-abolição. Na verdade inicia-se antes, considerando-se que as formas de resistência e as tradições, dos escravos acabaram formatando as próprias experiências da classe operária composta pelos trabalhadores livres. Esta leitura inovadora surgiu concomitantemente e entrelaçada aos estudos renovadores da historiografia brasileira sobre a escravidão, em oposição às “verdades” cristalizadas no pensamento historiográfico pela “Escola Paulista de Sociologia”. Neste sentido, ver por exemplo Chalhoub (1990) e Lara (1988) e os artigos contidos na *Revista Trabalhadores* dedicados aos trabalhadores escravos, publicada pela Secretaria Municipal de Cultura, Esporte e Turismo de Campinas, sob responsabilidade do Fundo de Assistência à Cultura, em 1989.

7. Cf. as informações contidas no depoimento de Eugênio José em Auto de Perguntas feito a Eugênio José, em 26 de março de 1860: APEP, SPP, Auto de Perguntas, Ano: 1860, Auto: S/Nº.

8. Cf. as informações contidas no depoimento de José Marianno, em Auto de Perguntas feito a José Marianno, em 26 de março de 1860: APEP, SPP, Auto de Perguntas, Ano: 1860, Auto: S/Nº.

9. Cf. as informações contidas no depoimento de Graciano, em Auto de Perguntas feito a Graciano, em 26 de março de 1860: APEP, SPP, Auto de Perguntas, Ano: 1860, Auto: S/Nº.

10. Cf. as informações contidas no depoimento de Eugino, em Auto de Perguntas feito a Eugino, em 26 de março de 1860: APEP, SPP, Auto de Perguntas, Ano: 1860, Auto: S/Nº.

11. Cf. as informações contidas no depoimento de Romão, em Auto de Perguntas feito a Romão, em 07 de agosto de 1863: APEP, SPP, Auto de Perguntas, Ano: 1863, Auto: 10.

12. *Diário do Gram-Pará*, 17 de setembro de 1867, p. 2.

13. Cf. as informações em Auto de Perguntas feitas a Marcollino, escravo dos herdeiros de Joaquim José de Figueiredo, em 27 de abril de 1881: APEP, Fundo: Segurança Pública, Série Autos Crimes, Caixa de 1881, Auto Nº 28.

14. Neste sentido, é importante ultrapassar os limites impostos pelas leituras marxistas tradicionais presentes na historiografia brasileira sobre a escravidão negra, particularmente acerca do movimento de resistência escrava. Maestri, por exemplo, dizendo que “os escravos fugiam porque essa era a forma mais simples de superar as mazelas morais e materiais da escravidão”, acaba restringindo as razões das fugas escravas, limitando o escopo de análise desta forma de resistência, na verdade, considerando-a já explicada em si mesma. Desta forma, Maestri, advogando a natureza das fugas escravas como negação do escravismo, faz uma leitura da evasão cativa como ação que “causava sempre um prejuízo ao senhor”, portanto, associando o sentido da fuga a uma leitura economicista do protesto político dos escravos.

15. A determinação do caráter e do sentido histórico das fugas escravas como uma negação do escravismo também está presente em Guimarães (1988); Gorender (1985); Cardoso (1977) e Ianni (1988). Os referidos autores, a partir da premissa da coisificação do cativo, entendem o ato de fuga como uma reação escrava à sua dominação, uma reafirmação de sua humanidade e uma negação de sua reificação. Segundo Fernando Henrique Cardoso, por exemplo, "nas reações violentas contra a violência senhorial institucionalizada e nas fugas constantes, o escravo exprimia a qualidade fundamental de homem, negando, na prática, a representação que dele se fazia como um ser capaz apenas de realizar a vontade e os interesses dos que socialmente eram os seus contrários" (Cardoso 1977:277). Neste sentido, a negação da ordem escravocrata pela reação escrava à violência da dominação senhorial fazia com que o ato de fugir, por exemplo, não fosse considerado uma ação política dos escravos calcada em sua cultura de trabalho e nas experiências advindas da existência nos mundos da escravidão. Mattoso (1988), por sua vez, ao afirmar: "Juntamente com o suicídio e o assassinato, a fuga é, na verdade, a expressão violenta da revolta interior do escravo inadaptado. O escravo em 'fuga' não escapa somente de seu senhor ou da labuta, elide os problemas de sua vida cotidiana, foge de um meio de vida, da falta de enraizamento no grupo dos escravos e no conjunto da sociedade" (Mattoso 1988:153), também acaba construindo uma leitura quase instintiva das fugas como reação escrava, desconsiderando o enraizamento das diversas formas de protesto escravo no seio da cultura e a experiência dos cativos. Assim sendo, não é a ausência de "enraizamento no grupo de escravos e no conjunto da sociedade", o que leva os escravos a realizarem seus movimentos de fugas.

16. Alípio Goulart, por exemplo, mesmo dedicando sua obra ao tema da resistência escrava, intitulando-a "*Da fuga ao suicídio*", acaba mesmo é atendo-se às revoltas dos escravos e à formação dos quilombos. Luís Luna, por sua vez, em determinada passagem afirma que a fuga foi "freqüente no comportamento do negro escravo, desde que as primeiras levas aqui chegaram. Fugiam, em grupos ou individualmente, homens, mulheres e crianças e internavam-se nos matos para formar quilombos" (1968:65). Neste sentido, estes autores percebiam as fugas escravas como reação instintiva ao processo de escravização, compreendendo-as como expedientes necessários e básicos à formação dos quilombos, destituindo-as de qualquer significação própria. Acerca do caráter fracassado das lutas escravas face à manutenção do escravismo, em particular dos mocambos, os mesmos autores o enfatizam, ainda que sob diferentes perspectivas metodológicas e interpretativas. Décio Freitas, por exemplo, é bastante elucidativo sobre o papel histórico dos quilombos: "[...] Configurando uma forma elementar de luta e libertação, mostravam-se incapazes de subjugar e transformar a sociedade inteira. É indubitável que estas contestações contribuíram para a supressão da escravatura. Sabemos, porém, que a supressão foi essencialmente determinada pela intervenção de um elemento externo, a saber, as pressões inglesas para a cessação do tráfico, o que, por sua vez, originou a decomposição gradativa do sistema e sua morte por obsolescência" (1982:45).

17. Cf. Auto sobre o escravo Domingos de João Calandrini de Azevedo, em APEP, Fundo: Secretaria de Polícia, Série: Autos, Caixa: 1880.

18. Cf. *Diário do Gram-Pará*, 10 de janeiro de 1872, p. 2.

19. Neste contexto, embora fazendo uso da expressão "fugas para fora", não concordamos com o sentido atribuído à mesma por Eduardo Silva, quando as define: "Até meados do século [XIX], na vigência do paradigma colonial predominam as fugas *para fora*, para lugares de difícil acesso, o sertão, a mata fechada, montes e mangues" (Silva 1989:71). Caso contrário, ainda que sob novas roupagens, estaríamos concordando com a dicotomia escravidão x liberdade já presente na historiografia tradicional marxista citada nas notas anteriores, pensando as fugas escravas como mera negação da

escravidão. Em seu trabalho, Eduardo Silva utiliza a definição de "fugas para fora" em contraposição ao conceito de "fugas para dentro, isto é, para o interior da própria sociedade escravista, onde encontram, finalmente, a dimensão política de luta pela transformação do sistema", no qual, a partir de 1870, com a quebra do paradigma ideológico colonial de sustentação da escravidão, e em face do advento do processo de crise da mesma, começa a despontar o abolicionismo (Silva 1980:72). Silva, como se vê, trabalha com um modelo explicativo, entretanto o enquadramento das fugas escravas neste modelo, definindo-as em "para fora" e "para dentro", não só desperdiça uma leitura plural dos movimentos de fugas, perdendo de vista a sua riqueza e complexidade, como não consegue superar as explicações tradicionais da historiografia acerca da resistência escrava, uma vez que ignora que os escravos fugidos jamais deixam de estar dentro da sociedade escravocrata, não sendo possível encontrá-los marginalizados nas mesmas. Sobre as fugas escravas em direção aos países limítrofes das províncias brasileiras, ver, por exemplo, Cardoso (1977:141) no que diz respeito às evasões dos cativos do Rio Grande do Sul rumo ao Prata, particularmente Uruguai. Consultar, ainda, Maestri, segundo o qual: "Os escravos sulinos buscavam as fronteiras uruguaias e argentinas. Desde o século XVIII, a Coroa espanhola reconhecia como livres os negros que entravam fugidos em seus territórios. O mesmo faziam os escravos paraenses em relação às Guianas. No século XIX, com a abolição da escravatura nas novas nações hispano-americanas, ultrapassar as fronteiras era um meio seguro de libertar-se da escravidão. Escravos brasileiros tornaram-se destemidos soldados no exército de Artigas. Proprietários de escravos gaúchos violavam as fronteiras vizinhas para caçarem escravos fugidos" (Maestri 1986:119).

20. As fontes consultadas foram os Autos de perguntas, constantes dos inquéritos policiais, por sua vez arrolados no Fundo: Secretaria de Polícia da Província ou Secretaria de Segurança; bem como os anúncios e notícias relativas às fugas escravas, ocorridas no período de 1860 a 1888.

21. *Diário do Gram-Pará*, 12 de fevereiro de 1871, p. 02.

22. Sobre as pretensões francesas em relação ao território amapaense, bem como sobre os litígios envolvendo os dois lados da fronteira, a disputa e a definição dos limites entre os mesmos, consultar Reis (1982).

23. Sobre a escolha do romancista Jules Gros, Reis (1982) narra que os "usufrutuários da República de Cunani" afirmavam que "a escolha de Jules Gros fora efetuada por unanimidade e 'em mais de dez reuniões públicas'", embora Ferreira Reis informe que "o próprio Ministério, integrado por indivíduos estranhos à vida de Cunani, em breve estava em desacordo com Jules Gros, declarando-o, por fim, destituído da Presidência da República!".

24. Não somente na imprensa humorística paraense a República de Cunani foi ridicularizada (ver Salles 1988:226); Na própria França, foi tratada com humor, segundo Reis (1982). Sobre o provável envolvimento francês, mesmo que dos bastidores, Salles advoga algum possível envolvimento oficioso, enquanto Ferreira Reis chama atenção para o posicionamento oficial do governo francês, condenando publicamente o episódio da República de Cunani, e negando qualquer envolvimento. Segundo Reis (1982): "A aventura [República de Cunani] teve, porém, duração pequena. Embora Jules Gros houvesse constituído governo, criando a Ordem de Cavalaria Estrela de Cunani, que rendeu bons proventos financeiros pela larga e bem paga concessão que dela fez o esperto 'Chefe de estado', o governo francês, ante o escândalo que representava a façanha, a 2 de setembro de 1887, acabou com ela. [...] Ante o escândalo, que envolvia o nome da França, o Governo desse país fez declarações incisivas de desaprovação ao episódio".

25. Funes, reconhecendo a importância da relação entre as etnias indígenas e os mocambeiros como aliança necessária particularmente aos últimos (1995:160), relativiza o caráter fraterno das relações envolvendo os mocambeiros do rio Trombetas, afluente do Médio Amazonas, com os diversos grupos indígenas da região, demonstrando que havia situações de confronto armado entre os mesmos, particularmente pela posse das terras. Neste sentido, diz Funes: "Todavia, esse fio de relacionamento não perpassava todos os grupos indígenas da região. Com alguns, a convivência dos mocambeiros foi mais harmoniosa, com outros, houve também momentos de conflitos, e ainda houve aqueles com os quais sempre estiveram em freqüentes confrontos, como os Parintintim, Anambé e Mundurucu: estes sempre requisitados para fazerem parte das expedições punitivas aos quilombos" (1995:160-161). Salles também faz referência a participação dos Mundurucu em expedições organizadas contra os mocambos (1988:234-235).

26. Segundo Funes, "Mesmo que as comunicações entre os mocambeiros dos altos rios da região e os *bush negroes* não tenham sido freqüentes, e o contato comercial entre eles, feito através dos grupos indígenas que circulavam pelas duas fronteiras, em especial os Xarúma e os Tiriyo, a colônia holandesa e a condição do negro ali não eram desconhecidas. Os quilombolas do lado brasileiro sabiam que além dos campos gerais e da cordilheira do Tumucumaque, a escravidão já não mais existia, sobretudo após a década de 1860" (1995:172).

27. APEP. Fundo Secretaria da Presidência da Província. Série Ofícios Diversos. Ofício do frei Carmello Mazzarino, em 15 de janeiro de 1868. O trecho citado foi reproduzido de Funes (1995:172).

28. O trecho citado do ofício reservado da presidência da província foi reproduzido de Funes (1995:252). Sobre a recusa dos proprietários da Vila de Óbidos, ver, igualmente, Funes (1995:251). Salles, entretanto, não tendo acesso à referida documentação, nem fazendo uma consulta direta do ofício dirigido pelo frei Carmello Mazzarino à presidência da província ("Ernesto Cruz [*Proclamação dos Séculos: vultos e episódios da história do Pará*, Belém, Imprensa Oficial 1952:131-132], dá notícia de um manuscrito existente na Biblioteca e Arquivo Público do Pará, datado de 15 de janeiro de 1868, e redigido pelo missionário capuchinho Frei Carmello Mazzarino, relatando ao Presidente da província, o Conselheiro Joaquim Raymundo De Lamare, cousas interessantes sobre esses mocambos", Salles (1988:235), diz apenas que "O governo da província repeliu a proposta dos mocambeiros" (idem), embora o tenha feito pela recusa dos proprietários, segundo Funes.

29. Cf. Funes (1995:251). Ver, por exemplo, a seguinte passagem do ofício de Frei Mazzarino, citado por Funes, acerca da estratégia necessária à evangelização dos indígenas, quando afirmava que se desejando chamar os "índios ao seio da sociedade é preciso primeiro alcançar os pretos que estão em comunicação [com os mesmos]".

30. Cf. Funes (1995:252). Nesta página consta o trecho do relatório de João Maximiano de Souza, citado por Funes. João Maximiano de Souza, em seu relatório, narra a expedição comandada por sua pessoa, na época Capitão, durante o ano de 1855, contra os mocambos do Trombetas, refletindo acerca do fracasso das expedições enviadas contra os mocambeiros, sugerindo outras formas de enfrentamento, por exemplo, a catequese indígena. Sobre a expedição de João Maximiano de Souza, mais uma vez, cf. Funes (1995:227-235).

31. O trecho citado da correspondência entre Joaquim Raimundo De Lamare e Domingos Ferreira Penna encontra-se em Funes (1995:252). Quanto ao temor dos capuchinhos face ao perigo real de perda de suas vidas pelos atentados que podiam ser cometidos pelos fazendeiros e mocambeiros, ver o ofício do Frei Ludovico Mazzarino ao Presidente da Província, transcrito por Funes, hem como

seus comentários acerca da questão (pp. 252-254). Entretanto, Funes diz que "Os mesmos ideais missionários desses capuchinhos levaram o padre José Nicolino a subir o rio Erepecuru pela primeira vez em 1876, com o objetivo de 'pacificar e cristianizar os pretos mocambeiros dos rios Trombetas e Erepecuru e a catequese entre os índios [...] dos seus dois ideais somente conseguiu realizar um, a catequese entre os mocambeiros daquele rio'" (1995:252), citando *Cinqüentenário da prelazia de Santarém*, 1903. 1953. Apontamentos publicados pela Cúria preláica em colaboração com os Pe. Franciscanos de Santarém).

32. Sobre esse assunto ver Conrad (1978). O referido autor, por exemplo, diz: "Durante a década de 1860, desenvolveu-se um movimento emancipacionista significativo no Brasil, culminando em 1871 com a aprovação da legislação que libertava os filhos recém-nascidos de escravos" (1978:88). No final da mesma página, em outro parágrafo, continua: "Uma série de acontecimentos no exterior ajudou a estimular as atitudes reformistas da década de 1860. A libertação dos escravos no império português, francês e dinamarquês, a dos servos russos em 1861 e a Guerra Civil nos Estados Unidos deram à questão da escravatura do Brasil uma urgência que não se verificara desde o final da luta, em 1851, para acabar com o tráfico africano de escravos" (1978:88-89). Entretanto Conrad chama atenção para o fato de que a eclosão da Guerra do Paraguai (1865-1870) acaba fazendo com que o governo imperial recue, protelando qualquer decisão sobre o problema da escravidão, enquanto não ficasse decidida a vitória brasileira no conflito.

33. Sobre o assunto, ver Salles (1988); consultar também Funes (1995), particularmente capítulo III: "Derrotados sim, destruídos não (:199-262), no qual o subcapítulo intitulado "Maravilha — sobrevivendo às expedições punitivas" (:225-248), trata da resistência quilombola; e o subcapítulo: "Novas formas de enfrentamento" (:249-262), que trata das mudanças da política governamental de luta contra os quilombolas na província paraense, inclusive, indicando que determinados setores dos proprietários de escravos da região do Médio Amazonas também propunham a via da negociação com os mocambeiros, desistindo do confronto armado com os mesmos.

34. Entretanto a proposta apresentada pelo *Manifesto* do "Club Amazônia", embora não efetivada, não era inovadora: em 1811, a Câmara de Alenquer (Médio Amazonas) já havia sugerido ao governo provincial "passar um perdão geral aos mocambeiros do Curuá" (cf. Funes 1995:251, na qual encontra-se a citação).

35. Segundo Funes, a atividade econômica dos mocambos da região do Trombetas e Médio Amazonas consistia em: "coletar castanha, extrair látex da batata e outros produtos vegetais, ao lado de uma agricultura que, mesmo em pequena escala, gerava um excedente destinado ao mercado local, em especial a farinha e o fumo" (1995:201). É possível perceber no relato de João Barbosa Rodrigues, datado de 1867, um exemplo das vinculações econômicas dos quilombolas com segmentos livres da sociedade, segundo o qual: "É tão natural a transação com os perseguidos pela lei, que quando procura-se, por exemplo, tabaco, pergunta-se logo: quer o do mocambo? É o melhor" (Cf. Salles 1988:236 [nota n° 392]; ver, também, a mesma citação do relato de Barbosa Rodrigues em Funes 1995:195).

36. Neste sentido, Sarges (1990) afirma que: "Com a economia gomífera, dá-se o fim das estruturas escravagistas e a Amazônia passa a se integrar aos mecanismos de poder do sistema capitalista internacional" (1990:64).

37. Sobre o emprego de trabalhadores escravos em seringais, ver, por exemplo, o seguinte comentário, publicado no jornal *Diário de Notícias*, em 15 de setembro de 1882: "O Pará só tem um produto

— a borracha — e este mesmo tem por base o trabalho escravo”. Mesmo que o jornal faça referência ao processo de exploração do homem livre que desenvolve as atividades de seringueiro, como trabalho escravo, em face do processo de endividamento destes com seus patrões, também é possível pensar em termos da utilização de escravos nas atividades de extração da goma elástica, embora em proporções pequenas. Quanto à fuga de escravos, durante as quais os fugitivos empregavam-se no fabrico da seringa. Ver Funes (10995:249).

38. Funes (1995:263-315), relatando o processo de formação da comunidade camponesa de Pacoval, diz que, ao contrário das possíveis pretensões das autoridades governamentais, essa comunidade tornava-se “mais um lugar onde o escravo podia buscar a invisibilidade de sua condição social, valendo-se da categoria de ex-mocambeiro” (1995:317).

39. Cf. Funes (1995:255). Nesta página, inclusive, o autor relata um caso extremo de seis escravos mocambeiros do Curuá que, após terem seu mocambo atacado e destruído pelos Anambé, em 1877, foram para Santarém em busca de apadrinhamento junto ao Cap. Ten. Cel. Antônio José Malcher. Em Santarém, foram requeridos como escravos por D. Henriqueta Maria de Jesus Costa, entretanto acabaram sendo considerados legalmente livres, com base nos dispositivos da Lei de 28 de setembro de 1871.

40. Ver a história dos mocambeiros de Maracanã, narrada neste artigo, e suas relações com o Tenente Figueira.

41. Cf. as informações em Autos de Perguntas feitos a Manoel escravo de Dona Maria Ferreira Jansen, em 23 de julho de 1881. APEP, Fundo Segurança Pública, Série Autos de Perguntas, Caixa: 1881, Auto nº 11.

