

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS

38

Representação racial e política no Brasil: parlamentares negros no Congresso Nacional (1983-99) ■ O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação ■ O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos ■ Em louvor a "Sant'Anna": notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884 ■ Do cativeiro ao mar: escravos na Marinha de Guerra ■ Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil ■ Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira ■

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

ISSN 0101-546X

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS
38

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Diretor

Candido Mendes

Vice-Diretor Executivo

Beluce Bellucci

Vice-Diretor Técnico-Científico

Lívio Sansone

ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS 38

Dezembro de 2000 – 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, Olivia Maria Gomes da Cunha, Peter H. Fry, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfás, Roquinaldo Amaral Ferreira e Yvonne Maggie

Conselho Consultivo

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clímério Joaquim Ferreira, Clávis 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, Júlia 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) 511-4082 (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/ceaa;

E-mail: ceaa@candidomendes.br

Assinatura e pedido de números atrasados devem ser encaminhados à

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

Contra Capa Livraria

Rua Dias Ferreira, 214 – Leblon

22040-000 – Rio de Janeiro – Brasil

Tel. (021) 511-4082; Fax (021) 511-4764

E-mail: ccapa@easynet.com.br

Apoio

REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



SUMÁRIO

- Representação racial e política no Brasil:
parlamentares negros no Congresso Nacional (1983-99)** 7
Ollie A. Johnson III
O objetivo deste artigo é analisar o Congresso brasileiro no que tange à sub-representação de negros e seu comportamento nesse âmbito.
- O insulto racial: as ofensas verbais registradas
em queixas de discriminação** 31
Antonio Sérgio Alfredo Guimarães
O objetivo do artigo é investigar o insulto racial como forma de construção de uma identidade social estigmatizada. Para tanto, o autor toma como fonte as queixas registradas na Delegacia de Crimes Raciais de São Paulo entre maio de 1997 e abril de 1998, procurando analisar os estereótipos socialmente aceitos, tanto pelas vítimas quanto pelos policiais.
- O negro no espelho: imagens e discursos
nos salões de beleza étnicos** 49
Jocélio Teles dos Santos
O objetivo do artigo é analisar de que forma está sendo elaborada a construção de uma imagem negra que se contrapõe à representação dominante nas sociedades ocidentais. Dessa forma, examina o surgimento dos salões de beleza étnicos e o seu crescimento, tomando-o como *locus* privilegiado para a compreensão de discursos sobre diversos aspectos relacionados à estética e à beleza.
- Em louvor a “Sant’Anna”: notas sobre um plano
de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito
Santo, Brasil, em 1884** 67
Robson L. M. Martins
Este artigo ressalta o papel da imprensa e da polícia ante a denúncia de um plano de revolta escrava, planejado para ocorrer em meio às comemorações em louvor a Sant’Anna, no dia 27 de julho de 1884, em São Matheus, norte da Província do Espírito Santo, com a finalidade de promover a emancipação geral dos escravos do município.

Do cativeiro ao mar: escravos na Marinha de Guerra

85

Álvaro Pereira do Nascimento

O artigo procura revelar que, ao longo do século XIX, a Marinha de Guerra brasileira era um dos caminhos seguidos pelos escravos fugidos para alcançar a liberdade. Já existem algumas obras que tratam dos escravos emancipados para a guerra do Paraguai. Contudo, temos somente alguns poucos comentários na historiografia sobre os escravos não emancipados – que fugiam e burlavam os aparato policial e de recrutamento militar.

Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil

113

Roberto Motta

No estudo das relações raciais no Brasil durante o século XX, distinguem-se três paradigmas. O primeiro, o paradigma da morenidade, está associado a Gilberto Freyre, mas, apesar de aparentes desacordos, é compartilhado por Marvin Harris e Carl Degler, cujas formulações, “ambigüidade referencial no cálculo da identidade racial” e “nem branco nem preto”, significam, em essência, o mesmo que “moreno”.

Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira

135

Jessé Souza

O objetivo deste artigo é discutir alguns aspectos da obra de Gilberto Freyre, procurando diferenciar os aspectos mais datados das reflexões que ainda possuem surpreendente atualidade. Para isso, toma como ponto de partida o livro de Anthony Marx *Making race and nation: a comparison of the United States, South Africa and Brazil*.

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 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 fim 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 notação:

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: KOSINSKI, Leszek (ed.). *Ecological disorder in Amazonia*, 1ª ed. Rio de Janeiro, Educam, p. 77-99.

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

• Os trabalhos devem ser enviados para:

Editoria de Estudos Afro-Asiáticos
Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Rua da Assembléia, 10, Conj. 501, Centro
20119-900 — Rio de Janeiro — Brasil



Representação racial e política no Brasil: parlamentares negros no Congresso Nacional (1983-99)¹

Ollie A. Johnson III

*Recebido para publicação em 23 de março de 2000
Professor assistente da Universidade de Maryland*

O objetivo deste artigo é analisar o Congresso brasileiro no que tange à sub-representação de negros e seu comportamento nesse âmbito. Seu argumento principal consiste basicamente de duas afirmações: os afro-brasileiros estão dramaticamente sub-representados no Congresso em relação à sua proporção na população geral, e essa sub-representação e os fatores políticos e culturais relacionados a ela reduzem enormemente a eficácia dos afro-brasileiros no Congresso.

Palavras-chave: representação política, parlamentares negros, representação racial, Congresso Nacional.

Há um estereótipo sobre quem pode ser inteligente e competente, quem pode exercer o poder. No Brasil, são homens brancos e ricos que representam a face do poder.

Benedita da Silva,
Senadora da República, negra.

Ao examinar a atividade política, as legislaturas e os políticos eleitos, os estudiosos frequentemente fazem uma distinção entre dois tipos não mutuamente excludentes de representação: a descritiva e a substantiva. Na primeira, os representantes compartilham as características sociais ou demográficas dos representados (Mansbridge 1996; Pitkin 1967: 60-90); na segunda, buscam estabelecer políticas favoráveis aos interesses daqueles que representam (Swain 1993: 5; Lublin 1997: 12). Na perspectiva desses autores, a representação substantiva pode ser atingida sem a descritiva.

Vários eventos enfatizaram, nos anos 1980 e 1990, a sobre-representação de brancos e a sub-representação de negros na política brasileira. Contudo, durante esse período Abdias do Nascimento tornou-se o primeiro deputado federal (e mais tarde senador) negro a estabelecer uma defesa consistente e explícita da população afro-brasileira dentro do Congresso Nacional; Benedita da Silva tornou-se a primeira mulher negra com mandato de deputada federal e posteriormente senadora; o deputado Paulo Paim propôs uma legislação que reivindicava a reparação para os descendentes

de escravos; Celso Pitta tornou-se o primeiro prefeito negro de São Paulo, a maior cidade brasileira e uma das mais populosas do mundo; e políticos afro-brasileiros como Alceu Collares, João Alves e Albuíno Azeredo exerceram mandatos como governadores. Através dessas vitórias eleitorais, atividades políticas ou apoio a políticas públicas com conteúdo racial específico, esses políticos negros de presença nacional têm acentuado desde então a questão da representação racial.

O presente estudo utiliza tanto os termos *negro* quanto *africano brasileiro* e *afro-brasileiro* para se referir a brasileiros de ascendência africana, inclusive pessoas que o discurso popular costuma chamar de "morenos", "mulatos" ou outros termos indicativos de background racial ou étnico misto. O censo oficial brasileiro possui cinco categorias de cor (ou raça): branco, preto, amarelo, pardo e indígena. O IBGE também contabiliza os indivíduos que não declaram sua cor ou raça. Seguindo Nascimento (1978) e Andrews (1991), este artigo combina, para propósitos de análise, as categorias preto e pardo.

Este estudo é a primeira tentativa acadêmica de investigar a composição racial do Congresso brasileiro, analisar a sub-representação dos negros e examinar o comportamento dos membros negros do Congresso. Seu argumento principal se divide em duas afirmações: os afro-brasileiros estão dramaticamente sub-representados no Congresso em relação a sua proporção na população geral; e essa sub-representação e os fatores políticos e culturais relacionados a ela reduzem enormemente a eficácia dos afro-brasileiros no Congresso.

Os parlamentares negros do Congresso têm tentado introduzir algumas importantes mudanças na política brasileira. Políticos negros encorajam atores políticos brancos e

o público mais amplo a confrontar o racismo e a desigualdade racial, e se organizam formal e informalmente dentro dos partidos políticos e instituições governamentais, buscando políticas públicas que levem em conta o fator racial, além de advogar um novo e mais proeminente papel para os negros na política e na sociedade brasileira.

A maioria dos estudos sobre a política brasileira geralmente ignora ou diminui o peso da questão racial², em função de dois fatores principais. Primeiro, argumenta-se que a sociedade brasileira não é organizada de uma maneira racial rígida, e portanto a raça não é uma clivagem relevante, que possa provocar conflitos, violência ou algum tipo de distúrbio da vida política (isto é, movimentos de massa ou revoltas). Segundo, alguns analistas alegam que os brasileiros não possuem forte consciência racial, e conseqüentemente não se comportam racialmente em formas politicamente relevantes (isto é, votando de acordo com a linha racial ou recorrendo à discriminação racial clara e persistente). Bolívar Lamounier, um dos cientistas políticos brasileiros mais proeminentes, observa que:

enquanto as diferenças e tensões eventuais nas relações entre grupos étnicos e religiosos possam existir no Brasil, até o momento não tem havido uma projeção explosiva das clivagens desse tipo na arena política que merecesse tratamento especial ou privilegiado. As divisões básicas da sociedade brasileira são essencialmente socioeconômicas e, em grau inferior, regionais e ideológicas (Lamounier 1993: 120).³

Além disso, os numerosos estudos sobre política partidária, presidencialismo e

democratização no Brasil e na América Latina têm prestado muito pouca atenção às questões raciais em geral e ao papel dos negros em particular (O'Donnell & Schmitter 1986; Reis & O'Donnell 1988; Stepan 1989; Mainwaring & Scully 1995; Mainwaring & Shugart 1997). Entretanto, a raça tem sido relevante na política brasileira. Muito embora os brasileiros nem sempre falem ou lutem na política em termos explicitamente raciais, a política racial tem desempenhado um importante papel histórico e contemporâneo. A escravidão negra existiu no Brasil durante aproximadamente 350 anos, embora tenha sido matizada com desigualdades socioeconômicas, diversidade regional e diferenças ideológicas. A representação racial é significativa porque, em níveis genéricos, os dirigentes do Brasil no século XX têm sido em sua ampla maioria brancos ou relativamente claros, enquanto que a maioria dos pobres e marginalizados têm sido de negros ou de aparência mais escura (Nascimento 1978; Toledo 1989). Essa realidade política, especialmente considerando-se que ela sucede três séculos de escravidão negra, merece tanto investigação empírica quanto reflexão teórica.

Este artigo está dividido em quatro seções. Uma breve revisão da política brasileira mostra que a questão racial, especialmente a preocupação da elite com o papel dos negros no país, tem estado presente ao longo de todo o século XX. Segundo, uma análise da representação política e racial enfatiza a marcante sub-representação de afro-brasileiros no Congresso. Uma terceira seção examina a atividade política negra no Congresso, recorrendo a entrevistas com vários parlamentares negros. A conclusão discute a necessidade de pesquisas adicionais sobre as questões da raça, da representação e da política no Brasil e em toda a América Latina.

Visões raciais, mudança de regime e política partidária

A política nacional brasileira pós-abolição da escravidão pode ser dividida basicamente em cinco períodos: o período republicano inicial dominado pela oligarquia constitucional (1889-1930); a revolução de 1930 e o primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-45); o período de competição política (1945-64); o autoritarismo militar (1964-85); e finalmente o período de (re)democratização, de 1985 até hoje. Uma das características mais notáveis dessa história de mais de cem anos é sua natureza elitista. Como salientado pela senadora Benedita da Silva na epígrafe e em sua autobiografia (Silva *et al* 1997: 61), a maioria dos líderes brasileiros são homens originários dos setores brancos, abastados e privilegiados da sociedade (Conniff & McCann 1989; Lamounier 1989; Roett 1992), enquanto muitos pobres e negros têm sido impedidos de participar da política em função do pré-requisito da alfabetização dos eleitores e outros mecanismos de controle da elite (Love 1970; Leal 1986).

Através dos anos as elites políticas têm tido visões raciais explícitas. No primeiro período, a visão dominante pode ser descrita como abertamente racista (Skidmore 1993b; Schwarcz 1993), chegando mesmo a haver uma preocupação generalizada de que a população do Brasil fosse muito negra ou escura, o que contribuiu para a negligência da população recentemente “liberta” e a motivação para importar trabalhadores imigrantes, “mais claros” e “melhores”. O embranquecimento, assim, tornou-se a política não oficial daqueles que acreditavam na superioridade branca e na inferioridade negra, explícita no estado de São Paulo, que recebeu a maior parte dos imigrantes europeus do país

durante esse período (Andrews 1991: 54-89). Os negros eram vistos como física e intelectualmente inferiores aos brancos (Nascimento 1978).

Nos anos 1930, a composição racial e étnica do país havia mudado dramaticamente. A proporção de negros diminuiu e a porcentagem de brancos aumentou. A influência européia (especialmente portuguesa, italiana e alemã) era mais forte nas regiões Sul e Sudeste. Durante esse período, o embranquecimento como ideologia foi formalmente criticado pela elite brasileira, e vários políticos e intelectuais repudiaram uma das expressões últimas da supremacia branca, a Alemanha nazista de Hitler. De forma dramática, a elite fez uma revisão de si mesma: Gilberto Freyre e outros intelectuais iniciaram o argumento de que os brasileiros eram um povo de sangue misturado e que esse dado era fundamental para suas relações raciais supostamente harmoniosas.

Casa-grande & senzala, o principal livro de Freyre, foi lançado em 1933, explorando a escravidão e a miscigenação; em 1934, ele organizou um congresso afro-brasileiro para examinar as contribuições dos negros para a sociedade brasileira. Orgulhosamente, a elite começou a fazer comparações entre a situação racial brasileira e a segregação racial dos Estados Unidos. Logo depois, no entanto, o Brasil entrou em um de seus períodos mais repressivos, o Estado Novo (1937-45). Ironicamente, enquanto as elites brancas brasileiras celebravam as relações raciais harmoniosas, o grupo político negro mais proeminente – a Frente Negra Brasileira – foi banido como os outros partidos. Essa proibição serve como exemplo de como uma política formalmente não racial, isto é, a eliminação da oposição política, pode ter explícitas consequências

raciais; nesse caso, a desorganização de um movimento político negro (Fernandes 1969; 1978; Leite & Cuti 1992).

O terceiro período político (1945-64) foi caracterizado pela política competitiva e pela noção de democracia racial. Pela primeira vez, o Brasil teve partidos nacionais de participação de massas (Santos 1986; 1987). Foi um momento de otimismo, política e racialmente. Freyre e outros continuaram a promover a noção de que o Brasil seria o único país a resolver o problema racial com mistura racial, fluidez da identidade racial e divisão racial ou segregação não explícitas. Para confirmar que a discriminação racial era intolerável no Brasil, o Congresso aprovou, em 1951, a Lei Afonso Arinos, que punia atos abertos de discriminação racial, tais como negar atendimento a uma pessoa em um hotel por causa de sua raça. O governo continuou a argumentar que todos os brasileiros tinham acesso semelhante aos canais de desenvolvimento social (Skidmore 1993b: 212-3).

Ao mesmo tempo, intelectuais e políticos negros tinham grandes dificuldades em ter suas preocupações ouvidas e eleger candidatos negros. A realização mais notável desse período talvez tenha sido o trabalho do Teatro Experimental do Negro, um fórum de expressão da cultura e da política negras (Nascimento & Nascimento 1994: 24-33).⁴ Em um artigo importante, mas esquecido, Souza (1971) argumentou que no início dos anos 1960 havia uma polarização racial das preferências partidárias no estado da Guanabara. Os negros se inclinavam a favor do PTB, enquanto os brancos apoiavam a conservadora UDN.

No quarto período, de 1964 a 1985, os militares governaram com mão de ferro, tolerando apenas uma moderada participação civil (Sorj & Almeida 1984; Skidmore 1988).

A maioria dos radicais e progressistas foi exilada ou banida e os oponentes da ditadura militar eram frequentemente torturados e assassinados. Os militares permitiram a existência de dois partidos políticos, um pró-regime, a ARENA, e um moderado partido oposicionista, o MDB. O milagre econômico brasileiro de 1968-73 e as rápidas taxas de crescimento no período trouxeram algum alívio econômico, especialmente para as classes média e alta.

A primeira metade desse período representou um desafio às elites raciais brasileiras. Nos Estados Unidos, o movimento dos direitos civis triunfara; os negros ganharam o direito ao voto no sul e derrotaram as chamadas leis de Jim Crow, que regiam a segregação. No Brasil, a atividade política negra explícita era considerada subversiva. Os intelectuais brasileiros começaram a considerar a democracia racial um mito que, em certo grau, perpetuava a desigualdade e a discriminação ao desviar a atenção da opressão racial e da subordinação dos negros (Fernandes 1969: 197; Hasenbalg 1979; Hanchard 1994).

Na segunda metade, esse mito foi ainda mais questionado. Negros das principais áreas urbanas, especialmente São Paulo e Rio de Janeiro, organizaram um movimento contra a discriminação racial e clamaram pelo orgulho racial, pela democracia política e pela melhoria das condições sociais e econômicas da população negra. No contexto da liberalização política do fim dos anos 1970, começo dos 1980, os negros participaram de todos os movimentos sociais, questionando o *status quo*, inclusive o movimento trabalhista, o movimento estudantil e o movimento de mulheres.

Durante o mesmo período, ativistas negros começaram a lutar por reconhecimento

to dentro de vários partidos políticos. Como estratégia para dividir a oposição e prolongar o regime autoritário, o governo militar permitira a organização de múltiplos partidos. A oposição de fato se dividiu, mas os militares não anteciparam que alguns líderes opositoristas abraçariam a questão racial e tentariam se mobilizar e incorporar negros. Leonel Brizola, um veterano político esquerdista que passou 15 anos no exílio, foi o primeiro político branco de vulto a considerar a questão racial um problema nacional importante. Ele também postulou um socialismo moreno como forma de articular raça, classe e a necessidade de redistribuição de riqueza e poder (Soares & Silva 1987; Nascimento & Nascimento 1994: 68-9). O partido político de Brizola, o PDT, identificou os negros como a quarta prioridade no seu programa, depois das crianças, dos trabalhadores e das mulheres (Monteiro & Oliveira 1989: 122).

Os militares deixaram o governo em 1985. Desde então o Brasil tem experimentado sua mais profunda experiência em democracia. A Constituição de 1988 garantiu a praticamente todos os brasileiros adultos (inclusive analfabetos) o direito ao voto. Esse contexto deu aos políticos negros a oportunidade de expressar suas preocupações. Embora, comparando-se com sua percentagem na população nacional, os negros sejam sub-representados no Congresso, eles são visíveis em cargos eletivos como nunca antes. Essa presença já tem conseqüências identificáveis para a política e para a sociedade brasileira.

Membros negros do Congresso nos anos 1980 e 1990

Antes dos anos 1980, muito poucos negros eram líderes em partidos nacionais ou tinham sido eleitos para o Congresso. Adalberto Camargo, de São Paulo, e Alceu Collares, do Rio Grande do Sul, são os dois raros exemplos de deputados federais negros nos anos 1970. A emergência do movimento negro nesse período contribuiu diretamente para o surgimento do atual grupo de políticos negros. Ativistas políticos, acadêmicos, estudiosos e trabalhadores afro-brasileiros lutaram por espaço na política brasileira, ao mesmo tempo em que novos partidos políticos estavam sendo organizados, exilados políticos retornavam ao país e alguns líderes brancos de postura tradicional começavam a prestar atenção aos negros como votantes, grupos de interesse e competidores (Gonzalez 1985; Mitchell 1985; Fontaine 1985a; 1985b).

Antes de examinar a representação negra no Congresso, faz-se imperativa uma revisão do sistema político brasileiro. Desde as eleições de 1982, o Brasil tem novamente um sistema político competitivo e multipartidário. A partir de 1985, quando José Sarney se tornou o primeiro presidente civil em 21 anos, o país mantém um sistema presidencial civil de governo. A Constituição de 1988 delineou a estrutura formal institucional atual. Os membros da Câmara dos Deputados são eleitos em cada estado para um mandato de quatro anos, utilizando-se um sistema de representação proporcional de lista aberta. Todo estado funciona como um distrito eleitoral; o Brasil não tem o sistema de distritos legislativos intra-estaduais que, nos Estados Unidos, tem sido tão importante para a eleição de ne-

gros para a *House of representatives* (Swain 1993; Lublin 1997). O número total de deputados (513, atualmente) deve ser proporcional à população, nenhum estado tendo menos de oito ou mais de setenta deputados. Cada estado também elege, pelo voto majoritário, três senadores, cujos mandatos duram oito anos. Com 27 estados (incluindo o Distrito Federal), o Brasil tem portanto 81 senadores.

A maior parte das análises sobre a representação política no Brasil enfoca a histórica (e contemporânea) sobre-representação dos pequenos estados e a sub-representação dos grandes, especialmente São Paulo, na Câmara dos Deputados (Nicolau 1993: 86-91; Lima e Santos 1991). Esse problema nasce da contradição entre duas cláusulas constitucionais: o artigo 14, que garante o sufrágio universal e os direitos iguais de voto, e o artigo 45, que estipula os números mínimo e máximo das delegações estaduais em oito e setenta deputados, respectivamente. A proporção de oito para setenta é muito maior que a proporção de população (ou eleitorado) entre o estado menos e o mais populoso. Se a câmara tivesse representação proporcional com uma única cadeira como a representação mínima do estado, por exemplo, o estado de São Paulo teria aproximadamente 115 deputados, e Roraima, Amapá e Acre, um deputado cada.

Além dos outros problemas do sistema eleitoral, essa desproporcionalidade chama a atenção não apenas por ser óbvia e corrigível, mas também porque os especialistas acreditam que ela traz substanciais conseqüências às votações importantes na Câmara dos Deputados (Soares 1984: 106-8). Esse sistema altamente desproporcional de representação proporcional persiste por-

que as pessoas eleitas nos pequenos estados têm sido capazes de criar e manter uma coalizão majoritária no Congresso que resiste a quaisquer esforços sérios de reforma (Aragão e Fleisher 1991: 10-1).

Desde 1983, 29 parlamentares negros (número estimado) exercem mandato no Congresso. Dezesete foram eleitos para dois mandatos ou mais. A tabela 1 lista esses parlamentares por estado, filiação partidária e período de mandato. Entre 1983 e 1987, dos 479 membros da câmara dos Deputados, quatro (0,84%) eram negros; entre 1987 e 1991, dos 487 membros, dez (2,05%); entre 1991 e 1995, de 503 membros, 16 (3,18%); e entre 1995 e 1999, dos 513 membros, os negros eram em número de 15 (2,92%). Como se pode ver claramente, os afro-brasileiros representam uma percentagem muito pequena do número total de deputados.

No Senado, embora o número de negros continue pequeno, sua porcentagem é maior que a de deputados. Nelson Carneiro, político de ascendência africana, permaneceu no Congresso por mais de trinta anos, seja como deputado, seja como senador. Embora fosse um legislador distinto e respeitado, raras vezes fez referência à questão racial em suas iniciativas e atividades legislativas. Abdias do Nascimento, senador negro, exerceu brevemente o mandato no começo dos anos 1990 e retornou no fim da mesma década. Duas mulheres negras, Benedita da Silva e Marina Silva, foram eleitas para o Senado Federal em 1994. Assim, havia três senadores negros no Senado Federal.

Tabela 1. Membros negros do Congresso por estado, partido e legislatura, 1983-1999.

Senador	Estado	Partido	Status
<i>50ª Legislatura (1995-1999)</i>			
1. Benedita da Silva	Rio de Janeiro	PT	
2. Marina Silva	Acre	PT	
3. Abdias do Nascimento	Rio de Janeiro	PDT	Suplente
<i>40ª Legislatura (1991-1995)</i>			
1. Abdias do Nascimento	Rio de Janeiro	PDT	Suplente
<i>47ª - 49ª (1983-1995)</i>			
1. Nelson Carneiro	Rio de Janeiro	PMDB	
Deputado Federal	Estado	Partido	Status
<i>50ª Legislatura (1995-1999)</i>			
1. Eraldo Trindade	Amapá	PPB	
2. Chico Vigilante	Distrito Federal	PT	
3. Salatiel Carvalho	Pernambuco	PPB	
4. Agnaldo Timoteo	Rio de Janeiro	PPB	Suplente
5. Carlos Santana	Rio de Janeiro	PT	
6. Paulo Paim	Rio Grande do Sul	PT	
7. Luiz Alberto	Bahia	PT	Suplente
8. Paulo Rocha	Pará	PT	
9. Wagner Nascimento	Minas Gerais	PPB	Suplente
10. Haroldo Lima	Bahia	PC do B	
11. Benedito Domingos	Distrito Federal	PPB	
12. Telma de Souza	São Paulo	PT	
13. Inácio Arruda	Ceará	PC do B	
14. Domingos Dutra	Maranhão	PT	
15. Chicão Brigido da Costa	Acre	PMDB	
<i>49ª Legislatura (1991-1995)</i>			
1. Eraldo Trindade	Amapá	PFL	
2. Lourival Freitas	Amapá	PT	
3. Chico Vigilante	Distrito Federal	PT	
4. Benedito Domingos	Distrito Federal	PP	
5. Aloízo Santos	Espírito Santo	PMDB	
6. Wagner do Nascimento	Minas Gerais	PTB	
7. Salatiel Carvalho	Pernambuco	PP	
8. Benedita da Silva	Rio de Janeiro	PT	
9. Carlos Santana	Rio de Janeiro	PT	
10. Ruben Bento	Roraima	PFL	
11. Paulo Paim	Rio Grande do Sul	PT	
12. Antonio de Jesus	Goiás	PMDB	
13. Ricardo Moraes	Amazonas	PT	
14. Edmundo Galdino	Tocantins	PSDB	
15. Paulo Rocha	Pará	PT	
16. Haroldo Lima	Bahia	PC do B	

48ª Legislatura (1987-1991)

1. Eraldo Trindade	Amapá	PFL
2. Milton Barbosa	Bahia	PMDB
3. Miraldo Gomes	Bahia	PMDB
4. Antonio de Jesus	Goiás	PMDB
5. Benedita da Silva	Rio de Janeiro	PT
6. Carlos Alberto Caó	Rio de Janeiro	PDT
7. Edmilson Valetim	Rio de Janeiro	PC do B
8. Paulo Paim	Rio Grande do Sul	PT
9. Edmundo Galdino	Tocantins	PSDB
10. Haroldo Lima	Bahia	PC do B

47ª Legislatura (1983-1987)

1. Agnaldo Timoteo	Rio de Janeiro	PDT	
2. Abdias do Nascimento	Rio de Janeiro	PDT	Suplente
3. Carlos Alberto Caó	Rio de Janeiro	PDT	Suplente
4. Haroldo Lima	Bahia	PMDB	

Nota: O termo suplente se refere a parlamentares eleitos que não obtiveram votos suficientes para assumir o mandato mas que eventualmente vieram a fazê-lo devido à substituição do titular do mandato.

Fontes: *Deputados brasileiros: repertório biográfico 1984-1995*. Esse documento oficial, publicado pela Câmara dos Deputados para cada legislatura, contém informações biográficas básicas e a foto de cada deputado. Para os anos 1991-95: listagem de deputados negros do gabinete da Deputada Benedita da Silva; Amgão e Fleisher 1991. Para os anos 1995-99: listagem de deputados negros do gabinete do Deputado Paulo Paim; *Folha de São Paulo* 1996. Observação geral: numerosos cientistas sociais, funcionários do Congresso e ativistas políticos negros foram consultados. Não foi realizado um survey formal.

Em termos de representação descritiva, a porcentagem de afro-brasileiros na população em geral é muito maior que sua porcentagem no Congresso. O conceito de sub-representação diz respeito à diferença entre a porcentagem de negros na população geral e a porcentagem de negros no Congresso. Isso é mostrado na última coluna da tabela 2. Por essa medida, os negros são

sub-representados em cada estado da federação brasileira. Por outro lado, os brancos estão sobre-representados no Congresso, uma vez que são a esmagadora maioria congressional, embora representando somente 52% da população. Há também alguns poucos membros de ascendência asiática, árabe e indígena.

Tabela 2. Sub-representação negra na Câmara dos Deputados, 50ª Legislatura.

Região e Estado	População Total	Porc. população negra	Porc. deputados negros	Diferença
<i>Norte</i>				
Acre	417,102	76.00	12.50	63.50
Amapá	289,035	77.20	12.50	64.70
Amazonas	2,102,766	78.66	0.00	78.66
Pará	4,949,222	77.98	5.88	72.10
Roraima	217,583	66.33	0.00	66.33
Rondônia	1,133,265	59.57	0.00	59.57
<i>Nordeste</i>				
Alagoas	2,512,658	71.75	0.00	71.57
Bahia	11,867,336	79.13	5.13	74.00
Ceará	6,366,132	70.35	4.55	65.80
Maranhão	4,929,676	78.69	5.56	73.13
Paraíba	3,201,324	63.17	0.00	63.17
Pernambuco	7,127,956	66.64	4.00	62.64
Piauí	2,582,075	77.98	0.00	77.98
Rio Grande do Norte	2,415,077	64.39	0.00	64.39
Sergipe	1,491,878	73.23	0.00	73.23
<i>Centro-Oeste</i>				
Distrito Federal	1,601,093	52.37	25.00	27.37
Goiás	4,017,506	52.21	0.00	52.21
Mato Grosso	2,026,069	58.33	0.00	58.33
Mato Grosso do Sul	1,780,385	44.36	0.00	44.36
Tocantins	918,400	74.83	0.00	74,83
<i>Sul</i>				
Paraná	8,448,620	23.03	0.00	23.03
Santa Catarina	4,542,048	9.89	0.00	9.89
Rio Grande do Sul	9,138,463	12.70	3.23	9.47
<i>Sudeste</i>				
Espírito Santo	2,600,619	51.78	0.00	51,78
Minas Gerais	15,743,536	48,30	1,89	46,41
Rio de Janeiro	12,807,197	44,33	4,35	39,98
São Paulo	31,588,794	25.40	1.43	23.97

Nota: Número total de deputados na 50ª Legislatura: 513.

Fontes: IBGE 1991; Tabela 1; Nicolau (1996: 34); Mainwaring (1995:336).

Quinze estados de todas as cinco regiões não têm representantes negros na Câmara dos Deputados. O maior diferencial entre a população e o número de representantes – aproximadamente 70% – ocorre no Norte e Nordeste, exatamente as regiões com porcentagens mais altas de afro-brasileiros na população.

As regiões Centro-Oeste e Sudeste apresentam diferenciais de aproximadamente 50% e 40% entre a população afro-brasileira e sua representação, respectivamente. A região Sul tem a menor população afro-brasileira e a menor porcentagem média – 14% – de sub-representação afro-brasileira. Se os negros estivessem representados na Câmara dos Deputados em número igual ao de sua porcentagem na população geral, haveria 236 deputados negros. A porcentagem nacional de afro-brasileiros na população é de 47% (5% pretos e 42% pardos), e o país tem 69.651.215 habitantes afro-brasileiros (IBGE 1991).

O PT, partido político de esquerda, tem enviado o maior número de representantes negros para o Congresso. Dos 29 parlamentares negros desde 1983, 12 são do PT. Seis deles são do PMDB e três do PDT e do PC do B. Isso é significativo, visto que alguns líderes nacionais do PT ainda se sentem desconfortáveis com a questão racial (Santana 1994), argumentando que a questão de classe é fundamental, e o aspecto racial, secundário ou “uma distração”. O PT sempre postulou uma representação maior dos trabalhadores no Congresso, e alguns ativistas políticos negros têm apoiado a representação descritiva em termos raciais análogos a essa convocação do PT por uma maior presença de elementos da classe trabalhadora.

O estado do Rio de Janeiro mandou mais políticos negros para o Congresso que qualquer outro estado. Ao longo do período analisado, sete políticos negros representaram

o Rio de Janeiro, e quatro, a Bahia. Dessa forma, o pequeno número de negros eleitos como parlamentares merece alguma consideração. A Bahia é amplamente reconhecida como o estado de presença negra mais forte em termos culturais e sociais. Em sua população, de cerca de 12 milhões de habitantes, aproximadamente 80% é de afro-brasileiros. O número de políticos baianos negros eleitos para o Congresso tem sido historicamente muito baixo. São Paulo, o estado brasileiro mais populoso, também tem uma grande população negra e um dos movimentos políticos negros mais bem organizados e mais efetivo (Hanchard 1994). Entretanto, sua representação negra no Congresso foi mínima durante os últimos 15 anos.

Por último, uma notável característica dos congressistas negros é que eles geralmente são homens. Somente três mulheres negras foram eleitas para o Congresso desde 1983. Benedita da Silva é a mais proeminente dessas mulheres e tem sido eleita regularmente desde 1986. A sub-representação de mulheres negras é similar à sub-representação geral de mulheres no Congresso e na política brasileira em geral. Esse quadro confirma que os líderes políticos no Brasil têm sido homens e brancos (Silva *et al.* 1997: 60:7).

Por que os negros são tão significativamente sub-representados no país? Há candidatos negros qualificados em número suficiente para concorrer aos cargos eletivos? Esses candidatos têm tido recursos adequados para promover campanhas efetivas? Poucos estudos têm se preocupado com essas questões (Valente 1986). Aparentemente, não tem havido falta de candidatos negros ao Congresso, mas eles provavelmente sofreram de falta de recursos e fizeram campanhas ineficientes, considerando que as campanhas eleitorais brasileiras podem estar entre as mais caras do mundo (Fleisher

1993; Mainwaring 1995: 381). Alguns estudiosos e políticos têm apontado que a supremacia dos brancos e o racismo podem produzir um eleitorado menos inclinado a votar em negros (Silva *et al.* 1997: 61-2; Twine 1998: 62-3). Somente a realização de mais pesquisas poderá ajudar a explicar a sub-representação de negros no Congresso.

A experiência dos negros no Congresso

As atividades de negros no Congresso Brasileiro ficaram comprometidas com a transição para a democracia política ocorrida nos anos de 1980 e 1990. Nas eleições de 1982, o regime militar permitiu a realização de eleições multipartidárias pela primeira vez desde 1965. Apesar da manipulação autoritária do processo eleitoral, a oposição, sob a liderança de Ulysses Guimarães (PMDB São Paulo), ganhou o controle da Câmara dos Deputados, mas um militar, o general João Figueiredo, continuava sendo o presidente, e um novo partido pró-militar, o PDS, controlava o Senado. Dessa forma, o dilema dos líderes da oposição no Congresso era como continuar e aprofundar o processo de democratização sem causar o abandono da transição e recrudescimento do autoritarismo (Fleisher 1988). A situação dos negros no Congresso era ainda pior durante esse período, uma vez que eles tendiam a pertencer a partidos políticos em radical oposição ao conservador regime militar, como o PT e o PDT, obrigando-os a serem cuidadosos em seus discursos, apresentação de projetos ou investigação de problemas.

A natureza da representação racial no Congresso tem inibido a tramitação da legislação voltada para a população negra e a criação de uma frente negra entre seus representantes. Os representantes negros

são poucos não apenas em relação à composição total do Congresso, mas também em seus próprios partidos – esse tem sido o caso em cada sessão legislativa desde o começo dos anos 1980. Além disso, a alta representação de negros no PT os tem isolado das lideranças do Congresso, uma vez que, no cenário brasileiro, o PT é um partido radical de esquerda (Keck 1992; Mainwaring 1995: 379-82).

O senador Abdias do Nascimento (PDT Rio de Janeiro), político e líder ativista negro por mais de cinquenta anos, tem usado seu mandato parlamentar para registrar a posição subordinada dos negros no Brasil, propor legislações que penalizem a discriminação racial, promover programas de ação afirmativa e estabelecer um feriado nacional negro, entre outras iniciativas. Embora seus projetos legislativos raramente tenham sido aprovados, Nascimento usou o Congresso para educar seus colegas congressistas, negros brasileiros e todos os brasileiros em nome da população negra.

Eu sempre digo que eu fui o primeiro deputado negro no Congresso [...] no sentido de consciência. Eu estava defendendo a causa [negra] como minha prioridade, é isso que eu estou fazendo aqui (Nascimento 1994).

Como deputado federal na 47ª. Legislatura, Abdias do Nascimento denunciou o racismo brasileiro, o mito da democracia racial e a pobreza generalizada dos negros. Seus discursos e propostas foram editados pela Câmara em uma coletânea de seis volumes, intitulada *Combate ao racismo*. Por sua ênfase no tema do racismo, Nascimento foi capaz de concentrar suas atividades e provocar seus colegas. Em 21

de março de 1985, para frustração de um de seus colegas deputados, argumentou que o racismo era tão onipresente na sociedade brasileira que os afro-brasileiros viviam em condições mais opressivas que os negros nos Estados Unidos ou na África do Sul. O deputado conservador Gerson Peres (PDS Pará) interrompeu o pronunciamento dizendo que no Brasil não existia discriminação racial, embora ele admitisse a existência de preconceito social. Uma acalorada discussão se seguiu entre os dois deputados (Nascimento 1985: 15-21). Esse tipo de contestação, contudo, não deteve Abdias do Nascimento, que em geral usou seu gabinete de deputado federal para articular politicamente algumas posições-chave de grupos do movimento negro.

Os negros raramente foram ou são líderes no Congresso ou nos partidos. Como sabemos, o Congresso Nacional é organizado ao longo de linhas partidárias, apesar do alto grau de autonomia individual de seus membros (Baaklini 1992: 39-55; Mainwaring 1995; Ziker 1995; Desposato 1997). Antiguidade e serviços ao partido são os dois fatores-chave para a seleção de líderes congressistas, e quase todos os parlamentares negros do Congresso foram eleitos pela primeira vez somente nos anos de 1980 ou 1990, enquanto a maioria dos líderes congressistas brancos tem vários anos de experiência. Ulysses Guimarães, por exemplo, foi eleito para a Câmara pela primeira vez nos anos 1950. Assim, os políticos negros não têm experiência a nível nacional e ainda não alcançaram posições de liderança dentro de seus partidos, não exercendo maior influência na definição de suas agendas políticas e legislativas (Silva *et al.* 1997: 53-81).

A 48ª Legislatura teve a responsabilidade de escrever uma nova constituição. Embora o número de negros eleitos tivesse mais que duplicado, eles ainda perfaziam apenas

3% do Congresso. Embora Abdias do Nascimento não tenha sido reeleito, vários novos deputados negros, incluindo Carlos Alberto Caó, Benedita da Silva e Paulo Paim, continuaram e expandiram sua atividade parlamentar através do compromisso com a luta contra o racismo e em favor dos negros empobrecidos. O deputado Carlos Alberto Caó se concentrou em aprovar legislações que tornassem ilegal a discriminação racial. Ele e a maioria dos ativistas negros acreditavam que a Lei Afonso Arinos de 1951 era inútil porque não podia ser aplicada: a intenção racista tinha de ser provada e, ainda que o fosse, a penalidade ou multa era mínima. A deputada Benedita da Silva usou sua energia para descrever a difícil vida das mulheres negras e pobres e propor uma legislação que melhorasse sua condição (Silva 1988). O deputado Paulo Paim, um dos líderes sindicais negros na Câmara, trabalhou no sentido de melhorar o emprego e as condições de vida de negros e outros trabalhadores (Paim 1997). Esses e outros parlamentares foram bem-sucedidos em aprovar, na nova constituição, uma lei que tornava o racismo explicitamente ilegal (artigo 5º., seção 42) e delineava vários direitos e garantias socioeconômicas (Título 8, Da ordem social).

A Assembléia Constituinte, entretanto, mostrou que, à medida que cresceu o número de representantes negros, cresceu também a diversidade de suas opiniões em questões socioeconômicas fundamentais. Essa realidade pode ser demonstrada na nota que o Departamento Inter-sindical de Assessoria Parlamentar (DIAP), uma organização de pesquisa e *lobby* em assuntos sindicais, deu aos deputados com base em seus votos em dez questões de importância para os trabalhadores (cf. tabela 3). A nota dez indica a pontuação máxima em favor dos interesses dos trabalhadores, e zero a pontuação máxima contra eles.

Tabela 3: Nota do DIAP para os deputados negros em questões-chave na Assembléia Constituinte, 1987-88.

Deputado	Estado	Partido	Nota do DIAP
1. Milton Barbosa	Bahia	PMDB	3.75
2. Carlos Alberto Caó	Rio de Janeiro	PDT	10.00
3. Miraldo Gomes	Bahia	PDT	10.00
4. Antonio Jesus	Goiás	PMDB	3.25
5. Haroldo Lima	Bahia	PC do B	10.00
6. Paulo Paim	Rio Grande do Sul	PT	10.00
7. Benedita da Silva	Rio de Janeiro	PT	10.00
8. Eraldo Trindade	Amapá	PFL	7.75
9. Edmilson Valentim	Rio de Janeiro	PC do B	10.00

Source: DIAP 1988.

A avaliação dos parlamentares negros é em parte semelhante à divisão geral entre as coalizões conservadora e progressista dentro da Assembléia, a primeira representada pelo *Centrão* e a segunda pelas forças de esquerda e nacionalistas (Fleisher 1990).

Na 49ª Legislatura, alguns parlamentares negros defenderam a necessidade de uma ação unitária e coordenada no enfrentamento da situação de empobrecimento e desigualdade dos negros no Brasil (Hasenbalg 1979; Silva 1985; Lovell 1994). Benedita da Silva liderou esses esforços durante seu segundo mandato como deputada federal (1991-95), organizando encontros formais e informais em sua residência e iniciando conversas pessoais com os parlamentares negros no Congresso a fim de promover a idéia de uma convenção de congressistas negros. Ela não teve sucesso em formalizar o grupo, em parte por causa da grande diversidade partidária e ideológica dos negros no Congresso. Os 16 parlamentares negros da Câmara dos Deputados

nessa época seguiam orientações políticas tanto conservadoras, liberais e de centro quanto social-democratas, socialistas e comunistas, e representavam sete partidos políticos. Além disso, alguns deles tinham sentimentos ambíguos em relação à sua própria identidade racial (Vigilante 1994).

O PT possuía marxistas-leninistas como o deputado Carlos Santana, que acreditava que o capitalismo era um sistema econômico fundamentalmente injusto, enquanto o PFL tinha neoliberais como Rubem Bento, que apoiava o capitalismo com mínima intervenção do Estado na economia. Apesar de se identificarem como brasileiros de ascendência africana, esses políticos tinham visões políticas radicalmente diferentes sobre as mudanças necessárias para ajudar o país e sua população negra. Carlos Santana acreditava que a classe era mais importante que a raça para a organização política e de política pública, embora reconheça que há elo entre raça e classe em termos das chances de vida dos afro-brasileiros

(Santana 1994). Rubem Bento, ao contrário, rejeita a raça como base legítima de organização política ou mesmo uma questão política importante (Bento 1994). Conseqüentemente, a combinação de visões socialistas e visões racialmente conscientes de alguns membros do PT, como Benedita da Silva, tem sido em última análise incompatível com as perspectivas moderadas e não raciais de membros do PFL como Rubem Bento.

O deputado afro-brasileiro Chico Vigilante confirma a dificuldade de criar um fórum negro.

Você pode abordar a questão ao nível da representação que nós temos aqui. Tome o alto comando das forças armadas. Eu não sei se há algum general negro em posição de comando nas forças armadas. Em um país em que a maioria é negra, mais de 50% do país é negro, e o alto comando não tem [nenhum negro]. Você toma as eleições presidenciais. Você não vê um candidato negro disputando as eleições presidenciais. A bancada negra aqui é muito pequena. E além de tudo, não é unida. Eu acho que a questão racial está acima de ideologia, independente de partido [...] Benedita da Silva tentou de todas as formas [...]. Mas a coisa não foi adiante porque as pessoas não aceitam sua negritude (Vigilante 1994).

Apesar dessas dificuldades, a 50ª Legislatura tinha alguns dos mais proeminentes líderes políticos negros do país, inclusive Abdias do Nascimento e Benedita da Silva, ambos senadores, e os deputados Paulo Paim e Luiz Alberto. Esses líderes re-

novaram esforços para criar um fórum negro, e embora tenham sido realizados alguns encontros no Congresso, não foi criada nenhuma estrutura organizacional formal.

Ao mesmo tempo, iniciava-se um debate nacional sobre raça e política pública, do qual os principais parlamentares negros do Congresso foram participantes ativos. Em 20 de novembro de 1995, ativistas negros de todo o país mobilizaram milhares de pessoas na capital federal para marcar os trezentos anos de aniversário da morte do herói afro-brasileiro Zumbi dos Palmares (Cardoso 1996). No mesmo momento, o deputado Paulo Paim apresentou seu projeto (Projeto de Lei n. 1.239) de reparação no valor de R\$ 102.000,00 para cada descendente de escravos no Brasil (Paim 1997 44:5). Em um evento paralelo, o presidente Fernando Henrique Cardoso criou um grupo interministerial de trabalho para desenvolver políticas públicas que melhorem a situação dos negros.

Finalmente, alguns ativistas e intelectuais negros que não eram parlamentares trabalhavam fora do Congresso para auxiliar parlamentares negros e informar a comunidade negra sobre vários acontecimentos. Os líderes do movimento negro Carlos Medeiros, do Rio de Janeiro, e Edson Cardoso, da Bahia, por exemplo, trabalhavam com o senador Abdias do Nascimento e o deputado Paulo Paim, respectivamente (Medeiros 1997; Cardoso 1997). Em 1996, Edson Cardoso e outros ativistas negros criaram um boletim chamado *Irohin*, especialmente elaborado para informar a comunidade negra sobre a legislação relevante, documentar e divulgar as atividades de parlamentares negros do Congresso e promover o interesse na política institucional e em política pública entre organizações do movimento negro (*Irohin* 1996: 1). Em 1997, Abdias do Nascimento criou a revista

Thoth, como uma forma de se comunicar com sua base e dar cobertura adicional a vários desenvolvimentos históricos, políticos, culturais e econômicos relacionados à comunidade afro-brasileira.

Conclusões

Este artigo pretendeu demonstrar que os parlamentares negros do Congresso participam de forma significativa das atividades políticas. Eles têm proposto legislações para criminalizar e penalizar severamente os atos de racismo e discriminação racial, para introduzir a história africana e afro-brasileira nas escolas públicas, para instituir programas de ação afirmativa e para prover a reparação dos descendentes de escravos, entre muitos outros projetos especificamente raciais, além de estarem usando o Congresso Nacional para educar o público sobre as condições afro-brasileiras. Alguns discursos de Abdias do Nascimento, por exemplo, foram essencialmente conferências sobre a história negra e a relação entre essa história e a realidade contemporânea dos negros.

Entretanto, vários fatores têm tornado esses esforços mais difíceis. Primeiro, os afro-brasileiros estão dramaticamente sub-representados no Congresso em relação a sua proporção na população brasileira. Pode-se dizer que eles têm muito trabalho a fazer, mas poucos trabalhadores. Segundo, os líderes negros mais ativos são membros do PT e PDT, partidos de esquerda, e em conseqüência geralmente não são parte da liderança do Congresso e têm grande dificuldade de obter apoio majoritário para suas propostas. Terceiro, os esforços para unir e formar um fórum negro têm sido inconclusivos devido à diversidade ideológica e partidária. O deputado Chico Vigi-

lante argumenta que há também uma hesitação entre alguns parlamentares negros de aceitar sua própria negritude: isto é, sua identidade racial como negros e sua responsabilidade política como negros privilegiados de trabalhar para melhorar a situação da população negra.

Os estudiosos, especialmente cientistas políticos, devem investigar essas questões. Devido à sua sub-representação descritiva no legislativo, os negros estão claramente em grande desvantagem na distribuição de poder político e recursos econômicos no Brasil. As pesquisas em curso de Oliveira (1991), Guimarães (1995), Prandi (1996), Reichmann (1995) e outros intelectuais e ativistas negros ligados a universidades, centros de pesquisa e movimentos políticos irão expandir a compreensão sobre as questões básicas relacionadas à raça, representação e política no Brasil.

Nesse sentido, há uma série de questões que exigem investigação. Os negros estão sub-representados também em cargos eletivos nos níveis estadual e municipal? Por que o Rio de Janeiro e o PT têm enviado mais políticos negros para o Congresso que outros estados e partidos políticos? O Rio de Janeiro e o PT também têm a mesma característica de eleger políticos negros nos níveis estadual e municipal? Por que os parlamentares negros do Congresso têm sido quase sempre homens, e não mulheres?