42. Na região do Médio Amazonas, Funes, em seu estudo, indica que, a partir da década de 1870, “aumentou consideravelmente o afluxo de escravos para os mocambos” (cf. 1995:248). Considerando o término das expedições de combate aos quilombos, os efeitos favoráveis à liberdade dos mocambeiros, em razão da aplicação da Lei de 28 de Setembro de 1871, e a inserção dos mocambeiros na estrutura econômica extrativista da região, Funes explica o crescimento das fugas escravas rumo aos mocambos. Por outro lado, a distância da capital paraense em relação à região do Médio Amazonas, área limítrofe com a província do Amazonas, tornava extremamente difícil evasões cativas oriundas da referida região rumo a Belém. Neste sentido, à exceção dos escravos fugidos da região do Médio Amazonas, os demais fugitivos das outras áreas do território paraense tendiam em seus movimentos de fuga a buscar asilo na cidade de Belém, ainda que o caráter plural das fugas escravas permita perceber a continuidade delas em direção a outros destinos.

Referências bibliográficas

ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna (1993) *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. Belém: UFPA.

CARDOSO, Fernando Henrique (1977) *Capitalismo e escravismo no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- CHALHOUB, Sidney (1990) *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CONRAD, Robert (1978) *Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850-1888*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CRUZ, Ernesto (1952) *Procissão dos Séculos: vultos e episódios da história do Pará*. Belém: Imprensa Oficial.
- FERNANDES, Florestan (1978) *A integração do negro na sociedade de Classes*. 3ª edição. São Paulo: Ática.
- FREITAS, Décio (1982) *Escravidão brasileiro*. 2ª edição. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- FUNES, Eurípides A. (1995) "*Nasci nas matas, nunca tive senhor*": história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo: USP. Tese de Doutorado.
- GINZBURG, Carlo (1989) *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras.
- GOMES, Flávio dos Santos (1995). *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro-século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- _____. (1996). "Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia Colonial". *Revista da USP*, 28 (dez/jan/fev 1995/1996): 40-55. São Paulo.
- _____. (1997) *A Hydra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil – séculos XVII a XIX*. Campinas-SP: Unicamp. Tese de Doutorado.
- GORENDER, Jacob (1985) *O escravismo colonial*. 4ª edição revista e ampliada. São Paulo: Ática.
- GOULART, José Alípio (1972) *Da fuga ao suicídio: aspectos da rebeldia do escravo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Conquista.
- GUIMARÃES, Carlos Magno (1988) *A negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Ícone.
- IANNI, Octávio (1988) *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional*. 2ª edição revista e aumentada. São Paulo: Hucitec; Curitiba: Scientia et Labor.
- LARA, Sílvia Hunold (1988) *Campos da violência: escravos e senhores na capitânia do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LUNA, Luís (1968) *O negro na luta contra a escravidão*. Rio de Janeiro: Leitura.
- MATTOSO, Kátia de Queiróz (1988). *Ser escravo no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense.
- MOURA, Clovis (1981) *Rebeliões da Senzala: quilombos, guerrilhas, insurreições*. 3ª edição. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.
- NETO, José Maia Bezerra (1993) "A vida não é só trabalho: fugas escravas na época do abolicionismo na Província do Grão-Pará (1860-1888)". *Cadernos do CFCH* 12 (1/2): 141-154. Belém.

REIS, Arthur César Ferreira (1982) *A Amazônia e a cobiça internacional*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Manaus: Superintendência da Zona Franca de Manaus.

SALLES, Vicente (1988) *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. 2ª edição. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultural do Pará "Tancredo Neves".

SARGES, Maria de Nazaré (1990). *Riquezas produzindo a Belle Époque: Belém (1870-1910)*. Recife: UFPE. Dissertação de Mestrado.

SILVA, Eduardo (1989) "Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação". In SILVA, Eduardo & REIS, João José. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras.

THOMPSON, E. P. (1981) "L'Antropologia e la disciplina del contesto". In THOMPSON, E. P. *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del settecento*. Torino: Einaudi.

TRABALHADORES (1989) Revista da Secretaria Municipal de Cultura, Esporte e Turismo de Campinas/Fundo de Assistência à Cultura, 1.

SUMMARY

When tales of freedom are tales of slavery: runaway slaves in the province of Grão-Pará (1860-1888)

The article analyses the movement of slave flights in the province of Pará during the second half of the nineteenth century, in an attempt to understand them as more than a mere act of instinctive resistance to slavery. On the basis of

the experiences accumulated by enslaved men and women under the aegis of slavery the author seeks to discern how the struggle for freedom shaped itself through slave flights.

RÉSUMÉ

Quand des histoires de liberté sont aussi des histoires d'esclavage: fuite d'esclaves dans la province de Grão-Pará (1860-1888)

Cet article analyse les mouvements de fuites d'esclaves de la province de Pará dans la seconde moitié du XIXème siècle et cherche à les comprendre comme quelque chose de plus qu'un simple acte de résistance instinctive contre

l'esclavage. Dans ce sens, à partir des expériences construites par les esclaves sous le signe de l'esclavagisme, nous nous efforçons de saisir comment se forgeait la lutte pour la liberté par la fuite.

“Que crime é ser cismático?” As transgressões de um pastor negro no Recife patriarcal, 1846*

Marcus J. M. de Carvalho**

Recebido em abril de 1999.

**Professor de História da Universidade Federal de Pernambuco.

Em 1846, a polícia do Recife prendeu Agostinho José Pereira, um negro livre, com alguns de seus seguidores, que, de acordo com as autoridades, pregava contra a Igreja Católica. Para o pastor negro, os santos e vários outros símbolos da religião oficial não tinham nenhum valor espiritual. Havia a suspeita de que, na realidade, Agostinho e seus seguidores não eram apenas uma seita, mas um grupo de negros que planejavam uma rebelião, envolvendo contatos em outras províncias. Desconfiava-se ainda que Agostinho era um desertor do exército que havia participado da Sabinada na Bahia (1837-1838). Este trabalho investiga o significado da pregação do pastor negro Agostinho José Pereira para seus seguidores e seus adversários. O caso do “Divino Mestre” ajuda a compreender as complexas relações raciais e de classe no Brasil no século XIX.

Palavras-chave: Religião, Agostinho José Pereira, Divino Mestre, século XIX, relações raciais.

*Agradeço à Professora Barbara Weinstein pelos comentários de uma versão anterior deste trabalho apresentada no XXI International Congress of the Latin American Studies Association, em Chicago (EUA), 1998.

Em 1846, as autoridades policiais do Recife prenderam o negro livre Agostinho José Pereira, junto com outros seis negros, numa casa no bairro popular de São José. Um dos detidos chegou a pedir para ser levado, pois desejava acompanhar o líder em seu infortúnio. Todos se referiam a Agostinho por "Divino Mestre". De acordo com o Chefe de Polícia da Província, fazia cinco anos que Agostinho pregava na cidade, tentando converter mais pessoas à sua crença religiosa. Suspeitava-se todavia que a "seita", na realidade, não passava de um disfarce para se preparar uma insurreição, e que as reuniões promovidas por Agostinho ramificavam-se em sociedades estabelecidas em outras províncias cujo único objetivo era promover uma rebelião de negros.¹

De acordo com os fiéis, já fazia cinco anos que a esposa de Agostinho estava grávida, mas a criança só nasceria quando o messias chegasse. Os sete negros e sete negras interrogados no Tribunal da Relação sabiam ler e escrever. Aprenderam com o Divino Mestre. Um deles negou ser um seguidor da seita. De acordo com a imprensa, havia uns trezentos praticantes do culto na cidade, a maioria mulheres.²

Agostinho admitiu ensinar as escrituras aos seus seguidores, e por isso alfabetizara várias pessoas. Reconheceu que considerava os santos meras estátuas, sem nenhum valor espiritual, opondo-se assim aos rituais católicos e às religiões afro-brasileiras que haviam reinterpretado os signos do catolicismo à sua maneira. Para escândalo de muitos, correu o boato de que os "sectários" haviam até afogado uma imagem de Cristo. Para o pastor, contudo, o que realmente valia era a palavra do Senhor, que disse ter conhecido por "inspiração divina" durante uma "visão" que tivera. Esta afirmação causou risos nos respeitabilíssimos

Desembargadores do Tribunal, mas o pastor não se abalou, argumentando que era justamente dentre as pessoas mais simples que Deus escolhia os seus profetas.³

A notícia ganhou as páginas dos jornais. Havia muitos líderes espirituais de religiões africanas. Os negros do Recife, como os de outras partes do Brasil, coroavam seus reis do Congo, faziam suas festas e batuques. Praticavam seus cultos à margem da religião oficial. As manifestações da religiosidade africana eram vistas com desconfiança, e mais ou menos reprimidas pelas autoridades conforme as circunstâncias do momento. Já o catolicismo negro, às vezes pouco sincero, exterior apenas, outras real, fervoroso até, tinha na igreja do Rosário dos Pretos sua principal referência. Ali ficava a sede da Irmandade do Rosário dos Pretos, uma das mais antigas do país, fundada no século XVII (Assis 1988; Guerra 1978). Na época da Independência, a viajante inglesa Maria Graham disse que era a segunda igreja mais importante da província, atrás somente da própria matriz da cidade (Graham 1956:109). As expressões de fé feitas pelas irmandades negras nas ruas nem sempre eram bem vindas para as autoridades, mas, bem ou mal, as confrarias de negros foram permitidas, chegando a ser incentivadas no Novo Mundo, porque inicialmente eram vistas como instrumentos de controle ao alcance dos brancos. Com o passar do tempo, os negros remanejaram os instrumentos da fé, transformando suas irmandades, se não em espaços de insurreição, ao menos em santuários de solidariedade e proteção. No século XIX, elas serviam claramente como canais de negociação, intermediando as relações entre os negros e os brancos (Taussing 1984; Reis 1997). Mas o que o Divino Mestre fazia não se encaixava nos rituais tolerados. Sua pregação fugia dos parâmetros aos quais as

autoridades estavam acostumadas. Com um detalhe extremamente problemático: ele se dizia cristão. E ortodoxo! Incomodava a opinião pública branca a existência de um negro a propagar uma outra forma de cristianismo num país cuja religião oficial era o catolicismo. O Brasil não era as Índias Ocidentais inglesas. O fato de ele ter sido interrogado por Desembargadores, e não por um juiz ordinário, e muito menos pelo juiz de paz da freguesia, deixa transparecer a inquietação que causara.

A rigor, ser protestante nem chegava a ser crime. Apenas uma infração menor. Desde os tratados de 1810 entre Portugal e Inglaterra, eram tolerados outros cultos, e mesmo as reuniões em grupo, contanto que o local de encontro não tivesse a aparência exterior de um templo. Caso essa regra não fosse obedecida, rezava o Código Criminal do Império que os fiéis deveriam ser dispersados, multados, e seus artefatos destruídos. Ninguém seria preso por isso. Os protestantes que vieram ao Brasil, depois da chegada da família real em 1808, celebravam seus rituais sem grandes problemas. Alguns meses antes da Independência celebrou-se um batismo assinado pelo reverendo John Penny, o primeiro ato efetivamente documentado da igreja anglicana no Recife. Um pastor americano esteve em Pernambuco em 1823, distribuindo cinqüenta bíblias. Dez anos depois, um inglês deixou, no porto, um caixote cheio de escrituras, disponível para quem quisesse pagar. Levou dias para acabar. Finalmente, no final da mesma década, desembarcou o pastor Kidder. Não foi importunado por ninguém; ao contrário, terminou elogiando a tolerância religiosa dos habitantes que, segundo ele, contrastava muito com a de outras partes do mundo naquela época. Em 1839, a igreja anglicana inaugurava a sua sede no Recife, um portentoso edifício neoclássico

às margens do Capibaribe, na aristocrática rua da Aurora. Apesar da regra, tinha toda a aparência exterior de um templo, sem disfarces nem sutilezas (Kidder 1980, Costa 1985, Mello 1972, Ribeiro 1980 e Vieira 1980).

Pode-se dizer que havia até alguma simpatia pelo protestantismo no próprio centro do poder, afinal de contas o governo do Brasil não tinha uma convivência muito pacífica com Roma. Durante o governo do regente Feijó, um padre, chegou-se até mesmo a cogitar a possibilidade da formação de uma igreja brasileira, nos moldes da anglicana. Deixando os detalhes teológicos de lado, e os permanentes atritos sobre os limites do padroado régio, o que mais desgostava o clero brasileiro era o celibato (Leonard 1981, Mattoso 1992). Na prática, não faltavam no Brasil padres mais bem casados que muitos dos que realmente contraíam o matrimônio religioso. No Recife, mesmo o voto era motivo de gozação,⁴ e nunca foi escrita uma linha sequer de condenação moral ao fato de os religiosos, que morreram heroicamente nas lutas pela Independência, terem filhos naturais. Filhos que carregariam com orgulho os nomes paternos pelo tempo afora, cultuando a memória do mártir, como fizeram os descendentes do padre Roma e do frei Caneca, famílias que até hoje existem na cidade.

O catolicismo brasileiro, é redundante dizer, era mais brasileiro do que romano, plasmado nos mais de trezentos anos de convivência forçada entre índios, cristãos novos, africanos e as várias ordens religiosas que se instalaram no Novo Mundo português. Ordens que nunca tiveram nem o prestígio nem o poder dos irmãos que foram para a América espanhola. O Estado que as apoiava era também mais frágil do que a coroa hispânica. Menos força, menos poder, mais imprevisto, adaptação, fusão,

aculturação reversa. Da aventura resultou a plasticidade cultural brasileira, da qual fazia parte o cristianismo praticado pelos "católicos" — assim, entre aspas — do Recife.

Por que então Agostinho incomodava tanto? Por que pesava sobre ele a acusação de "insurreição" — coisa gravíssima, que poderia resultar em execução — quando os negros do Recife não estavam rebelados?

Para responder a essas perguntas, é preciso ter em mente que o Recife passava por mudanças demográficas análogas às que ocorriam em outras cidades brasileiras ligadas ao comércio atlântico. O ano de 1808 marcou profundamente a História Urbana do Brasil. Sob o ponto de vista mercantil, não foi somente o Rio de Janeiro o grande beneficiário da vinda da corte para a colônia. A abertura dos portos às nações aliadas de Portugal deu vida nova ao comércio local, foi fonte de empregos e novas oportunidades. Isso num período de relativa expansão econômica, quando o algodão passara o açúcar como principal produto de exportação pernambucano, e prensas e novos armazéns surgiam por toda a cidade. 1822 consolidaria esse processo de expansão urbana. Apesar das convulsões de 1817 (Insurreição Pernambucana), 1824 (Confederação do Equador), do declínio do algodão a partir da metade da década de 1820, dos motins do período regencial, e da Insurreição Praieira em 1848, a população dos três bairros que formavam a parte realmente urbanizada do Recife cresceu significativamente. Comparando uma contagem publicada em 1828 com outra datada de janeiro de 1856, percebe-se que a população escrava do Recife modificara-se pouco, caindo de 7.935 para 7.707 pessoas. Mas a população listada como "livre" naquelas duas contagens subiu de 25.678 para 40.977 ha-

bitantes, um salto de 85%, resultante principalmente da migração maciça de trabalhadores livres e libertos do interior imediato, atraídos pelos empregos urbanos no comércio a retalho, nas casas de família, ou ao menos fugindo da falta de alternativas de sobrevivência no latifúndio escravista.⁵

O capital mercantil europeu não vinha sozinho. Trazia consigo traços de uma nova mentalidade, as chamadas "luzes do século", como diziam os jornais coevos, que, entre outras coisas, valorizavam a vida urbana. Na imprensa liberal pernambucana, a cidade era o centro irradiador da civilização. Era ali que os praieiros faziam suas pregações, subindo nos bancos das praças e discursando para os votantes na segunda metade da década de 1840. O campo, por sua vez, era apresentado como um nexos com o passado, o centro da "feudalidade", de acordo com os panfletários liberais pernambucanos nessa época. A dinâmica do Recife talvez fosse mais ideal do que real. As oportunidades sonhadas eram, quando muito, temporárias, o que resultou em banditismo, prostituição e toda a leva de problemas urbanos imagináveis. No ano anterior à prisão de Agostinho, foi fundado o Conselho Geral de Salubridade Pública da cidade, visando controlar, ou ao menos contornar, os recorrentes surtos de febre amarela, cólera, tifo e outras epidemias que grassavam no Recife, cujas pontes já tinham tantos mendigos a ponto de incomodar os pruridos da Associação Comercial. De acordo com o cônsul norte-americano na cidade, a situação se agravara com a interrupção das obras públicas, lançando muita gente na miséria e na vagabundagem.⁶

Atrás deste cenário, ditando o ritmo da vida social, estava o escravismo urbano, mais bem resumido pelo mais ilustre dos visitantes que Pernambuco recebeu naquela época. O *Beagle* teve problemas na volta

para a Inglaterra, fazendo uma parada no Recife onde Charles Darwin desembarcou no dia 12 de agosto de 1836. Ficou encantado com a longa e contínua reta de arrecifes que dava nome ao porto, separando o ancoradouro do mar aberto. Escreveu no seu diário que talvez não houvesse no mundo uma outra formação natural com um aspecto tão artificial quanto aquela (Darwin 1962:495). Não param aí suas observações. Andando pela cidade passou pela frente de uma casa, donde vinham os gemidos de algum(a) escravo(a) sendo castigado(a). Entendendo que ninguém o apoiaria se tentasse intervir, Darwin foi tomado por um sentimento de impotência, finalizando essa parte do seu diário com um discurso abolicionista apaixonado, no qual menciona outros episódios semelhantes que testemunhara no Novo Mundo. Concluiu que não teria saudades do Brasil, nem de seus habitantes. Se Deus quisesse, nunca mais visitaria um país onde houvesse escravidão (idem:498). Era nesse Recife escravista que Agostinho pregava.

Mas como se distribuíam esses escravos?

Conforme se viu acima, o censo de 1856 apresentava o Recife com 7.707 escravos. Praticamente a mesma coisa que em 1828, quando foram registrados 7.935 cativos. Claro que existiam vários motivos para subestimar o número de cativos nessa época, sendo os mais conhecidos o receio de confessar o contrabando depois de 1831 e a evasão de taxas. Não obstante, mesmo admitindo uma razoável confiabilidade nesses dados, pode-se supor que a população escrava oscilou bastante nos quase vinte anos que separam essas duas contagens. Deve ter crescido no final dos anos trinta, durante o governo do Barão da Boa Vista, quando aconteceram uma série de reformas urbanas num momento em que o tráfico negreiro estava em expansão, declinando

após a Praieira, principalmente depois de 1850, quando muitos escravos foram transferidos para o campo. Mas mesmo admitindo essas oscilações, fica evidente que a mudança demográfica mais significativa desse período foi o aumento de mais de 85% da população livre e liberta entre as duas contagens. Espremidos entre tanta gente livre e liberta, a fuga deve ter ficado mais complicada para os escravos do Recife. Mas não é esta a única dedução possível. Como o processo de mestiçagem não foi interrompido, também se pode presumir que a maior parte da população urbana ainda era constituída de negros e pardos. É isso o que sugere uma contagem da população da comarca do Recife, feita em 1842. Deve-se, contudo, ressaltar que a comarca envolvia um espaço bem maior do que o perímetro urbano, incluindo áreas rurais em sua jurisdição. De acordo com esses dados, os negros e pardos somavam 58% do total. Sendo que dos 18.843 cativos da comarca do Recife 52% eram africanos. Como muitos pardos ricos, ou mesmo remediados, deviam ser registrados como brancos, e como devia haver gente escondendo seus negros dos censos, pode-se especular que a proporção de negros e pardos devia ser ainda maior do que a efetivamente registrada (Mello 1979, Carvalho 1998).⁷ Essa configuração racial da população local facilitava aquilo que João José Reis e Eduardo Silva (1989) chamaram de "fuga para dentro", os casos em que os cativos buscavam trabalho na cidade fingindo-se de libertos. Os escravos do Recife modificaram assim suas estratégias de resistência para poderem fazer o melhor uso possível das circunstâncias.

O contexto político em que Agostinho viveu facilitou o desenvolvimento dessas alternativas de resistência pois não é exagero dizer, os trinta e um anos entre 1817 e 1848 formam o período mais conturbado da

história da cidade do Recife desde a ocupação holandesa (1630-1654) e a Guerra dos Mascates (1710-14). A resistência escrava sempre compartilhou um pouco da lógica da guerra de guerrilhas, que avança sempre que o lado mais forte está dividido. Agostinho viveu durante o chamado "ciclo das insurreições liberais" do século XIX. Nasceu em 1799, no bairro da Boa Vista, filho de uma escrava cria da casa, segundo disse ao ser interrogado. Agostinho foi menino, moleque⁶ no Recife. Viu muita coisa portanto.