O papel dos negros na política também precisa ser examinado de uma perspectiva internacional. Winant (1994) e Skidmore (1993a) têm perguntado se os Estados Unidos e o Brasil são ou não mais similares que diferentes em suas relações raciais. Skidmore observa que os estudiosos tradicionalmente enfatizam a dimensão bi-racial, negro-branco, das relações raciais nos Estados Unidos, salientando os aspectos multirraciais, negro-

branco-mulato, das relações raciais brasileiras. Skidmore concluiu que os Estados Unidos podem estar se tornando crescentemente multirracial, enquanto o Brasil dá sinais de crescente bi-racialismo, e sugere mais pesquisas sobre desigualdade racial, discriminação e identidade.

Os especialistas devem também estudar e comparar a política racial nesses dois países, como por exemplo o papel dos negros na política legislativa, presidencial e judicial do século XX. Embora três trabalhos recentes (Walters 1993; Minority Rights Group 1995; Moore *et al.* 1995) forneçam

novas e importantes informações sobre a atividade política negra, mais análises comparativas são necessárias, principalmente sobre a situação política negra na América Latina, em especial naqueles países nos quais os negros formam uma proporção visível e substantiva da população: Brasil, Colômbia, Cuba, República Dominicana, Equador, Estados Unidos e Venezuela (Hasenbalg 1996; Wade 1997). O enfoque sobre política e negros ajudará a colocar a raça e o processo político brasileiro no apropriado contexto nacional e internacional.

Notas

1. Artigo publicado originalmente em *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 40 (4). Pelas discussões iniciais e pela pesquisa sobre esse assunto, agradeço ao professor Gil Shidlo. Pelos comentários às versões prévias deste artigo, agradeço à professora Luiza Bairros, Kim Butler, Ken Conca, Rosana Heringer, Bolívar Lamounier, Rebecca Reichmann, Eric Uslaner, Ernest Wilson e colegas da Brazilian Studies Association. A University of Maryland em College Park proporcionou apoio crítico através de seu comitê sobre África, África nas Américas e Conselho Geral de Pesquisa. Agradecimentos especiais aos assistentes de pesquisa Pam Burke e Wen-Heng Chao.

2. Wade observa que "falar sobre 'negros', 'índios' e 'raça' na América Latina, ou mesmo em qualquer outro lugar, é em si mesmo problemático. Aceita-se em geral que 'raças' são construções raciais, definições categóricas baseadas em um discurso sobre aparência física ou ancestralidade. Essa não é uma definição universalizante que seja boa para todos os lugares e tempos, porque o que conta como relevantes 'diferenças físicas' ou relevante 'ancestralidade' é longe de ser auto-evidente" (Wade 1993: 3).

3. Deve-se notar que Lamounier escreveu sobre raça, classe e política no Brasil (Lamounier 1968), e também participou de uma pesquisa comparativa sobre política brasileira e sul-africana (Lamounier 1993: 3).

4. Fundado em 1944, o TEN se tornou o grupo teatral negro mais importante do país no período após a Segunda Guerra Mundial. Suas apresentações desafiaram os estereótipos raciais brasileiros e deram aos negros trabalhadores e pobres no Rio de Janeiro uma auto-imagem positiva. Além disso, o fundador do TEN, Abdias do Nascimento, assiduamente debatia na mídia com as elites brancas do Brasil.

Referências bibliográficas

- ANDREWS, George Reid (1991) *Blacks and whites in São Paulo, Brazil: 1888-1988*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ARAGÃO, Murillo de & FLEISCHER, David (1991) *Perfil parlamentar brasileiro*. São Paulo: Editora Três.
- BAKLINI I, Abdo (1992) *The Brazilian legislature and political system*. Westport: Greenwood.
- BENTO, Rubem (1994) Entrevista. Brasília, 21 de julho de 1994.
- BRASIL. Câmara dos Deputados (1995) *Deputados brasileiros: repertório biográfico 1984-1995*. Brasília: Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação, Coordenação de Publicações.
- CARDOSO, Edson Lopes (1996) *Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial: marcha Zumbi contra o racismo, pela cidadania e a vida*. Brasília: Cultural.
- _____. (1997) Entrevista por telefone. 24 de agosto de 1997.
- CONNIFF, Michael L. & MCCANN, Frank D. (org). (1989) *Modern Brazil: elites and masses in historical perspective*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- DESPOSATO, Scott (1997) *Party switching in Brazil's 49th Chamber of Deputies*. Paper apresentado no Encontro Anual da Associação Americana de Política Social. Washington DC, 27 a 31 de agosto de 1997.
- DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ACESSORIA PARLAMENTAR – DIAP (1988) *Quem foi quem na Constituinte nas questões de interesse dos trabalhadores*. São Paulo: Obore.
- FERNANDES, Florestan (1969) *The negro in Brazilian society*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1978. *Integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Atica.
- FLEISCHER, David (1988) *Da distensão à abertura: as eleições de 1982*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- _____. (1990) "The Constituent Assembly and the transformation strategy: attempts to shift political power in Brazil from the Presidency to Congress". Em: GRAHAM, Lawrence S. & WILSON, Robert H. (org). *The political economy of Brazil: public policies in an era of transition*. Austin: University of Texas Press, p. 210-58.
- _____. (1993) "Financiamento de campanhas políticas no Brasil". Em: PEDONE, Luiz (org). *Sistemas eleitorais e processo políticos comparados: a promessa de democracia na América Latina e Caribe*. Brasília: UnB / OAS / CNPq., p. 243-59.
- FOLHA DE SÃO PAULO (1996) *Olho no congresso*. Suplemento especial de 14 de janeiro de 1996.

FONTAINE, Pierre Michel (1985a) "Blacks and the search for power in Brazil". Em: *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies – University of California, p. 56-72.

_____. (1985b) *Race, class and power in Brazil*. Op. cit.

GONZALEZ, Lélia (1985) "The unified black movement: a new stage in black political mobilization". Em: FONTAINE, Pierre Michel. *Race, class and power in Brazil*. Op. cit., p. 120-34.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo (1995) "Raça, racismo e grupos de cor no Brasil", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 27, p. 45-63.

HANCHARD, Michael George (1994) *Orpheus and power: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil: 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.

HASENBALG, Carlos (1979) *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. (1996) "Racial inequalities in Brazil and throughout Latin America: timid reponses to disguised racism". Em: JELIN, Elizabeth & HERSHBERG Eric (org). *Constructing democracy: human rights, citizenship and society in Latin America*. Boulder: Westview, p. 161-75.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE (1991) Censo demográfico. Em: <http://www.ibge.gov.br/população/residente>. Acessado em 15 de maio de 1997.

IROHIN (1996), n. 1. Brasília, maio/junho de 1996.

KECK, Margaret (1992) *The workers' party and democratization in Brazil*. New Haven: Yale University Press.

LAMOUNIER, Bolívar (1968) "Raça e classe na política brasileira", *Cadernos Brasileiros*, n. 47, p. 39-50.

_____. (1989) "Brazil: inequality against democracy". Em: DIAMOND, Larry; LINZ, Juan J. & LIPSET, Seymour Martin. *Democracy in developing countries: Latin America*. Boulder: Lynne Rienner, p. 111-57.

_____. (1993) "Institutional structure and governability in the 1990s". Em: KINZO, Maria D'Alva G. (org). *Brazil: the challenges of the 1990s*. London: Institute of Latin American Studies – University of London / British Academic Press.

LEAL, Victor Nunes (1986) *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega.

LEITE, José Correia & CUTI, Luiz Silva (1992) *E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.

LIMA JR., Olavo Brasil de & SANTOS, Fabiano Guilherme dos (1991) "O sistema proporcional no Brasil: lições de vida". Em: LIMA, Olavo Brasil de, Jr. (org). *Sistema eleitoral brasileiro: teoria e prática*. Rio de Janeiro: IUPERJ, p. 133-52.

- LOVE, Joseph L. (1970) "Political participation in Brazil: 1881-1969", *Luso-Brazilian Review*, vol. 7, n. 2, p. 3-24.
- LOVELL, Peggy A. (1994) "Race, gender and development in Brazil", *Latin American Research Review* 29, 3, p. 7-35.
- LUBLIN, David (1997) *The paradox of representation: racial gerrymandering and minority interests in Congress*. Princeton: Princeton University Press.
- MAINWARING, Scott (1995) "Brazil: weak parties, feckless democracy". *Mainwaring and Scully 1995*, p. 334-98.
- MAINWARING, Scott & SCULLY, Timothy R. (org.) (1995). *Building democratic institutions: party systems in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- MAINWARING, Scott & SHUGART, Matthew Soberg (org.) (1997) *Presidentialism and democracy in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANSBRIDGE, Jane (1996) *In defense of "descriptive" representation*. Paper apresentado no Encontro Anual da Associação Americana de Ciência Política. San Francisco, 28 a 31 de agosto de 1996.
- MEDEIROS, Carlos (1997) Entrevista. Bowie MD, 15 de setembro de 1997.
- MINORITY RIGHTS GROUP (1995) *No longer invisible: Afro-Latin Americans today*. London: Minority Rights.
- MITCHELL, Michael (1985) "Blacks and the Abertura Democrática". Em: FONTAINE, Pierre Michel. *Race, class and power in Brazil*. Op. cit., p. 95-119.
- MONTEIRO, Brandão & OLIVEIRA, Carlos Alberto P. (1989) *Os partidos políticos*. São Paulo: Global.
- MOORE, Carlos, SANDERS, Tanya R. & MOORE, Shawna (org.) (1995) *African presence in the Americas*. Trenton: Africa World Press.
- NASCIMENTO, Abdias do (1978) *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Paz e Terra.
- _____ (1994) Entrevista. Rio de Janeiro, 21 de junho de 1994.
- _____ (1985) *Povo negro: a sucessão e a "Nova República"*. Rio de Janeiro: IPEAFRO.
- NASCIMENTO, Abdias do & NASCIMENTO, Elisa (1994) *Africans in Brazil*. Trenton: African World.
- NICOLAU, Jairo Maroni (1993) *Sistema eleitoral e reforma política*. Rio de Janeiro: Foglio.
- _____ (1996) *Multipartidarismo e democracia*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- O'DONNELL, Guilherme & SCHMITTER, Philippe C. (1986) *Transitions from authoritarian rule: tentative conclusions about uncertain democracies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- OLIVEIRA, Clóves Luiz Pereira (1991) "O negro e o poder: os negros candidatos a vereador em Salvador em 1988", *Caderno CRH*, p. 94-116.
- PAIM, Paulo (1997) *Em defesa da cidadania dos afro-brasileiros*. Brasília: Centro de Documentação e Informação, Coordenação de Publicações, Câmara dos Deputados.
- PITKIN, Hanna Fenichel (1967) *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press.
- PRANDI, Reginaldo (1996) "Raça e voto na eleição de 1994", *Estudos Afro-Asiáticos* n. 30, p. 61-78.
- REICHMANN, Rebecca (1995) "Brazil's denial of race". *NACLA Report on the Americas* 28, n. 6 (maio/junho), p. 35-45.
- REIS, Fabio Wanderley & O'DONNELL, Guilherme (1988) *A democracia no Brasil: dilema e perspectivas*. São Paulo: Vértice.
- ROETT, Riordan (1992) *Brazil: politics in a patrimonial society*. Westport: Praeger.
- SANTANA, Carlos (1994) Entrevista. Brasília, 20 de julho de 1994.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos (1986) *Sessenta e quatro: anatomia da crise*. São Paulo: Vértice.
- _____. (1987) *Crise e castigo: partidos e generais na política brasileira*. São Paulo: Vértice.
- SCHAWARCZ, Lilia Moritz (1993) *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SILVA, Benedita da (1988) *Mulher negra*. Brasília: Centro de Documentação e Informação, Coordenação de Publicações, Câmara dos Deputados.
- SILVA, Benedita da; BENJAMIN, Medea & MENDONÇA, Maísa (1997) *Benedita da Silva: an Afro-Brazilian woman's story of politics and love*. Oakland: Institute for Food and Development Policy.
- SILVA, Nelson do Valle (1985) "Updating the cost of not being white in Brazil". Em: FONTAINE, Pierre Michel. *Race, class and power in Brazil*. Op. cit., p. 42-55.
- SKIDMORE, Thomas E. (1988) *The politics of military rule in Brazil: 1964-1985*. New York: Oxford University Press.
- _____. (1993a) "Biracial U.S.A. vs. multiracial Brazil: is the contrast still valid?". *Journal of Latin American Studies* 25, 2, p. 373-86.
- _____. (1993b) *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. Durham: Duke University Press.
- SOARES, Glaucio Ary Dillon (1984) *Colégio Eleitoral, convenções partidárias e eleições diretas*. Petrópolis: Vozes.

- SOARES, Glaucio Ary Dilon & SILVA, Nelson do Valle (1987) "Urbanization, race and class in Brazilian politics", *Latin American Research Review* 22, 2, p. 155-76.
- SORJ, Bernardo & ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de (org). (1984) *Sociedade e política no Brasil pós-64*. São Paulo: Brasiliense.
- SOUZA, Amaury de (1971) "Raça e política no Brasil urbano", *Revista de Administração de Empresas* 11 (4), p. 61-70.
- STEPAN, Alfred (1989) *Democratizing Brazil: problems of transition and consolidation*. New York: Oxford University Press.
- SWAIN, Carol M. (1993) *Black faces, black interest: the representatives of African-Americans in Congress*. Cambridge: Harvard University Press.
- TOLEDO, Roberto Pompeu de (1989) *O álbum dos presidentes: a história vista pelo JB*. Rio de Janeiro: Jornal do Brasil.
- TWINE, France Winddance (1998) *Racism in a racial democracy: the maintenance of white supremacy in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- VALENTE, Ana Lúcia E. F. (1986) *Política e relações raciais: negros e as eleições paulistas de 1982*. São Paulo: FFLCH / Universidade de São Paulo.
- VIGILANTE, Chico (1994) Entrevista. Brasília, 21 de julho de 1994.
- WADE, Peter (1993) *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. (1997) *Race and ethnicity in the diaspora: an analysis of modern Afrocentric political movements*. Detroit: Wayne State University Press.
- WINANT, Howard (1994) *Racial conditions: politics, theory, comparisons*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ZIRKER, Daniel (1995) "The legislature and democracies transition in Brazil". Em: CLOSE, David (org). *Legislatures and the new democracies in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner, p. 89-112.

SUMMARY

Racial and political representation in Brazil: black congresspersons in the national congress, 1983-1999

This paper proposes to examine the Brazilian Congress with respect to the underrepresentation and behavior of Blacks in this arena. Its major argument consists of two assertions: Afro-Brazilians are dramatically underrepresented in

Congress as compared to their proportion in the general population, and both this underrepresentation and the political and cultural factors relating to it bring about an immense reduction of Afro-Brazilians' effectiveness in Congress.

RÉSUMÉ

Représentation sociale et politique au Brésil: des parlementaires noirs au Congrès National, 1983-1999

Le but de cet article est d'analyser le Congrès brésilien sous l'angle de la sous-représentation des noirs et de leurs comportements dans ce domaine. L'argument principal repose sur deux affirmations: les Afro-brésiliens sont dramatiquement sous-représentés au Congrès par

rapport à leur proportion dans la population globale et cette sous-représentation et les facteurs politiques et culturels liés à elle réduisent grandement l'efficacité des Afro-brésiliens au Congrès.

O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação¹

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

*Recebido para publicação em junho de 1999
Professor do Departamento de Sociologia da USP*

O objetivo do artigo é investigar o insulto racial como forma de construção de uma identidade social estigmatizada. Para tanto, o autor toma como fonte as queixas registradas na Delegacia de Crimes Raciais de São Paulo entre maio de 1997 e abril de 1998, procurando analisar os estereótipos socialmente aceitos, tanto pelas vítimas quanto pelos policiais. O autor argumenta que a função do insulto racial é institucionalizar um inferior racial, sendo capaz não só de simbolicamente dirigir a pessoa discriminada a seu lugar inferior historicamente constituído, como também de reinstaurar esse lugar.

Palavras-chave: discriminação racial, insulto racial, crimes raciais, estigma.

Desde que a lei 7.716 de 1989 definiu o crime racial no Brasil, um dado passou a chamar a atenção tanto dos ativistas e advogados negros quanto dos pesquisadores: a maioria das queixas de discriminação poderia ser enquadrada nos crimes de injúria ou infâmia.² A importância numérica dos casos de insulto racial foi tão grande que em 1997, por pressão dos ativistas, os legisladores modificaram o Código Penal Brasileiro (Lei n. 9.459) para que a injúria racial fosse punida com o mesmo rigor dos crimes raciais.

Em outro texto, interpretei a ofensa verbal que acompanha a maioria dos atos de discriminação como a única evidência disponível para o queixoso de que a discriminação sofrida por ele é realmente de cunho racial, e não apenas de classe, como é muito comum no Brasil (Guimarães 1998). Neste artigo, pretendo investigar o insulto racial em si mesmo, como forma de construção de uma identidade social estigmatizada. Para tanto, volto a me valer das queixas

registradas na Delegacia de Crimes Raciais de São Paulo, ainda que essa fonte tenha a desvantagem de ser um registro feito por um terceiro (o plantonista) a partir do relato de apenas uma das partes, a vítima. Em contrapartida, traz a vantagem de apresentar estereótipos socialmente aceitos tanto pelas vítimas quanto pelos policiais. Tomei para a análise apenas as queixas registradas entre maio de 1997 e abril de 1998.

Em 74 das noventa queixas prestadas na delegacia durante esse período – ou seja, em 82% dos casos – as vítimas fizeram registrar também os insultos verbais recebidos, o que é natural, visto que 76% das queixas registradas foram de ataques à honra pessoal. No entanto, os insultos aparecem na maioria das queixas relativas à discriminação nas esferas do trabalho, da vizinhança e do consumo (cf. tabela 1), o que reforça minha convicção de que as injúrias são usadas de forma bastante licenciosa na sociedade brasileira. Apenas no âmbito das relações de consumo de bens e serviços o

número de queixas sem registro de insulto é significativo (dez em 21 casos); nos demais âmbitos da vida social, as queixas com insulto são sempre maiores que 80%.

O que são insultos raciais?

Charles Flynn define o insulto como “um ato, observação ou gesto que expressa uma opinião bastante negativa de uma pessoa ou grupo”. Tratarei aqui apenas das ofensas verbais. Flynn também se propõe a “examinar a natureza das suposições comuns e óbvias concernentes à realidade social, partilhadas por membros de sistemas socio culturais específicos, e demonstrar como os insultos, em uma grande variedade de culturas, consiste principalmente em violações de normas muito significantes, mas substancialmente implícitas” (Flynn 1977: 3. 6). Mais que uma opinião negativa, portanto, o insulto implica o rompimento de uma norma social. Para Edmund Leach, ele significa a violação de um tabu, ou seja, consiste na expressão de nomes, atos ou gestos socialmente interditos que geralmente se referem aos muito próximos ou muito longínquos de si, sejam pessoas, animais ou fatos corpóreos (Leach 1983).

A função e a intenção do insulto podem variar, mas estão sempre ligadas a uma relação de poder. Flynn lista algumas dessas funções: a) legitimação e reprodução de uma ordem moral; b) legitimação de uma hierarquia entre grupos sociais; c) legitimação de uma hierarquia no interior de um grupo; e d) socialização de indivíduos em um grupo. Essas duas últimas correspondem melhor ao que, na literatura especializada, costuma se chamar de “insultos rituais”, ou seja, contendas verbais em que insultos são trocados de modo regulado, pon-do em evidência o domínio verbal e o con-

trole emocional dos participantes³. No caso de insultos raciais não-rituais, estamos lidando fundamentalmente com tentativas de legitimar uma hierarquia social baseada na idéia de raça⁴.

No estudo da formação de grupos socialmente execrados, Elias & Scotson (1994) propõem um ordenamento no modo como os grupos dominantes estigmatizam os dominados. Segundo eles, isso ocorre quando tais grupos detêm o efetivo poder de fazer crer, a si mesmos e aos próprios execrados, que tais estigmas são (ou podem ser) verdadeiros. O primeiro modo de estigmatizar é a pobreza, e para utilizá-la o grupo dominante precisa monopolizar as melhores posições sociais em termos de poder, prestígio social e vantagens materiais, já que apenas nessa situação a pobreza pode ser vista como decorrência da inferioridade natural dos excluídos. O segundo modo é atribuir como características definidoras do outro grupo a anomia (a desorganização social e familiar) e a delinquência (o não-cumprimento das leis). O terceiro, atribuir ao outro grupo hábitos deficientes de limpeza e higiene. O quarto e último é tratar e ver os dominados como animais, quase animais ou não inteiramente pertencentes à ordem social.

Os insultos também são evocação de estigmas sociais e pessoais, que Erving Goffman (1963) classificou em três tipos: 1) anomalias corporais (deformidades físicas); 2) defeitos de caráter individual (fraqueza de vontade, paixões inaturais, crenças rígidas, desonestidade etc.) inferidos a partir de doença mental, encarceramento, alcoolismo, vício, homossexualidade, desemprego, tentativas de suicídio ou comportamento político; e 3) estigmas tribais (raça, nação, religião e mesmo classe).

Tabela 1: Queixas prestadas de discriminação, segundo o âmbito das relações sociais onde ocorreu e o registro de insultos

Âmbito das relações sociais	Com Insulto (A)	Sem insulto (B)	Total (C)	% coluna	(A/C)
Consumo	12	10	22	24%	54%
Vizinhança	18	1	19	21%	95%
No trânsito	4	1	5	6%	80%
Nas ruas	2	0	2	2%	100%
Trabalho	29	3	32	36%	91%
Negócios	3	0	3	3%	100%
Família	6	0	6	7%	100%
Outro	0	1	1	1%	0%
Total	74	16	90	100%	
% linha	82%	18%	100%		

Fonte Primária: Delegacia de Crimes Raciais de São Paulo, maio de 1997 a maio de 1998

Os termos injuriosos encontrados

Os insultos raciais seguem essa lógica. Como instrumentos de humilhação, sua eficácia reside justamente em demarcar o afastamento do insultador em relação ao insultado, remetendo-o ao terreno da pobreza, da anomia social, da sujeira e da animalidade.

No entanto, como a posição social e racial dos insultados já está estabelecida historicamente através de um longo processo anterior de humilhação e subordinação, o próprio termo que os designa como grupo racial ("preto" ou "negro") já é em si mesmo um termo pejorativo, podendo ser usado sinteticamente, sem estar acompanhado de adjetivos ou qualificativos. Assim, "negro" ou "preto" passam a ser uma síntese verbal ou cromática para toda uma constelação de estigmas referentes a uma formação racial identitária. Mais que o termo, a própria cor adquire função simbólica, estigmatizante, como bem o demonstram os sinônimos listados em dicionários de língua vernácula: sujo, encardido, lúgubre, funesto, maldito, sinistro, nefando e perverso, entre outros. O estigma pode estar tão bem assentado que é possível a um negro, por exemplo, sentir-se ofendido por uma referência tão sutil quanto "também, olha a cor do indivíduo...".

A estigmatização, todavia, requer um aprendizado que passa necessariamente pelo processo de ensinar aos "subalternos" o significado da marca de cor. Assim, para humilhar o filho menor de uma vizinha, uma senhora refere-se à sua cor no diminutivo e designa seu corpo com cores "estranhas": "Pode me deixar passar, seu negrinho de olho roxo?". Ou, em outro exemplo, agora envolvendo dois adultos, o administrador de uma empresa diz por telefone à gerente de outra empresa que se prontificou a atendê-lo em lugar do chefe: "Não falo com

preto. Prefiro esperar". Tal forma sintética visa criar uma barreira social intransponível entre o agressor e a vítima, muito confortável para o primeiro, uma vez que ele precisa apenas pronunciar o nome do grupo, designação sintética da injúria. As vezes, a palavra nem mesmo precisa ser pronunciada, bastando reivindicar a segregação: "Você não deveria estar aqui. Qualquer um poderia estar aqui, menos você".

Nos dados analisados, a forma sintética é minoritária, ocorrendo apenas em dez dos 78 insultos registrados (13%). Na maioria desses casos, a proximidade social entre as partes exigiu que o ritual de afastamento fosse repetido através de insultos qualificados, que procuraram associar a cor do agredido a outra dimensão do estigma.

Tais insultos, obviamente, requerem uma reiteração dos termos ofensivos sintéticos pelo qual o grupo é reconhecido, fazendo com que em 78 das ofensas registradas a palavra "negro" e seus derivados (feminino, diminutivo e corruptelas) fosse citada 55 vezes, e "preto", 33. Eis um exemplo de reiteração quase histórica que tem por finalidade associar o nome grupal a qualidades desprezíveis: "Preto safado, sangue de preto, negro sem-vergonha, preto vagabundo, você não presta porque tem sangue de preto".

Quando se trata de insulto propriamente racial, a animalidade é atribuída principalmente através de termos como "macaco" e "urubu", usados indistintamente para ambos os sexos. No primeiro caso, além de selvagem o animal é considerado pela zoologia o mais próximo do ser humano, devendo portanto, seguindo as idéias de Leach, ser objeto de distanciamento ritual muito rigoroso; no segundo, trata-se de um abutre que tem por hábito devorar cadáveres de outros animais, inclusive humanos.

Quando se trata de mulheres negras, o insulto racial é às vezes acompanhado do

insulto sexual, que iguala mulheres a animais para atribuir-lhes devassidão moral, usando termos como “vaca”, “galinha” ou “cadela”⁵. Outros animais, como “barata”, são usados para ofender sexualmente e atribuir sujeira (“Filhas de uma barata preta, vagabunda”)⁶. A condição de quase humanidade pode ser referida também por qualidades intelectuais negativas como “burro”, “imbecil” e “idiota”. O termo “índio” também foi registrado, utilizado para referir-se à condição de sociabilidade incompleta, selvagem.

A anomia social é referida de três maneiras. Primeiro, através de termos ou qualidades ligadas à delinquência: “ladrão”, “folgado”, “safado”, “sem-vergonha”, “aproveitador”, “pilantra”, “maconheiro” e “traficante”; segundo, através de termos que se referem à moral sexual: “vagabunda”, “bastardo”, “filho-da-puta”⁷, “prostituta”, “gigolô”, “sapatão”, “homossexual” e “maria-homem”; terceiro, por estigmatização religiosa, através de termos como “macumba” e “macumbeira”.

O estigma da sujeira é reforçado por termos como “fedida”, “merda”, “podre”, “fedorenta”, “porqueira”, “nojento” e “suja”. A pobreza e a condição social inferior são referidas por palavras como “favelada”, “maloqueira”, “desclassificado” e “analfabeto”. De fato, os estigmas de inferioridade social preferidos são o local e o tipo de moradia e o grau de instrução formal. Outra estratégia lingüística freqüente é o uso de diminutivos como “negrinho” ou “negrinha” para referir-se aos insultados, além da referência direta à “classe” (“Não falo com gente de sua classe”) ou à situação de escravidão (“Lugar de negro é na senzala”), expressões utilizadas para referir-se a uma forma de natureza ou de ordem social estagnada (a laia, a casta, o escravo). Alguns dos termos empregados, como “bes-

ta” e “metida”, evocam tentativas de inversão da hierarquia social considerada natural, pois são usados para afirmar que tais pessoas querem usurpar uma posição que não é sua. Finalmente, vale a pena mencionar a ocorrência de referências a doenças ou defeitos físicos do insultado (tais como “queimada” ou “cancerosa”) e a determinações naturais ou teológicas (como “maldito”, “desgraça” e “raça”).

Como estratégia de distanciamento social, os insultos propriamente raciais que encontrei nos registros policiais podem ser agrupados em sete tipos:

1. simples nomenclatura do Outro, de modo a lembrar a distância social ou justificar uma interdição de contato;
2. animalização do Outro ou implicação de incivilidade;
3. acusação de anomia em termos de
 - 3.1. conduta delinqüente ou ilegal;
 - 3.2. imoralidade sexual;
 - 3.4. irreligiosidade ou perversão religiosa;
4. invocação da pobreza ou da condição social inferior do Outro, através de
 - 4.1. termos referentes a tal condição;
 - 4.2. referência a uma origem subordinada;
 - 4.3. uso de diminutivos;
 - 4.4. acusação de impostura (assunção de posição social indevida);
5. acusação de sujeira;
6. invocação de uma natureza pervertida ou de uma maldição divina; e
7. invocação de defeitos físicos ou mentais.

Quadro 1 – Termos insultuosos, classificados por categoria de afastamento entre grupos

<p>Nomeação genérica Nega (o) Negra (o) Negrinho (a) Preto (a)</p>	<p>Animal/sexo: Barata Cadela Galinha Vaca</p> <p>Animal/raça: Macaco Urubu</p>	<p>Animal/Hierarquia: Besta</p> <p>Animal/Deficiências Burro</p>	<p>Hierarquia social: Analfabeto Desclassificado Favelada Maloqueira Metida Senzala</p>
<p>Religião Despacho Macumba Macumbeira</p>	<p>Natureza Desgraça Maldita Raça</p>		<p>Defeitos físicos, mentais e doenças Cancerosa Queimada Idiota Imbecil</p>
<p>Delinqüência e defeitos morais Aproveitador Folgado Incompetente Ladrão Maconheiros Pilantra Safado Sem vergonha Traficantes</p>	<p>Moral sexual: Bastardo Filho da puta Gigolô Homossexual Maria Homem Sapatão Scort girl Vagabunda</p>		<p>Higiene: Fedida Fedorenta Merda Nojento Podre Porqueira Suja</p>

Tomados de per si, anotei 56 termos injuriosos, distribuídos pelas sete categorias elaboradas acima (cf. tabela 2). Os termos sintéticos mais utilizados são “negro/negra”, preferido pelas mulheres, e “preto/preta”, preferido pelos homens. O insulto animal mais empregado é “macaco”. Os termos de anomia que se referem à moral sexual são os mais numerosos e geralmente assacados contra as mulheres (vítimas ou mães das vítimas): “vagabunda” é o insulto preferido pelas mulheres, e “filho-da-puta”, pelos homens. Entre aqueles que se referem à legalidade ou ao caráter, “safado” é o insulto preferido, geralmente dirigido contra homens. As mulheres têm também o privilégio de serem acusadas de “macumbeiras”. Entre as injúrias que se referem à condição social, a preferida é lembrar a condição de ex-escravo, através da referência ao lugar que se crê apropriado às vítimas: a senzala. Esse é geralmente um insulto de branco contra negro, de superior social para inferior. Termos como “favelado” ou “maloqueiro” são atualizações dos locais de moradia apropriados a negros, mas desferidos por pessoas da mesma condição social da vítima. Os termos que remetem à sujeira também não são concentrados: “fedido”, “merda” e “sujo” têm a maior frequência. Nas demais categorias, chama a atenção apenas o insulto que se refere diretamente à “raça” do indivíduo insultado, evocando uma índole pervertida.

O quadro I sintetiza a classificação dos insultos encontrados. Note-se que o recurso à metáfora animal abrange praticamente toda a taxonomia, seguindo a estreita relação entre categoria animal e abuso verbal prescrita por Leach. Os insultos sexuais são referidos por animais domésticos (cadela): de criação, mas ligados à alimentação da casa (galinha e vaca); ou próximos indesejáveis, como a barata – esse uso corresponde de

modo geral à lógica das interdições de contato sexual entre os muito próximos. Os insultos relativos à hierarquia e às deficiências físicas e mentais estão referidos a animais de trabalho (burro, besta), bichos domesticados mas não muito próximos, que jamais comemos. Apenas os insultos raciais são referidos por animais distantes (macacos, urubus), selvagens ou que devem ser mantidos distantes da vida social.

As situações de insulto

A situação que propicia a agressão verbal pode ensinar muito sobre o significado sociológico do insulto racial. Quando o insulto é desferido? Quais as posições do agressor e da vítima na relação social? Que tipo de insulto é desferido, dependendo da situação e das características da vítima?

Uma afirmação do senso comum no Brasil é a de que o insulto racial ocorre apenas em situações de conflito, ou seja, de ruptura de uma ordem formal de convivência social. Essa afirmação nada mais é que a consequência do pressuposto da ordem igualitária, de respeito aos direitos individuais, resguardada por normas de polidez e formalidade. Ainda que aceite idealmente, esse pressuposto pode não ser verdadeiro na prática social. Além disso, o insulto racial pode tanto ocorrer durante o conflito quanto, ao contrário, ocasionar o conflito. Pode ser uma arma de última instância, mas também um primeiro trunfo a ser sacado. Portanto, o que motiva o insulto racial e a ordem em que ele aparece no conflito são elementos decisivos para esta análise. Hasenbalg aponta que

Com relação aos padrões de sociabilidade inter-racial, é notório que a classe baixa branca carrega

um folclore de concepções estereotipadas do negro. Contudo, tais estereótipos são com frequência verbalizados em contextos amistosos, e as situações raramente evoluem para o conflito interpessoal e para a violência, a menos que a intenção ofensiva esteja claramente presente (Hasenbalg 1979: 252).

Ora, assim como nas situações de insulto ritual, os termos injuriosos podem ser empregados em um sentido oposto ao seu significado corrente. Isso acontece quando são usados entre pessoas muito próximas, amigas, para simbolizar justamente a ausência de formalidade entre elas, ou seja, o grau de intimidade e confiança mútuas. Seu emprego é notado principalmente entre membros de grupos estigmatizados: os epítetos mais insultuosos, normalmente dirigidos a tais grupos por seus detratores, são empregados com enorme ironia, desprovidos de significado subjetivamente ofensivo, uma vez que todos sabem fazer parte da comunidade estigmatizada referida pelo epíteto. Do mesmo modo, o uso de epítetos injuriosos ocorre frequentemente em situações definidas ambigualmente pelo agressor, situando-se entre a intimidade da brincadeira (a proximidade expressa no insulto ritual) e o distanciamento expresso pelo conteúdo semântico das palavras ofensivas. Nesses casos, apesar de não ser amigo do insultado, o insultante se põe nesse terreno ao usar o termo injurioso de modo que possa ser interpretado como um convite à brincadeira, cabendo ao insultado a responsabilidade de definir a situação: se aceita o outro como um igual e trata o incidente como o início de uma troca de insultos rituais, ou se aproveita a ocasião para coalescer a distância entre ambos. Quando

ocorre entre membros de grupos raciais diferentes (brancos e pretos), mas da mesma classe social (pobres), a situação mostra apenas a ambigüidade das pertencas de classe e de "raça".

Como era de se esperar, essas situações de ambigüidade ou de expressão de intimidade não aparecem nas queixas prestadas em delegacias. De acordo com os dados de que disponho, o insulto racial aparece nas situações agora descritas.

Primeiro, quando, por algum motivo, a relação entre as pessoas envolvidas está tensa e bastante desgastada, seja na convivência vicinal ou familiar, seja na ordem contratual ou qualquer outra. A partir de determinado momento, uma das partes resolve utilizar o insulto como modo de humilhar sistematicamente seu desafeto. A queixa transcrita ilustra tal situação:

Informa a vítima que divide o mesmo quintal com sua cunhada, a indiciada, sendo que, por desentendimentos antigos, a mesma freqüentemente é ofendida verbalmente, bem como seus filhos, sendo chamados de "macacos", "vagabunda", "negrinho bastardo", "negra fêdida", "favelada" etc. Que o fato ocorre freqüentemente, não havendo condições de diálogo pacificamente".⁸

Segundo, quando durante uma disputa comum qualquer, esgotados os meios de convencimento e o uso de ameaças plausíveis, diante da recusa ou falta de assentimento da vítima, a injúria é usada para encerrar a disputa através da humilhação. Nesse caso, o insulto sinaliza a passagem da disputa para o conflito. A queixa abaixo se enquadra nessa situação. Note-se que a

expressão insultuosa (“nega besta”) procura caracterizar a atitude de resistência como provocada pela petulância e pela arrogância de alguém que usurpa uma posição social (de igualdade com o agressor) que não lhe seria devida (por causa da cor).

Comparece a vítima, informando que, na data e local dos fatos, soube por seu advogado que a 1ª. indiciada disse a ele que ela deveria pagar uma dívida que tinha assumido com a imobiliária, na qualidade de fiadora de um imóvel, proferindo as seguintes palavras: “aquela nega besta está bem grandinha pra assumir as coisas que assina, aquela esclerosada”. E a vítima, na mesma data, recebeu uma ligação do advogado da imobiliária (2ª. indiciado), cobrando tal débito que, segundo a vítima, foi fiadora de um imóvel involuntariamente, ou seja, citada como fiadora sem seu conhecimento, e como disse ao referido advogado que nada devia à imobiliária, este ofendeu-a dizendo: “por causa de uma merreca, você e seu advogado vão se foder, sua nega besta”.

Terceiro, quando uma falha involuntária da vítima provoca o ódio do agressor. É como se houvesse, por parte deste, uma predisposição racista, uma animosidade gratuita ou motivada por eventos anteriores que, diante do menor fato, manifesta-se como insulto:

Informa a vítima que na data de ontem colocou seu veículo na vaga privativa de vendedores da empresa em que trabalha, com a intenção

de tirá-lo assim que começassem a chegar os vendedores, sendo que ninguém o avisou e acabou esquecendo. Assim foi procurado pelo gerente, que estupidamente o repreendeu. Que imediatamente procurou tirar o carro da vaga e surpreendeu o referido gerente falando para a primeira testemunha: – “Preto é uma merda, por isso que eu não gosto dessa raça”. Ao tomar satisfações sobre o que dizia, o mesmo não repetiu tais frases, alegando que se a vítima não tivesse gostado que partisse para cima.

Quarto, quando não há nenhum conflito e o insulto é apenas o meio extremado de demarcar a separação racial entre agressor e vítima. Trata-se da reivindicação de uma segregação social:

Informa a vítima que o indiciado, o qual prestava serviços de convênio de assistência médica à empresa em que a vítima trabalha, e por esse motivo freqüentemente precisava entrar em contato pessoal ou telefônico, na data de hoje ligou para falar com o gerente comercial e a testemunha retro disse que ele não se encontrava mas, se quisesse, poderia falar com a vítima. O indiciado pelo telefone respondeu: “não falo com preto. Prefiro esperar”. A vítima então tomou conhecimento do fato e ficou sabendo que isso era freqüente. Esclarece ainda que nas oportunidades anteriores que falou com o indiciado, ele sempre foi extremamente mal-educado. A vítima sente-se discriminada e ofendida em sua honra e imagem pessoal.

Quinto, quando o agressor se vê na posição de ser corrigido ou repreendido por ter cometido uma falha e, para reverter tal posição, agride verbalmente a vítima. Estão sujeitos a essa situação de risco os negros que, no cumprimento dos deveres do cargo, vêem-se obrigados a fazer cumprir as normas:

Informam as vítimas que na data e local dos fatos, onde são seguranças, após procurarem o averiguado, que é morador do Condomínio, e adverti-lo que poderia ser multado caso não retirasse o seu veículo, que estava ocupando a vaga de outro proprietário, este passou a ofender-lhes dizendo: "quem são vocês, são uns porqueiras, uns pretos folgados, desclassificados" e, ato contínuo, foi entrando em sua residência dizendo: "vou cortar vocês no carango agora", ao que foi impedido por familiares, que não o deixaram entrar no quarto para pegar alguma arma, segundo informam as vítimas.

Em todos esses casos, à exceção do primeiro, é nítido o sentimento hierárquico de superioridade do agressor, ferido pelo comportamento igualitário do ofendido seja em uma disputa ou em um incidente que o assusta ou desagrada, seja no dia-a-dia do relacionamento social. Mais que uma arma de conflito, o insulto é uma forma ritual de ensinar a subordinação através da humilhação. No cotidiano, é provável que os insultos raciais sejam mais comuns nas situações de conflito, ou mesmo em última instância de ofensa, como muitos acreditam. Pelos dados que analisei, contudo, parece certo acreditar que tais insultos não são

especialmente mais ofensivos que outros porventura proferidos durante o conflito, quando são invocados não apenas a raça, mas também o sexo, as preferências sexuais, a origem regional, familiar e de classe, os defeitos físicos, os defeitos morais etc.

Do mesmo modo, poucos insultos (16) ocorreram durante campanhas sistemáticas de humilhação pública como forma de retaliação a alguma ofensa real ou imaginada. Os demais foram decorrentes de situações singulares e fortuitas. Algumas estatísticas podem ajudar a esclarecer esse ponto. Das 74 queixas em que foram registradas injúrias, 29 (39%) se referem a insultos proferidos no ambiente de trabalho por clientes, colegas, superiores ou subordinados; 18 insultos (24%) foram proferidos por vizinhos; 12 (16%) foram sofridos por negros na condição de consumidores, inquilinos ou usuários; os demais insultos ocorreram em situação familiar (6), na rua (2), no trânsito (4), ou em decorrência de realização de negócios (3). Ou seja, as queixas de insulto ocorrem com mais frequência em âmbitos em que as relações sociais são mais intensas e também mais formalizadas e nas quais, portanto, o insulto é mais contundente.

Das noventa queixas prestadas, quatro referiam-se a minorias étnicas (dois nordestinos, um peruano e uma judia) e, nestas, registraram-se injúrias proferidas em situação de consumo, trabalho ou negócio. No caso dos nordestinos, as injúrias aludem a seu deslocamento geográfico, isto é, ao fato de serem de outro lugar: "Esses nordestinos desgraçados, vem pra cá querer mandar; sua vaca [...]" ou "você tem complexo de inferioridade por ter nascido naquela terrinha de Arapiraca [...] porque você nasceu na puta que pariu". No caso do peruano, foi também sua condição de estrangeiro a ser injuriada, juntamente com

sua aparência física: “É por isso que eu não gosto de fazer contratos com esses índios nojentos e ainda mais sendo estrangeiro, tem que morar no mato do seu país”. No caso da judia, a injúria foi genérica: “Sua judia fracassada [...] nenhum judeu presta”.

Examinemos mais de perto os insultos propriamente raciais contra negros.

Insultados e insultantes

Dois fatos chamam a atenção quando observamos as estatísticas. Primeiro, é maior o número de mulheres que se queixam de discriminação, e também e proporcionalmente, maior o número de mulheres com queixas de insultos, ou seja, os insultos às mulheres são mais que proporcionais à razão entre homens e mulheres queixosos. Os

insultos são principalmente desferidos por mulheres contra mulheres (36,8%) e por homens contra homens (29,9%), ainda que nos insultos entre sexos sejam os homens que ofendam duas vezes mais as mulheres (23,0%) que o inverso (10,3%). Isso, contudo, não explica a quantidade de insultos à conduta moral ou sexual das vítimas, pois são as mulheres, e não os homens, que abusam de referências desabonadoras à moral sexual das vítimas. De fato, 39% das injúrias proferidas por mulheres contra mulheres e 40% das dirigidas por elas contra homens referiam-se à moral sexual, enquanto entre os homens apenas 12% assacaram contra a honra sexual das mulheres negras e nenhum ofendeu a moral sexual de outro homem, preferindo fazê-lo, em 21% dos casos, em relação à mãe dos mesmos (cf. tabela 3).

Tabela 3 - Insultados e insultantes por gênero

Gênero da vítima	Gênero do indiciado		Total
	masculino	feminino	
masculino	29,9%	10,3%	40,2%
feminino	23,0%	36,8%	59,8%
Total	52,9%	47,1%	100,0%

Fonte Primária: Delegacia de Crimes Raciais de São Paulo, maio de 1997 a maio de 1998

Considerando não os casos registrados, mas a frequência dos termos injuriosos proferidos, chega-se à mesma conclusão. A mulher é muito mais insultada que o homem. No caso de injúrias entre pessoas do mesmo sexo, as mais numerosas (108 em

172), os insultos envolvendo mulheres são quase o dobro daqueles envolvendo homens (38 em 40). Já nos casos de injúrias intersexuais (54 em 172), os homens ofendem 57% mais as mulheres do que são ofendidos por elas. Em suma, a maioria dos

insultantes é mulher (58%), mas em compensação as mulheres são também as mais insultadas (64%), visto que 45% dos insultos contra mulheres são dirigidos por outras mulheres e que os homens as insultam mais que são insultados por elas (cf. tabela 2).

O segundo fato que merece atenção é a grande quantidade de averiguados, ou seja, de insultadores, de cor ignorada ou não anotada. Como seria de esperar, 93% das vítimas se declararam ou foram declaradas negras; no entanto, apenas 57% dos insultantes foram considerados brancos,

sendo que 38% deles não tiveram a cor registrada pelo plantonista ou declarada pela vítima. Desconhecimento, dado sem importância ou silêncio revelador? A presença do insulto mostra que dificilmente a cor do acusado não teria sido notada. Por se tratar de um boletim de ocorrência sobre crime de racismo, peça que fundamenta qualquer ação judicial, também parece difícil crer que a cor do acusado tenha sido esquecida sem propósito. Portanto, o mais provável é que 38% dos acusados também não fossem brancos (cf. tabela 4).

Tabela 4 – Cor declarada do insultante e do insultado

Cor do insultado	Cor declarada do insultante				Total
	ignorada	branca	morena	parda	
Ignorada		1,4%			1,4%
Negra	36,2%	50,7%	1,4%	4,3%	92,8%
Parda		5,8%			5,8%
Total	36,2%	58,0%	1,4%	4,3%	100,0%

Fonte Primária: Delegacia de Crimes Raciais de São Paulo, maio de 1997 a maio de 1998

É possível também que o gênero – predominantemente masculino – e a cor – na maioria branca – dos indiciados e as características de gênero e cor das vítimas ganhem importância para a compreensão sociológica apenas no âmbito das relações sociais em que ocorreu o insulto. Voltemo-nos, portanto, para cada situação em separado.

Os insultos proferidos em situação de trabalho

A maioria dos insultos proferidos em locais de trabalho provém de clientes ou usuários de serviços prestados por trabalhadores negros (56%), ocorrendo quando tais empregados cumprem normas ou regras que desagradam ou ferem o sentido de hierarquia dos clientes. Nesse caso, longe de

emergir do conflito, o insulto o instala. Não se fazem necessárias palavras ou atitudes bruscas por parte dos negros: é a própria atitude ordinária de cobrança, negação, repressão ou frieza que é sentida como “ofensa” pelos brancos. Eis um exemplo:

Comparece a vítima informando que na data e local dos fatos, onde prestava serviços autônomos como garçom, ao servir o averiguado que é sócio do Clube, após este pedir-lhe algumas refeições que constavam no cardápio, mas que não tinham disponíveis para serem servidas, somado ao fato de ter pedido para que a conta fosse separada, e por norma do Clube o averiguado fora informado que não poderia ter esse pedido aceito, passou a ofender a vítima com as seguintes ofensas: “Graças a Deus que você não é meu empregado, macaco, se fosse estaria na senzala”. A vítima sentiu-se ofendida em sua honra e imagem pessoal.

Já se pode ver aqui que o insulto tem a função de “ensinar à vítima seu lugar” esperado, ou seja, a subserviência. Para tanto, são sempre mencionados o deslocamento social ou o lugar que as vítimas deveriam ocupar: “a senzala”, “desclassificados”, “essa macaca aí pensa que é o quê?”, “negra metida”.

A inconformidade com a igualdade social dos negros transparece também nas ofensas proferidas por superiores: “Isso é um desperdício de talento. Essa deveria estar lavando roupas. Isso aí é para nos servir”; “É negro, por isso fez errado! Faz as coisas erradas e quer chegar cheio de razão! Esses vigilantes nem estudo têm...”. Ofensas que resvalam para outros âmbitos

(honestidade, diligência ou outros aspectos morais) quando direitos trabalhistas são reivindicados ou estão em jogo. Às vezes, os insultados se queixam de que o insulto precede um período de “perseguição”. Também os inferiores hierárquicos invocam o deslocamento social das vítimas (“Não cumprirei ordens daquele negro analfabeto”).

Dependendo do grau de segurança do ofensor quanto à sua própria posição social, os insultos podem apenas sugerir a animalização ou coisificação dos negros (quando o reconhecimento social do ofensor é visível), mantendo-se no terreno da desqualificação social, ou podem progredir para uma completa negação da humanidade do ofendido, situação mais comum quando a distância social entre ofendidos e ofensores é mínima.

Também no caso de clientes e usuários, há, às vezes, a transferência para os “inferiores”, ou seja, para os “empregados”, da raiva que deveria ser dirigida contra o governo ou a organização que os negros momentaneamente representam:

Comparece a vítima nesta Delegacia informando que na data e local dos fatos, onde trabalha como porteiro, logo após entregar o carnê do IPTU para averiguada, foi ofendido pela mesma que disse: “Eu quebro a sua cara, seu nego safado, ladrão sem-vergonha”, entre outras ofensas que foram presenciadas pelas testemunhas retro qualificadas. A vítima sentiu-se ofendida em sua honra e imagem pessoal.