Tinha 15 anos quando o governo prendeu e castigou vários escravos no Recife devido a rumores de que estariam preparando uma rebelião para eclodir no dia do Espírito Santo, em 29 de junho de 1814. Entre os envolvidos estavam os forros Domingos do Carmo, "Rei do Congo e de todas as nações do gentio da Guiné", e Joaquim Barbosa, "Capitão dos ganhadores". Para garantir a ordem definitivamente, o principal batalhão da província foi transferido da vizinha vila de Olinda para dentro do Recife. O viajante Tollenare disse que alguns negros foram executados por causa desse episódio (Kosler 1978, Tollenare 1956, Motta 1972 e Torres 1997).

Quando a Insurreição de 1817 irrompeu em Pernambuco, Agostinho era um rapaz de 18 anos de idade. Como poderia ter ficado totalmente alheio ao que se passava? É por demais sabido que a Insurreição de 1817 foi um movimento de independência profundamente elitista, todavia, na falta de soldados bem treinados, as duas principais fortalezas da cidade foram entregues ao batalhão dos Henriques, formado por negros livres, cujo quartel ficava no bairro da Boa Vista, onde Agostinho nascera. Este contingente, o mais disciplinado da província segundo o viajante Henry Koster, foi reforçado por escravos particulares.⁹ Durante os dois meses e meio em que perma-

neceram no poder, os rebeldes armaram ainda centenas de cativos no Recife, para proteger a "república" (Tollenare 1956 e Lima 1996). O próprio líder da revolta, o negociante Domingos José Martins, policiava a vila com uma tropa de trezentos negros, "quase todos escravos", segundo uma testemunha.¹⁰ Outros proprietários que aderiram ao movimento também marcharam para defender a "pátria", acompanhados de escravos armados (Costa 1982).¹¹

Na contra-revolução, novamente apareceram proprietários com suas tropas de negros armados, dessa vez em defesa da ordem.¹² Claro que em todas as Américas não era raro o emprego de escravos como soldados. Mas não era essa a principal função dos escravos no Novo Mundo. Os riscos eram grandes. O medo de que a revolta liberal transbordasse numa rebelião escrava poderia alienar o apoio dos proprietários rurais ao movimento. Daí a razão de os rebeldes insistirem tanto em negar que pensavam em abolicionismo. E, de fato, muitos escravos aproveitaram as incertezas do momento para fugir, abandonando os engenhos de cana, formando quilombos no mato, uma atitude que se repetiria nos anos seguintes. Já os que foram pegos de armas na mão foram castigados exemplarmente e devolvidos aos seus senhores (Carvalho 1996, Tollenare 1956 e Leite 1987).

Para a população livre pobre, a pena mais comum para gestos de insubordinação era o recrutamento, que significava o degredo por sete anos ou mais em qualquer província onde houvesse confusão — como as inúmeras rebeliões havidas pelo país fora na primeira metade do século XIX — ou mesmo nas guerras no extremo sul do país. A população do Recife foi duramente atingida depois da Insurreição de 1817. Em 1818, o cônsul norte-americano no Recife viu meninos sendo recrutados. Meninos que

mal podiam carregar o mosquetão. Comentou que os habitantes podiam não saber bem o que significava liberdade, mas com certeza tinham aprendido o que era opressão após a violenta intervenção da coroa na província (Tollenare 1956, Leite 1987, Kraay 1995 e Beatie 1996). Depois disso, não se dizia mais quantos filhos homens havia em uma família, atitude mantida durante os repetidos recrutamentos em massa feitos após os distúrbios causados pela Confederação do Equador (1824), pelos levantes no período regencial e pela Revolução Praieira em 1848.

O Recife viveria outros sobressaltos entre 1820 e 1822, quando diferentes facções disputavam o governo provincial, seguindo as regras estabelecidas pela junta constitucional que tomou o poder em Portugal na Revolução do Porto, em 1820. Novamente negros e pardos foram armados de modo a compor as milícias que policiavam a cidade. Protegiam seus senhores e apaniguados, mas deixavam um rastro de ansiedade entre os outros brancos. A prática de armar e conferir patente a negros e pardos teria seus desdobramentos mais violentos em fevereiro de 1823, resultando num levante militar, que teve a frente o capitão Pedro Pedroso, um pardo nomeado Comandante das Armas pró-tempore. Escreveu um contemporâneo: "Pela primeira vez se ouviu em Pernambuco falar pretos e mulatos das pessoas de bem, filhas dessa mesma província".¹³ Nas palavras do liberal radical frei Caneca, por sete dias a "soldadesca insubordinada e desenfreada" e a "canalha exaltada" tomaram a cidade.¹⁴

Não se sabe que papel teve Agostinho nesses acontecimentos, mas na época da Independência ele deve ter servido em alguma milícia, talvez nos Henriquesm pois, no seu interrogatório, admitiu ter-se envolvido na Confederação do Equador, embora

alegasse que estava apenas obedecendo ordens superiores. Fosse ou não verdade essa alegação, dificilmente um negro livre escaparia do serviço militar naqueles dias conturbados, não importando de que lado ele lutaria. Da perspectiva das autoridades, recrutá-lo significava ter um negro livre a menos na rua — uma maneira eficaz de canalizar suas energias em defesa do próprio sistema que o oprimia. Mas, por paradoxal que pareça, da perspectiva do negro que não fosse trabalhador especializado, o serviço militar poderia não ser tão ruim, pois conferia algum poder nas ruas e um rancho diário nos quartéis. Isso era pouco na perspectiva dos brancos, mas muito no dia-dia dos excluídos. Significava ainda uma chance de ascensão social, por remota mais que ela fosse. A vida de caserna era mal vista pela sociedade, mesmo porque o recrutamento trazia para o exército e a marinha todo tipo de transgressores, inclusive criminosos comuns que, uma vez fardados, soltos nas ruas, podiam causar danos à propriedade alheia e à segurança pessoal dos habitantes. Havia, porém, um outro lado na moeda. Para muitos negros, a vida de caserna não era necessariamente pior que o cativo. Ao contrário. Não era sem razão que, enquanto durou a escravidão, havia negros fugindo para servir nas forças armadas (Kraay 1996 e Beatie 1996).

Ter sido um miliciano em 1824 é um detalhe da biografia de Agostinho que certamente teve impacto sobre a sua formação política. Como acontecera antes, e aconteceria depois, as tensões raciais afloravam nos momentos em que as elites locais estavam divididas e dispostas a resolver suas disputas com violência se necessário fosse. À certa altura dos acontecimentos, o governo imperial bloqueou o porto do Recife, aguçando a carestia de víveres. Grupos de negros e pardos ameaçaram saquear

as lojas pertencentes aos comerciantes portugueses. Não foi sem esforço que foram contidos pela força pública, à frente da qual, ironicamente, estavam justamente o batalhão dos negros livres, os Henriques, e o batalhão dos pardos. Dizem as fontes que, naquele dia, cantaram nas ruas o seguinte verso, também muito citado pela historiografia brasileira: "Qual eu imito a Cristóvão / esse imortal haitiano / Eia! Imitai a seu povo / Oh, meu povo soberano!" (Costa 1985, Brandão 1924, Quintas 1985).¹⁵ Henri Christopher, imperador do Haiti, já estava morto àquela altura, mas esta alusão a seu nome é mais um indício de que a notícia da revolução haitiana espalhará-se pelas Américas, marcando a população escrava do Novo Mundo (Costa 1985, Mott 1988 e Geggus 1989).

Um participante negro dificilmente escaparia do movimento ileso, mesmo que tivesse servido a mando do próprio comandante, como alegava Agostinho. Muita gente foi surrada no Recife depois da Confederação do Equador. Outros tantos foram recrutados para as forças armadas, que no ano seguinte lutaria no Prata pela anexação da província Cisplatina, no que viria a ser o maior fracasso militar da história do Exército brasileiro. Não sabemos exatamente o que aconteceu com Agostinho, mas é certo que, mais cedo ou mais tarde, terminou servindo fora de Pernambuco, pois, no seu interrogatório, admitiu que esteve no Rio de Janeiro e na Bahia durante o serviço militar. Os desembargadores do Tribunal da Relação deixaram clara a suspeita de que, na realidade, o "Divino Mestre" era um desertor do exército.¹⁶

Os castigos corporais, que deve ter sofrido por causa de sua adesão, voluntária ou não, a 1824, também devem tê-lo marcado, mas, no que diz respeito à educação política, o serviço militar em si era um fato

grandioso na vida de um negro brasileiro nessa época. Os negros mobilizados e armados no Recife, entre 1817 e 1824, foram politizados pelos acontecimentos.

Para os que foram servir fora da província de origem, empunhar armas, treinar para a guerra e principalmente conviver com homens de outras partes do país, mas com origens sociais semelhantes, era uma experiência transformadora. Impossível não se adquirir uma visão de mundo mais ampla do que antes. Mais ampla ao menos do que aquela permitida pelo limitado prisma cotidiano da imensa maioria dos brasileiros de nascimento, que geralmente viviam e morriam na mesma província, na mesma comarca, alguns até na mesma rua ou engenho em que haviam nascido.

Agostinho disse que havia aprendido a ler e escrever com a sinhá de sua mãe. Talvez essa habilidade lhe tenha servido para ascender na hierarquia militar, afinal, segundo contou, já era oficial de milícias em 1824. Quem sabe não começou ali mesmo, entre seus pares, a alfabetizar outros negros? Não era impossível: o Capitão Pedro Pedroso, o pardo que liderou os motins de 1823 no Recife, ensinara álgebra na prisão quando ali estivera preso, em 1817 (Costa 1982). Um negro que sabia ler e escrever tinha armas adicionais ao seu alcance: o acesso e a capacidade de transmitir informações, a autoridade e a liderança que o conhecimento das escrituras conferia somente aos religiosos cristãos.

Como geralmente acontecia com negros livres no Brasil, é possível que Agostinho tenha sido recrutado para missões mais espinhosas. Se ele foi lutar no Prata, na Guerra Cisplatina (1825-1828), deve ter sido ainda mais politizado, ao ver o exército brasileiro imobilizado numa guerra contra adversários que pregavam a abolição do cativeiro. Mas, peço desculpas ao leitor, isso é

pura especulação, já que a documentação cala totalmente a esse respeito. Se por outro lado, Agostinho ficou no Recife nos anos 1820, testemunhou o apogeu do quilombo da floresta do Catucá, que começava nos subúrbios do Recife e seguia serpenteando entre os engenhos da zona da mata seca, ao norte da província.

Em 1827, o Conselho de Governo da Província acreditava que os quilombolas, liderados pelo negro Malunguinho, planejavam atacar a cidade. Pensavam que essa ousadia não era espontânea, mas inspirada numa rebelião que pouco antes ocorrera em Salvador.¹⁷ mais um indício de que os cativos tinham canais informais de comunicação bastante complexos, ligando os escravos de várias partes do país. Nessa rede, os negros do Recife tinham um papel fundamental, já que ficava lá o porto através do qual se propagavam as notícias externas, trazidas provavelmente pelos inúmeros marinheiros negros que trabalhavam na marinha mercante brasileira. Quando eram escravos, esses marinheiros às vezes também fugiam, como Benedito, José do Gabão e Manoel do Congo, por exemplo, cujas fugas foram noticiadas no mesmo dia em que publicada a prisão de Agostinho nos jornais.¹⁸

A luta do quilombo do Catucá também teve impacto na vida espiritual dos negros da província, aumentando a distância entre o catolicismo formal da igreja católica e a religião do povo, mais plástica, aberta a influências diversas, da pajelança indígena às religiões africanas, passando também pelo cristianismo popular europeu, carregado de tradições pagãs. Algumas vezes esse caldeirão resultava em sincretismo, noutras em lealdades paralelas, hierarquizadas ou não. As religiões do povo estavam em permanente recriação. Na época em que Agostinho foi preso, em 1846, tal-

vez já existisse uma das divindades mais importantes do Culto da Jurema Sagrada, que condensa reinterpretações de elementos africanos, indígenas e cristãos (Motta 1998, Pinto 1995). Tal como acontecera antes com o quilombola haitiano Makandal, que morreu possivelmente na década de 1830, Malunguinho, o maior dos líderes do Quilombo do Catucá, ingressou no panteão das divindades brasileiras. Embora não encarne, pois se encontra num patamar espiritual superior, é a única entidade do culto que pode ser invocada como Exu. Mestre ou Caboclo. Praticamente nada se realiza numa Mesa de Jurema hoje em dia sem que seja rogada sua permissão (Carvalho 1996).

Admitindo que ele tenha prestado serviço militar na segunda metade da década de 1820, não é decisivo saber exatamente o local onde esteve aquartelado, pois o final do primeiro reinado foi de intensa e generalizada agitação nos quartéis, cindindo a hierarquia e a disciplina de alto a baixo. O atraso no pagamento dos soldos, a alimentação precária na caserna, os castigos corporais e, no caso dos militares brasileiros, a idéia de que os portugueses tinham oportunidades maiores de avanço na carreira causava grande insatisfação entre os soldados e o baixo oficialato. Os atritos entre brasileiros e portugueses tinham também um substrato racial latente, resultando em tumulto e brigas. A política partidária terminou penetrando nos quartéis, e dali ganhou as ruas. Militares seriam presos por insubordinação, panfletagem e até motins em várias capitais, inclusive no Recife. Como bem observou Faoro, no final dos anos 1820 o Exército já não era mais a corporação obediente do começo da década, que apoiara a facção liderada por Pedro I durante a Independência (Faoro 1979). Investigando o estado das tropas estacionadas em Pernam-

bucu em 1830, o comandante das armas escreveu ao Ministro da Guerra asseverando que lá havia oficiais absolutistas, liberais constitucionalistas e até republicanos. Por causa dessas divisões era impossível manter a ordem, o que resultava na fuga tanto de agitadores liberais radicais quanto de criminosos acusados de falsificação da moeda de cobre. Ele considerava que a imprensa fomentara a insubordinação dos oficiais liberais, pelo que decidiu remover sete deles de seus postos.¹⁹ Um desses sete escreveu na imprensa que, ao voltar da Guerra Cisplatina, encontrou as tropas divididas entre "colunas" e "farroupilhas". Sem razões aparentes foi então preso por seu superior.²⁰

Agostinho serviu, portanto, numa época de profundas transformações no país, que mais uma vez entrou em convulsão em 1831, a partir da crise parlamentar que resultaria na renúncia de Pedro I ao trono do Brasil, ainda em 1831. A abdicação do Imperador foi precedida de manifestações em frente ao Palácio Imperial com a presença da "tropa" e do "povo", como se dizia na época. O liberal radical Borges da Fonseca, um dos líderes dessas manifestações, disse que os soldados que vieram de Pernambuco participaram ativamente daqueles eventos que repercutiriam pelo país inteiro (Almeida 1994).

Vivenciar a independência de um país, depois ainda ajudar a derrubar um rei, considerado estrangeiro pela crítica liberal, não era pouca coisa. Testemunhar as intensas manifestações de rua que aconteceram logo após a queda de Pedro, quando liberais radicais e soldados dispensados sem soldos promoveram levantes pelo país afora também era uma experiência marcante. Os motivos eram variados: a quebra na linha de comando, a exigência do cumprimento de promessas esquecidas, o adiantamento das reformas constitucionais, ou mesmo ape-

nas a manutenção de direitos adquiridos — fossem estes reais ou imaginários (Nabuco 1897, Faoro 1979, Andrade 1971 e Barman 1988).

O motim militar mais violento da história do Recife estourou em setembro de 1831, quando a tropa tomou a cidade promovendo saques e algazarras. Boa parte da população despossuída aderiu. Felipe, um cabinda fujão, foi visto no meio dos soldados, vestido de branco, com um chapéu de palha na cabeça.²¹ Não havia um único oficial envolvido no levante da "soldadesca desenfreada", para usar uma caricata expressão do ministro da guerra.²² A repressão reorganizou-se e, com a ajuda de oficiais militares, milicianos e tropas particulares de senhores de engenho, encurralou e massacrou algumas centenas de rebeldes. Os que sobreviveram foram mandados presos para fora da província (Almeida 1982, Carvalho 1989 e Mosher 1996).

Talvez Agostinho não tenha vivido nada disso, ficando longe da maior parte desses eventos que, bem ou mal, plasmaram uma boa parte da configuração política e institucional do Brasil imperial. Mas era justamente esta dúvida, a incerteza sobre a experiência política anterior do Divino Mestre, o que incomodava os Desembargadores do Tribunal da Relação. No interrogatório de 1846, demonstraram estar sinceramente preocupados em saber um pouco mais sobre o passado do pastor. Perguntaram-lhe diretamente se havia participado da Sabinada na Bahia, em 1837-38. Agostinho negou. Insistiram, querendo saber se conhecera ninguém menos do que o próprio Sabino. Agostinho disse que sim, mas somente quando Sabino já estava preso na fortaleza em que servia no Rio de Janeiro. Com essa resposta, negava sua participação no movimento, mas admitia, por ingenuidade ou por acinte, que conhecera o líder do movimento.

A suspeita de ter sido um “sabino” tinha graves implicações para Agostinho. A Sabinada abalara o edifício imperial. Partindo do que teria sido mais um protesto contra o Regresso de 1837, as camadas populares ganharam as ruas, escaparam ao controle das autoridades e da própria liderança do movimento. Ameaçado pelas tropas imperiais, o governo rebelde recrutou os escravos crioulos para defender a “pátria”. A exclusão dos africanos evidencia a fragilidade da complexa aliança que sustentava o movimento, mas não impediu que os negros de Salvador perpetrassem inúmeros atos de insubordinação. A lusofobia esteve presente em todos os momentos, catalisando os sentimentos nativistas abafados pela guinada conservadora promovida pela Independência do país. No final, a Sabinada resultou num “massacre racial”, na expressão de H. Kraay (1992:520). Mas o movimento começou com um levante militar. Muitos dos soldados rebeldes escaparam de Salvador. Os que foram presos terminaram deportados para o Rio de Janeiro e o Rio Grande do Sul. Entre detidos e novos recrutas foram embarcados 1.520 homens. A anistia viria em agosto de 1840, perdoadando todos, até os réus confessos (Kraay 1987). Legalmente, portanto, Agostinho não poderia ser punido, se de fato pudessem ser confirmadas as suspeitas dos Desembargadores, todavia se ficasse provada a sua participação numa rebelião como a Sabinada, não restariam dúvidas da periculosidade do Divino Mestre e das possíveis ligações entre ele e os negros de outras províncias — da Bahia principalmente — na trama de algo bem maior.

Para as autoridades, portanto, tantas perguntas tinham sentido. O Recife estava em paz em 1846, mas era uma paz tensa, frágil. E como acontecera em épocas incertas, pairava novamente o medo do que os con-

temporâneos chamavam de “haitianização” do Brasil.

Na segunda metade da década de 1840, disputavam as eleições locais os praieiros (liberais) e os guabirus (conservadores). Os liberais subiram em 1844, interrompendo quase dez anos de governo conservador. Seguindo um padrão antigo, agudizado durante as “eleições do cacete” de 1842, as disputas pelos cargos de juízes de paz, deputados provinciais e senadores terminariam em pancadaria entre 1844 e 1848. A reivindicação de maior apelo popular do partido era a nacionalização do comércio a retalho (Mosher 1996).

Cento e cinquenta anos depois dos episódios aqui narrados, a nacionalização do comércio a retalho parece uma bandeira política meio absurda. Escrevendo no final do século passado, Joaquim Nabuco considerou esta reivindicação simplesmente reacionária. Mesmo assim, reconheceu sua eficácia como instrumento de mobilização popular (Nabuco 1897). Na década de 1840, o discurso nativista enfatizava que a Independência não se completara, pois não trouxera nenhum benefício para as camadas menos abastadas da população do Recife, mas enxergar no regime escravista a raiz da falta de empregos era privilégio de poucos intelectuais. Seria um anacronismo terrível exigir que a população livre e liberta, sem meios nem educação suficientes para ascender socialmente, percebesse a situação sob este prisma acadêmico. Para a maioria dos habitantes do Recife, o que se notava facilmente era a presença maciça de portugueses no comércio a retalho. Os armazéns e lojas pertencentes aos imigrantes portugueses empregavam preferencialmente rapazes e adolescentes da mesma nação.

Todos os anos chegavam levas e levas de jovens lusitanos para trabalhar naqueles estabelecimentos. Muitos vinham como

trabalhadores endividados, pagando a passagem com trabalho. Eram submetidos a uma jornada sem fim, uma rígida disciplina no balcão da padaria, loja, ou qualquer outro estabelecimento. Às vezes, o tratamento era tão ruim, que terminavam fugindo, sendo anunciados nos jornais de forma semelhante aos escravos. Afinal deviam a passagem, e talvez até mais, já que boa parte dos gastos com a subsistência e vestuário poderia também ser transformada em débito com o próprio empregador. Os que tinham mais sorte com o tempo terminavam montando um negócio próprio (Freyre 1977, Carvalho 1993).

A imprensa panfletária praieira pegava o mote, e atacava diariamente a presença lusitana no comércio a retalho. Chegava a utilizar o termo "monopólio", palavra execrável entre liberais numa época em que o período colonial ainda estava fresco na memória de muita gente. A reivindicação da nacionalização do comércio a retalho foi amplamente divulgada durante a Sabinada, sendo um eficiente catalisador da ira popular contra os portugueses. O tal "monopólio", apesar de mais retórico do que real, incomodava. Principalmente os que tinham fome, afinal de contas muitos dos pequenos armazéns de mantimentos e padarias pertenciam a imigrantes, a quem muita gente devia a feira, a cachaça, o pedaço de chita pra fazer vestido novo. Não é preciso muita imaginação para perceber que essa situação aumentava as tensões raciais entre a população negra e mestiça e os imigrantes e seus descendentes brancos, ou mesmo "caçados" (Chacon 1979, Naro 1980, Carvalho 1993 e Almeida 1994).

Para os liberais radicais da época, o nativismo era um instrumento de mobilização política eficaz. O resultado é que episódios de menos importância, como as agitações normais de campanha, terminavam em briga, em quebra-quebra, saques e por

aí vai. A turba saía então pelas ruas da cidade gritando "mata-marinheiro", agredindo os cidadãos portugueses e saqueando seus estabelecimentos comerciais. Os mata-marinheiros mais violentos ocorreriam em 1847 e 1848, mas antes da prisão de Agostinho, em setembro de 1846, já havia acontecido manifestações nativistas na cidade durante a campanha eleitoral. Houve pancadaria em 1844. Novamente em 1845 (Araújo 1977 e Quintas 1977). Os negros do Recife aproveitavam as disputas eleitorais, a agitação, a panfletagem, para ocupar as ruas, as praças onde estavam os chafarizes e fazer o que as autoridades chamavam de derrixos e algazarras. Um episódio de 1845 é sintomático desse clima de insegurança para os brancos. Ao conduzirem um negro fujão de volta para seu senhor no Recife, dois capitães do mato foram atacados por vários negros que teriam conseguido libertar o cativo, não fosse a intervenção de alguns soldados do exército que estavam por perto.²³

Outubro de 1846, época em que se pediu o habeas corpus de Agostinho: os praieiros e guabirus estavam em campanha para a eleição de um Senador do Império. O candidato dos praieiros era o próprio Presidente da província. Do outro lado, a chapa apoiada pelos irmãos Cavalcanti e pelo Barão da Boa Vista: a fina flor de boa parte da antiga aristocracia açucareira da província. Contra ambas as facções, os liberais radicais. Ajudavam os praieiros ao mobilizarem votantes em torno do nativismo, mas atacavam frontalmente o Presidente da província que os praieiros queriam eleger Senador. É sintomático que o advogado de Agostinho tenha sido um dos maiores agitadores de sua época, o liberal radical Borges da Fonseca, que, como foi dito acima, fora testemunha ocular dos acontecimentos na

corte, que culminaram com a renúncia de Pedro I, em 1831. Na década de 1840, Borges fazia parte de uma sociedade emancipacionista. Não temia declarar na imprensa panfletária que costumava informar aos "homens de cor" os seus direitos (Nabuco 1897 e Chacon 1979).²⁴ Ambições políticas tinha muitas. Mas em negócio de dinheiro era um homem desprendido. Diz Mário Márcio de Almeida que várias vezes chegou perto da riqueza, mas terminava perdendo tudo nas enrascadas políticas em que se metia, tendo sido a Insurreição Praieira, em 1848, a pior de todas. Defendendo Agostinho, criticou o racismo latente nas atitudes das autoridades.²⁵ Mas também não deixou de usar o caso para fortalecer as bases eleitorais dos seus aliados. No dia 4 de fevereiro de 1847, o jornal que Borges editou informava que a prisão do pastor e seus seguidores mostravam que se os "homens de cor" tivessem brios, deveriam votar em "pessoas capazes de manter seus foros e sua liberdade". Os candidatos dessa natureza "oportunamente lhe serão indicados".²⁶

Borges teve que usar toda a sua verve no caso. O tom do interrogatório denota que as autoridades acreditavam que havia algo muito perigoso na pregação do Divino Mestre. Pela preocupação demonstrada pelos Desembargadores do Tribunal da Relação, a maior ameaça, ou pelo menos o documento mais comprometedor, era um verso chamado "ABC", que a polícia, lamentavelmente, não transcreveu para uso posterior dos historiadores. Mas o seu conteúdo é mencionado. Era um documento falando de liberdade. Pior até, falava do Haiti.

A existência desse verso agravava a acusação contra Agostinho. A sua leitura da Bíblia não era a mesma dos padres brancos. No seu exemplar estavam marcadas pas-

sagens que falavam de liberdade, do fim do cativo. Textos religiosos servem tanto para justificar a dominação, quanto para legitimar a revolta. Para cada Sepúlveda há um padre Hidalgo, para cada Bispo da Bahia um Frei Caneca. Agostinho fez sua escolha. Daí sua interpretação.

Na defesa do réu, argumentou Borges da Fonseca: "Que crime é ser cismático?"²⁷ Só que os Desembargadores percebiam que Agostinho não era um protestante qualquer. O problema não era apenas de ordem religiosa. Agostinho não pregava somente a desobediência ao padroado régio. Tinha algo mais. Não há como deixar de lembrar aqui de um estudo clássico de E. Genovese que discute a forma como os ministros negros norte-americanos contribuíram para a criação de uma cultura própria entre os escravos naquele país (Genovese 1981). A rigidez da hierarquia e dos rituais católicos impedia que os negros se tornassem eles mesmos sacerdotes. Pelo menos no que dependesse do Bispo de Pernambuco, um negro, ou mesmo um pardo, dificilmente conseguiria ser ordenado na província, na primeira metade do século XIX.²⁸ Vencida essa dificuldade, seria praticamente impossível para um padre católico, mesmo que não fosse branco, repassar mensagens de rebeldia aos escravos sem romper com a alta hierarquia da igreja, e assim com o próprio catolicismo. O protestantismo funcionava de forma diversa. Pregar a palavra divina é um dom, uma vocação. É o Senhor quem escolhe seus pastores, que podem ter quaisquer origens sociais ou raciais. Sob essa perspectiva, não faltava legitimidade a Agostinho. Claro que, nas sociedades escravistas de população branca predominantemente protestante, as autoridades sempre procuraram subordinar os princípios da fé às necessidades seculares, visando manter o negro numa posição subordinada. Busca-

va-se cercear a autonomia do cristianismo dos negros o máximo possível, subordinando todas as práticas à hierarquia dos pastores e bispos brancos. A tensão era grande, principalmente porque para o protestantismo é fundamental que o cristão aprenda a ler, para poder realizar plenamente o princípio da livre interpretação das escrituras. E este princípio — e aí estava o perigo para a ordem — implicava uma enorme liberdade de pensamento. Há muito se sabe que Deus e o Diabo podem ser invocados para qualquer propósito político. Para Thompson, por exemplo, os metodistas trabalharam ativamente para atrapalhar a organização do proletariado inglês (Thompson 1996). Já Emília Viotti da Costa (1994) demonstrou que os Batistas atuaram de forma inversa nas colônias inglesas. A pregação de um deles — um europeu branco — foi o catalisador fundamental da grande rebelião de 1823 em Demerara.

Agostinho identificava-se com os seus seguidores, como cristão e como negro. Talvez estivesse tentando ocultar suas intenções políticas e fosse apenas aparente o descompromisso, quase ingênuo, de suas respostas no interrogatório. Mas talvez também seja errado imputar-lhe uma consciência mais profunda. Não é impossível que não se percebesse como um rebelde negro, um transgressor da ordem escravocrata, mas apenas como um pregador do que, em suas palavras, seria a "lei de Jesus Cristo". As autoridades não o viam assim. Temiam o poder do pregador negro. Percebiam claramente as implicações do cristianismo que Agostinho considerava verdadeiro, que conferia aos negros uma vantagem espiritual sobre os brancos. Não houve reação violenta dos "agostinhos" à perseguição que sofriam. Mas não era sempre assim que acontecia com as religiões dos excluídos. Naquela época, o caso mais conhecido de

rebelião popular com um substrato religioso foi a revolta dos malês na Bahia. Não era preciso, contudo, nenhum exemplo de outras províncias para preocupar as autoridades locais. Pernambuco já conhecia o milenarismo militante. Entre 1819 e 1820, e novamente em 1837, o sebastianismo havia deságuado em violência no interior de Pernambuco.²⁹ A vinda iminente de um Messias com o nascimento do rebento de Agostinho aproximava sua fé das tradições milenaristas do Nordeste: uma razão concreta a mais para temerem os desdobramentos políticos das pregações do pastor negro, principalmente numa época de intensa agitação política na cidade, mobilizando negros e pardos nas disputas eleitorais.

Plenamente consciente ou não de seu papel político, Agostinho fez da Bíblia um instrumento de luta pois, ao enfatizar as passagens que falavam da libertação do cativo, recriava o cristianismo sob a perspectiva do negro. A sua pregação demonstrava ainda a superioridade moral do negro sobre o branco, afogado no pecado de escravizar o irmão e ignorante do que diziam as escrituras. A própria noção de Deus era diferente. "Madalena" da seita, uma das seguidoras de Agostinho, disse que também sabia ler e que conhecera o Senhor numa visão. Estava sentada quando viu as nuvens descendo. Quando se abriram, lá estava Ele com uma túnica roxa, como o Senhor dos Martírios. Perguntada pelo Presidente do Tribunal da Relação se Ele era branco ou preto, respondeu: "Era acaboclado", provocando risos entre os presentes. Mas esses risos não deviam ser de chacota somente. Devia haver um descompasso, um travo de ansiedade. Se fosse assim tão simples, para que prendê-los? Para os negros, não havia mesmo razão para tanto. Estavam convencidos de que tinham razão. Afinal de contas, nada

mais faziam do que viver de acordo com a verdadeira lei de Deus. Perguntado por que estava preso, um dos detidos simplesmente respondeu: "porque me prenderam"! Os agostinhos não se viam como hereges, mas como seguidores do que consideravam a verdadeira fé. Estavam seguros do que faziam.³⁰

O pastor Daniel Kidder não oferecia perigo à ordem. Muito menos os capelães anglicanos que moraram na cidade a partir de 1821³¹, os quais passaram por Recife sem causar problemas às autoridades. Agostinho era outra história.

O princípio da livre interpretação das escrituras também resultava num outro perigo à ordem escravista, já que, a rigor, este princípio só poderia se efetivar quando o cristão aprendesse a ler a bíblia. Alfabetizar negros era uma atitude de enorme repercussão, que sempre foi vista com desconfiança não só no Brasil mas também na América do Norte e no Caribe. Se adicionarmos a esse aprendizado os tais papéis sobre o Haiti e a ênfase nas passagens que tratavam da libertação dos escravos, perceberemos que o Divino Mestre de fato era um elemento perigoso para a ordem, por mais que Borges da Fonseca se esforçasse em provar o contrário. Talvez o tal "ABC" fosse apenas mais um documento falando do Haiti, o que já era muito e gravíssimo para a ordem escravocrata. Talvez fosse até mais que isso, pois... seu nome é muito claro na didática daquela época. O tratamento de Agostinho por Divino Mestre também. Talvez fosse o ABC um instrumento pedagógico empregado no ensino de primeiras letras. O próprio Borges da Fonseca era também um homem interessado em Didática. Preso em 1829, pediu por meio de seu procurador uma certidão do governo dizendo que era "Professor do Ensino Mútuo pelo método de Lencaster da cidade da Paraíba do Norte".³²

Se a pregação de Agostinho não era a mesma do catolicismo branco, ou do protestantismo dos ingleses do Recife, também não era a da Jurema Sagrada, nem a dos terreiros e batuques que se derramavam pelos arredores da cidade. Embora Agostinho se propusesse a pregar o "verdadeiro" cristianismo, seu cisma também era étnico e racial. Não há menção a pardos ou cabras entre seus seguidores, só a negros. Entre estes havia africanos e crioulos, e dizia-se que todos eram livres, uma suposição que talvez não seja exata, afinal deveria haver algumas centenas de fiéis anônimos no Recife sobre os quais nada sabemos além do fato de a maioria ser formada por mulheres, ainda que tal feito seja uma suposição.

Este último dado também requer uma reflexão. Na rígida hierarquia do patriarcado brasileiro, havia pouco espaço para a mulher. Desde a infância, toda a socialização feminina acontecia nos moldes de uma hierarquia sociocultural que lhes impunha um posição subordinada. Regra geral, as brancas obedeciam aos brancos. As negras aos negros. As restrições do dia-a-dia encontravam correspondência religiosa no catolicismo brasileiro, que conferia à mulher um papel sempre inferior ao do homem e bastante limitado na liturgia, ao menos até a reforma da segunda metade do século XIX, que reconheceu que eram as mulheres que davam o compasso da vida religiosa familiar. Estudando a conversão de mulheres ao protestantismo, observa Natalie Davies (1975) que quanto maior a igualdade espiritual oferecida pelo culto, maior sua atração. A possibilidade de ler as escrituras conferia uma autonomia religiosa que normalmente lhes era vedada pela rotina diária. Eram alfabetizadas as sete negras que estavam detidas com Agostinho no momento do seu interrogatório. Vale salientar que as seguidoras do Divino Mestre

não devem ter sido pessoas frágeis, oprimidas pelos rituais católicos. Ao contrário, o mais provável é que tenham sido mulheres resolutas e corajosas, militantes cristãs que recusaram a submissão às práticas e condutas brancas e androcêntricas do catolicismo. Androcentrismo do qual nem as irmandades negras escapavam.

Nas relações entre os gêneros, o ascetismo da seita do Divino Mestre servia como um instrumento propiciador de igualdades nos terrenos sexual e moral. O catolicismo praticado no Brasil exigia a fidelidade feminina, e fazia pouco caso da masculina, já que nem os padres cumpriam o celibato. A longo prazo, todas as tendências cristãs dão apoio relativo às relações sociais entre os gêneros conforme as particularidades ditadas pelo tempo e lugar. À medida que as igrejas se institucionalizam, buscam um novo ponto de equilíbrio, no qual a assimetria entre os gêneros é inelutável. Mas uma religião em formação é sempre um espaço de transgressão, de negociação, pois os papéis dos diversos agentes sociais ainda não estão consolidados. A desigualdade pode ser maior ou menor. O tal ascetismo da "seita" de Agostinho propiciava a igualdade entre os gêneros uma vez que implicava a imposição de regras para o casal, afastando os homens que não se dispunham a cumprir a promessa de fidelidade. Ao ser indagado acerca de por que havia mais mulheres do que homens entre seus seguidores, Agostinho respondeu que estes últimos eram mais "relaxados". Por sua vez, o interrogatório da esposa do Divino Mestre sugere que o divórcio era possível, aumentando assim a camaradagem entre os parceiros.³³ Corajosa, não teve medo de afirmar que guardou o ABC porque achou bonito. Disse ainda que estava casada há doze anos: "nós nos casamos por um contrato, até que Deus for

servido, porque bem casado está quem boa vida faz".³⁴

Um ano depois de sua prisão, Agostinho já voltara a pregar. Mas agora havia muitos a fustigá-lo. Os padres do Recife devem ter tomado as dores da igreja, e possivelmente também as irmandades brancas e negras. Disse um articulista no jornal que toda vez que algum dos "ascetas" seguidores do pastor era detido no Recife, aparecia uma turba de "moleques" apupando e até agredindo fisicamente as vítimas da perseguição policial. Da perspectiva dos brancos, esse comportamento não era recomendável, afinal de contas, segundo o artigo, datado de outubro de 1847, esses mesmos moleques poderiam também se virar contra "qualquer homem honesto", causando graves distúrbios à ordem. A bem da verdade, isso já estava acontecendo, pois em junho e depois em setembro daquele ano houve mata-marinheiros no Recife, nos quais vários cidadãos portugueses foram agredidos nas ruas da cidade pela turba enfurecida, turba da qual faziam parte inúmeros moleques, negros e pardos.

A presença de negros e moleques — descendentes de escravos — entre os agressores de Agostinho confirma claramente que os negros e pardos do Recife não estavam unidos. Claro, a vida não é assim tão simples. Muitos africanos mantinham seus hábitos religiosos quase intocados, expressando apenas alguns aspectos exteriores de uma "cristianização de fachada", como bem propôs Kátia Mattoso (1992). Mas, por outro lado, entre a população não-branca do Recife também já existia um catolicismo popular bem estabelecido. "Catolicismo" mais uma vez entre aspas, pois além de ter herdado algumas práticas pagãs europeias, estava eivado de adaptações de tradições originalmente africanas e indígenas, como exemplifica o casamento de um crioulo

e uma parda na respeitável igreja de N.S. da Penha, que terminou em carnaval, com músicas indígenas e africanas executadas dentro da igreja: ou ainda nas festas em homenagem a santos católicos, em que as moças reboavam acintosamente ao som do lundum "para maior glória de Deus", como dizia afobado o padre Lopes Gama queixando-se amargamente do que considerava uma falta de pudor da religiosidade popular.³⁵ Mas, apesar do espanto dos cristãos ortodoxos, havia fé, e muita, no Deus, Deuses, Santos, Mestres, Caboclos, Exus e demais entidades e divindades de preferência. Na realidade, a alegria das procissões, a devoção paralela a entidades de religiões diversas e o próprio mecanicismo de certas práticas contratuais entre as divindades e os homens eram sintomas de uma intensa religiosidade, que, neste caso, podia se voltar contra os "ascetas" que seguiam Agostinho.