Os clientes ou usuários insultantes são em sua maioria homens. Mas os homens ofendem mais os homens e as mulheres ofendem mais as mulheres. Para o insultante,

portanto, além do fato de não suportar o que considera "arrogância" ou "desrespeito" do servidor, o sexo da vítima tem alguma importância. Por que será? Talvez porque a relação entre os sexos imponha mais formalidade e envolva, ao mesmo tempo, uma abordagem mais simpática. Mas é interessante que os homens negros insultados por clientes freqüentemente não declarem a cor dos insultantes (quatro em cinco casos), enquanto as mulheres ofendidas "esqueçam" menos da cor de quem as ofendeu (três em sete). Acaso? O fato é que a não-declaração da cor dos insultantes é mais freqüente em queixas contra clientes e usuários ou contra superiores hierárquicos que contra colegas ou subordinados, e mais freqüente nos homens que nas mulheres.

Os insultos dos vizinhos

O local de moradia é o segundo âmbito social de maior registro policial de insultos raciais. Por tratar-se de um ambiente doméstico, no qual a presença feminina é maior, os registros são em sua maioria de mulheres brancas ofendendo mulheres negras (13 em 19 casos). Quando ocorrem nesse âmbito, as ofensas são respaldadas geralmente por uma história mais longa de desavenças, o que, aliado à proximidade física entre os beligerantes, enseja disputas mais carregadas de emoção, que extravasam em virulência verbal. A moral sexual, a humanidade, a higiene, os defeitos físicos e a inconveniência da vizinhança das vítimas são os alvos do ataque verbal. Eis alguns exemplos:

- Suas negrinhas filhas-da-puta, negas fedorentas, suas vacas, galinhas.
- Estou cheia dessa raça; por que vocês não se mudam? Essa raça não presta!
- Sua macaca, eu odeio negro, eu vou pôr você na cadeia, sua negra!

- Suas negrinhas vagabundas, vocês são negras maloqueiras e não prestam.

- Além de negra, ainda é queimada; na escola que eu dou aula é cheio de negrinhos macaquinhos e eu reprovoo mesmo, pois nego tem é que catar papel!

- Márcia sapatão, maldita, vagabunda, negra invejosa, que tinha inveja da mesma por ser branca de olhos claros [...].

- Sua negra maloqueira, você tem que mudar do prédio.

- Essa negra do 4º andar, eu não agüento esse cheiro! Eu vomito.

- "Maconheiros", "pretos sujos", "vagabundos", "traficantes", "que odeia essa raça", "que odeia pretos e nordestinos".

O que dizer das disputas que geram tais insultos? São disputas entre síndico e condôminos a respeito da honestidade do gerenciamento do condomínio, em torno de brigas e brincadeiras de crianças, filhos das vítimas, a respeito do uso do passeio das casas ou da garagem e, muitas vezes, ódio sem causa aparente, puro desejo de segregação, vontade de evitar a presença de negros no prédio.

Os insultos a consumidores

As queixas de discriminação no âmbito de relações de consumo de bens e serviços são aquelas que menos registram insultos recebidos – apenas 12 entre 22. Esse dado já revela que a relação de consumo é mais formal que as demais (de trabalho, vizinhança ou as relações não sistemáticas, como as que se desenvolvem na rua ou no trânsito), desenrolando-se normalmente sob etiqueta bastante cuidadosa, que visa promover a imagem pública da empresa prestadora de serviços. O contato social, nesse caso, é não apenas secundário, para usar a terminologia clássica da sociologia, mas também padro-

nizado. Como, então, mais de 50% das queixas ainda evocam insultos raciais?

Observando-se caso a caso, tem-se o seguinte: três dos insultos ocorreram na relação entre senhorio e inquilino, dois em estabelecimentos bancários, envolvendo clientes e seguranças, e outros cinco em transporte coletivo (motorista e usuário), lanchonete, hospital público, oficina e loja comercial. Três fatos são dignos de nota: primeiro, os insultos mais fortes partem de pessoas do mesmo nível social da vítima e provavelmente da mesma cor, uma vez que geralmente a cor não é registrada; segundo, quando partem de pessoas de nível social mais elevado ou dos donos do estabelecimento, os insultos são sintéticos (“preto”, “negro”) ou simplesmente aludem à cor da vítima (“Também, olha a cor do indivíduo...”); terceiro, os estabelecimentos pequenos apresentam maior número de casos com insulto que os grandes, provavelmente porque neles a relação com o consumidor é sujeita a menor formalização e disciplinamento.

O insulto no trânsito e em outros âmbitos

Do mesmo modo que a discriminação entre vizinhos, a discriminação no trânsito, nos pequenos negócios ou na rua geralmente é insultuosa, e pelas mesmas razões: a grande tensão emocional a que estão sujeitos os agressores. Trata-se de insultos pesados, sempre carregados de alusões desabonadoras à moral sexual das vítimas ou de suas famílias, desferidos quase sempre por pessoa do mesmo sexo. Obviamente, o insulto proferido por familiares tem a mesma virulência, com a agravante de, nesses casos, o sexo oposto não ter tratamento mais discreto.

Conclusões

Os negros no Brasil se queixam principalmente do insulto racial proferido no âmbito do trabalho, da vizinhança e do consumo de bens e serviços. Fazem-no beneficiando-se da Lei 7.716, modificada pela 9.945, que transformou a injúria racial em crime. Para estudar o insulto racial nesta comunicação, utilizei os registros de queixas na Delegacia de Crimes Raciais de São Paulo entre maio de 1997 e 1998.

Em minha interpretação, a função do insulto racial é institucionalizar um inferior racial. Isso significa que o insulto deve ser capaz de, simbolicamente, a) fazer o insultado retornar a um lugar inferior já historicamente constituído, e b) reinstituir esse lugar.

A atribuição de inferioridade consiste na oposição de uma marca sintética, como a cor, e qualidades e propriedades negativas (em termos de constituição física, moralidade, organização social, hábitos de higiene e humanidade) a um certo grupo de pessoas consideradas “negras” ou “pretas”.

Pelo que pude constatar, no Brasil esse “inferior racial” é constituído pelos seguintes estigmas: 1) pretensa essência escrava; 2) desonestidade e delinquência; 3) moradia precária; 4) devassidão moral; 5) irreligiosidade; 6) falta de higiene; 7) incivilidade, má-educação ou analfabetismo. Esses estigmas são reiteradamente associados à cor negra ou preta que tais pessoas apresentam, transformando-a em símbolo sintético de estigma. É interessante notar que, além da cor, nenhuma característica física – cabelos, lábios ou nariz, por exemplo – foi invocada nos insultos registrados, ainda que saibamos serem comuns em canções e ditos populares.

As situações de insulto, ou seja, aquelas em que a posição de inferioridade do negro precisa ser reforçada por rituais de

humilhação pública, ocorrem principalmente no trabalho e nos negócios, nos quais o cliente ou usuário se sente ameaçado pela autoridade de que o negro está investido, ou em situações em que os brancos se sentem incomodados pela conduta igualitária do negro. No Brasil, existem mesmo expressões, como "tomar liberdade" ou "meter-se à besta", para alguém que se crê superior se referir à conduta "indevida" de outrem, que se crê socialmente igual a ele.

Ainda segundo meus registros, não foi possível confirmar a idéia presente no sen-

so comum de que no Brasil o insulto racial ocorre como último recurso de ataque em uma disputa interpessoal que se deteriora. Na maioria das queixas que analisei, o insulto foi o fato que instalou o conflito, e não uma decorrência dele.

Todavia, por conta do número restrito de casos, essas conclusões não podem ser consideradas definitivas, mas sim servir de guia para a investigação do insulto racial através de novas fontes e outros métodos de observação.

Notas

1. Comunicação ao congresso da American Anthropological Association, realizado em Chicago em novembro de 1999. Agradeço a Afrânio Garcia, Jocélio Teles dos Santos e Nadya Araújo Guimarães a leitura cuidadosa de versões preliminares desse texto e suas valiosas sugestões.
2. Ao contrário do norte-americano, o código penal brasileiro reconhece o crime contra a honra. Sua mera existência já indica a presença de relações sociais hierarquizadas, pautadas por um código de honra pessoal e estamental (e não apenas ética).
3. Tais jogos são muito comuns entre jovens negros americanos. Ver Dolard (1939) e Labov (1972).
4. "Blacks, for example, are subjected to direct or indirect insults aimed at reconfirming the cultural definition of their 'innate' inferiority and, perhaps most significantly, of seeking to continually remind them of and hence internalize within them, a sense of the low social esteem in which they are held" (Flynn 1977: 55).
5. A sexualidade humana é geralmente referida a animais. A recorrência à animalização está sempre ligada à atribuição de estigma ou à formação de carisma (reivindicação de qualidades excepcionais). Sobre a relação entre sexo e animais, diz Leach: "It is thus a plausible hypothesis that the way in which animals are categorized with regard to edibility will have some correspondence to the way in which human beings are categorized with regard to sex relations" (1983: 212).
6. "Barata", nesse contexto, tem mais de um sentido, referindo-se simultaneamente à sujeira e à genitália feminina.
7. É interessante notar que nas culturas latinas seja a relação de rebaixamento social (filho-da-puta), e não um animal doméstico e íntimo (son-of-a-bitch) ou o incesto materno (motherfucker) que expresse a maior vergonha masculina com respeito à sua mãe e, portanto, o insulto sexual mais forte. A esse a respeito, ver Preston & Stanley (1987).

8. Essa e as demais citações foram transcritas tal como constam nos boletins de ocorrência policial, prescindindo de anotações como "sic" ou qualquer outra forma de edição.

Referências bibliográficas

- DOLARD, John (1939) "The dozens: dialect of insult". *American Imago*, n. 1, p. 1-21.
- ELIAS, Nöbert & SCOTSON, John (1994) *The established and the outsiders*. London: Sage.
- FLYNN, Charles (1977) *Insult and society: patterns of comparative interaction*. Port Washington / New York: Kennikat Press.
- GOFFMAN, Erving (1963) *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon & Schuster.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio (1998) *Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. Salvador: Novos Toques.
- HASENBALG, Carlos (1979) *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- LABOV, William (1972) "Rules for ritual insults". Em: *Studies of social interaction*. New York: Free Press, p. 120-69.
- LEACH, Edmund (1983) "Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal". Em: DA MATTA, Roberto (org). *Edmund Leach. Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, p. 170-98.
- PRESTON, Kathleen & STANLEY, Kimberley (1987) "'What's the worst thing...? Gender-directed insults", *Sex Roles*, v. 17, n. 3/4, p. 209-19.

SUMMARY

Complaints filed against discrimination

This paper aims at investigating racial insults as a means of building a stigmatized social identity. With that in mind the author uses complaints filed with the São Paulo Racial Crime Police Headquarters as a source for analyzing stereotypes that are socially accepted by both victims and police officers. The author argues

that the function of racial insults is to instate people as racially inferior, and that such attacks can not only symbolically direct those who are discriminated against toward their historically constituted status as inferiors but also reinstate that status.

RÉSUMÉ

L'insulte raciale – les injures verbales enregistrées dans des plaintes de discrimination

Le but de cet article est d'enquêter sur l'insulte raciale, comme mode de construction d'une identité sociale stigmatisée. Pour cela, l'auteur prend comme sources les plaintes portées au Commissariat des crimes raciaux de São Paulo entre mai 1997 et avril 1998 et cherche à analyser les stéréotypes socialement acceptés

comme tels, autant par les victimes que par les policiers. L'auteur soutient que la fonction de l'insulte raciale est d'institutionnaliser un inférieur racial avec la capacité non seulement d'amener symboliquement la personne discriminée à une place inférieure historiquement constituée, mais aussi de réinstaurer cette place.

O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos

Jocélio Teles dos Santos

*Recebido para publicação em maio de 1999
Departamento de Antropologia – Universidade Federal da Bahia*

O objetivo do artigo é analisar de que forma está sendo elaborada a construção de uma imagem negra que se contrapõe à representação dominante nas sociedades ocidentais. Dessa forma, examina o surgimento dos salões de beleza étnicos e o seu crescimento, tomando-o como locus privilegiado para a compreensão de discursos sobre diversos aspectos relacionados à estética e à beleza. Através de matérias de jornais, procura perceber o discurso dos sujeitos presente na publicização dessas imagens, e realiza uma pequena incursão etnográfica em dois salões de beleza paulistanos.

Palavras-chave: padrão de beleza, identidade negra, consumo, salão de beleza, estética.

*La beauté est atroce parce
qu'elle n'est pas qu'une fantôme.*

Eugène Ionesco (present, passé-passé,
present)

Têm havido nas últimas décadas uma grande preocupação por parte dos estudiosos em demonstrar de que modo o negro é representado no imaginário ocidental. Tanto nos trabalhos que se debruçam sobre as imagens produzidas no passado de colonização do continente africano quanto naqueles que situam seu interesse em um período mais recente, procura-se mostrar a construção desse imaginário, desenvolvido nas sociedades européias ou na norte-americana através de imagens e discursos estereotipados e eivados de maior ou menor grau de exotismo e/ou racismo. Essas reflexões são importantes para entendermos o processo que levou à criação das ideologias que priorizam imagens hierarquizadas de culturas diferenciadas² e compreender de que modo os negros constroem ou reelaboram imagens de si, contrastadas às da representação dominante nas sociedades ocidentais.

Essas imagens podem ser cruzadas e compreendidas através da análise do discurso de uma iconografia negra, produzida nos salões de beleza étnicos³, espaços que podem ao mesmo tempo ser considerados públicos, uma vez que são um empreendimento mercantil, constituem uma empresa e praticam algum tipo de publicidade, e locais alternativos para a construção de um

outro padrão de beleza, já que os discursos e imagens ali contidos são reproduzidos na direção de uma reafirmação substancialmente étnica. Os salões de beleza, portanto, permitem a produção de imagens adscritícias, por produzirem signos voltados à criação de uma estética "alternativa" e por expressarem intertextualidade em relação às imagens dominantes na estética ocidental.

As imagens de uma beleza negra produzidas nos salões se inscrevem em um caleidoscópio no qual se articulam elementos diversos. Aparentam ser homogêneas, visto que são reproduções de um ideal de beleza que se contrapõe ao ocidental, mas, observadas em detalhes, tornam-se fragmentos da política, da estética, da moda e do mercado.⁴ Por essa razão, examino o surgimento dos salões de beleza étnicos e seu crescimento⁵ no âmbito de um sistema de representação de espelhos fragmentados em que as imagens refletidas englobam discursos sobre cabelo, cosméticos, maquiagem, roupas e até bonecas. Inicialmente, utilizo matérias de jornal, com o intuito de perceber o discurso dos sujeitos presente na publicização dessas imagens, visto que a imprensa é um termômetro significativo da expansão do fenômeno; posteriormente, realizo uma pequena incursão etnográfica em dois salões de beleza paulistanos.⁶

Das bonecas, das modelos e da maquiagem: a naturalidade em questão

Se os anos 1970 apontavam para o surgimento de movimentos políticos e culturais que proporcionaram o reconhecimento positivo de ser negro, com ênfase na existência do conceito de negritude⁷, os anos

1980 representaram a solidificação de uma auto-estima associada ao discurso de uma beleza negra específica. Nesse contexto de reafirmação da existência do belo inerente à qualquer raça, as bonecas africanas, denominadas Abayomis, servem de parâmetro educativo e modelo referencial para as crianças negras, sendo, portanto, o contraponto àquelas feitas à imagem e semelhança das Barbies: “Precisamos dispor de bonecas negras para que nossos filhos e netos não se espelhem unicamente nas bonecas industriais, que copiam os padrões anglo-saxônicos. [...] Em uma boneca a criança estuda sua origem racial, brinca de mãe e filha, se reconhece” (Lydia Garcia, proprietária do bazar BazzAfro, em Brasília).⁸

A produção de bonecas negras é pensada como uma necessidade de investimento industrial e mercadológico para vencer a resistência às bonecas feitas de pano, vistas como um “brinquedo pobre” e associadas à espiga de milho de Emília, personagem do escritor Monteiro Lobato, ou mesmo como objetos de rituais afro-brasileiros: “Minhas filhas não gostavam de bonecas de pano, pois havia contra elas um grande preconceito. Eram tidas como peças de rituais umbandistas. Além do mais, havia a limitação financeira para comprar bonecas industrializadas, sempre muito caras. Minhas filhas não tiveram coleções de bonecas (Benedita da Silva, ex-senadora e vice-governadora do Rio de Janeiro).⁹

O depoimento de Benedita da Silva é esclarecedor, pois informa sobre a AfroDay, sua pequena empresa voltada para a produção de bonecas: “A AfroDay já confecciona belas bonecas para crianças. Nelas, valoriza as formas negras, de um jeito que a criança possa se reconhecer no brinquedo, se identificar sem rejeitar seus traços e características”.¹⁰

Outra observação que merece atenção é o fato de que as bonecas de pano não são práticas para o lazer das crianças, sendo difíceis de manusear, apertar, abraçar e até lavar. Daí a necessidade de produção mercadológica das bonecas negras: “Bonecas produzidas em louça e plástico, representando as diversas etnias, em especial a afro-brasileiras, contribuirão – e muito – para desenvolver na criança negra sua auto-estima”.¹¹

Produzir bonecas representando os afro-brasileiros revela, além do aspecto positivo de ser negro, um conceito que perpassa tudo que seja relacionado à beleza negra: o da naturalidade. Explicitamente, diz-se que as bonecas devem ser “naturais”, e não produzidas à imagem e semelhança das arianas Xuxa e Angélica. A naturalidade buscada nas bonecas negras, que não sei por que não foram classificadas pela mídia como “étnicas”, pode ser deslocada para as percepções e diferenciações da imagem da modelo negra.

O discurso da naturalidade deve ser visto tanto pelas modelos negras quanto pelos fotógrafos e donos de agências de moda. A distinção entre os dois discursos é a compreensão de que o natural, para as modelos, implica em dizer não ao exótico em que elas são enquadradas. Nesse sentido, as modelos afirmam almejar a naturalidade e a espontaneidade: “É preciso que a presença do modelo negro seja natural como a de qualquer outro profissional” (Terezinha Malaquias, modelo e manequim).¹²

A imagética de uma beleza negra natural por parte das modelos, além de refletir um aspecto muito mais atávico – o negro já nasce lindo, sua beleza natural vem do berço –, revela a busca de um espaço a ser conquistado em condições desiguais às das modelos brancas, e uma aparente rejeição ao puramente exótico, sensual e voluptuo-

so – e, por que não dizer, “selvagem” –, criado em nosso imaginário, assim como uma reapropriação desses estereótipos criados nas sociedades ocidentais.

Na ótica dos fotógrafos e donos de agências de moda, a naturalidade retoma o padrão do exotismo. Reconhecendo a existência de preconceitos por parte dos clientes, que na hora de escolher as modelos preferem as loiras e as morenas, o diretor de fotografia da Editora Abril Pedro Martinelli afirma que as negras são mais exóticas e que, dependendo do trabalho, “não cabe outro tipo de pessoa”.¹³ A especificidade do trabalho referida é o que enaltece formas físicas mais marcantes e passíveis de serem qualificadas como exóticas, principalmente aquelas voltadas para fora do país. Não é à toa que os proprietários da agência de moda paulista Jet Set afirmavam encaminhar para o mercado internacional todas as suas modelos negras. Justificando a existência de uma discriminação no mercado brasileiro – “se o produtor pede vinte manequins, geralmente só colocam uma negra” – umas das sócias afirma: “na Europa fazem questão de presença delas, porque conseguem apreciar o charme e a ginga especial que elas têm”.¹⁴ O charme e a ginga, signos típicos da construção do exótico nacional, podem ser percebidos na produção fotográfica das modelos. Elas têm de ser fotografadas da forma “o mais natural possível”, como observa o fotógrafo da agência de modelos Elite Carlos Bessa: “não fica bem colocar muito corretivo ou um batom que deixe a boca branca”.¹⁵

Imagens da naturalidade negra implicam a percepção de que o ambiente no qual estarão sendo produzidas deve ser condizente com uma idealização da espontaneidade: “O ideal, no que se refere à presença de um modelo negro em um comercial, é a espontaneidade. Não do ator, mas do comercial

em si” (Ana C. Longobardi, vice-presidente de criação do grupo Talant – agências Talent e Detroit).¹⁶

O protótipo desse tipo de comercial é o da C&A, criado por sua *house-agency*, em que vários homens e mulheres brancos e negros aparecem em cenas rápidas, tendo um *rap* como fundo musical. Esse comercial revela o ideal de sua concepção: visto como moderno, ele mostraria a igualdade entre modelos brancos e negros: “Trata-se de um filme muito bom e moderno, no qual a presença de negros tem tanta importância quanto a dos brancos, isto é, sem papéis secundários e sem paternalismo” (idem).

A imagem de naturalidade que marca as modelos negras quando fotografadas pode ser observada no uso e na qualidade da cosmética que toda mulher negra deve usar. Uma matéria publicada no *Jornal de Brasília* em 13 de maio de 1989 revela as relações simbólicas que marcam a idéia e a criação de uma estética negra. Apesar de implícito, o tema recorrente é o da diferenciação da tez branca e negra amparada no aspecto simbólico da naturalidade. O próprio título – *Negra, naturalmente!* – evoca essa diferenciação. Além da preocupação com o aspecto natural – “a pele negra deve parecer o mais natural possível depois de maquiada e conservar toda a beleza que lhe caracteriza” –, transparece o fato de que as singularidades da beleza negra estariam circunscritas a um estilo afro “autêntico” e estilizado com o objetivo de valorizar o “tipo físico”.

Sendo um texto voltado para a beleza e a maquiagem negras, o que está subjacente nele é uma caracterização das diferenças entre os traços físicos de mulheres brancas e negras, e é justamente por isso que a matéria se torna extremamente interessante. A tez branca é o sujeito que se revela pelo modo como se definem as características

daquela que se lhe opõe – a tez negra: “Os traços pouco finos ou delicados [da pele negra] podem ser suavizados, mas nunca mudados, pois isso poderia provocar uma desfiguração grosseira. [...] Nariz largo e lábios proeminentes não requerem maiores disfarces, mas apenas uma base apropriada que possa corrigir alguma irregularidade, como olheiras, rugas de expressão, mancha ou cicatriz”.

As sutilezas que definem os traços físicos do branco e do negro e a utilização da maquiagem apropriada são melhor compreendidas se observamos a forma como o matiz das cores é realçado em relação à pele negra. São as cores fortes que estão carregadas de um valor diferenciada da cútis e que fornecem o tom ao discurso da “naturalidade”, tornando-o mais eficaz no sentido de ser o elo principal da rede de significados que define a “beleza negra”.

Justificando a ausência no Brasil de uma linha de produtos exclusiva para negros, como as que há nos Estados Unidos, a matéria ressalta que o

ideal é adequar as cores de moda em combinações bonitas e harmoniosas sem comprometer o aspecto natural da pele. A base escura é complementada pelo pó no mesmo tom, dando um toque iluminado ao rosto. O dourado e o bege são duas tendências fortes do outono. Lilás, uva e vinho são nuances que compõem um trio mais-que-perfeito para a maquiagem suave do dia. À noite, ousar é permitido e as cores fortes realçam a pele escura. Depois da base e do pó, os mesmos usados durante o dia, o blush coral faz o jogo com o batom vermelho, com pinceladas cintilantes. Os olhos delinea-

dos com lápis preto se destacam com a sombra rosa-coral, e ainda com cores contrastantes, que puxam para o azul-marinho e azul royal. Outros matizes podem ser explorados, como o rosa porcelana, dourado e laranja.

Observe-se que a caracterização da cor da pele oscila entre a pele negra e uma escura. As relações entre a maquiagem e suas combinações “bonitas e harmoniosas” demonstram contrastes de categorias sociais que estão em jogo. O belo na maquiagem para a pele negra passaria necessariamente pelo realce da suposta naturalidade: “os olhos e a boca devem ficar em evidência, como mandam as novas tendências da estação. É essencial que a maquiagem não fuja do tom da pele negra, parecendo mais clara no rosto que no pescoço e colo. As cores são um aliado importante para a composição da beleza estética e da arte de maquiar”.¹⁷

As cores realçadas adquirem uma dimensão de “relações perceptivas” (Sahlins 1976) e envolvem uma tonalidade específica ou uma estrutura de um dado tipo. Observar os discursos das cores na maquiagem é notar os contrastes, complementariedades e a compatibilidade subjacente no contexto das relações raciais no Brasil. Reafirmar uma ordem natural a ser realçada na beleza negra significa dizer que uma ordem conceitual das cores traz percepções e sensações restritas às relações culturais entre indivíduos de diferentes “cores”. As concepções sobre a cor escura da pele e as especificidades da sua maquiagem, portanto, associam-se a uma classificação que remete o negro a ser um exemplo das cores “quentes” e “selvagens”, em sua intensidade e “naturalidade”.

As diferenças estéticas de tonalidades apropriadas às especificidades étno-raciais em nossa sociedade são verificadas pelas representações que delas fazem tanto os que maquiam quanto os que são maquiados. Em uma matéria publicada no jornal baiano *A Tarde* em 03 de janeiro de 1988 e intitulada "Reflexo da consciência", o maquiador Cari reafirma que é mero engano (de quem não se sabe) pensar que a negra não deveria usar tons fortes na pele, e que "a diferença básica na maquiagem negra está na cor da base a ser usada, devendo ser exatamente da cor da pele". E acrescenta: "sombras, batons e rímel devem ter cores fortes e alegres e o contraste torna-se sempre necessário". Mas quais são as cores fortes presentes na cosmética negra? Sulferino, ciclâmen (uva), *bordeaux* (vinho), roxo, rosa choque, azul e verde oliva em tons *degradée* que, no uso do rímel ou na pintura das sobrancelhas, obedeceriam às seguintes recomendações: "o rímel pode ser preto, azul-marinho ou violeta, e para as sobrancelhas [...] os tons cinza, marrons escuros e raramente o preto".

Pode-se observar uma estreita relação entre a auto-estima e a suposta cosmética própria para negros nas opiniões dos modelos, dos artistas ou mesmo dos microempresários negros que investem nessa área específica do mercado. O argumento é que os produtos de beleza industrializados são criados para a *cúti*s branca: "Nós, de *cúti*s negra, não podemos usar um pó (de arroz ou compacto) de cor rosa clarinho. Em contraste com a cor da nossa pele, formar-se-á uma combinação estranha [...]. Muitos produtos da indústria tradicional são nocivos à nossa pele, que é oleosa. Alguns chegam a queimar" (Ialê Garcia B. de Mello, modelo).

"No Brasil não se tem bons produtos para brancos, quanto mais para negros.

O Guilherme Pereira e o Erik, maquiadores da TV Globo, criaram alguns produtos, mas eles não satisfazem inteiramente as necessidades porque a linha não tem variedade em comparação com a que existe nos mercados americano e europeu" (Glória Maria, repórter e apresentadora da TV Globo).

O investimento em empresas voltadas aparentemente para o público negro é algo recente na história no país, e são interessantes os argumentos técnicos utilizados para a produção de linhas específicas desses produtos: "a maquiagem para a pele negra é diferente da fórmula para a pele branca, vermelha ou amarela; a pele negra tem segmentos subcutâneos que dificultam a definição de produto" (Maria do Carmo Nicolau, proprietária do Espaço Cor da Pele Ltda.).¹⁸

Isso nos permite verificar um valor empresarial, uma preocupação em definir uma fatia do mercado, questionando a idéia de que as mulheres negras não têm poder aquisitivo suficiente para consumir cosméticos. Tomando como parâmetro os Estados Unidos, onde o mercado de cosméticos surgiu por volta dos anos 1970, a diretora-executiva da Espaço Cor da Pele Ltda. diz que "a mulher negra é muito vaidosa e só não consome mais cosméticos porque os produtos existentes no mercado nacional não lhe são apropriados". E conclui, "nos Estados Unidos, as mulheres negras, embora com menor poder aquisitivo, compram, por exemplo, de três a cinco vezes mais cosméticos para os cabelos que as brancas". Por isso, "não podemos ficar de fora".¹⁹

No Brasil, a existência de um empreendimento econômico com forte caracterização étnico-racial está associada à construção de uma identidade étnica, o que pode ser visto implicitamente na declaração de Benedita da Silva, então deputada federal pelo Rio de Janeiro, ao se associar a uma

empresa paulista fabricante de cosméticos exclusivos para a pele negra: “esse trabalho tem uma carga cultural muito grande e exige uma nova concepção econômica. É preciso entender por que, para quem e qual a importância do que fazemos”²⁰, ou mesmo no depoimento de Januário Garcia, fotógrafo e presidente do Instituto de Pesquisas Culturais Negras (IPCN):

*A iniciativa da Bené [Benedita da Silva] atende à modernidade da nossa luta contra o racismo. Eu, como fotógrafo, sempre tive dificuldade de fotografar modelos negros porque não temos uma maquiagem compatível com a textura e o tom da pele. Isso é uma abertura para o aprimoramento do trabalho dos profissionais de comunicação visual. Tenho absoluta certeza de que existe mercado não só para cosméticos mas também para comidas, roupas etc. Nós, como afro-brasileiros, estamos aos poucos quebrando uma dominação histórica, buscando a nossa auto-estima e a reconstrução com dignidade da nossa cidadania. Vale constatar que 80% de nosso povo é mestiço e não tem produtos que correspondam à sua identidade étnica. O modelo da nossa sociedade é branco, anglo-saxônico.*²¹

A criação de uma linha de cosméticos com o objetivo de enaltecer a auto-estima e como projeto de reafirmação da identidade étnica por parte de segmentos negros e mestiços é uma reação ao que aconteceu no mundo da moda dos anos 1980: a apropriação de uma simbologia calcada em uma certa idéia de etnicidade e direcionada para o consumo. O discurso

de uma beleza negra demonstrado pela cosmética implica dizer que foi criado um pólo irradiador de novas “habilidades culturais” (Sansone 1991: 131) em que a tonalidade, cor e diferenças de pele problematizam, mesmo que implicitamente, o lugar do negro na sociedade brasileira. Essas “habilidades culturais” são observadas através da sintonia com o que acontece na moda ou no noticiário da mídia nacional e internacional.

Um exemplo é a declaração do cabeleireiro e maquiador Marcelo Beauty, não negro, que no fim dos anos 1980 afirmava haver uma tendência mundial de valorização da beleza negra, e que por essa razão lançou uma linha de produtos específicos destinado às mulheres negras – uma base, pó facial, pó compacto e batons com cores mais fortes. O uso dos produtos indicava um cuidado para que não parecessem artificiais: “a base pode parecer um pouco clara, mas somente para dar suavidade. O pó facial dá a correção”.²² Nesse mesmo período, o Studio Afonjá, localizado no Rio de Janeiro, lançou uma linha de cosméticos com cremes e xampus para uso interno e o Espaço Cor da Pele Ltda., em São Paulo, colocou no mercado a linha de produtos Muene (traduzido como “meu senhor / minha senhora em dialeto angolano”), que incluía batons, bases, pós compactos, xampus, creme de pepino e um creme à base de argila.²³

Dos cabelos e dos salões: o fazer a cabeça

A maquiagem negra circunscrita à reprodução de um estilo afro “autêntico ou estilizado” remete para a importância do rosto na valorização de traços e do tipo físico, tornando o cabelo um elemento funda-

mental na constituição do que seja a beleza negra. Afinal, como afirmava o *Jornal de Brasília*, "os cabelos emolduram o rosto".²⁴

Os discursos sobre a importância do cabelo na composição da estética negra são tema de imagens aproximativas, contrastivas e de conteúdo político. A aproximação é a suposta harmonia estética do rosto das sociedades ocidentais, em que os cabelos considerados bonitos são lisos e compridos. Em razão dessa colonização cultural, os negros usavam ferro quente (que os baianos apropriadamente denominam cabelo frito), pastas, alisantes e outras alquimias, construindo-se um ideal negro associado ao uso desse instrumental. Uma imagem de contraste revela um discurso político, a partir dos anos 1970, relacionado aos reflexos do "*black is beautiful*", movimento cultural e comportamental norte-americano dos anos 1960. Foi nas cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro, os dois centros irradiadores da influência norte-americana, que apareceu o corte *black-power* – cabelo redondo e cheio, *in natura*. Por conseguinte, com a crescente valorização da busca da "consciência racial", procurou-se uma "naturalização" dos cortes, trançados e penteados afro, com repúdio do alisamento – "além de decadente [o alisamento], é prejudicial porque impede o crescimento do cabelo" (Orilê, cabeleireira paulista).²⁵

A imagem do cabelo natural passou a ser reverenciada como aquela que se contrapõe ao cabelo liso e que estaria em consonância com uma nova mentalidade do "ser negro". Como observa Cunha (1991: 146), "a naturalidade, por sua vez, não significa a ausência total de interferência. Mas ela é de outra natureza. Nela, a produção estética visa auxiliar e fortalecer os cabelos; o sentido é anterior à naturalidade, pois não vem como interferência externa, ao contrário, a precede". Angela Figuciredo (1994:

36-ss), em um trabalho de pesquisa com negros soteropolitanos, mostra que o discurso da naturalidade do cabelo está associado ao da aparência. Entretanto, argumenta que a "naturalidade" dos cabelos está vinculada ao "uso de interferências externas", como por exemplo nos *dread locks* (cabelo berlotado ou enrolado típico dos rastafari), nos quais se usa a "baba do chuchu" ou cera de abelha, entre outros mecanismo artificiais, ou no uso do implante, dito "mais natural" que o implante com canecalom.

Em última instância, falar de uma naturalidade do cabelo significa, retomando a pertinente observação de Figuciredo (1994), remetê-la a usos em um nível mais sociológico, ou, como observa Leach (1983) ao analisar o simbolismo do cabelo, ao uso mais público, já que se trata de um meio de comunicação. Ter um cabelo mais "natural", portanto, se torna relevante na reprodução de uma linguagem simbólica de diferença em relação ao cabelo liso ocidental, assim como serve para deixá-lo em condições "iguais", se pensamos na hierarquização de cabelos "bons" ou "ruins". Creio que a questão é saber de que modo as diferenças naturais entre os tipos de cabelo e suas especificidades são utilizadas para pensar as diferenças na sociedade brasileira, mesmo quando só se fala do cabelo negro. Deixar o cabelo crescer "naturalmente" implica reconhecer a origem africana: "o cabelo africano é seco" e o conseqüente tratamento específico, que o diferencia dos demais:

lavagem duas vezes por semana com xampu à base de ervas naturais e creme rinse. Ao enxaguar, não retire todo o creme rinse, e ainda com ele na cabeça, passe um óleo (pode ser de amêndoa, côco, babosa ou

nujol). Esses óleos também podem ser usados na pele. A melhor maneira para deixar os cabelos brilhantes e soltos [...] é fazer uma boa massagem com óleo de amêndoa e mel misturados, quinzenalmente (idem).

A busca de cabelos brilhantes permite notar a busca da imagem dos cabelos ocidentais propagada pela mídia. Estamos diante da apropriação de um signo veiculado como inerente aos cabelos bem-tratados: cabelos saudáveis e bem-cuidados devem estar brilhantes. Ironicamente, a ênfase na inovação do cabelo do negro está justamente em um sentido de continuidade com essas imagens, e não na completa ausência ou rejeição delas. Estamos perante um paradoxo em que as distinções entre os cabelos “do negro e do branco”, com seus discursos específicos, são no fundo ditas como uma semelhança absoluta. A ironia é que essa semelhança revela um projeto que em muito se aproxima dos movimentos políticos. Chamo a atenção para o interessante uso simbólico do cabelo realizado pelos movimentos negros com o objetivo de elevar a auto-estima e a “consciência racial”. Observe-se um trecho de uma matéria publicada no *Jornal de Brasília* em 24 de maio de 1992:

Marli Garcia de Melo não sabe quantas vezes ouviu a expressão “negra do cabelo duro” ou “negra do cabelo ruim”. Com a consciência de uma militante de movimentos negros, anuncia, convicta: “Nosso cabelo não é ruim, é diferente”. Por isso, ela atende no BazzAfro os negros e as negras interessados em tratamentos capilares e cortes que valorizem essa diferença. “Nossos clientes encontram aqui” – garante

– “não só uma cabeleireira, mas também uma conselheira disposta a estimular sua auto-estima”. Além de trançar cabelos no melhor estilo, Marli mostra aos clientes os pentes mais adequados – os garfos e os grossos, com hastes longas e maleáveis. A matéria-prima é a ideal. No Bazz Afro, há pentes importados do Senegal e dos EUA (a pátria do black-power, que deu liberdade aos cabelos negros, livrando-os dos constrangedores alisamentos).

Um outro exemplo da imbricação entre o assumir a consciência racial e usar o cabelo naturalmente é observado em Brasília. Marilene F. Nascimento realizava um trabalho com o intuito de levar os negros a “assumirem sua estética” toda terça-feira, na sede do Movimento Negro Unificado: “Não assumi o compromisso de uma militância constante, mas deixo lá uma porcentagem do meu trabalho para ajudar o movimento”.²⁶

O discurso político da naturalidade do cabelo é mais circunscrito aos movimentos negros. Há visões que não absorvem o discurso da negritude. É o que demonstra Figueiredo (1994: 40), em pesquisa realizada em Salvador. Para as não-militantes negras do bairro da Pompéia, deixar o cabelo natural implicava tanto “gosto” quanto menor custo. Um exemplo foi o de uma entrevistada que, durante a realização da pesquisa, utilizou alternadamente os diversos métodos: alisou o cabelo “a ferro”, usou o cabelo trançado sem nenhum tipo de alisante e chegou a fazer um “permanente afro”.

Se o cabelo é uma espécie de mediador entre uma estética afro natural e um discurso da negritude, como são percebidos e re-

presentados os salões de beleza nesse imaginário das últimas décadas? Pelos salões passam discursos múltiplos que vão da reiterationação de uma "consciência racial" à criação de uma nova estética sem vinculação aparente com a definida pela militância negro-mestiça.

O uso político-estético do salão de beleza pode ser visto tanto em Brasília, como se percebe na matéria do Correio Brasiliense citada, quanto no Rio de Janeiro. Segundo a cabeleireira Day, do salão de beleza AfroDay, em Copacabana, "mais que o cabelo, nós queremos fazer a cabeça". Afirmado trabalhar desde 1982 com técnicas para pessoas negras, disse:

Nunca mais quero ouvir falar em alisar cabelos. [...] Eu comecei em 1975, na Bahia, ainda sem um local fixo de trabalho. Em 1979, abri meu primeiro salão, no qual fazia de tudo, cortava e alisava e depois, em 1982, abri o AfroDay, sentindo a necessidade de colocar nossa cultura em prática. [Segundo o periódico] [...] com muito papo e jeito, Day conseguiu convencer suas primeiras clientes a esquecer as manias de branco e deixar o cabelo crescer naturalmente. Botaram na nossa cabeça que somos feias, mas nós somos bonitas e fazemos moda.²⁷

O salão de beleza, portanto, é como um espaço mediador na tomada de uma "consciência racial". Ele é simbolicamente um nicho irradiador da negritude *fashion* e tem o papel de contribuir para uma nova realidade social. Ir ao salão para fazer o cabelo significa ver aquele espaço como um espaço de socialidade e de marcação de *status*, e também através de uma função simbólica

bastante determinada – "o fazer a cabeça". Desse modo, o salão é "construído" com sentidos aproximativos do universo propriamente político e pela estratégia do que deve ser legitimado.

Foi por essa razão que a imprensa não só noticiou o surgimento dos salões de beleza exclusivos para negros como reagiu de forma preconceituosa, como se verifica em uma matéria publicada em abril de 1989 no jornal *O Popular*, da cidade de Goiânia, quando da inauguração do salão paulista Colonial Black. Informando que São Paulo teria seu primeiro salão de beleza "exclusivamente destinado a negros", o articulista (Arthur Rezende) disse que: "ao longo da casa, localizada no shopping Iguatemi, haverá uma minipraça na qual irão se apresentar grupos de música, todos negros, aqueles garotos que dançam *reggae* nas ruas e tal. Profissionais, como manicures, cabeleireiros, maquiadores e até mesmo dois profissionais de beleza que virão dos Estados Unidos também serão de epiderme escura". É possível que os grupos de música referidos tenham sido os grupos de *rap* ou música *hip-hop* que, nos anos 1980, estavam em evidência nas grandes cidades. A classificação racial é deveras homogeneizadora, todos os negros "serão de epiderme escura", e o que sobressai na matéria é seu fim: "no mínimo vão afixar à entrada um cartaz com os seguintes dizeres: '**Branco não entra**' (grifo do jornal). Claro?".²⁸

O surgimento de salões de beleza afro na cidade de São Paulo não é um fenômeno que ocorreu somente a partir dos anos 1980. Como informa Rudsney Corrêa, proprietário do salão Inter Yank's Cabeleireiros, desde os anos 1960 há salões especializados em cortes de cabelo para negros. Era a época da importância da moda *black power*. Mas por que a imprensa deu destaque à inauguração do Colonial Black? Penso que

por duas razões. Primeiro, pela visibilidade da questão racial no país, visto que em 1988 houvera uma profusão de comemorações do centenário da abolição da escravidão.²⁹ Segunda, e mais relevante, o fato do salão de beleza pretender um espaço nobre, o Shopping Center Iguatemi, “exatamente em frente a conhecida boutique de moda da Eugênia Fleury a ao lado do McDonald’s”, como afirmava um outro periódico, o *Diário de Pernambuco*, ao se referir ao mesmo fato³⁰. Aos olhos da imprensa, esse salão não se diferenciava de outros, já que “os tratamentos de beleza (cabelo, pele, maquiagem) especiais para realçar o tipo físico” são comuns a todos eles. A diferença concebida para o Colonial Black era a necessidade de sofisticação: “os negros se ressentem de um espaço nobre onde as características da raça sejam consideradas e valorizadas”.³¹ Outra característica é que a própria maquiagem seria importada dos Estados Unidos. A base produzida no Brasil encobriria o brilho da pele negra, sendo que a base americana deixava “a pele natural” e realça “a maquiagem”. A decoração do Colonial era concebida como “um tanto exótica. [...] pensamos em um ambiente no qual o estilo dos objetos usados na decoração seja o mesmo da bandeja levada pelo garçom, por exemplo. [...] nossa idéia é inovar no atendimento, já que existem bons salões de beleza para negros na cidade” (Vilma F. Santilli, sócia do Colonial Black).³²

A preocupação dos sócios do Colonial Black revela estratégias de um mercado em expansão.³³ Nota-se também uma apropriação da imagem do exótico e sua vinculação direta ao negro. As especificidades de um salão de beleza afro em uma região de classe média paulistana indicam uma imagem apropriada para o consumo, e são significativas para entender a estética de outros salões de beleza situados em áreas não no-

bres, como os da periferia ou do centro da cidade de São Paulo. Neles, a produção de uma imagem exótica não se torna aparente. Há outras singularidades. Os salões exibem, em locais bem visíveis, diplomas de cursos realizados na Dudley University, universidade norte-americana localizada na Carolina do Norte, que se tornam um capital simbólico, pois conferem ao cabeleireiro legitimação no universo dos cortes, penteados ou tratamento de cabelos afro.³⁴

Os diplomas são vistos à entrada dos salões em uma moldura de vidro, garantindo aos clientes ou mesmo aos concorrentes uma representação legítima e inquestionável. Em alguns salões são exibidos vários diplomas, ao lado de fotos das turmas de formatura, indicando a realização de cursos em diferentes períodos na mesma universidade. A idéia é que o número de diplomas indica uma atualização das tendências da estética negra. Por consequência, haverá um acréscimo no capital simbólico do cabeleireiro.³⁵ Os diplomas são uma espécie de encarnação dos laços de pertencimento a uma universidade norte-americana “da estética”. Por isso, cumprem menos uma função decorativa que uma publicização de padrões estéticos fornecidos pelos cursos da Dudley's University. Os diplomas trazem a certeza de que todo o ambiente está carregado de modernidade. Na exposição de diplomas há um certo apelo para a inserção do ambiente dos salões no que há de mais atualizado nos grandes centros dos EUA e da Europa.

A relação da modernidade encontra-se na exposição dos produtos utilizados no tratamento dos cabelos. Eles geralmente estão distribuídos no ambiente interno juntamente com fotos de modelos negros, na sua maioria norte-americanos. A disposição espacial desses “objetos icônicos” nos leva a uma cenografia: as fotos e os produ-

tos expostos são uma espécie de suporte da imagem que ali se fabrica, a imagem do negro sofisticado, moderno, atual. Não importa que as fotos sejam de norte-americanos e não de negros brasileiros. Talvez por isso mesmo sejam representativas e adquiram importância no contexto do salão de beleza. É como se estivéssemos naquela linguagem visual, sendo persuadidos por representações de um negro que, através de um arsenal de produtos industrializados, busca uma projeção de uma outra imagem que não a “dos tempos do fundo de quintal”, ou aquela restrita à “tradição como é a da Bahia”, como disse dona Neuza referindo-se ao início de seu processo de trabalho no quintal da sua casa – “a juventude quer o cabelo natural, nem liso, nem crespo”.

Toda a produção visual interna aos salões pode ser considerada como discursiva, pois uma mera disposição espacial de objetos “fala” sobre algo e adquire maior plasticidade quando viram verdadeiras vitrinas. Elas revelam um novo sentido, pois a intenção é uma exibição pública em direção aos clientes e transeuntes ou um “diálogo” com outros espaços, quando se trata dos salões localizados em shopping centers ou galerias como as da Rua 24 de Maio. Os salões tornam-se espaços mediadores de outros acontecimentos, como por exemplo o de um localizado na Rua 24 de Maio que exibia na vitrina, além de cosméticos e fotos de modelos negros norte-americanos, um cartaz anunciando um grupo de pagode paulista.

A exposição das vitrinas pode parecer um deslocamento da estética das lojas dos shopping centers. Muito ao contrário: obedecem uma continuidade com outro salão assim como com o padrão de uma loja qualquer, ou seja, as vitrinas vêm a ser um “teatro do merchandising”, como bem observa Yamaguchi (1991: 57) ao analisar as exibi-

ções em lojas ocidentais. O fascínio que ela nos provoca está justamente na capacidade de estimular nossa imaginação. O intuito é usar a vitrina como uma espécie de mostruário, em que os objetos exibidos procurem nos seduzir.

As vitrinas devem ser vistas como um espaço técnico que revela vários aspectos. Os objetos expostos acentuam aspectos da vida cotidiana: a maquiagem levemente usada, o perfeito penteado ressaltado na foto de uma modelo ou o riso “natural”, sempre ressaltado na composição e na arrumação do espaço. A exposição reitera o uso cotidiano dos produtos. A exibição faz pensar que estamos diante de um contexto artístico. É sempre um ideal de beleza a ser buscado. O cenário é o de uma beleza que alcança aspectos próximos à sacralização. As imagens apresentadas e representadas possuem formas ideais de beleza que precisam ser descobertas, e principalmente, adotadas.

Os salões, portanto, são lugares de discursos múltiplos. Não é de estranhar que nos salões paulistas pesquisados se reforce a idéia de um espaço que intermedia a circulação de sujeitos de diversas classes, algo que já havia sido observado por Cunha (1988: 4) no Rio de Janeiro: “o Studio Afonjá, situado na zona sul da cidade, atende a mulheres e homens, clientela diversificada que, na representação dos profissionais que lá trabalham, perfazem um espectro que vai desde a empregada doméstica até a atriz de televisão”. Isso não quer dizer, entretanto, que os salões sejam vistos de forma homogênea. Faz-se questão de distinguir o “meu” salão dos demais. Isso é claro nas diferenças entre os salões situados em espaços de maior circulação de setores médios dos localizados no centro da cidade, precisamente os da Galeria 24 de Maio. Quando perguntado sobre as

especificidades desses salões, o proprietário do Inter Yank's Cabelereiros dizia que ali o público era mais "humilde, jovem", enquanto que a sua clientela, assim como a de outros espaços, era "mais madura".

No início deste trabalho, chamei a atenção para o fato de que as imagens no ambiente dos salões de beleza afro podem ser captadas através da visualização de um amplo caleidoscópio, ao observar nesses espaços correlações entre discursos diferenciadores e apreciativos de uma beleza "branca" padrão. Discursos que, ao reforçar a existência de uma estética negra, procuram ressaltar seu aspecto natural. É curioso como o sentido não é exclusivamente uma inversão da idéia de naturalidade atribuída aos negros, mas sim a apropriação política: a reinterpretção visando uma diferenciação de padrões estéticos.