As últimas notícias que temos dele são essas do final de 1847, quando já se sabia que alguns de seus seguidores haviam sido recrutados para o Exército, mesmo sendo artesãos e arrimos de família. No ano seguinte, o Recife estaria no centro de uma agitação política tão grande que não havia mais lugar para o Divino Mestre no noticiário. Duas eleições para Senador do império haviam sido anuladas, caso único na história imperial. Os conservadores voltaram ao poder. Em 1848, vários senhores de engenho ligados ao partido praieiro recusaram-se a entregar os cargos na justiça de paz e na guarda nacional dos quais haviam sido exonerados após a nomeação de um novo Presidente da Província. Começava assim a Insurreição Praieira em novembro de 1848. No meio do vendaval, suspeitas de que alguns negros do Recife haviam formado uma sociedade secreta, tramando uma rebelião. O líder da tal sociedade seria o negro forro

Benedito, governador dos pretos da Costa, que foi detido junto com um outro africano liberto, o pintor Felipe (Silva 1996).³⁶ O terceiro líder preso em janeiro de 1849 era um militante praieiro. Francisco Borges Mendes provavelmente era branco, já que os autos do inquérito da Praieira geralmente informavam a cor dos réus quando estes eram negros e pardos. Era natural da Bahia, mas morava há seis anos no Recife. Não era a única conexão dos praieiros com a Bahia. O escrivão Francisco José do Rego, um "sedutor de povos", foi acusado de pertencer aos "clubes" daquela província.³⁷

Não foi necessária nenhuma devassa em separado para este último episódio. Os suspeitos, com suas razões, ou falta delas, foram presos e autuados no rolo compressor da repressão à Insurreição Praieira, que seguiu a mesma receita do que acontecera antes, em 1817 e 1824. Tropas do exército profissional esmagaram a rebelião. Depois houve o recrutamento em massa dos envolvidos menos abastados, e até dos filhos de alguns senhores de engenho rebeldes. A diferença das rebeliões anteriores foi a anistia do Imperador. Rápida para alguns proprietários rurais abastados, tardia para Borges da Fonseca, que só seria solto em 1852. Ainda que a repressão não tenha mandado enforcar ninguém, os mortos nas batalhas foram muitos, principalmente na invasão do Recife pelo exército praieiro em fevereiro de 1849. Naquele combate, os alfaiates foram o grupo de artesãos mais ativos do lado dos rebeldes. Agostinho era alfaiate. Talvez tenha sabiamente ficado de fora do turbilhão. O nome dele não está entre os dos sete alfaiates citados nominalmente nos autos do inquérito da Praieira, cinco dos quais efetivamente presos. Mas Borges da Fonseca, o advogado de Agostinho, foi o principal arregimentador dos homens pobres livres do Recife e da zona da mata

norte. Alguns alfaiates do Recife radicalizaram. Manoel Joaquim da Costa foi acusado por três testemunhas de fazer reuniões em sua loja. Quando o exército praieiro tentou tomar o Recife, de sua casa foram desferidos tiros contra as tropas do governo. O mesmo aconteceu na residência do alfaiate Manoel do Amparo Caju, o "pardo caju", e na casa onde morava o alfaiate José Romão de Freitas "e outros". Estes homens também atuaram como "sedutores de povos" (Carneiro 1960, Chacon 1979 e Almeida 1994).³⁸

Investigando o caso do Divino Mestre, pode-se conhecer melhor uma série de aspectos da vida das camadas subordinadas do Recife entre a Independência e a Praieira. Entre esses aspectos estão as estratégias de resistência escrava. As evidências aqui levantadas são poucas, mas nas fontes citadas chama a atenção o fato de que as autoridades estavam quase sempre suspeitando de que os negros do Recife não atuavam isolados. As investigações apontavam para indícios de conexões mais amplas, principalmente com a Bahia, de onde veio o próprio Presidente praieiro Chichorro da Gama, um "baiano infame vil", na expressão de Borges da Fonseca. Não eram, portanto, apenas as viagens dos inúmeros marinheiros negros pela costa do país que permitiam esses contatos, nem as freqüentes transferências mercantis de cativos de uma província para outra. O padrão da carreira política no Império implicava a circulação dos políticos por diversas províncias (Pang e Seckinger 1972 e Carvalho 1981). Esses homens também levavam consigo seus empregados domésticos de confiança. Escravos que, na surdina, deviam ouvir indevidamente muitas conversas. Havia assim todo um conjunto de possibilidades de estabelecimento de contatos entre os grupos subalternos das diversas províncias, as tramas de uma tela frágil mas real. O principal

eixo propagador das notícias deviam ser justamente os negros que serviam nas milícias ou mesmo nas forças de primeira linha. Teoricamente, o exército e a marinha evitavam negros em seus quadros, mas na prática a cor da pele é uma percepção que pode variar de acordo com cada observador. Qualquer que fosse a ideologia racial empregada pelo recrutador, que podia clarear negros ou escurecer pardos, as forças armadas nunca conseguiram evitar a presença de cativos, que vez por outra buscavam o serviço militar como alternativa concreta ao trabalho escravo. As suspeitas senhoriais não deviam ser apenas fruto de uma paranóia coletiva, temerosa de reverberações tardias da Revolução do Haiti. O mais intrigante nas sugestões da possível existência de conexões entre os negros do Recife e da Bahia é a atuação — putativa ou não — de sociedades secretas. O maior medo, portanto, era o da possível tecitura de relações mais estruturadas entre os escravos de várias províncias, talvez até aliados a liberais radicais, visando algo bem maior do que apenas emular aqui e ali a rebeldia alheia.

Em 1851, uma nota no jornal: correrá o boato de que um falecido seguidor do Divino Mestre ressuscitara. A cidade ficou em polvorosa. Seria verdade? Na dúvida, pensava o articulista, era melhor arrumar um jeito de deixar sempre os cadáveres à mostra por algum tempo para que as pessoas tivessem certeza de que estavam realmente mortos.³⁹ Incidentes desse tipo não deveriam acontecer numa cidade que buscava se europeizar a todo custo, abrindo novas ruas, construindo um novo palácio do governo, um novo hospital público, um teatro, um belo cemitério e, pouco depois, o maior prédio público da província: uma prisão tal qual um *panopticum*. Todos seriam inaugurados ainda na década de 1850, quando as elites locais se reconciliariam,

fechando a porta de um passado de guerras civis que tinham aberto espaços para a atuação das camadas subordinadas. As fugas e a resistência escrava continuariam, mas não haveria mais tantas ameaças de "haitianização" no Recife. Fechava-se uma era.

Notas

1. Arquivo Público Estadual, Recife (APE): Polfícia Civil, vol. 15, "Relatório do Chefe de Polfícia da Província ao Presidente da Província", 30/09/1846. *Diário de Pernambuco* (Recife), 23/09/1846.
2. *Diário de Pernambuco* (Recife), 23/09/1846, 29/09/1846. *O Nazareno* (Recife), 31/10/1846.
3. "Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira, 26/10/1846", in *Diário Novo* (Recife), 30/10/1846. *Diário de Pernambuco* (Recife), 29/10/1846, 04/10/1847.
4. Dizia um dicionário jocoso publicado num jornal local: "Celibato: É um voto, segundo o qual os padres de comunhão romana juram contentar-se com as mulheres dos outros." *Diário de Pernambuco* (Recife), 11/05/1829.
5. APE: "Relação Numérica da População Livre e Escrava do Primciro Distrito do Termo do Recife", 10/01/1856. "Mapa demonstrativo das diversas povoações, vilas e cidades da província, indicando por comarcas, municípios e freguesias o número de casas, fogos, almas e lojas que contém cada uma delas", Jeronymo Martiniano Figueira de Mello, *Ensaio sobre a Estatística Civil e Política de Pernambuco*, Recife, 1852; reedição: Recife, Conselho Estadual de Cultura, 1979, s.n.
6. APE: Polfícia Civil vol. 14, 25/09/1846. Department of State: United States Consul in Pernambuco. Microfilm T 344, 06/09/1845.
7. "Mapa Estatístico da População da Comarca do Recife, Distribuída Segundo as Idades, com Declaração da Condição, Cor e Naturalidade dos Habitantes, Ano de 1842", in Mello, 1979, p.52-71.
8. De acordo com Joseph Miller, *muleke* é a palavra quimbundo para dependente. Não há dúvidas, portanto, da origem do termo atual, usado coloquialmente no Recife em referência aos meninos de rua. Joseph Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988, p. 68.
9. *Documentos Históricos: Revolução de 1817*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1955, vol. CI, pp. 127, 180, 226. Ibid. vol. CIX, p. 222. Koster, *Viagens*, p. 381.
10. *Documentos Históricos*, vol. CI, p. 226.
11. *Documentos Históricos*, vol. CI, p. 128. Ibid. vol. CIX, p. 183.
12. *Documentos Históricos*, vol. CI, p. 181.
13. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro (ANRJ): Códice 745, vol. I, "Confederação do Equador", 05/03/1823. Naqueles dias, foram cantados pelas ruas do Recife a cidadíssima quadra: "Marinheiros e caiados / todos vão se acabar, / porque só pardos e pretos, / o Brasil hão de habitar". Percebe-se aí claramente uma distinção entre os portugueses (marinheiros) e os brancos brasileiros, chamados de

"caídos", o mesmo que pintado de branco à cal, numa clara alusão ao processo de mestiçagem por que passou a elite crioula, branqueada pela riqueza. Sobre esse episódio, veja-se: Pereira da Costa, Anais, vol. 9, p. 63. "A Pedrosada", in Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (Recife), vol. XIII, 1908, pp. 577-585.

14. *Typhis Pernambucano* (Recife), 01/01/1824.

15. Na defesa do comandante dos Henriques, o advogado alegou que teria sido o comandante do batalhão dos pardos o fomentador da desordem. Desde Pereira da Costa que a historiografia corrobora essa hipótese. Todavia, anos depois do episódio, já de volta ao Recife, tendo servido com Paez na luta pela independência da Venezuela, o Major Mundrucu, buscando recuperar seu posto e aposentadoria, defendeu-se dessa acusação nos jornais. Arrolou várias testemunhas a seu favor, inclusive o próprio advogado de defesa, que admitiu que acusara Mundrucu, que conseguira escapar depois de preso por Labatut, como um artifício para convencer o júri da retidão de caráter do comandante do batalhão dos Henriques que, mesmo tendo vários depoimentos a seu favor, terminou executado. Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (Recife): "Resposta do Major Emílio Felipe Benício Mundrucu a um artigo no *Diário de Pernambuco* (Recife), 20/02/1837".

16. "Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira, 26/10/1846", in *Diário Novo* (Recife), 30/10/1846.

17. APE: Atas do Conselho de Governo de Pernambuco vol. 2, 29/01/1827. Certamente referiam-se ao levante de agosto de 1826. Veja-se: João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês (1835)*, São Paulo, Brasiliense, 1986, pp. 73-74.

18. *Diário de Pernambuco* (Recife), 23/09/1846.

19. ANRJ: Ministério da Guerra: IG1 64, 28/07/1830.

20. *Diário de Pernambuco* (Recife), 08/10/1830. ANRJ: Ministério da Guerra: IG1 64, 23/10/1830.

21. *Diário de Pernambuco* (Recife), 07/10/31.

22. Ofício ao Comandante das Armas, 23/09/31, apud *Diário de Pernambuco* (Recife), 08/10/31.

23. *Diário de Pernambuco* (Recife), 22/03/1845.

24. *O Tribuna* (Recife), 05/10/1847.

25. De acordo com Borges da Fonseca, para as autoridades: "São considerados vagabundos os negros, porque negro não é gente, e só nasceu para o bacalhau dos honradíssimos fidalgos da polícia atual". *O Nazareno* (Recife), 06/11/1846.

26. *O Nazareno* (Recife), 04/02/1847.

27. Uma cópia da defesa foi publicada em *O Nazareno* (Recife), 31/10/1846.

28. No final de 1831, durante a agitação liberal após a queda de Pedro, revelaram-se as tensões raciais latentes dentro da igreja católica: o Bispo de Pernambuco simplesmente não ordenava padres que não fossem "de casta branca de ambos os lados" sob o pretexto de que não haveria outro meio de se ter certeza que os pais do noviço haviam realmente contraído casamento cristão. ANRJ: Ministério da Justiça, JJ1 821, 11/07/1831, 28/09/1831, 15/12/1831. APE: Correspondência da Corte vol. 33, 16/02/1832.

29. No final da década de 1810, formou-se uma comunidade na Serra do Rodeador, liderada por um desertor, à espera da vinda de Dom Sebastião, para redimir os justos, fazer dos fracos fortes, dos pobres ricos. Organizado militarmente, ainda que mal armado, o arraial terminou atraindo a atenção de alguns proprietários rurais da área que, junto com forças mandadas do Recife, terminaram massacrando a comunidade em 1820. Em 1838, as pregações de um beato levaram várias pessoas ao suicídio. Acreditava-se que banhada de sangue, a Pedra Bonita revelaria o "reino encantado", com a volta de Dom Sebastião. Pereira da Costa, *Anais*, vol. 8, pp. 57-63. Sebastião Vasconcellos Galvão, *Dicionário Chorográfico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1908-1927, vol. 2, pp. 26-27.
30. "Tribunal da Relação", 26/10/1846, in *Diário de Pernambuco* (Recife), 30/10/1846.
31. O primeiro dos quais ganharia o apelido popular de "padre Inglês", que depois se estenderia aos demais, dando nome ainda à rua onde moravam, preservado até hoje. José Antônio Gonsalves de Mello, *Inglese em Pernambuco*, Recife, IAHGPE, 1972, p. 16 e passim.
32. Carta de 05/01/1829, in *Diário de Pernambuco* (Recife), 23/03/1829.
33. Confirmava assim a acusação do Chefe de Polícia da Província de que os agostinhos não respeitavam o sacramento do casamento. APE: Polícia Civil, vol. 15, "Relatório do Chefe de Polícia da Província ao Presidente da Província", 30/09/1846. A possibilidade da separação consensual após a formação da família nuclear, casada ou não, não era estranha à cultura afro-brasileira, sendo parte integrante dos arranjos constitutivos das famílias extensivas, como mostra uma longa e já antiga historiografia. No interior da província, entre a população negra e mestiça, deslocada pela expansão dos canaviais, também não era incomum essa prática. Entre os "cabanos" de Pernambuco e Alagoas, por exemplo, esta era a regra, ganhando o nome de "despique", conforme relatou um frade enviado para conversar com eles anos depois do fim da Cabanada (1832-1835). Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano. Estante A, Gaveta 16, carta de Frei Plácido de Messina ao Barão da da Boa Vista, 26/11/1842. Dirceu Lindoso. *A Utopia Armada: Rebeliões de Pobres nas Matas do Tombo Real*, Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1983, p. 378. Sobre as controvérsias historiográficas mais recentes a respeito da estabilidade da família escrava no Brasil veja-se: Manolo Florentino e José Roberto Góes, *A Paz das Senzalas: Famílias Escravas e o Tráfico Atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790- c. 1850*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1997.
34. "Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira, 26/10/1846", in *Diário Novo* (Recife), 30/10/1846.
35. *O Carapuceiro* (Recife), 30/08/1837, 03/03/1840.
36. APE: Polícia Civil vol. 21, 20/01/1849.
37. Francisco Borges Mendes havia sido preso antes, em julho de 1848. Apesar de acusado por algumas testemunhas de ter sido um sedutor de povos e ativo agitador, conseguiu ser absolvido. Sendo um "procurador de causas", admitiu ser militante do partido praxeiro, mas soube se defender bem, conseguindo convencer o júri de que estava doente durante a rebelião, com a qual não concordara. APE: Polícia Civil, vol. 329, 07/07/1848. *Autos do Inquérito da Revolução Praieira*, pp. 272, 281, 289, 300, 399, 401-402, 439-444.
38. Veja-se os documentos nos *Autos do Inquérito da Revolução Praieira*, pp. 54, 288, 298, 299, 300, 301, 303, 389. Jerônimo Martiniano Figueira de Mello, *Crônica da Rebelião Praieira: 1848-1849*, Recife, 1850; reedição: Brasília, Senado Federal, 1978, p. 192. Urbano Sabino Pessoa de

Mello, *Apreciação da Revolta Praieira em Pernambuco*, Rio de Janeiro, 1849; reedição: Brasília, Senado Federal, 1978, p. 233.

39. *Diário de Pernambuco* (Recife), 08/08/1851.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mário Márcio (1994) *Um homem contra o Império: Antônio Borges da Fonseca*. João Pessoa: União.

_____. (1982) "A Setembrizada". *Clio*, n. 5, pp. 169-191.

ANDRADE, Manuel Correia (1971) *Movimentos nativistas em Pernambuco*. Recife: UFPE.

ARAÚJO, José Thomaz Nabuco (1977) *Justa apreciação do predomínio do Partido Praieiro ou história da Dominação da Praia*. Recife, 1847; reedição: Recife: Secretaria de Educação e Cultura.

ASSIS, Virgínia Almoedo (1988) "Pretos e brancos a serviço de uma ideologia de dominação: o caso das Irmandades do Recife". Recife: UFPE.

BARMAN, Roderick (1988) *Brazil: The Forging of a Nation, 1798-1852*. Stanford: Stanford University Press.

BEATTIE, Peter (1996) "The House, the Street and the Barracks: Reform and Honorable Masculine Social Space in Brazil, 1864-1945". *Hispanic American Historical Review*, vol. 76, n.3, pp. 439-473.

BIBLIOTECA NACIONAL (1955) *Documentos históricos: Revolução de 1817*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, volumes CI e CIX.

BRANDÃO, Ulisses (1924) *A Confederação do Equador*. Recife: Oficina Gráfica da Repartição de Publicações Oficiais.

CARNEIRO, Edison (1960) *A Insurreição Praieira, 1848-49*. Rio de Janeiro: Conquista.

CARVALHO, José Murilo (1981) *A construção da ordem*. Rio de Janeiro: Campus.

CARVALHO, Marcus J. M. (1989) "Hegemony and Rebellion in Pernambuco (Brazil), 1821-1835". University of Illinois at Urbana-Champaign. Tese de doutorado.

_____. (1993) "O antilusitanismo e a questão social em Pernambuco, 1822-1848". In Miriam Halpern Pereira (org.) *Emigração e imigração portuguesa nos séculos XIX e XX*. Lisboa: Fragmentos. pp. 145-162.

_____. (1996) "O Quilombo de Malunguinho: o rei das matas de Pernambuco". In Reis, João José e Gomes, Flávio (orgs.), *História do quilombo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 407-432.

- _____. (1998) "Os símbolos do progresso e a população do Recife, 1840-1860". In Marta Rossetti Batista (Org.), *Cidades brasileiras: políticas urbanas e dimensão cultural*. São Paulo: USP-IEB, apoio CAPES-COFECUB.
- CHACON, Vamirch (1979) "Introdução", in *Autos do Inquérito da Revolução Praieira, 1848*. Brasília, Senado Federal.
- COSTA, Emília Viotti (1994) *Coroas de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos de Demerara, 1823*. São Paulo: Companhia das Letras.
- COSTA, Francisco A. Pereira. *Anais Pernambucanos, 1983-1985*. Recife: Fundarpe, 10 volumes.
- _____. (1882) *Dicionário Biográfico de Pernambucanos Célebres*. reedição. Recife: Fundação de Cultura do Recife, 1982.
- DARWIN, Charles (1860) *The Voyage of the Beagle*. Londres. Reedição. Nova York: Anchor Books, 1962.
- DAVIES, Natalie Zemon (1975) *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford: Stanford University Press.
- FAORO, Raymundo (1979) *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo.
- FLORENTINO, Manolo e GÓES, José Roberto (1997) *A paz das senzalas: famílias escravas e o tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790- c. 1850*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- FREYRE, Gilberto (1977) *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- GALVÃO, Sebastião Vasconcellos. *Dicionário Chorográfico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908-1927, 4 volumes.
- GEGGUS, David (1989) "The French and Haitian Revolutions, and Resistance to Slavery in the Americas: An Overview". *Revue Française d'Histoire d'Outre Mer*, n. 282-283, pp. 107-124.
- GENOVESE, Eugene (1981) *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*. Nova York: Random House.
- GRAHAM, Maria (1956) *Diário de uma Viagem ao Brasil (e de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823)*, Londres, 1824; São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GUERRA, Flávio (1978) *Velhas igrejas e subúrbios históricos*. Recife: Ed. Itinerário.
- KIDDER, Daniel (1980) *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do Norte do Brasil*. São Paulo, Itatiaia.
- KOSTER, Henry (1816) *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Londres. Reedição. Recife: Secretaria de Educação, 1978.
- KRAAY, Hendrik (1995) "Soldiers, Officers, and Society: The Army in Bahia, Brazil, 1808-1889". University of Texas at Austin. Tese de Ph.D.

_____. (1996) "The Shelter of the Uniform: The Brazilian Army and Runaway Slaves, 1800-1888". *Journal of Social History*, vol. 29, n. 3, pp. 637-657

_____. (1992) "As Terrifying as Unexpected: the Bahian Sabinada, 1837-1838". *Hispanic American Historical Review*, 72, vol. 4., pp. 501-527.

LEITE, Glacyra Lazzari (1987) *Pernambuco, 1817*. Recife, Massangana.

LEONARD, Émile G. (1981) *O protestantismo no Brasil*. Rio de Janeiro e São Paulo. JUIERP/ASTE.

LIMA, Manoel de Oliveira (1996) *Dom João VI no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

LINDOSO, Dirceu (1983) *A utopia armada: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós (1992) *Bahia, século XIX: uma província do Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

MELLO, Jeronymo Martiniano Figucira (1852) *Ensaio sobre a estatística civil e política de Pernambuco*. Reedição: Recife: Conselho Estadual de Cultura, 1979.

_____. (1850) *Crônica da Rebelião Praieira: 1848-1849*. Reedição. Brasília: Senado Federal, 1978.

MELLO, José Antônio Gonçalves (1972) *Inglese em Pernambuco*. Recife: IAHGPE.

_____. "Alguns Aditamentos e Correções" ao volume 9 dos Anais Pernambucanos de Francisco Augusto Pereira da Costa. Recife: Fundarpe, 1983-1985.

MILLER, Joseph (1988) *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Madison: The University of Wisconsin Press.

MOREIRA PINTO, Célia (1995) "Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico". Recife: UFPE, Dissertação de Mestrado.

MOSHER, Jeffrey (1996) "Pernambuco and the Construction of the Brazilian Nation-State, 1831-1850". University of Florida at Gainesville, Tese de Ph.D.

MOTA, Carlos Guilherme (1972) *Nordeste 1817*. São Paulo: Perspectiva.

MOTT, Luiz (1988) *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone.

MOTTA, Roberto (1988) *Jurema*. Recife: Massangana.

NABUCO, Joaquim (1897) *Um estadista do Império*. Paris: Garnier.

NARO, Nancy (1980) "The 1848 Praieira Revolt in Brazil". University of Chicago. Tese de Ph.D.