Ao fim, lembro-me do texto autobiográfico de Malcolm X quando relata sua pri-

meira experiência de alisar o cabelo. Ao se olhar no espelho e perceber que seu cabelo estava igual ao cabelo de um branco, a sensação foi de conforto e admiração. Tomar esse exemplo como uma poderosa introjeção da beleza branca pode parecer lugar comum, pois, como já havia concluído Baudrillard (1993: 28), "o espelho, como objeto de ordem simbólica, não-somente reflete os traços do indivíduo como acompanha em seu desenvolvimento o desenvolvimento histórico da consciência individual"; mas o fato adquire maior relevo se observarmos que a imagem refletida de Malcolm X em muito se assemelha àquelas do espelho de tinta da prosa narrativa de Jorge Luís Borges (1985: 78-ss). A princípio momentâneas ou imóveis, quando é a imagem que se deseja ver, elas se tornam complexas quando no espelho se vêem outras visões de mundo.

Notas

1. Este artigo foi elaborado a partir de um trabalho de pesquisa desenvolvido para o curso de Antropologia Visual do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH-USP, no período de maio a julho de 1996. Agradeço a Antonio S. Guimarães, Paula C. da Silva e Cloves Oliveira por sua colaboração quando da apresentação deste trabalho no programa *A cor da Bahia*, e a Roberto Albergaria, pelos comentários e sugestões.

2. Sobre imagens da África e de negros na cultura ocidental em um contexto histórico desde 1780, ver Pieterse (1992); sobre os discursos sobre o negro nos espaços urbanos de Bruxelas, Vincke (1993: 89-99); sobre o negro no imaginário francês, Dewitte (s/d); sobre a construção européia da imagem do negro brasileiro nas fotografias e estampas litográficas dos viajantes oitocentistas, Kossoy & Carneiro (1994).

3. Chamo a atenção para a denominação salão de beleza "étnico", e não salão de beleza "black", pois foi essa a designação utilizada tanto pelos donos de salões na cidade de São Paulo quanto por seus clientes, com o objetivo de retirar desses espaços o caráter de exclusivamente voltados a uma clientela negra. Sua preocupação é afirmar que esses espaços se direcionam para práticas estéticas de origem afro-descendente, mas que há clientes não negros que freqüentam os salões. Parece-me que esse é um discurso com sentido mercadológico, afinal os salões se inserem em um mercado cada vez

mais competitivo. Isso pode ser verificado na própria denominação de um salão localizado na Galeria São Luís, em São Paulo: "Salão Shalom, onde o cabelo não tem cor".

4. Como por exemplo o trabalho de Silva (1994) sobre a beleza negra percebida comparativamente através de um programa da TV Itapoan (*Beleza black*) e dos discursos do MNU e do Ilê Aiyê.

5. Segundo Rudsney Correia, proprietário do *Inter Yank's Cabeleireiros* (Galeria Metrôpole, São Paulo), que participou de uma pesquisa para a Dudley Products sobre o número de salões de beleza étnicos na cidade de São Paulo e em sua região metropolitana, nos anos 1970 eles não passavam de dez, enquanto que em 1996 haveria mais de quatrocentos. Rudsney Correia começou a trabalhar no primeiro salão *black* (assim era denominado) aos 16 anos, em 1978, e em 1985 montou seu atual salão.

6. Não utilizo como material de análise a revista *Raça* porque seu primeiro número é de setembro de 1996.

7. Para a historização e o significado do surgimento desses movimentos, ver Risério (1981); Bernd (1988); Munanga (1988); Silva (1988); Bacelar (1989: 88-98); Morales (1991) e Godi (1991).

8. Entrevista concedida ao *Jornal de Brasília* de 24 de maio de 1992, citada por Vieira (1989).

9. "O estilo afro-vaído de Bené", entrevista concedida ao *Jornal de Brasília* em 24 de maio de 1992.

10. *Idem*.

11. *Ibid*.

12. "A hora e a vez dos negros", *Jornal da Tarde*, 26 de outubro de 1989.

13. "Preconceito racial desfila no mundo da moda", *Folha da Tarde*, 01 de novembro de 1990.

14. *Idem*.

15. *Ibid*.

16. "A hora e a vez dos negros", *Jornal da Tarde*, 26 de outubro de 1989.

17. "Negra, naturalmente!", *Jornal do Brasil*, 13 de maio de 1989.

18. *Jornal de Brasília*, 24 de maio de 1992.

19. "Empresa lança cosméticos para as peles negras", *Folha de São Paulo*, 07 de maio de 1991.

20. "Deputada investe em cosméticos para pele negra", *Jornal do Brasil*, 23 de junho de 1991.

21. *Idem*.

22. "A hora e a vez dos negros", *Jornal da Tarde*, 26 de outubro de 1989.

23. "Empresa lança cosméticos para as peles negras", *Folha de São Paulo*, 07 de maio de 1991. Sobre o Studio Afonjá, ver Cunha (1988).

24. "Negra, naturalmente", *Jornal de Brasília*, 13 de maio de 1989.

25. "Na cabeça, a força negra", *Folha de São Paulo*, 30 de setembro de 1984.
26. "O penteado para quem assume a cor da raça", *Correio Brasiliense*, 16 de novembro de 1991.
27. "Deputada investe em cosméticos para pele negra", *Jornal do Brasil*, 23 de junho de 1991.
28. "Só para negros", *O Popular*, 23 de abril de 1989.
29. Sobre as comemorações, ver Schwarcz (1990).
30. "Negros", *Diário de Pernambuco*, 04 de maio de 1989.
31. "Black" (nota de Amaury Júnior), *Diário Popular*, 07 de maio de 1989.
32. "Colonial Black, para fazer a cabeça dos negros", *Folha da Tarde*, 20 de abril de 1989.
33. Esse fato pode ser compreendido em minha própria incursão etnográfica, quando me foi solicitada, por um dos sócios dos salões pesquisados, uma identificação da FFLCH-USP para a realização de entrevistas. Foi argumentado que a identificação seria necessária porque eles trabalhavam com produtos internacionais e, devido à concorrência, não poderiam dizer qualquer coisa na entrevista. Minha explicação de que se tratava de um trabalho sobre o crescimento dos salões de beleza afro, as diferenças entre eles e as imagens negras nesses salões de nada adiantou. Um rapaz, bem mais simpático que o sócio, disse-me que poderia me mostrar algumas fitas de um desfile dos salões realizado pelo SENAC e que haviam sido gravadas por emissoras de televisão, assim como me indicar outros salões para serem entrevistados, desde que eu trouxesse uma identificação da USP.
34. Segundo dona Neuza, uma das cabeleireiras afro mais antigas da cidade de São Paulo e que hoje possui um salão na Vila Nagib (o Neuza Cabeleireiros), o curso é de curta duração e gira em torno de US\$ 3.000,00, incluindo as passagens aéreas.
35. Em relação às tendências nos salões por mim investigados (Inter Yank's e o Neuza Cabeleireiro), fez-se questão de demonstrar as diferentes tendências das últimas décadas – do *black power*, passando pela "moda do cabelo enrolado" à Michael Jackson, à moda dos anos 1990, que foi o permanente afro.

Referências bibliográficas

- BACELAR, Jefferson (1989) *Etnicidade: ser negro em Salvador*. Salvador: Penha/Ianamá.
- BERND, Zilá (1988) *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense.
- BORGES, Jorge L. (1954) *História universal da infância e outras histórias*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.
- BAUDRILLARD, Jean (1993) *O sistema de objetos*. São Paulo: Perspectiva.
- CARNEIRO, Maria Lúzia T. & KOSSOY, Boris (1994) *O olhar europeu: o negro na iconografia brasileira do século XIX*. São Paulo: Edusp.
- CUNHA, Olívia M. dos Santos G. (1988) *Estudo sobre um salão de cabeleireiro especializado em*

'cabelos crespos' na zona sul do Rio de Janeiro. Trabalho apresentado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Mimeo.

_____. (1991) *Corações rastafari: lazer, política e religião em Salvador*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DEWITTE, P. "Le 'noir' dans l'imaginaire français". *L'autre et nous 'scènes et types'*. Achac / Syros.

FIGUEIREDO, Angela (1984) *Beleza pura: símbolos e economia ao redor do cabelo negro*. Monografia para conclusão do curso de Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia.

GUIMARÃES, Antonio S. (1995) "Raça, racismo e grupos de cor no Brasil", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 27, p. 45-63.

GODI, Antonio Jorge V. dos S. (1991) "De índio a negro ou o reverso", *Cadernos CRH – Cantos e toques*, p. 51-70.

LEACH, Edmund (1983) "Cabelo mágico". *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo.

MORALES, Anamaria "Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade", *Cadernos CRH*, p.72-92.

PIETERSE, Jan N. (1992) *White on black: images of Africa and black in western popular culture*. New Haven / London: Yale University Press.

RISÉRIO, Antonio (1981) *Carnaval ijexá*. Salvador: Corrupio.

SANSONE, Livio (1991) "A produção de uma cultura", *Estudos Afro-asiáticos*, n. 20, p. 121-34.

SAHLINS, Marshal (1976) *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SCHWARCZ, Lilian (1990) "De festa também se vive: reflexões sobre o centenário da Abolição em São Paulo", *Estudos Afro-asiáticos*, n. 18, p. 13-26.

SILVA, Jônatas C. Da (1988) "História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia". Em: REIS, J. J. *Escravidão & invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, p.275-88.

SILVA, Rita de Cassia M. da. (1994) *Cor, cosmético e estilo: os discursos de beleza negra contemporânea*. Dissertação de Mestrado em Comunicação. Universidade Federal da Bahia.

VIEIRA, Hamilton (1989) "Tranças: a nova estética negra". Em: LUZ, Marco A. *Identidade negra e educação*. Salvador: Ianamá, p.81-7.

VINCKE, Edouard (1993) "Discours sur le noir: images dans les espaces urbains de Bruxelles: images de l'Afrique et du Congo/Zaire dans les lettres belges de langue française et alentour". *Actes du colloque international de Louvains-la-Neuve*, 4-6 février 1993, p.89-99.

YAMAGUCHI, Masao (1991) "The poetics of exhibitioni Japanese Culture". Em: KARP, Ivan & LAVINE, Steve D. (org). *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display*. Smithsonian Institution Press, p.57-67

SUMMARY

Images and discourse in ethnic beauty parlors

The object of this article is to analyze the process whereby new images of Blacks are being built in contradistinction to the representation prevailing in Western societies. It therefore examines the appearance and increasing diffusion of ethnic beauty parlors as a privileged locus for understanding the discourse about several

developments pertaining to aesthetics and beauty. Drawing upon newspaper articles, the author tries to make out the subjects' discourse as involved in publicizing those images and makes a brief ethnographical survey of two beauty parlors in the city of São Paulo.

RÉSUMÉ

Le noir dans le miroir – Images et discours dans les salons de beauté ethnique

Le but de cet article est d'analyser la façon dont s'élabore graduellement une image du noir en contrepoint de la représentation dominante chez les sociétés occidentales. Il examine ainsi l'apparition des salons de beauté ethnique et leur essor, en les prenant comme *locus* privilégié pour la compréhension de discours concernant

divers aspects liés à l'esthétique et à la beauté. À l'aide d'articles de journaux, il essaie de saisir le discours des sujets présent dans ces images rendues publiques et réalise une petite incursion ethnographique dans des salons de beauté de São Paulo.



Em louvor a "Sant'Anna": notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884¹

Robson L. M. Martins

Recebido em outubro de 1999

Aluno do curso de Doutorado em História Social do Trabalho da UNICAMP-SP

Este artigo ressalta o papel da imprensa e o da polícia ante a denúncia de um plano de revolta escrava, planejado para ocorrer em meio às comemorações em louvor a Sant'Anna, no dia 27 de julho de 1884, em São Matheus, norte da Província do Espírito Santo, com a finalidade de promover a emancipação geral dos escravos do município. Ao longo do século XIX, os escravos aproveitavam o momento das comemorações religiosas para planejar grandes revoltas. Os fatos verificados em São Matheus elucidam um pouco mais esse costume, bem como o papel da imprensa, ao ocultar os eventos capazes de promover pânico na sociedade da época.

Palavras-chave: São Matheus; revolta escrava; Sant'Anna; quilombo; polícia; imprensa.

As inúmeras festas populares de cunho religioso ocorridas no Império ao longo do século XIX causaram muita expectativa e apreensão nas autoridades, cujo temor era que, por acreditarem na benção do santo padroeiro e estarem reunidos na festividade por um espírito de comunidade, os escravos pudessem ser bem-sucedidos em uma possível revolta.

Em um trabalho pioneiro sobre a formação da identidade étnica "bantu" através da recriação de práticas culturais da África Central por escravos introduzidos nas florescentes plantações de café da região sudeste do Brasil nas primeiras décadas do século XIX, Robert Slenes ressaltou que um plano de revolta de escravos programado para o dia de São João foi surpreendido e sufocado pelas autoridades em Vassouras, Província do Rio de Janeiro, em 1847. No ano seguinte, foi descoberto outro plano, dessa vez para uma revolta em meio às festividades de Santo Antônio, no mês de junho (Slenes 1991-92: 64).

Em fevereiro do mesmo ano, o Delegado de Polícia de Lorena, município da Província de São Paulo situado no Vale do Paraíba, informou ao delegado de Parati, sul da Província fluminense, que havia denúncias a respeito de uma insurreição de escravos de seu município no dia da festa de São João e/ou de São Pedro, em junho. Além disso – e pior –, os ditos escravos "há muito trabalham em sociedades secretas em combinação com os escravos de vários municípios, entre outros com os dessa cidade [Parati], e servem-se dos escravos tropeiros como emissários, e estes trazem a notícia do que tratam" (idem: 291).

A resistência escrava é inerente à própria instituição do regime de trabalho escravo na América. Nos últimos anos, a historiografia vem ampliando os horizontes sobre as variadas formas de protesto

escravo² e revelando o quanto eles foram agentes de sua própria história³, reelaborando os códigos sociais através de uma interpretação própria, seja fazendo-se presentes pacificamente e submetendo-se ao regime de trabalho das cidades e das fazendas, seja promovendo o terror no campo, nas vilas e nas cidades com seus planos de revolta.

No dia 9 de julho de 1884, o Subdelegado de Polícia da cidade de São Matheus, norte da Província do Espírito Santo, comunicou a Antônio Ferreira de Souza Pitanga, Chefe de Polícia da Província, na capital, que os escravos de São Matheus estavam se preparando para promover uma emancipação geral no dia 27 de julho, por ser o dia em que tradicionalmente os negros do município, tanto livres quanto escravos, se reuniam para comemorar o dia de "Sant'Anna": "[...] Querem eles nesse dia se reunirem para fazer uma insurreição a fim de que por esse meio fiquem todos libertos, faço chegar essas ocorrências ao conhecimento de V. Excia. para providenciar como entender certo de que me esforçarei para acalmar algum conflito que possa haver e reitero a V. Excia. os meus sinceros cumprimentos".⁴

O Subdelegado de São Matheus comunica ao Chefe de Polícia o plano de revolta de escravos aparentemente sem grandes preocupações, mas o cruzamento das comunicações entre as diversas autoridades – Presidente da Província, Chefe de Polícia, Delegado, Subdelegado e a própria imprensa – não só evidenciam o terror reinante naquele município, como também revelam a estratégia de um grupo de escravos para tentar promover a emancipação de todos os outros escravos da região.

Quais as razões específicas do Subdelegado de Polícia de São Matheus para suspeitar de uma insurreição no dia de Sant'Anna? A informação poderia ter sur-

gido a partir de um boato e, como tal, ele poderia ser infundado. Para entender melhor essa questão, é importante observar os detalhes da comunicação da autoridade com o Chefe de Polícia da Província:

[...] Este dia [de Sant'Anna] é o em que dois grupos aqui fazem os festejos daquela Santa, sendo um sob a invocação Primoso e o outro sob a invocação Sornamby, de ambos os quais fazem parte crescido número de escravos da cidade e da lavoura, tendo um dos partidos, isto é, o mais forte, ditos escravos certa autonomia com relação a diversas brincadeiras de que segundo os programas se encarregam. Se bem que não esteja eu habilitado para afirmar [sic] coisa alguma por falta de dados seguros, todavia levo este estado de cousas ao conhecimento de V. Excia. para que tome as providências entender tomar.⁵

Na Comarca de São Matheus, a homenagem a Sant'Anna havia se tornado uma festa de negros, sobre a qual os escravos impediam a autoridade de obter informações seguras. Assim, o Subdelegado não se achou habilitado para afirmar coisa alguma e, como ressaltou, um dos grupos de escravos que promoviam a festa, "isto é, o mais forte", tinha "certa autonomia com relação a diversas brincadeiras". Há indícios de que, no fim do século XIX, os escravos de São Matheus formavam uma comunidade envolvendo tanto os escravos da lavoura quanto os da própria cidade, e que, em dias de festas para santos, encontravam-se para comemorar, matar as saudades, rever os amigos e parentes, etc.⁶

Uma conjuntura favorável

Viajando pelas Províncias de São Paulo e do Rio de Janeiro em 1883, Louis Couty, um observador dos problemas da escravidão e da lavoura de café, escreveu sobre os perigos de uma revolução social que lhe parecia iminente. Vira por toda parte sinais precursoros de uma crise violenta: revoltas de escravos, fugas em massa, atentados contra a vida dos senhores e assassinatos de feitores. Cada vez mais frequentemente, os fatos pareciam justificar essa apreensão (Costa 1982: 298-9).

Gostaria de ressaltar que Louis Couty tinha fortes razões para estar preocupado com os vários focos isolados de revolta e insubordinação de escravos que observou em suas viagens ou que chegaram a seu conhecimento. Sua nacionalidade francesa sugere que ele tinha um profundo entendimento do que seria, na prática, uma revolução social, e por isso utilizou esse termo para se referir ao que viu. Entretanto, já possuía uma imagem preconcebida, caracterizada por um racismo extremado, e é em função desse racismo que "já existem razões para questionar a idoneidade deste autor como observador". Louis Couty é extremamente enfático ao expor sua opinião não somente sobre os escravos, mas sobre os africanos de uma maneira geral (Slenes 1979)⁷. Mesmo assim, suas observações permitem supor, especialmente em vista das evidências apontadas por Maria Helena Machado (1994), que, dado o nível de inquietação dos escravos, nos anos 1880 o Brasil esteve muito próximo de uma insurreição escrava de grandes proporções.

Couty não estava exagerando, e tinha realmente muitas razões para se espantar com o que viu. Em 10 de janeiro de 1883, na fala dirigida à Assembléia Legislativa Provincial de São Paulo por ocasião da abertu-

ra da 2ª. sessão, o Presidente da Província ressaltou alguns fatos registrados no ano anterior:

[...] *Nas fazendas do Morro Alto, do município de Araras, na do Castelo, no município de Campinas, e na de São Pedro, no município de São João da Boa Vista, deram-se nos meses de setembro e novembro do ano passado casos graves de insurreição de escravos. A proximidade com que esses casos seguiram-se uns aos outros deu lugar a receios sérios. Foram os insurgentes reprimidos, sendo todos os criminosos recolhidos à prisão. Felizmente ficaram esses movimentos circunscritos a cada uma daquelas fazendas, e não há motivo para supor que se pretendiam a um plano geral.*⁸

Em junho do mesmo ano, cinqüenta escravos sublevaram-se na fazenda Boa Vista da Freguesia de Natividade de Carangola, no Município de Campos, Província do Rio de Janeiro. Armados com espingardas e foices, os negros reagiram à investida de duzentos cidadãos que, acompanhados de 16 praças, conseguiram pôr fim à sublevação (Lima 1981: 112). Ainda nesse ano fatos semelhantes ocorreram na Província do Espírito Santo.

Em janeiro de 1883, o Subdelegado de Polícia da ex-colônia de Santa Leopoldina, onde viviam colonos alemães e nacionais⁹, informou ao Chefe de Polícia da Província do Espírito Santo que pretos fugidos, em número superior a vinte, vagavam por diversos lugares da ex-colônia. A informação chegara a seu conhecimento através de várias pessoas, vítimas do grupo. Acrescentou que os referidos pretos andavam

armados e levavam em sua companhia mulheres e crianças, "também pretas". e por isso,

[...] *é muito provável que por perto haja algum quilombo, e para atacá-lo é preciso força armada que o descubra; portanto essa sub-delegacia, não dispondo de meios para tal, leva ao conhecimento de V. Excia. semelhante fato, para providenciar o modo a serem capturados os ditos pretos, pois os moradores do rio das Farinhas e de Santa Maria ficaram sujeitos a ser assassinados ou a assassina-rem-nos em caso de resistência.*¹⁰

É bastante provável que Louis Couty não tenha tomado conhecimento desses fatos, que o teriam preocupado ainda mais. Contudo, eles completavam o quadro de desordem que o impressionou em suas viagens pelo sudeste do Brasil em 1883.

O recrudescimento do protesto escravo, através dos movimentos de fuga e dos planos de insurreição, fez intensificar-se, na última década de trabalho escravo no Brasil, a campanha abolicionista nos grandes centros urbanos da região sudeste. No velho Paço da Câmara Municipal de Vitória, na qual o abolicionista Afonso Cláudio realizou suas conferências a favor da emancipação dos cativos nos anos de 1884 e 1885, "[...] concorriam escravos de todas as distâncias" (Pereira, *apud* Novaes 1963: 129). A cultura política dos escravos, contudo, obedecia a uma lógica própria no que se refere ao fim do sistema de escravidão no Brasil, e assim, da mesma forma que os abolicionistas não apoiavam a atitude dos escravos¹¹, estes não assimilavam o discurso daqueles, cujo objetivo era acabar com a

escravidão sem promover alterações na ordem pública. Os escravos não esperavam ser alforriados pelos abolicionistas através de suas “Associações”, muito menos pela cota do fundo de emancipação ou pela “boa vontade” de seus senhores. Eles simplesmente fugiam e se insurgiam.

A onda negra já era temida desde os primeiros anos da constituição política do Império (Azevedo 1987). Os reflexos do pavor que uma insurreição provocava podem ser percebidos já no início do século XIX, nas proibições de ajuntamento de pretos em seus encontros festivos na Corte, centro político e administrativo do governo imperial (Abreu 1996: 171-2).¹²

Em 1884, havia aproximadamente 779.175 escravos nas quatro Províncias que compunham a região sudeste do Império: Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo – praticamente o dobro do número de escravos nas oito Províncias da região nordeste, a segunda colocada, com 301.470 escravos (Conrard 1978: 346). Para Eugene Genovese, a concentração da população escrava em uma única região foi um dos fatores que propiciaram o surgimento de vários planos de sublevação escrava na América, bem como a realização de alguns deles¹³. Essa concentração se deu em grande parte em função do crescimento da produção cafeeira em algumas das Províncias da região sudeste a partir dos anos 1820-30, o que demandou aumento de mão-de-obra para o trabalho nas lavouras, inicialmente via tráfico transatlântico e, depois de 1850, via tráfico ou interprovincial das regiões norte e nordeste ou clandestino.¹⁴

A Comarca de São Matheus, tradicionalmente dedicada à produção e à exportação de farinha de mandioca, contava em 1856 com 18% dos escravos da Província, porcentagem que caiu para 12% em 1872. Não incen-

tivada pelo surto cafeeiro, como o verificado na região centro-sul, sua economia se manteve estacionária, com aproximadamente o mesmo número de escravos – 2.213 em 1856, 2.813 em 1872 – e produção de praticamente o mesmo número de alqueires de farinha exportada: 173.520 em 1856, 183.865 em 1872.¹⁵ Verifica-se, em relação aos números da população escrava, um decréscimo de aproximadamente 50% no início do ano de 1887. Até 30 de março desse ano, haviam sido contabilizados 1.146 escravos na cidade de São Matheus e apenas 215 na Barra de São Matheus.¹⁶ Acredito que esse decréscimo se deu pelo intenso movimento de fugas e atos coletivos de alforria, praticados por senhores temerosos de uma debandada geral de suas fazendas caso não libertassem seus cativos. Vamos aos fatos.