PANG, Eul-Soo e SECKINGER, Ron (1972). "The Mandarins of Imperial Brazil". *Comparative Studies in Society and History*, p. 214-244.

MELLO, Urbano S. Pessoa (1849) *Apreciação da Revolta Praieira em Pernambuco*. Reedição: Brasília: Senado Federal, 1978.

QUINTAS, Amaro (1977) *O Sentido Social da Revolução Praieira*. Recife: UFPE.

_____. (1985) "A agitação republicana no Nordeste". In Hollanda, Sérgio Buarque de (org.), *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, II, pp. 207-237.

REIS, João José (1986) *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (1997) "Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão". *Tempo*, vol. 2, n. 3, pp. 7-33.

REIS, João José e SILVA, Eduardo (1989) *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras.

RIBEIRO, Boanerges (1973) *O protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

SILVA, Wellington Barbosa (1996) "A cidade que escraviza é a mesma que liberta: estratégias de resistência escrava no Recife do século XIX (1840-1850)". Recife: UFPE, Dissertação de Mestrado.

SOUZA, Paulo Cesar (1987) *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia (1837)*. São Paulo: Brasiliense.

TAUSSIG, Michael (1984) *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Thompson, Edward Palmer (1966) *The Making of the English Working Class*. Nova York: A. Knopf.

TOLLENARE, Louis F. (1956) *Notas dominicais tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil, em 1816, 1817 e 1818*. Salvador: Progresso.

VIEIRA, Daniel (1980) *O protestantismo, a maçonaria, e questão religiosa no Brasil*. Brasília: UNB.

TORRES, Cláudia Viana (1997) "Um reinado de negros em um Estado de brancos: organização de escravos urbanos em Recife no final do século XVIII e início do século XIX, 1774-1815". Recife: UFPE, Dissertação de Mestrado.

SUMMARY

"What crime is it to be a schismatic?": A Negro minister's transgressions in patriarchal Recife, 1846

In 1846, along with some of his followers, a black freedman named Agostinho José Pereira, charged by local authorities with preaching against the Catholic church, was placed under arrest by the Recife police. For the black minister, saints and several other symbols of the officially adopted religion had no spiritual value whatsoever. Yet Agostinho and his followers were actually suspected of being no mere religious sect but rather a group of Negroes

who were plotting a rebellion involving contacts in other provinces. Agostinho was further suspected of having deserted the army that had taken part in the Bahian Sabinada (1837-1838). This paper investigates the meaning of black minister Agostinho José Pereira's preaching to both his followers and his opponents. The case of the Divine Master helps to understand the complex race and class relationships in nineteenth-century Brazil.

RÉSUMÉ

"Quel est le crime d'être schismatique?": les transgressions d'un pasteur noir dans le Recife patriarcal de 1846

En 1846, la police de Recife arrêta un noir libre — Agostinho José Pereira — avec quelques-uns de ses condisciples, qui, selon les autorités, prêchaient contre l'Église catholique. Pour le pasteur noir, les saints ainsi que d'autres symboles de la religion officielle ne possédaient aucune valeur spirituelle. On soupçonnait qu'en réalité, Agostinho et les siens ne constituaient pas seulement une secte, mais un groupe de noirs désireux d'organiser une rébellion en contact avec

d'autres provinces. On suspectait, par ailleurs, Agostinho d'être un déserteur de l'armée, qui avait participé à la révolution séparatiste de *Sabinada* à Bahia (1837-1838). Ce travail examine la signification du discours du pasteur Agostinho José Pereira pour ses partisans et adversaires. Le cas du Divin Maître contribue à la compréhension de la complexité des relations de races et de classes dans le Brésil du XIX^eme.

A Centralidade das Margens: arte, gênero e criatividade afro-americana*

Sally Price**

Recebido em maio de 1998

**Professora do Departamento de Antropologia do College of William & Mary, Virgínia.

O objetivo do texto é analisar a produção artística dos Saramakas a partir de seu ambiente social, sua produção física e suas transformações de estilo ao longo do tempo. A autora toma a questão do gênero na divisão do trabalho e as noções culturais sobre interdependência de homens e mulheres como elementos importantes para a dinâmica dessa produção. Nesse sentido, sugere que a experimentação artística entre mulheres tende a estar concentrada nas áreas marginais, mas à medida que tal criatividade artística se desenvolve, ela se move e adquire um status (temporário) de arte principal.

Palavras-chave: arte afro-americana, saramakas, sociedade maroon, gênero.

*Esse artigo apareceu originalmente em Carole Boyce Davies, Isidore Okpewho e Ali Mazrui (eds.), *The African Diaspora: African Origins and New world Self-Fashioning*. (Bloomington: University of Indiana Press, 1998).

“Você nos conhece, Cunhada”, disse Norma com um dócil sorriso de repressão. “Você não pode simplesmente desaparecer por dez anos e voltar para nos encontrar sentadas por aí fazendo a mesma coisa de sempre!” Eu tinha acabado de expressar surpresa ao ver a capa de retalhos que ela estava costurando, num estilo que eu não conhecia. A última vez em que estivera no rio Suriname, uma década antes, mulheres saramaka vinham dedicando todos os seus esforços para elaborar a arte do ponto cruz que tinha entrado em voga no final dos anos 1960. A capa bordada de Norma, que estava pela metade, era feita com uma matéria-prima e uma técnica completamente diferentes, e assim o produto final era bem distinto de tudo o que eu já havia visto.

Estávamos sentados em um galpão aberto, próximo da estrada que ligava a cidade vizinha de St. Laurent à Cayenne, separadas por três árduas horas de viagem. Norma, Amânia e seu marido, juntamente com outras pessoas, tinham permissão para ocupar a terra em troca de tomar conta das coisas e repassar a produção ocasional da terra ao dono. Eles construíram casas no estilo saramaka, plantaram árvores frutíferas, uma horta e montaram uma banca na qual os homens vendiam seus trabalhos em madeira aos turistas que muito raramente por lá passavam de carro. Os homens saíam para caçar toda vez que podiam, mas suas viagens a pé ou de bicicleta para St. Laurent, a fim de comprar suprimentos como gasolina para motosserra, eram reduzidas ao mínimo, visto que eles não tinham papéis autorizando sua presença na Guiana Francesa, e seriam deportados se os *gendarmes* os pegassem. A vila, localizada na parte superior do rio Suriname, havia sido destruída pela guerra civil no fim dos anos 1980. Eles não estavam felizes com a ilegalidade em um país

estrangeiro que não os queria, mas tinham decidido tentar ficar até que, como eles diziam, “o Suriname se tornasse bom novamente.”

Norma estava certa, eu não deveria estar surpresa com o bordado de ponto de cruz que tinha saído de moda durante minha ausência. Nada do que eu tinha aprendido sobre a arte saramaka e suas atitudes em relação à mudança sugeria que uma moda, não importa o quão popular, fosse durar muito tempo. A arte saramaka tendia a pender mais para aquilo que Amiri Baraka, escrevendo sobre a música negra nos Estados Unidos, chamava de “o mesmo modificando-se” (*the changing same*). A estética da composição de Norma parecia confortavelmente ajustada às preferências saramaka no que dizia respeito à cor, à forma e ao equilíbrio com os quais eu estava familiarizada, mas o tecido no colo dela era completamente novo, tanto na especificidade de seus materiais quanto em seu traçado e sua técnica de execução. “Nós chamamos de *abena kóosu*,” ela me disse.!

Em uma sociedade em que as pessoas apreciam e admiram a inovação artística tanto quanto os Saramakas, é importante, quando tentamos entender a natureza da cultura, que nos distancie das formas finalizadas, de maneira que possamos explorar o ambiente no qual suas obras foram feitas e vê-las não como objetos estáticos, mas como partes de um processo dinâmico. Com essa finalidade, esse trabalho examinará três dimensões da produção artística saramaka — seu ambiente social, sua produção física e suas transformações estilísticas ao longo do tempo. Sugerirei então que a experimentação artística das mulheres saramankas tende a estar concentrada nas áreas marginais das formas estabelecidas e que o fundamento disto são as idéias dos saramankas e suas práticas no que diz respeito ao gênero

— o que significa principalmente arte têxtil e entalhes em cabaça (cuias, cuités, etc). Sugerirei também que, à medida que esses experimentos continuam, eles migram para os centros da composição, empurrando para fora os estilos que os antecederam e adquirindo o status (temporário) de arte principal. Em outras palavras, argumentarei que a dinâmica da arte e da moda saramakas envolve as mulheres em um processo cuja criatividade artística se move, no sentido mais literal, das margens para os centros.

Arte e gênero na sociedade Maroon*

Visitantes ocidentais que vão ao interior do Suriname, dos exploradores do século XVIII e oficiais da colônia aos antropólogos do século XX e missionários, raramente deixam de incluir descrições de trabalhos em madeira feitos por homens maroons em suas anotações, mas freqüentemente passam por cima dos esforços artísticos das mulheres, limitando-se a mencioná-los *en passant*. E enquanto a sala de estar de quase todo turista que vai ao Suriname ostenta alguma peça modelada por um maroon (geralmente um pente, uma mesa de café, ou um tamborete dobrável), tecidos femininos e cabaças geralmente não são considerados itens de mercado. Contudo, no contexto da cultura para a qual são feitas, as artes das mulheres desempenham papéis sociais e estéticos cruciais. Durante os anos 1960 e 1970, mulheres e homens saramaka ajudaram-me a coletar os pedaços da história dessas artes menos conhecidas. Mais tarde, consegui complementá-la em outros lugares, principalmente no Suriname e na Holanda, mas também na França, Alemanha e nos Estados Unidos. Devo, então, começar por expressar minha gratidão a

todos os Saramakas, incluindo Norma, que dividiram comigo seu conhecimento artístico.

A vida cotidiana dos Saramakas é fortemente moldada por idéias culturais sobre homens e mulheres. Quase todo papel social ou religioso, quase toda atividade de subsistência, quase todo ritual de envolvimento está mais fortemente associado a (em muitos casos atribuído a) um do que ao outro. Parece mais "natural", sob a perspectiva saramaka, que os homens sejam os que cortam árvores, fazem pentes e canoas, pilotam barcos a motor, vivem em suas vilas naturais, trabalham na costa, aprendem línguas estrangeiras, ganham dinheiro, interrogam os oráculos, mantêm o conhecimento histórico, coordenam os encontros do conselho, abrem covas e tocam os tambores. De maneira semelhante, parece mais "natural" que reunir-se em torno da fogueira, costurar roupas, plantar e colher arroz, cozinhar as refeições e cuidar da manutenção de residências duplas (em vilas natais e conjugais) sejam coisas da vida de uma mulher.

No que diz respeito à expressão artística, os saramakas geralmente consideram mais "natural" que os homens produzam desenhos geométricos, com simetria bem executada, e que as mulheres produzam desenhos de formas livres e de simetria imperfeita; e que os homens trabalhem com ferramentas manufaturadas enquanto as mulheres trabalham com garrafas recicladas.

Na literatura sobre a cultura maroon, a palavra *têmbé* geralmente tem sido traduzida como "trabalho em madeira", efetivamente limitando muitas das discussões sobre a arte ao enfoque ou domínio masculino. Mas *têmbé* também funciona como um adjetivo, modificando qualquer tipo de produção artística ou mesmo o talento artístico de uma pessoa. Os tipos de objeto que são agraciados por esse termo, mais freqüentemente

feitos para cortejar os parceiros em relações amorosas. são os que ocupam posição de destaque na vida dos saramaka. Portanto, começo minha exploração da dinâmica da criatividade dos saramaka fazendo um esboço das principais linhas de visão de gênero na divisão do trabalho e das noções culturais sobre a interdependência de homens e mulheres. Embora as mulheres assumam a responsabilidade primária de processar a comida das hortas (arroz, tubérculos, bananas, amendoins, quiabos etc.) e da floresta (principalmente os frutos de um tipo de palmeira usados para o fabrico de óleo de cozinha), são os homens que caçam, pescam e compram produtos importados (incluindo potes e panelas, roupas, sabão, açúcar e sal, revólveres e machetes, rádios e gravadores). Esses produtos são adquiridos com o dinheiro que ganham do trabalho como assalariados e também com a venda de objetos de madeira como casas, canoas, remos, bancos, pentes e objetos para uso na culinária. Sendo o casamento a instituição principal através da qual essas comidas e mercadorias passam das mãos masculinas para as femininas, uma mulher sem um marido está em significativa desvantagem material. Por razões demográficas, como a imigração masculina em massa desde 1870, e também pelo fato de que as mulheres se casam mais cedo, há muito mais mulheres em idade de se casar do que homens. Devido ao fato e, ao mesmo tempo, a despeito do fato de que a maioria dos homens tem mais de uma esposa, há uma forte competição pelos maridos disponíveis entre as mulheres. Estes e vários outros fatores econômicos e demográficos produzem um ambiente cultural em que as mulheres gastam uma grande quantidade de energia tentando agradar aos homens. Neste cenário, a produção artística feminina desempenha um papel importante. Mais detalhes so-

bre esses aspectos da vida dos saramaka podem ser encontrados em S. Price, 1984.

No que diz respeito às artes têxteis, a grande parte dos trabalhos com retalhos e de costura decorativa aparece em capas para ombro vibrantemente elaboradas, sendo que elas representam o item mais proeminente da vestimenta formal dos homens — em segundo lugar vêm os tecidos para a confecção de culotes. Mesmo quando as mulheres decoram suas próprias túnicas e capas, há uma espécie de compreensão geral de que seria inapropriado dedicar tanta atenção estética a este tipo de costura quanto a dedicada à roupa masculina.³ Nos anos 1970, por exemplo, quando as capas de retalhos de tiras estreitas começaram a perder sua popularidade, as mulheres, que ainda tinham grandes quantidades de tiras (pedaços de tecidos que haviam sido cortados e embainhados), passaram a usá-las para fazer suas próprias túnicas. Essas mulheres, contudo, eram rápidas em explicar que simplesmente juntavam quaisquer tiras que tivessem em mãos, evitando explicitamente qualquer planejamento prévio.

De forma semelhante, embora as tigelas de cabaça elaboradamente entalhadas que as mulheres produzem pertençam exclusivamente a elas, o uso mais importante dessas tigelas é acompanhar as refeições masculinas, um ponto altamente considerado nas competições entre as várias esposas de um homem. Os recipientes de cabaça destinados às refeições dos homens (tigelas para lavar as mãos e para beber água) são enfeitados com desenhos mais elaborados e são mais cuidadosamente executados do que os destinados ao uso feminino (colheres, espátulas, conchas e tigelas para lavar arroz), nos quais os entalhes são esparsos e simples. Cabaças feitas para uso em rituais são completamente sem decoração.

Um século de arte e moda

As primeiras menções feitas às roupas e tecidos dos maroons surinameses infelizmente são pouco eloqüentes em seus detalhes descritivos. Os missionários que viveram por muitos anos entre os saramaka, durante a segunda metade do século XVIII, por exemplo, escreveram que seus anfitriões “não usavam roupas, exceto uma pequena cobertura sobre o abdômen,” e os desenhos feitos por um deles corroboram essa descrição (Staelin 1913-19, 3.2.141; R. Price 1990:161 et passim). John Gabries Stedman descreveu as roupas e acessórios de dois maroons que encontrou no leste do Suriname na década de 1770, mas não mencionou nem ilustrou nenhum tipo de trabalho com retalhos ou costura decorativa (1790/1988:390-392, 405, Frontispiece, Plate 53). Apesar de outros registros históricos fornecerem alguns detalhes sobre vestimentas, incluindo acessórios para rituais e produtos importados da costa, como camisas e calças (ver S. Price 1984:125-29), a única evidência de que o trabalho com retalhos ou costura decorativa possa ter existido de algum modo antes do final do século XIX não vem do Suriname, mas sim de Cayenne, na Guiana Francesa. Um escravo fugitivo de quinze anos de idade, que foi recapturado posteriormente, declarou sob interrogatório, em 1748, que na região onde tinha morado por um período de mais de 18 meses, três dos homens faziam “roupas de algodão, que serviam de *tanga* para as mulheres e *tangas* para os homens”. Declarou também que “esse material de algodão era tecido pedaço por pedaço e então colocado junto e que o tecido era marcado³ com algodão siamês” (R. Price 1973:317).

Não temos nenhuma fotografia de costuras maroons decorativas de data anterior ao fim do século XIX. De fato, apesar da

evidência de que os primeiros maroons usavam túnicas, dois estilos de tangas masculinas (mais largas e mais estreitas), uma variedade impressionante de jóias e acessórios (muitos deles usados para proteção em rituais) e vestimentas em estilo ocidental compradas na costa do Suriname (ver S. e R. Price 1980: capítulo 3), não temos motivos para acreditar que uma vestimenta maroon incluísse capas para o ombro antes do fim do século.

O dicionário saramaka de Schumann's, escrito no século XVIII, não traz nenhuma palavra para capa. Coster registrou em 1866 que, entre os maroons do leste do Suriname, homens e mulheres usavam tecidos múltiplos sobre os ombros, mas seu frontispício detalhado, que mostra oito homens em tangas, faixas para o peito, lenços para o pescoço e chapéus, tarjas para as pernas e jóias, não mostra capas. A descrição de Crevaux e numerosas ilustrações de maroons Aluku, dez anos mais tarde, confirmam essa fotografia. O livro de Bonaparte sobre os Djukas e os Saramakas, que eram sistematicamente fotografados em trajes nativos, e que foi trazido para Amsterdã para a Exposição Colonial de 1883, mostra todos eles de peito nu (Schumann 1778; Coster 1886; Crevaux 1879; Bonaparte 1884).⁴ Observe-se, no entanto, que: 1) desde que firmaram seu tratado com a coroa holandesa em 1760, os maroons Djuka tinham praticamente se fechado para novos fugitivos; e 2) as amostras estatísticas às quais Bonaparte se refere não mencionam simplesmente “uma amostragem de navios negreiros holandeses”, mas uma (navio 56) amostragem daqueles navios holandeses que transportavam africanos da costa Windward — uma área que, como fica claro nas páginas citadas, fornecia apenas de 0 a 4% dos escravos surinameses antes de 1736 e menos de 50% mais tarde no século XVIII.



Figura 1 – Djukas e Saramakas trazidos para Amsterdã para a Exposição Colonial de 1883 (Bonaparte 1884, página título).

Parece provável que as capas masculinas e a costura decorativa tenham aparecido pela primeira vez em vestimentas maroons quase ao mesmo tempo, bem no final do século XIX. Essa é, de qualquer forma, a data em que ambas começaram a aparecer em coleções de museus e em documentação escrita. E as idéias maroons correntes sobre vestimentas podem refletir essa introdução simultânea, visto que, como veremos abaixo, as capas de ombro para homens são decoradas de forma muito mais consistente e elaborada do que qualquer outro tipo de roupa. Esse trabalho, que considera estilos de vestimenta através dos anos 1970, cobre portanto aproximadamente cem anos da história têxtil dos maroons.⁵

O tipo de arte têxtil mais antiga de que se recordam os maroons da atualidade e que as fotografias e as coleções de museus documentam consiste de figuras bordadas em um tecido de algodão cru ou em um forro de algodão listrado. A figura 2 mostra um exemplo representativo de 1908. As formas tendem a ser curvilíneas, localizadas aproximadamente em torno de um eixo simétrico, e

são desenhadas linearmente, geralmente preenchidas com pontos densos em cores contrastantes.

A ausência de trabalhos de colorido vibrante durante esse período inicial, contudo, não significa que os maroons não tivessem ainda desenvolvido os princípios estéticos, e a técnica de cortar e emendar que faria parte de sua criação. Não apenas o contraste de cores já está presente nos designs de bordados no século XIX, como também muitas outras áreas da vida cotidiana atestam sua importância como uma característica central da estética maroon. Jardins são dispostos em alternância de arroz “vermelho” e “branco” apesar de estes tipos diferentes se parecerem e terem o mesmo gosto na panela. O ato de se vestir reflete uma preferência explícita pelo uso de cores contrastantes, em detrimento das cores que se misturam (por exemplo, um lenço ver-

Figura 2 – Um explorador holandês com seus guias saramakas, 1908 (Eilerts de Haan 1910, Fig. 24)



melho para a cintura em cima de uma túnica verde e amarela). Os ideais de beleza física incluem a admiração por dentes brancos e brilhantes em contraste com a pele negra e (“verde”) as marcas negras numa mulher albina. E as incrustações dos entalhes em madeira, feitas por homens, introduzem o contraste de tons em uma arte monocromática.

Quanto à técnica, há vestimentas maroons que são feitas cortando-se tecidos em pedaços, reposicionando-os e costurando-os de volta sem incorporar nenhum dos contrastes de cores vibrantes que mais tarde dominariam a arte de costura de retalhos. Em uma construção de capa popular nos anos 1920, por exemplo, uma peça de tecido listrado era cortada em cinco pedaços, que eram então reposicionados e costurados juntos em três painéis verticais — ver S. e R. Price (1980:274) e, para um vestimenta confeccionada de maneira semelhante, S. Price (1984: fig 46). Aqui não há modelos de cores contrastantes ou listras cortadas que se cruzam; tanto o tecido inicial, quanto o que vem a seguir são compostos por tiras uniformes voltadas para uma mesma direção, mas enquanto uma capa feita de tecido inteiro apresentava listras horizontais (que não têm a preferências dos saramakas) ou era longa demais e estreita, a versão cortada e montada formava uma capa orientada por preferências e proporções mais bem resolvidas. Do mesmo modo, a capa na figura 3 foi discretamente montada simplesmente porque as costureiras não tinham um único pedaço de tecido que fosse suficientemente largo.

Falando um pouco mais sobre essa mesma capa, podemos também perceber outros aspectos da arte têxtil maroon. Em primeiro lugar, o design espalhado pelo centro é um excelente exemplo de um esquema de cores muito comum, no qual predomina o trio básico de cores: o vermelho, o branco, o azul marinho ou o preto são complementados

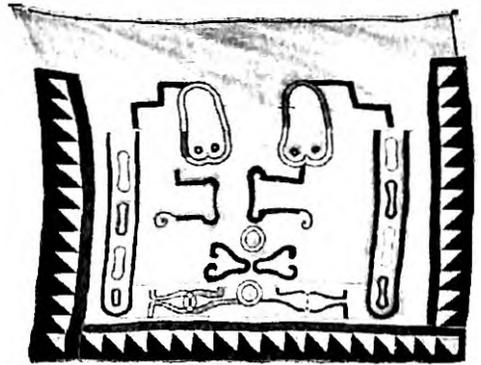


Figura 3 – Capa saramaka costurada entre 1900-1910. Para mais informações sobre a história dessa capa, ver R. e S. Price 1991:iv. (Foto de Richard Price).

por amarelo, azul e laranja. Em segundo lugar, ele mostra a simetria bilateral imperfeita que caracteriza a maior parte da arte da mulher — tanto cabaças quanto tecidos. Os saramakas valorizam explicitamente a simetria em detrimento dos efeitos visuais sem equilíbrio, mas são quase unânimes na crença de que as mulheres têm menos habilidade para produzi-la do que os homens. Um *layout* de motivos como os dessa capa quase parecem ter sido desenhados para provar esse ponto, visto que ela foi claramente idealizada com base em um eixo vertical, mas executado com seus elementos um pouco fora do centro. Em terceiro lugar — e aqui chegamos ao cerne do meu argumento nesse trabalho — a composição é emoldurada dos lados e em baixo por listras em vermelho, branco e preto aplicadas sobre as extremidades da capa branca.

Os passos da produção nos ajudam à medida que tentamos ler as implicações de tais características estéticas. Tendo tido a oportunidade de observar as mulheres saramakas planejarem muitas dúzias de composições têxteis, descobri que elas começavam sempre pelo centro para depois trabalharem as bordas. Essa ordem também

governa todo o tipo de costura decorativa. Além disso, os ajustes são feitos numa capa que já foi usada, e introduzidos pelas extremidades, o que significa que as bordas de uma capa podem ser de data posterior ao trabalho executado no centro. Não é raro, por exemplo, que uma capa seja alargada por causa de uma mudança na moda, costurando-se tiras extras pelos lados e na parte de baixo (ver S. e R. Price 1980: fig.54). Então, independentemente das tiras de retalho na capa bordada terem ou não estado nela quando usada pela primeira vez, de forma alguma teriam sido costuradas antes que o bordado do centro estivesse completo. Isso significa dizer que a realização arbitrária de uma arte de bordar estabelecida que preenche o centro de uma capa foi complementada por uma borda em que a costureira estava experimentando algo novo. Ao longo dos anos, visto que tanto os que faziam as capas quanto seus usuários começaram a se cansar do mesmo motivo, o estilo de bordado que era a moda desapareceu, dando lugar a uma técnica nova: a estética representada nas listras da borda moveu-se para o centro.

Apesar de este novo estilo que se iniciou nos primórdios do século XX ter surgido nas mesmas vestimentas com os primeiros bordados curvilíneos, ele foi construído por um processo completamente diverso, usando matéria-prima diferente e produzindo um efeito estético diferente. Listras finas, quadrados e triângulos eram cortados de tecidos de algodão cru vermelho, branco e preto/marinho com uma faca e costurados juntos para produzir uma tira de retalhos, que era então aplicada ao forro. Essa técnica/estilo eventualmente se tornou conhecida por nomes variados como costura *bè-ku-baáka* (“red-and-black”), *pèndè koósu* (“tecido listrado/desenhado”), ou *píspísi* (“emendada-junto” ou “pedaços”).

Com o passar do tempo, as novas listras *píspísi* começaram a se sobressair em relação ao bordado curvilíneo anterior, visto que as mulheres se tornaram mais proficientes em desenhá-las e produzi-las, e que os homens adquiriram gosto por essas roupas que os distinguiam. Com os bordados caindo de popularidade na moda maroon, o trabalho de retalhos (*píspísi*) literalmente ganhou o centro. Surgiu então uma vestimenta (*breechcloth*) (ver S. e R. Price 1980: Plate VIII) feita por uma composição de retalhos que cobria a aba larga da parte de trás — a parte que mais se nota, visto que a aba frontal é pequena e o resto da roupa passa entre as pernas. Essa parte posterior recebe atenção especial em razão do movimento feito pela pessoa enquanto caminha. Como me foi explicado pelos saramakas, o desenho em si é espalhado de forma colorida, *wangaa!* na vestimenta e ela balança elegantemente, *lioliolio...* enquanto o homem se movimenta; daí a origem do termo para a vestimenta costurada nesse estilo: *awangalió*. Em capas para o ombro (que, diferentemente da vestimenta descrita acima, não têm partes visíveis), a construção na qual um pedaço sólido de tecido servia como um fundo desapareceu e a vestimenta passou a ser formada exclusivamente de pedaços cujas costuras eram enfiadas para dentro com uma agulha e meticulosamente embainhadas para esconder as pontas cortadas à faca. Ao mesmo tempo, o esquema de cores do vermelho padrão, branco e marinho dos tecidos anteriores foi embelezado com tons de amarelo.

A figura 4 ilustra esse desenvolvimento. Aqui, o processo de produção começa com a construção de tiras de retalho. Uma dessas (geralmente de um padrão único — nessa capa por exemplo, a tira central é preta e branca, enquanto as outras são de cor preta, branca e vermelha) é escolhida como

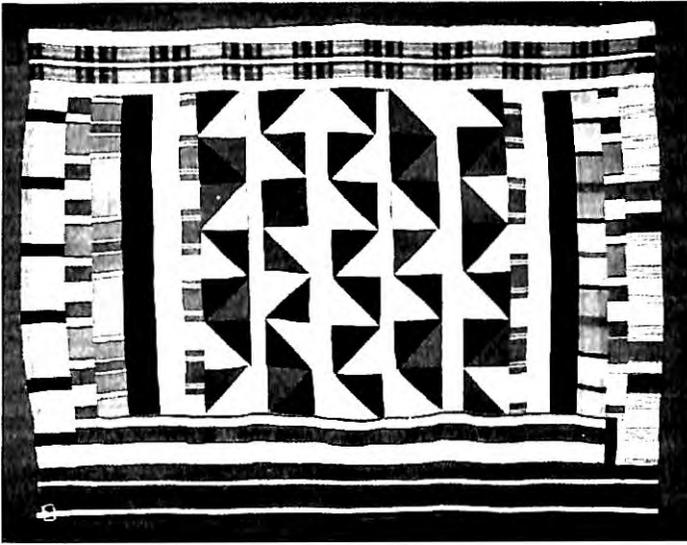


Figura 4 – Capa “pedaços” costurada entre 1920-40 por Peçpina, na vila de Totikampu (Foto de Antonia Graeber)

a “espinha” (Saramaka. *báka míndi*), assim definindo seu centro vertical. A espinha é então ladeada por um par de listras que combinam, uma à direita e uma à esquerda, seguida por outra e mais outra até que o centro da composição atinja o tamanho adequado. As tiras são dispostas no chão sem serem costuradas, de maneira que mudanças podem ser feitas a qualquer momento.

Nessa capa, uma vez que as tiras de retalho estivessem no lugar, a costureira continuava o processo com tiras de algodão multicoloridas, que eram vendidas em lojas da costa, iniciando com uma tira que ela tinha em duplicata (um tecido vermelho e verde listrado) e tentando continuar a simetria (com um tecido branco e então um preto), até terminar com uma seqüência de três tiras feita mais ao acaso, na qual apenas a tira do meio cria uma combinação da tira esquerda com a direita. O próximo passo era seleccionar uma ou duas tiras torcidas (dispostas na mesma direção do padrão do

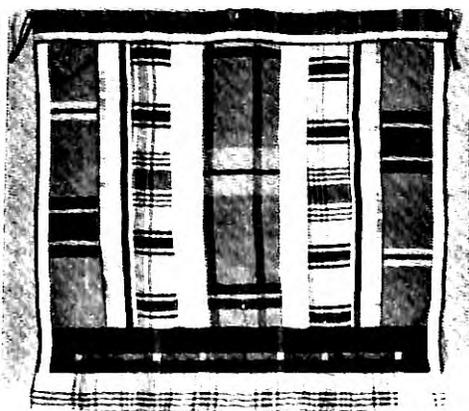
tecido) até a borda inferior e depois prender uma tira torcida final para ser amarrada ao ombro do homem, no alto. Um ponto simples ou dois ajustariam a ordem de escolha das tiras e o demorado processo de costurar e embainhar se iniciaria.

Os leitores que estão seguindo o argumento já devem ter voltado novamente sua atenção para as extremidades e provavelmente já previram qual seria a próxima febre na moda masculina. O estilo de pedaços já estava fora de moda, tendo dado lugar, muito antes da minha primeira chegada em Saramaka, em meados dos anos 1960, às capas compostas exclusivamente de tiras estreitas cortadas de tecidos multicoloridos de algodão. A despeito de sua semelhança, se visto por olhos de não maroons, com as tradições de tecidos costurados pelas bordas feitos por africanos da região oeste, esse estilo de composição com tiras estreitas surgiu diretamente da experimentação feita pelas costureiras maroons. Elas estavam se cansando do antigo estilo de costurar, des-

coabrindo as propriedades dos materiais crus recentemente tornados disponíveis nas lojas da costa e elaborando, como numa narrativa de romance, uma preferência estética por contrastes e padrões interrompidos que já permeavam muitas dimensões de suas vidas cotidianas.⁷

Seguimos agora essas tiras multicoloridas, à medida que migram das bordas para o centro da moda (veja fig. 5). Vale a pena observar que nessa nova arte têxtil de materiais brutos, eles são por si só “marginais” no sentido mais literal, visto serem as sobras das túnicas de mulheres. Elas são feitas cortando-se as pontas e os lados de tecidos de algodão, e até a linha usada para costurar era às vezes retirada de tais sobras, quando a linha comprada em lojas estava em falta. A construção anterior havia sido completamente abandonada e a composição inteira consistia então de tiras estreitas de *multichrome*, apesar de o procedimento de se estabelecer um “espinha” vertical e ladeá-la do centro para fora com tiras combinando ter continuado constante (para exemplos de capas de tiras estreitas, ver S. e R. Price 1980; figs. 86-93; S. Price 1984; figs. 48, 55).

Figura 5 – Capa saramaka, provavelmente costurada nos anos 1960 ou início dos anos 1970



Enquanto isso, quase ao mesmo tempo em que as capas de tiras estreitas estavam dominando a moda masculina nas vilas do interior do Suriname, jovens mulheres maroons nas vilas mais próximas da cidade, onde missionários da Morávia haviam estabelecido igrejas, clínicas médicas e escolas, estavam aprendendo a refinada arte do bordado em ponto de cruz, conscientemente seguindo diagramas nas revistas fornecidas pelos missionários. Os homens saramaka das vilas da parte superior do rio, que viajavam freqüentemente para trabalhar como assalariados e desenvolviam laços românticos com as mulheres da parte inferior do rio, muitas vezes ganhavam de presente capas e vestimentas decoradas com bordados em ponto cruz. Eles as usavam com orgulho nos eventos da comunidade em suas vilas e suas esposas não eram insensíveis à admiração que esses presentes inspiravam. E apesar de essas mulheres, que nunca tiveram a oportunidade de ir à escola, a princípio terem se sentido profundamente intimidadas pela competição com suas rivais mais formalmente educadas, elas perceberam que teriam de aprender a bordar em ponto cruz, se era aquilo que seus homens queriam. E assim elas o fizeram. Durante vários anos, as mulheres trabalharam com algodão fino, como aquele que suas mães e avós tinham usado para bordar, primeiro montando uma grade de linhas horizontais e verticais para as cruzes e puxando os fios do tecido com um alfinete. Os desenhos nessas primeiras capas de “puxa-ofio” eram motivos lineares que elas executavam nas bordas da capa (fig. 6). Tanto porque puxar fios do tecido era um trabalho intenso, quanto porque as mulheres não se sentiam confiantes, esses primeiros desenhos de ponto cruz eram mínimos. Mais tarde, as mulheres descobriram que um tecido de algodão comercial mais pesado, por elas

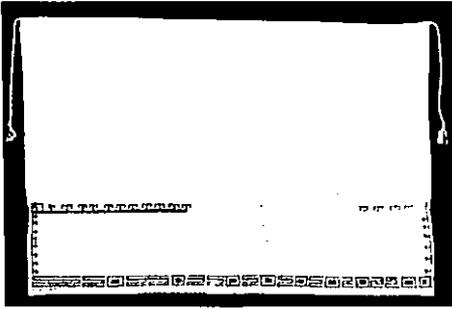


Figura 6 – Capa com bordado em ponto cruz costurada entre 1960-65 (Foto de David Porter).

denominado *lapu*, tornava possível dispensar toda aquela preparação que consumia muito tempo, visto que sua textura era uma grade que já vinha pronta. Com o tempo, elas dominaram a nova técnica de bordado, no mínimo tão bem quanto as mulheres da parte inferior do rio. Em meados dos anos 1970, quando os homens tinham já guardadas todas as suas capas de listras estreitas em baús ou as usavam como esfregões ou trapos para limpeza etc, a arte do ponto cruz tinha saído das bordas e tomado os centros das capas e às vezes de outras vestimentas (ver fig. 7).

Essa é, em pouquíssimas palavras, a história da arte dos tecidos dos maroons Saramakas⁸ e uma demonstração resumida da idéia de que estilos particulares — definidos em termos de materiais, técnicas e princípios do desenho — têm suas raízes nas margens, migram para os centros à medida que evoluem e tornam-se artes maduras, eventualmente cedendo seus lugares privilegiados quando o próximo estilo começa a se mover exatamente pela mesma rota.⁹

Garrafas, tigelas e partes externas

Podemos agora perguntar se esta progressão caracteriza o caminho da experimentação também para estilos estabelecidos em

outros meios. O segundo maior meio para essa experimentação, explorado pelas mulheres maroons, é o entalhe em cabaça, uma forma de arte que não é nem arqueada nem se entrelaça, não é de orela nem de bordas brutas. Então, onde estão as áreas “marginais” e o que vemos acontecendo nelas?

As primeiras cabaças maroons — como foram representadas em documentos históricos, coleções de museus e nas memórias dos maroons do final do século XX — eram decoradas segundo uma técnica e um estilo que seguiam o modelo geral de entalhes feitos por seus ancestrais em muitas partes da África. A despeito do fato de as frutas utilizadas pelos maroons serem provenientes da árvore de cabaça americana, enquanto as frutas conhecidas como “*calabashes*” na África eram retiradas de plantas da família das abóboras, as tigelas feitas das duas frutas se pareciam muito.¹⁰ Em outras palavras, as matérias-primas não tinham nenhuma relação, mas os objetos feitos desses materiais e o estilo artístico da decoração a princípio eram impressionantemente semelhantes.

Figura 7 – Capa e *breechcloth* com bordado em ponto cruz costurada nos anos 1970 (Foto de Richard Price)



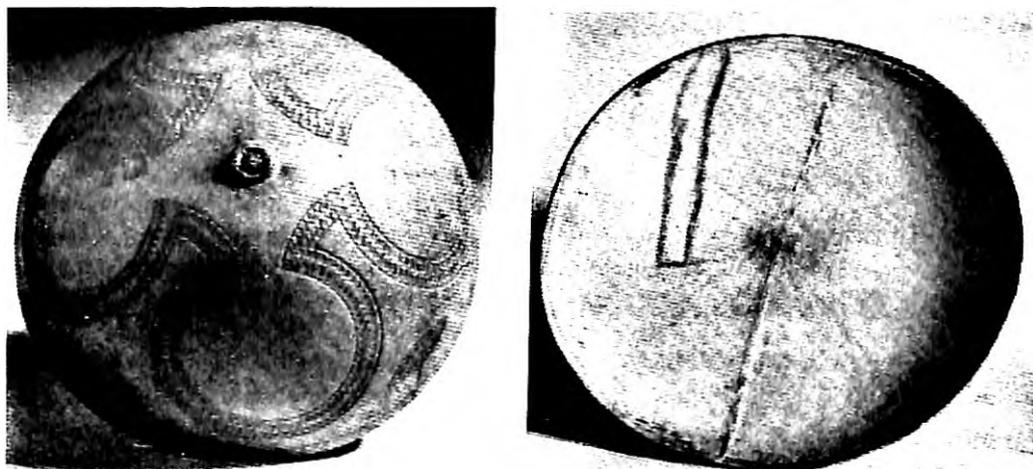


Figura 8 – Parte superior de um recipiente de cabaça de duas partes, entalhado por fora (esquerda) com ferramentas para entalhar em madeira e por dentro (direita) com um pedaço de vidro quebrado. Encontrado em Aluky em data desconhecida. Adquirido pelo Musée de l'Homme em 1935 (Foto do Musée de l'Homme, Paris).

Os primeiros entalhes maroons em cabaça foram, como vários outros de seus precedentes africanos, totalmente compostos de designs intrincados, entalhados na superfície da parte exterior das tigelas e recipientes cobertos. Nas primeiras comunidades maroons, eram os homens que faziam esses entalhes, usando ferramentas de metal manufaturadas, importadas da costa.

A história dos entalhes em cabaça feitos por mulheres começa com estas assumindo discretamente esse campo artístico tradicionalmente masculino. Enquanto os estilos inovadores que as mulheres jovens desenvolviam em artes têxteis eventualmente substituíam aqueles de suas mães e avós o território artístico que a experimentação, com cabaças invadia era o de seus pais e avós. Ao examinarmos exemplos anteriores desses trabalhos em coleções de museus, se olharmos além das fotografias publicadas ou pegamos as tigelas e as viramos, notamos marcas em suas “sobras” de espaço.

Vemos incisões grosseiras que claramente não foram feitas por uma faca ou um cinzel. Tampouco foram desenhadas com

rigorosa atenção à simetria ou à geometria. Não demonstravam também ser produtos de um estilo coerente, além de não terem sido executadas com total controle manual e nem entalhadas pelo mesmo artista que trabalhou a parte exterior da tigela (veja fig. 8 e, para exemplos do século XIX, S. Price 1984: figs. 15-18). A autoria dessas marcas irregulares, fora de centro e em baixo relevo, não é identificada em publicações ou registros de museus, mas, seguindo-a através do tempo, podemos vê-la evoluindo para um refinado estilo de entalhamento. À medida que as mulheres gradualmente redefiniram seu terreno artístico, abandonando as tigelas que já haviam sido entalhadas por homens e assumindo o controle total da peça, seus designs se espalharam por todo o interior da tigela e a arte das mulheres se tornou um presença que perpassa a cultura material dos maroons. Em resumo, tanto os entalhes em si quanto o papel da arte na vida cotidiana moveu-se para o centro — da mesma forma que todos os estilos e técnicas nas séries de artes têxteis que vimos anteriormente (figura 9).

Observe-se que as ferramentas para o entalhe em cabaça também surgiram das "margens" da cultura material dos maroons, em grande parte da mesma forma que os pedaços cortados das bordas que as mulheres usavam para fazer tecidos de tiras finas. Os homens vinham trabalhando em cabaças com instrumentos manufaturados que compravam na cidade. Mas as mulheres (que não tinham acesso pessoal ao dinheiro ou às lojas da cidade) descobriram que, colocando-se uma garrafa no chão e quebrando-a com uma pedra — algumas com muita prática — esta passava a servir como uma ferramenta eficiente para o entalhe de suas tigelas. Essa tendência, de se explorar as margens da cultura material inovando artisticamente, pode ser vista também em outras circunstâncias. As bandanas coloridas para a panturrilha que homens, mulheres e crianças usavam como acessório são tecidas em crochê pelas mulheres utilizando-se barbatanas afiadas de sombrinhas velhas. E as tornozeleiras de alumínio reluzente que as mulheres literalmente construíam nas panturrilhas eram feitas aproveitando-se a parte de dentro dos cabos de que os saramakas se haviam apropriado da subsidiária da Alcoa na costa do Suriname.

E o quadro mais amplo?

Em face da configuração particular dos papéis de gênero em Saramaka, não parece inadequado que as mulheres construam suas composições vibrantes utilizando restos e pedaços de tecido, entalhem suas belas cabaças com pedaços de vidro quebrado, criem jóias de detritos de alumínio fundido ou teçam em crochê suas bandanas feitas com barbatanas de sombrinhas já descartadas. Esta é, afinal, uma sociedade

em que as mulheres e as crianças comem suas refeições em panelas, enquanto os homens são servidos com arroz suavemente moldado em uma bela tigela cuidadosamente coberta com um atraente tecido bordado; em que um homem pode dizer para sua mulher que aqueça sua água para tomar banho, mas as mulheres não podem nem insinuar que gostariam que ele saísse para caçar; em que as mulheres, como os homens, servem de médiuns para espíritos mas os homens são os sacerdotes dos oráculos maiores; em que as mulheres são as costureiras mas os homens são os donos das máquinas de costurar; há, nesse contexto, uma certa lógica para a idéia de que as mulheres não se permitem serem diminuídas por trabalharem pelas bordas ou margens, ou seja, elas criem trabalhos de beleza arrebatadora trabalhando nessas margens.

A minha interpretação é baseada em um longo período de conversas com os Saramaka que começou em 1966. Tivemos conversas sobre suas vidas, técnicas artísticas, idéias a respeito de homens e mulheres, suas

Figura 9 — Tigela de cabaça saramaka entalhada com um pedaço de vidro quebrado, feita por Keekete, vila de Asindoopo (anos 1970. Foto de Antônia Grueber).



posturas em relação à inovação e à tradição, e muito mais. Essa interpretação jamais teria surgido da inspeção das formas finais do trabalho. Portanto, não estou preparada para especular de forma equivalente sobre arte e gênero em outros lugares da diáspora africana, mas realmente vejo áreas de atividade artística que podem servir como futuras áreas para exploração em linhas semelhantes. Assim sendo, concluo que esse ensaio, ao apontar apenas para alguns artistas, cujo trabalho sugere tal atenção para as bordas, fronteiras e margens — e para uma consideração de ideologias de gênero exercendo influência no como e quando a criatividade se torna viva — poderia então fornecer *insights* úteis para uma apreciação mais completa do evento artístico de um modo geral.

Faith Ringgold, certamente uma das mulheres afro-americanas mais versáteis e produtivas do cenário da arte nos Estados Unidos, descreveu algumas de suas composições como “algo que parece estar sem molduras ou bordas porque as bordas coladas estão incluídas como parte de cada pintura” (1995:79) Em uma de suas famosas colchas de estórias, dois elementos de assinatura (*signature elements*) estão apertados entre as bordas periféricas das composições — as tiras que contam as estórias e a confecção de colchas que explicitamente evocam sua herança cultural afro-americana. Quando, em sua autobiografia, ela identifica o meio de cada trabalho, a borda de tecido despedaçado recebe tanto destaque quanto o centro. E em algumas de suas composições, tais como “A Festa de Renascimento do Harlem” (“*Harlem Renaissance Party*”), datada de 1988, o texto-e-retalhos das bordas ocupam uma quantidade de espaço maior do que a imagem que elas emolduram. Isso também é verdade no trabalho

vibrantemente criativo de Joyce Scott, como pode ser visto, por exemplo, na colcha de estórias em que homenageia com afeição sua mãe, sua família e os ancestrais que nunca conheceu (Grudin 1990:70). E inúmeras colchas de retalho afro-americanas consistem totalmente tanto de composições pela bordas quanto pelo centro (ver por exemplo, Grudin 1990:27 ou Leon 1992:11).

Como essa atenção artística às bordas e margens pode ser comparada com a produção artística dos homens afro-americanos? Essa pergunta, que ultrapassa as margens da minha própria competência acadêmica, é mais bem respondida por outros, mas pode valer a pena simplesmente lembrar que as composições de Romare Bearden, por sua alta qualidade (ver por exemplo “A Rua” [1975] ou “O Gato Cinza” [1979]) e mesmo a explícita evocação das colchas de retalhos (“A Colcha de Retalhos” [1970] ou “*Quilting Time*” [1985]), não incluem desenhos de borda elaborados. Nem os trabalhos de artistas *naive* como Canute Caliste de Carriacou (ver Caliste 1989), a despeito de suas inclusões de textos marginais não diferentes daqueles encontrados nas colchas de Faith Ringgold, os incluem. Por outro lado, é provável que valha a pena explorar as bordas coloridas das bandeiras *vodou* haitianas feitas por homens (ver, por exemplo, Houlberg 1996:31), tanto no que diz respeito ao processo de produção, quanto no que tange à mudança de estilo ao longo do tempo.

Se realmente quisermos entender como o gênero e a criatividade interagem em culturas afro-americanas, precisaremos, de vez em quando, deixar a crítica artística livre de uma obsessão com produtos finalizados, obras de arte, artistas com status de estrela, continuidades intercontinentais, e devotar atenção séria às dimensões mais humil-

des da expressão artística, tais como seus processos e o contexto social em que está inserida. Acredito que as continuidades artísticas entre a África e a Afro-América nunca serão totalmente apreendidas por um antropólogo que não leve em consideração que as cabaças africanas pertencem à família das abóboras e as americanas crescem em uma árvore. Tampouco serão devidamente compreendidas por um historiador que não questione este ambiente social e econômico que leva os homens maroons a

trabalharem com uma faca e um compasso e as mulheres com cacos de vidro. Não acredito em um crítico que não leva a sério o estágio acanhado e desajeitado da experimentação tosca que serve de base ao surgimento de todo e qualquer novo estilo artístico. Para uma apreciação genuína do espírito artístico, os riscos nas margens e as sobras ao longo das bordas têm, como vem sendo compreendido por costureiras afro-americanas há séculos, histórias marcadamente centrais para contar.

Notas

* N.T. Maroon — termo usado em algumas áreas da diáspora africana para denominar escravos que fugiam das fazendas e se refugiavam nas florestas.

1. Essa nova arte de costura decorativa em retalhos, que vi pela primeira vez em 1991, não foi menos vulnerável à competição com idéias novas do que as suas antecessoras. Durante uma visita à Guiana Francesa em junho de 1997, fui apresentada à nova moda — uma arte de bordar que usava linha colorida comercial em vez de linha de algodão, freqüentemente acompanhada por grande quantidade de decorações em crochê feitas desse mesmo tipo de fio.

2. Essa observação se aplica especificamente aos Saramakas da parte superior do rio. Maroons do leste e Saramakas nas vilas mais próximas de Paramaribo têm às vezes túnicas decoradas.

3. Reformulei ligeiramente a tradução dessa passagem, traduzindo o verbo *marquer*, por exemplo, como “marcar” em lugar de “decorar”.

4. Robert Farris Thompson fez um esforço valioso para encontrar a evidência histórica, mostrando que os maroons surinameses tinham desenvolvido a arte de costura decorativa em retalhos antes do fim do século XIX. “Deve ter havido”, ele argumenta, após citar o testemunho de Cayenne de 1748, “registros semelhantes de tecido de tiras múltiplas de africanos da costa oeste entre escravos fugitivos das regiões vizinhas ao Suriname, visto que em 1823 Ferdinand Denis descreve e apresenta uma vestimenta dada como Carib” (1983:215). Thompson reproduz a ilustração de Denis e propõe que a vestimenta, em virtude de seu “padrão de duas tiras estreitas... separadas por uma faixa única de tecido sem padrão contínuo”, incorpora uma estética que “aponta para os primeiros tecidos Ashanti do século XIX, quando as tecelãs trabalhavam sob a influência Mande vinda de Kong e de Bonduku e também do noroeste de Akan e norte de Cap Lahou, de onde navegaram para o Suriname 50% dos navios negreiros holandeses” (1983:215).

Apesar do objeto ser apresentado com o título de tanga indígena (“*Camiza Indien*”), Thompson descarta essa atribuição, visto que os índios surinameses “em geral fazem e preferem tangas vermelhas e sólidas” (a referência não foi dada); portanto a vestimenta deve ter sido feita por maroons djuka, que devem então tê-la vendido aos índios. De qualquer forma, ele afirma (a referência não foi

dada), "a palavra *camiza* não é ameríndia" (1983:296). Contudo, de fato essa palavra é (e foi desde o século XVIII) ameríndia e a vestimenta à qual se referia não era necessariamente vermelha, como esclarecem várias fontes. Stedman, escrevendo sobre a década de 1770, escreve: "A única vestimenta usada por esses índios consistia em uma tira de algodão preta ou azul, usada pelos homens para cobrir sua nudez e chamada *camisa* [enquanto o equivalente para mulheres é] um cordão feito de cabelo humano amarrado em torno da cintura, através do qual na parte anterior e posterior, é fixado um pedaço quadrado largo de algodão preto" (1790/1988:306). P. J. Benoit descreve as tangas indígenas surinamesas nos anos de 1830 como sendo "vermelhas ou azuis" (1839:42); e a venerável *Encyclopedie van Nederlandsch West-Indië* registra que "os caribes de ambos os sexos usam uma tanga ou *kamiesa* (espanhol: camisa) de algodão azul escura" (Benjamins e Snellman 1914-17:102).

Reunindo os erros na etnografia de Thompson, há deslizos preocupantes em sua representação da história dos Djuka e em seu uso de dados demográficos no tráfico de escravos para o Suriname. A seqüência de eventos que ele propõe é: transferência da influência de tecelãs Mande para as Ashanti ocorrida no início do século XIX; a captura, a jornada transatlântica e a venda de algumas dessas Ashanti como escravas; a fuga das mesmas para o interior do Suriname e a aceitação dessas fugitivas pelos maroons Djuka; a produção feita por elas (ou sob sua influência) desta tanga ou *kamiesa* em questão e a venda da mesma para os índios Carib até chegar às mãos de um explorador francês, que então navegou de volta para a Europa e relatou sua viagem, tendo publicado esse relato em Paris em 1823. Ele descarta esse cenário, sob a alegação de que a área africana que influenciou as hipotéticas tecelãs Ashanti era aquela "de onde navegaram para o Suriname 50% dos navios negreiros holandeses", fornecendo como fonte R. Price 1976:14-15.

5. Uma pequena explicação sobre a data final de 1980. Em 1986, Richard Price e eu fomos ao Suriname após uma ausência de seis anos. Na noite anterior à nossa viagem pelo rio acima, fomos detidos em nosso hotel em Paramaribo e então, à meia-noite, fomos bruscamente postos no assento traseiro de um Volkswagen e "escortados até a fronteira" por dois policiais militares. Embora não estivéssemos cientes disso na época, o Comando da Selva liderado pelos Maroons tinha acabado de fazer seu primeiro ataque rápido contra as forças militares surinamesas e uma guerra civil, que acabou por durar seis anos, estava em curso. Em função dessa experiência, juntamente com os encontros que Richard Price teve após testemunhar a favor do povo Saramaka em um tribunal de Direitos Humanos contra o governo do Suriname, (ver R. Price 1995) nosso trabalho de campo com os maroons foi conduzido na vizinha Guiana Francesa.

6. Da mesma forma, se a menção feita em 1823 sobre o "ajuntar" de peças de tecido na Guiana Francesa (ver abaixo) se referia à costura decorativa com retalhos, facilmente poderia ter sido feita sem produzir contrastes de cores, visto que não é feita nenhuma referência a tinturas.

7. Essa visão de artes têxteis descontínuas, surgindo de princípios estéticos contínuos e técnicas de costura, e que reflete uma compreensão da cultura afro-caribenha em geral (Mintz & 1976/1992), contesta explicitamente a continuidade mais estritamente específica do meio proposta por Robert Farris Thompson (1983:214-19). O seu cenário preferido ligaria os tecidos de tiras estreitas saramaka "do século XX", trabalhos djuka equivalentes "do final do século XIX", "e trabalhos em retalho dos negros da costa" de produção de um período ainda anterior "para explicar as continuidades afro-americanas sem recorrer a "uma misteriosa consciência negra". A "produção anterior" de trabalho de retalhos apóia-se apenas em um único relato feito por um homem que Thompson encontrou em Paramaribo e não é sustentado por ilustrações, exemplos ou documentação escrita de qualquer tipo. A base para a data Djuka não é indicada. E Plate 141, a ilustração do "ápice [dessa progressão] em expressões de tiras múltiplas Djuka e Saramaka do início do século XX" é uma rede de retalhos que

foi feita por Apúmba, esposa do chefe tribal saramaka Agbagó, como presente para sua cunhada. Esta mesma rede nos foi dada de presente em 1968, quando saímos de Saramaka depois de termos sido vizinhos próximos por dois anos. Ela foi fotografada pendurada em uma vara em nossa sala de estar e é apresentada por Thompson sem agradecimentos ou atribuições de qualquer tipo, talvez porque nossa documentação publicada do tecido (S. & R. Price 1980:77) torne claro que ele pode ter sido costurado por volta de fins de 1950.

8. Como qualquer história contada em poucas palavras, essa deixou de fora inúmeros detalhes. Eu cito apenas três. Mesmo depois do primeiro estilo de bordado curvilíneo ter cedido seu espaço para trabalhos de retalhos em pedaços, uma versão mais linear e menos texturizada continuou como um tipo secundário de decoração para muitos tipos de vestimenta (ver por exemplo, S. e R. Price 1980: Fig. 94, S. Price 1984: Figs 49-50). Durante o período de transição entre os trabalhos de retalhos de pedaços e os de tiras finas, alguns tecidos apresentaram composições de pedaços executadas com o tecido multicolorido mais típico da arte de tira estreita (ver por exemplo, S. e R. Price 1980: figs 83-84). E nos anos 1980, as mulheres já estavam concentrando seus esforços na nova arte *abena koósu*, tipo de trabalho que apresentava impressionantes semelhanças visuais com aqueles do início do século XX, mas empregavam uma variedade distinta de cores e faziam uso significativamente maior de *appliqué*.

9. Esse trabalho foi escrito antes da minha viagem de 1997 para a Guiana Francesa, quando pela primeira vez encontrei a nova arte de bordado de fio. Seu uso para a decoração de bordas em geral, desde túnicas até forros de mesa, aparecia então como uma confirmação independente do processo geral no qual novos estilos começam pelas margens.

10. Para maiores informações sobre essas duas espécies botânicas (*Crescentia cujete* L. e *Lagenaria siceraria* [Mol.] Standl.) e no que implicam as diferenças entre elas para a história da arte maroon, ver S. Price 1982.

Referências Bibliográficas

- BENJAMINS, H. D., and Joh. F. Snelleman (eds.) (1914-17). *Encyclopedie van Nederlandsch West-Indie*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- BENOIT, P. J. (1839) *Voyage à Surinam: description des possessions néerlandaises dans la Guyane*. Bruxelles: Société des Beaux-Arts.
- BONAPARTE, Prince Roland (1884) *Les habitants de Suriname, notes recueillies à l'exposition coloniale d'Amsterdam en 1883*. Paris: A. Quantin.
- CALISTE, Canute (1989) *The Mermaid Wakes: Paintings of a Caribbean Isle*. London: Macmillan.
- Coster, A.M. (1866) "De Boschnegers in de kolonie Suriname, hun leven, zeden, en gewoonten." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 13:1-36.
- CREVAUX, Jules (1879) "Voyage d'exploration dans l'intérieur des Guyanes, 1876-77." *Le Tour du Monde* 20:337-416.

- EILERTS DE HAAN, J.G.W.J. (1910) "Verslag van de expeditie naar de Suriname-Rivier." *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* (2e serie) 27:403-68, 641-701.
- GRUDIN, Eva Ungar (1990) *Stitching Memories: African-American Story Quilts*. Williamstown MA: Williams College Museum of Art.
- HOULBERG, Marilyn (1996) "Sirens and Snakes: Water Spirits in the Arts of Haitian Vodou." *African Arts* 29(2):30-35, 101.
- LEON, Eli (1992) *Models in the Mind: African Prototypes in American Patchwork*. Winston-Salem: The Diggs Gallery and Winston-Salem State University.
- MINTZ, Sidney W., and Richard Price (1976/1992) *The Birth of African American Culture*. Boston: Beacon.
- PRICE, Richard (1973) *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Richard Price, ed.). Garden City NY: Doubleday/Anchor.
- _____. (1976) *The Guiana Maroons: A Historical and Bibliographical Introduction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. (1990) *Alabi's World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. (1995) "Excuting Ethnicity: The Killings in Suriname." *Cultural Anthropology* 10:437-471.
- PRICE, Richard & Sally Price (1980) *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.
- PRICE, Sally (1984) *Co-Wives and Calabashes*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- _____. (1982) "When Is a Calabash Not a Calabash?". *New West Indian Guide* 56:69-82.
- PRICE, Sally & Richard Price (1991) *Two Evenings in Saramaka*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1995) *We Flew Over the Bridge: The Memoirs of Faith Ringgold*. Boston: Bulfinch Press.
- SCHUMANN, C.L. (1778) "Saramaccanisch Deutsches Wörter-Buch". In: Hugo Schuchardt, *Die Sprache der Saramakkaneger in Surinam* (Amsterdam: Johannes Müller, 1914), pp. 46-116.
- STAEHELIN, F. (1913-19) *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert*. Herrnhut: Vereins für Brüdergeschichte in Kommission der Unitätsbuchhandlung in Gnadau.
- STEDMAN, John Gabriel (1790) *Narrative of a Five Years Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam* (newly transcribed from the 1790 manuscript; edited, and with an introduction and notes by Richard Price and Sally Price). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.
- THOMPSON, Robert Farris (1983) *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Random House.

SUMMARY

The centrality of margins: afro-american art, gender and creativity

This paper aims to analyze the artistic production of Saramakas on the basis of their social environment, their material production, and the transformations in their style in the course of time. The author views both the question of gender in the division of labor and cultural notions about male and female

interdependence as important elements in the dynamics of that production. In this sense, she suggests that artistic experimentation among women tends to concentrate in marginal areas, but as that artistic creativity develops it moves ahead and takes on the (transitory) status of a major art.

RÉSUMÉ

La centralité des marges: art, genre et créativité afro-américaine

Le but du texte est d'analyser la production artistique des Saramakas à partir de leur environnement social, leur production physique et les transformations de leur style à travers le temps. L'auteur choisit la question du genre dans la division du travail et les notions culturelles sur la dépendance des hommes et des femmes

entre eux, comme des éléments importants pour la dynamique de cette production. Ainsi suggère-t-il que l'expérience artistique chez les femmes tend à rester restreinte à des zones marginales, mais à mesure que cette créativité artistique se développe, elle se déplace et acquiert un statut (temporaire) d'art principal.

ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Assinatura

Subscription	1999 (35+36)	2000 (37+38)
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

Cheque (Only in Brazil) **Total \$** _____

enviar cheque nominal para Contra Capa Livraria Ltda.

Rua Barata Ribeiro 370, loja 325 22040-000 Rio de Janeiro RJ Brasil

tel: (55 21) 236-1999 fax:(55 21) 256-0526

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

31/06/2000

06/31/2000

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 325, Copacabana

22040-000 — Rio de Janeiro — Brasil

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

E-mail: ccapa@easynet.com.br

Número anterior

A política da identidade nas Antilhas Francesas ■ O batuque negro das Escolas de Samba ■ Mandinga: notas etnográficas sobre a utilização de símbolos étnicos na capoeiragem ■ Hibridismo e diáspora em Black Atlantic: o caso de Chombo ■ A reinvenção de um passado sagrado na poesia afro-brasileira contemporânea ■ Corporações religiosas de Ilhéus e S. Tomé e Príncipe do Liberalismo à República ■ Estudos Afro-asiáticos - 20 anos ■



9 770101 546363