No dia 14 de julho de 1884, em comunicação reservada, o Chefe de Polícia informou ao Presidente da Província do Espírito Santo José Camilo Ferreira Rebelo sobre o que estava para acontecer em São Matheus. No ofício, transcreveu todas as informações que lhe haviam passado as autoridades policiais.¹⁷ Talvez por coincidência, no mesmo dia *A Província do Espírito Santo*, jornal da capital, transcrevia notícias do *Jornal do Comércio*, participando a todos os seus leitores que o governo convocaria os Conselheiros de Estado para que propusessem medidas à Assembléia Geral, a fim de obter a “solução progressiva desse delicado problema – o elemento servil”.¹⁸ Dois dias depois, circulava na imprensa a notícia de que o governo enviara à Câmara dos Deputados o projeto Dantas, no qual se previa, entre outras coisas, a liberdade dos escravos com mais de sessenta anos.¹⁹ Com algumas modificações, esse projeto foi aprovado em 28 de setembro do ano seguinte e transformado em lei, que ficou conhecida como Lei dos Sexagenários.²⁰

Não restam dúvidas de que o plano de revolta em São Matheus foi formulado antes de os jornais da capital divulgarem notícias sobre as intenções do governo imperial de adotar medidas com a finalidade de extinguir o regime de escravidão. Entretanto, há indícios de que, ao longo do século XIX, os escravos aproveitaram as condições criadas pelos debates parlamentares de pontos relativos ao futuro do regime de escravidão para planejar revoltas. No fim do ano de 1851, por exemplo, as autoridades da Província estavam atentas à possibilidade de uma insurreição escrava na mesma comarca de São Matheus. Advertiam na oportunidade que tal tentativa de revolta tinha se originado "da idéia propalada [entre os escravos] de que a novíssima lei de repressão ao tráfico os há libertado da escravidão que eles, supondo-lhes ser ocultada pelos senhores, procuram obter por meios criminosos" (Almada 1984: 167-8).

Os debates que precederam a aprovação da Lei de 28 de setembro de 1871, conhecida como Lei do Ventre Livre, também não passaram despercebidos aos escravos da Província, que planejaram revoltas em vários pontos:

[...] *O relatório que o Presidente Ferreira Coelho, de 9 de outubro de 1871, enviou à Assembléia Legislativa, nos informa que, no Cachoeiro de Itapemirim, estava marcado para o dia 21 de julho um pronunciamento, planejado por uma associação de escravos de diferentes fazendas, no intuito de obterem a liberdade. O Delegado de Polícia descobriu a tempo a existência do projeto e o fez malograrse, não sofrendo a ordem pública. Nas Freguesias do Queimado e de*

*Santa Leopoldina, suspeitou-se da existência de iguais projetos, que nenhum efeito tiveram pelas medidas que imediatamente se tomaram.*²¹

Em vários momentos do séc. XIX, os escravos da Província do Espírito Santo planejaram insurgir-se, e algumas vezes insurgiram-se de fato. Em 1849, na Freguesia do Queimado, centro da Província, foi sufocada uma revolta de escravos cuja causa foi identificada pelas autoridades como sendo a atitude do missionário Capuchinho Gregório José Maria de Bene que, no intuito de ver construída a Igreja da Freguesia, fez aos escravos que trabalhavam na construção a promessa de interferir na decisão de seus senhores e libertá-los no dia da festa em homenagem a São José, padroeiro da Freguesia (Almada 1984: 170). Como o missionário não cumpriu sua promessa, os escravos se rebelaram e tentaram libertar todos os escravos da Freguesia. Dos cinquenta escravos dominados pelas forças policiais, 38 foram submetidos a júri, que absolveu seis, condenou cinco à pena de morte e outros a açoite. Dos cinco condenados à morte, três conseguiram evadir-se da prisão. Os outros dois foram enforcados: Chico Prego, na Serra, e João da Viúva Monteiro, no Queimado. A construção foi interrompida e o missionário, transferido para outra Província (Maciel 1992: 45).

O papel da imprensa

O plano de insurreição para 27 de julho de 1884 em São Matheus oferece a oportunidade de avaliar o papel da imprensa capixaba na iniciativa dos próprios escravos em promoverem sua emancipação.

O jornal *A Província do Espírito Santo*, que dava ampla cobertura às atividades das sociedades abolicionistas, não dedicou uma única linha aos boatos sobre São Matheus que chegavam à capital. Seu silêncio talvez se deva ao medo de dar publicidade às intenções do grupo de escravos daquele município e assim influenciar os escravos da capital e das demais regiões da Província. Essa mesma atitude pode ser observada na cobertura dos acontecimentos feita por outro jornal da capital, *O Espírito Santense*, que no dia 13 de julho de 1884 dedicou algumas linhas de seu noticiário às informações que recebia de São Matheus: "Ao Sr. Dr. Chefe de Polícia. Recomendamos as exigências feita pelo Delegado de Polícia da Cidade de S. Matheus, visto que se propala terá lugar no dia 29 ou 30 do corrente, na festividade de Sant'Anna. [...] Cartas que dali recebemos e que podemos mostrar a S. Excia. demonstram o terror que ali reina".

Quem escreveu essa notícia provavelmente sabia de maiores detalhes, tanto que recomendava a exigência feita pelo Delegado de Polícia da cidade de São Matheus. No calor dos acontecimentos, porém, parece ter sido mais prudente não informar ao público muito sobre a revolta, cujas consequências poderiam ser bem piores, porque, como já ressaltamos, os escravos, atentos ao que se passava à sua volta, poderiam seguir o exemplo de seus irmãos de São Matheus e festejar o dia de Sant'Anna com um grande viva à liberdade em toda a Província.

A censura pode ter partido tanto das autoridades policiais quanto da redação do próprio jornal, sendo mais provável a segunda hipótese.²² Discutindo a ocultação dos fatos em relação às revoltas escravas na década de 1880 na Província de São Paulo, Maria Helena Machado chegou à con-

clusão de que a atuação dos jornais no decorrer do período foi bastante expressiva:

[...] *No entanto, porém, a checagem dos dados contidos nos papéis policiais frente ao material jornalístico indica que uma das táticas da polícia era manter os assuntos mais explosivos sob censura. Muitas vezes mal informadas sobre a extensão dos eventos ocorridos em torno da questão servil, as informações contidas nos jornais chocam-se com aquelas encontráveis nos papéis policiais, sobretudo naqueles intitulados reservados. Aspecto fundamental, a questão da censura condicionou não apenas a divulgação das informações nos jornais da época como também os trabalhos historiográficos, que se limitaram à análise das fontes impressas, seja dos jornais, seja dos relatórios oficiais. Apenas o levantamento de todo o circuito da produção documental, da mais cotidiana, referente à troca de correspondência entre as baixas instâncias da polícia, juntamente com a checagem dos relatos, reminiscências dos contemporâneos e artigos de jornais podem propiciar um quadro mais realista das ocorrências das revoltas escravas desse período* (Machado 1994: 72-3).

A partir dos anos 1880, alguns jornais, como *O Cachoeirano*, no sul, e *A Província do Espírito Santo*, na capital, procuravam, através de seus editoriais, sensibilizar as pessoas acerca dos males do trabalho escravo, com o objetivo de fazê-las aceitar a idéia da abolição. Contudo, esses mesmos jornais condenavam a iniciativa dos

escravos, que viam na fuga ou na insurreição suas chances de obter a liberdade. Para os jornais, isso era desordem, e como tal deveria ser reprimida. Essa atitude evidencia o quão ambígua foi a posição da imprensa capixaba no processo de emancipação na Província.

No ano de 1885, vários periódicos da capital deixaram de aceitar anúncios de fuga de escravos, mas os escravos fugitivos eram apresentados como criminosos, não só por fugirem, mas também por, na luta pela sobrevivência que a nova condição lhes exigia, roubarem, uma vez que era grande a possibilidade de serem presos como fugitivos se tentassem firmar um contrato de trabalho. Por conta disso, em 7 de julho de 1885 o jornal *A Província do Espírito Santo* tornou público que "[...] pessoas chegadas do centro dão notícias de que um bando de escravos fugidos vagam pelas estradas de Viana, Araçatiba e Mamoeiro, ameaçando a tranquilidade dos moradores daquelas passagens. Já não é caso novo fazerem os viandantes pararem para pedir-lhes dinheiro. A mesma pessoa informou-nos que se esse grupo de famintos chegou a reunir-se aos calhambolas de Jacarandá, tornar-se-á difícil à autoridade pôr cobro aos seus desvarios". De acordo com o Chefe de Polícia, esse grupo era composto por mais de sessenta escravos fugitivos, e portanto já era do conhecimento das autoridades que eles "passeavam impunes e armados por aqueles lugares".²³

Tanto as inúmeras revoltas ou tentativas de revolta de escravos citadas no trabalho de vários historiadores quanto as fugas coletivas que passaram a se multiplicar na década de 1880 mostram não apenas as formas pelas quais os negros resistiram à escravidão, mas também que eles souberam tirar proveito da situação, somando às suas atitudes contestatórias o choque de

interesses entre políticos, senhores e abolicionistas.

Maiores detalhes sobre o plano de revolta em São Matheus

O mesmo ofício de 9 de julho de 1884 no qual o Delegado de Polícia da cidade de São Matheus informou ao Chefe de Polícia o que estava por ocorrer revela detalhes sobre as possibilidades concretas de a revolta ser desflagrada e apresenta seus possíveis responsáveis.

*[...] Convivendo nessa cidade e sendo certo de que nesse termo da Villa da Barra [de São Matheus] vaga um grupo de vinte e tantos a trinta escravos fugidos de diversos senhores moradores dos Paes Firmes e da Província da Bahia que se vieram reunir aos daqui, cujos escravos já por mais de uma vez tem ousadamente saído ao encontro de tranzeuntes [sic], exigindo e arrancando-lhes víveres e objetos de que necessitam [sic] para sua manutenção em suas reuniões, além de roubos que praticam de animais de criação nas fazendas agrícolas, achando-se não todos mas a maior parte deles armados e municidados, cujo facto e actos estão no conhecimento da população e até do próprio official comandante do destacamento, conforme já me comunicoumas, por falta de força pública sufficiente que o auxilie, não lhes pode ir ainda ao encontro dos criminosos.*²¹

O grupo de escravos estava "arranchado" nas matas da fazenda do senhor José

Rodrigues de Oliveira Guedes, e era "capitaneado" [liderado], segundo as autoridades, pelo réu Benedito, ex-escravo da finada D. Rita Maria da Conceição Cunha que se havia evadido da cadeia do termo de São Matheus. O rancho era na realidade um quilombo, que de certa forma já gozava de uma força bem maior – força que as autoridades não conseguiam conter senão por meio de reforços de uma força de polícia auxiliar, enviada da capital.

Benedito e seu grupo eram conhecidos pelas autoridades já há algum tempo. No dia 16 de julho de 1881, a *Gazeta da Vitória*, um jornal da capital, publicou que ele e mais vinte escravos fugitivos haviam formado um quilombo em São Matheus, e "andavam a roubar e atirar". Era ressaltado na notícia o fato de Benedito "possuir elementos [informantes] em lugares diferentes da comarca" (Novaes 1963: 85). Esse quilombo havia se formado nas matas da fazenda Campo Redondo, em São Matheus, e foi atacado em agosto do mesmo ano pela força de polícia, "auxiliada de paisanos": "[...] Depois de tenaz resistência conseguiu a mesma força prender cinco, resultando na morte do de nome Rogério, que fazia fogo sobre a força, tendo também falecido nessa luta o paisano Francisco de Melo, por haver recebido um tiro dado do lado dos escravos do mesmo quilombo".²⁵

Os membros do grupo que conseguiram escapar formaram, nas matas de outra fazenda e liderados por Benedito, um novo quilombo, que abrigou inclusive escravos fugitivos de outras Províncias, como a Bahia. Há indícios de que Benedito era uma espécie de líder da comunidade cativa do norte da Província, por "possuir elementos em diferentes lugares", conforme ressaltou a autoridade. Porém, quais as intenções dele e de seu grupo ao pretender libertar todos os escravos da cidade no dia de Sant'Anna?

Um dos fatores teria sido a instabilidade em que vivia a comunidade quilombola, em razão de viver sempre sob a ameaça dos constantes ataques de que era vítima. É bem provável que, para eles, acabar com a escravidão naquela Comarca significasse muito mais que se livrar eternamente do "gambão", do "vergalho" e de todos os outros castigos aos quais, como escravos, estavam sujeitos: significava principalmente poder viver em paz em seu pedacinho de terra (Gomes 1995).²⁶ Mais que isso, na situação em que viviam, é possível que Benedito e seu grupo batalhassem para assegurar sua própria liberdade, compreendendo que ela só poderia ser garantida se promovessem a liberdade de todos, pelo menos naquele município, "eliminando a escravidão como sistema social" – iniciativa para a qual o dia de Sant'Anna se mostrava propício, a julgar pelo pânico manifestado pela imprensa.²⁷

As providências tomadas se deveram à gravidade do problema, uma vez que os escravos aquilombados resolveram desafiar as autoridades e proclamar a emancipação de todos os escravos da cidade. O maior receio do Governo era ver-se obrigado a conter a força dos mais de vinte mil escravos de toda a Província do Espírito Santo, caso chegasse a seus ouvidos que, no dia 27 de julho de 1884, ficariam livres. Em razão disso, no dia 20, *O Espírito Santense* publicou uma notícia sobre as decisões do Chefe de Polícia, mas ainda ocultando os fatos: "Noticiário – Força de linha para S. Matheus. Seguiu uma força de linha comandada pelo Sr. Alferes Souza, e que ali vae estacionar por algum tempo".

A força de linha era composta por 24 praças que, no dia 16, o Chefe de Polícia mandara seguir no vapor da Cia. Espírito Santo Caravellas, com o intuito de restaurar a paz na cidade de São Matheus. Recomendou que, assim que chegasse à cidade

e com o auxílio do Delegado de Polícia, a força seguiu até o quilombo, o destruiu e capturasse os "criminosos".²⁸

Em comunicação com o Vice-presidente da Província, o Chefe de Polícia ressaltou que a operação deveria ser concluída antes do dia da "referida festividade" (de Sant'Anna), por recear que, mesmo abatendo os quilombolas, os escravos da cidade resolvessem festejar o dia em louvor por sua libertação: "[...] Tendo dado ao comandante da força Alferes Manoel José de Souza as instruções convenientes, ordenei ao Delegado de Polícia que sem perda de tempo o fizesse seguir convenientemente guiado ao valhocouto dos foragidos, devendo regressar à cidade antes do dia da referida festividade".²⁹

Os quilombolas não parecem ter oferecido grande resistência às autoridades, visto que nenhuma baixa foi verificada em nenhum dos lados, mas a operação não obteve êxito, pois boa parte dos quase trinta escravos aquilombados conseguiu escapar, juntamente com o líder Benedito: "[...] Com efeito, chegando ali a referida força, procedeu a diligências convenientes, conseguindo capturar seis calhambolas [sic], um criminoso de morte e oito acoutadores e ali-ciadores de escravos, dos quais alguns suspeitos de outros crimes graves, não se tendo conseguido capturar o de nome Benedito e outros que faziam parte do mesmo quilombo".³⁰

O quilombo de Benedito parece ter sido uma verdadeira comunidade, na qual viviam escravos fugitivos e homens livres, "acoutadores e aliciadores de escravos" – estes talvez fossem homens brancos pobres que, por um motivo qualquer, viviam no quilombo e eram fundamentais, pois, sendo livres, podiam circular com mais facilidade por todo o município e estabelecer contato com os escravos das fazendas vizinhas, bem como agenciar suas fugas para o quilombo.³¹

A festa de Sant'Anna foi celebrada sem nenhuma alteração da ordem, porém Benedito e alguns dos seus, tendo conseguido escapar, continuaram a invadir fazendas e a promover o pânico entre os moradores de São Matheus. Isso fez com que o Juiz Municipal da Vila da Barra pedisse para que a força policial "estacionasse" ali por algum tempo. "[...] a fim de bater e perseguir os restos do quilombo cujos escravos, continuando capitaneados pelo facínora Benedito, haviam reaparecido em fazendas e outras localidades do município, fazendo latrocínios e praticando barbaridades".³² É interessante observar que, passado o susto, a imprensa não ocultou mais coisa alguma, como se pode ver no jornal *O Espírito Santense* em 17 de agosto do mesmo ano:

Noticiário – Em São Matheus. Daquela localidade nos escreveram que conquanto nada se passasse de aterrador ali, em consequência da força de linha, que pôde capturar seis quilombolas, de trinta e tantos que existem aquilombados e capitaneados pelo assassino Benedito; contudo posterior a esse fato foi pelos foragidos atacada a casa da fazenda do Sr. Galhardo, no termo da Barra de S. Matheus, estando este ausente junto com seu filho.

A notícia informava ainda que os quilombolas estavam se escondendo na Barra de São Matheus e que, enquanto Benedito não fosse capturado, o terror sempre haveria de reinar por lá. No mês seguinte, o Vice-presidente da Província mandou que o Chefe de Polícia seguisse para São Matheus, com o intuito de se inteirar dos fatos referentes à possibilidade de outra insurreição, uma vez que, de acordo com o mesmo Chefe de Polícia, "[...] continuando

na comarca de São Matheus as correrias de calhambolas, capitaneados pelo criminoso Benedicto, os quais, bem armados, invadiram fazendas e agrediram seus habitantes”³³, era conveniente que se acompanhasse de perto o que se passava por lá, para que as desordens não aumentassem.

Conclusão

O medo do fantasma da desordem³⁴ também foi sentido pelos habitantes do centro e do sul da Província durante as preparações para outra data festiva, o 7 de setembro de 1884, o que deixou as autoridades da Província em pânico, como revelou o presidente em seu relatório: “[...] Receios idênticos [de insurreição] também apareceram nas comarcas de Itapemirim, no Sul, e da Serra no centro. Na noite de 6 do corrente sem demora fiz para ali seguir um destacamento de força policial [...] com ordem de marchar toda noite, a fim de chegar ali, como chegou, na manhã do dia seguinte, quando era suspeitado o rompimento da insurreição de escravos daquela localidade”.

Não haveria como mandar para Itapemirim uma força armada que chegasse

a tempo, caso de fato se realizasse a insurreição no dia 7. Entretanto, o Chefe de Polícia telegrafou ao respectivo Delegado, recomendando-lhe que procurasse o auxílio de paisanos e até da Guarda Nacional, se argumento: a ocultação dos planos de revolta era uma estratégia tanto para que a sociedade livre não ficasse em pânico diante da ameaça quanto para que os demais escravos não tomassem conhecimento dela. O objetivo era impedir sua adesão, principalmente considerando-se que eles estavam por toda parte: nos lares, nas ruas, nas fazendas. Exatamente por isso eram tão temidos. As providências foram tomadas e a revolta não foi deflagrada, mas as ameaças não cessaram e, em janeiro de 1885, houve outra tentativa de insurreição em São Matheus, sendo processado como líder do movimento o insurreto Francisco Mota, de quem não temos maiores informações (Almada 1984: 201).

Em uma escalada crescente, não só na Província do Espírito Santo, mas também nas demais áreas da região sudeste, os escravos passaram cada vez mais a fugir em grupos, adiando para 13 de maio de 1888 o dia da redenção total e frustrando a expectativa daqueles que acreditavam nos cálculos prescritos na lei de 1871.

Notas

1. Pesquisa em andamento que procura investigar as formas de resistência escrava na Província do Espírito Santo na última década de trabalho escravo no Brasil. Uma primeira versão deste texto faz parte do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado, cf. Martins (1997).
2. Sobre esse assunto, ver balanço historiográfico em Queiroz (1987: 7-35). Para a ampliação do debate sobre o protesto escravo, ver Gomes (1995: 15-42; 1998: 65-97).
3. Sobre uma formulação teórica acerca da participação da gente comum, a “raia miúda”, na história, ver Krantz (1990) e Sharp (1992: 39-62).
4. APEES de Vitória. Ofício do Subdelegado de Polícia de São Matheus ao Chefe de Polícia da Província de 9 de julho de 1884. F. G., caixa 243, p. 221.

5. Idem, p. 222.

6. O historiador italiano Carlo Ginzburg ressaltou que, por volta do fim do século XIX, surgiu silenciosamente no âmbito das ciências sociais um modelo epistemológico cujo método consistia em captar pistas, sintomas e indícios capazes de nos fazer penetrar em uma realidade muito complexa ou tentar reconstruí-la parcialmente (1989: 143-80).

7. Nesse artigo, o autor argumenta que as opiniões de alguns observadores estrangeiros sobre a vida íntima dos escravos teria levado vários estudiosos a conclusões "improcedentes" sobre a constituição de famílias estáveis no regime de escravidão no Brasil.

8. Fala dirigida pelo Presidente da Província Conselheiro Francisco de Carvalho Soares Brandão à Assembléia Legislativa Provincial de São Paulo na abertura da 2ª sessão da 24ª. Legislatura, em 10 de janeiro de 1883. São Paulo: Typ. do Ypiranga, 1883, p. 6. Documento citado em Machado (1994: 13-4).

9. Sobre esse assunto, ver Wagemann (1949); Rocha (1984); e Salletto (1993).

10. APEES de Vitória. Ofício do Subdelegado de Polícia de Cachoeiro de Santa Leopoldina ao Chefe de Polícia da Província, em 9 de janeiro de 1883. Fundo da Polícia – SC. Caixa 75. maço 279. p. 150.

11. Sobre esse assunto, ver Martins (1997), especificamente o capítulo I "A ação dos abolicionistas", no qual tento mostrar que os abolicionistas não aprovavam a atitude dos escravos em seus planos de revolta para acabar com a escravidão na Província do Espírito Santo, uma vez que sua ação se limitava a acabar com a escravidão, dentro da ordem.

12. A autora ressalta nesse trabalho que conseguiu reunir notícias de grandes encontros festivos das populações negras na cidade do Rio de Janeiro, como os Congos e as Congadas. A partir dos anos 1920, contudo, a polícia começou a prender os "que dançavam o batuque" e as autoridades governamentais, de um modo geral, passaram a proibir as danças e procissões organizadas pelas Irmandades de escravos como as de Nossa Senhora do Rosário, no Campo de Santana, por causa dos desordens, bebedeiras e ameaças à ordem pública.

13. O autor verificou que "[...] uma grande concentração de escravos facilitava a organização da revolta. Os escravos no Brasil e no Caribe viviam na maior parte em propriedades, onde a média era de cem a duzentos cativos. Na Venezuela e na Colômbia, as revoltas de escravos ocorreram em áreas de concentração semelhante ou nos centros mineiros e nas cidades" (Genovese 1983: 34). Em um trabalho recente, Emília Viotti da Costa (1998) teceu uma densa narrativa sobre uma revolta escrava ocorrida em Demerara no ano de 1823, da qual, segundo a autora, participaram de dez a 12 mil escravos.

14. Há indícios de que a importação ilegal de africanos teria persistido na Província do Espírito Santo pelo menos até 1857. Cf. Martins (1997, 1-9).

15. APEES de Vitória. Relatório do Presidente José Bonifácio Nascentes d'Azambuja de 24 de maio de 1856. Relatório do Presidente Manoel Ribeiro Coutinho Macarenhas de 29 de abril de 1874. Documentos citados em Almada (1984: 70).

16. De acordo com uma tabela referente ao número de escravos matriculados em todas as coletorias da Província até 30 de março de 1887, publicada em *O Cachoeirano* de 17 de abril de 1887.

17. APEES de Vitória. Ofício do Chefe de Polícia para o Presidente da Província do Espírito Santo de 14 de julho de 1884. F. G., caixa 243, p. 217.

18. *A Província do Espírito Santo*, 14 de julho de 1884.
19. *A Província do Espírito Santo*, 16 de julho de 1884.
20. Sobre esse assunto, ver Mendonça (1995).
21. APEES de Vitória. Relatório do Presidente da Província apresentado à Assembléia Legislativa em 9 de outubro de 1871. Documento citado em Almada (1984: 173).
22. Parece-nos que a possível censura das autoridades aos planos de revolta dos escravos já ocorria há muito tempo. Analisando a tentativa de revolta em Vassouras em 1848, Robert Slenes argumentou que: “[...] os agentes do governo tomavam todas as medidas possíveis para ‘censurar’ as informações sobre os planos de rebelião dos escravos, a tal ponto que prejudicavam, às vezes, suas próprias investigações. (Por exemplo, a comissão da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro, que examinou as evidências sobre o plano de 1848 enviadas pelo Presidente da Província, queixou-se do fato de que certas autoridades locais não registravam algumas informações em seus relatórios, por medo delas se espalharem)” (1991-92: 67).
23. APEES de Vitória. Ofício do Presidente da Província ao Chefe de Polícia, em 28 de março de 1885. S. P., maço 294, p. 132. Nesse documento, o Presidente da Província adverte o Chefe de Polícia para que se inteire sobre os fatos de que teria tomado conhecimento somente através da imprensa, e não por seu intermédio, como deveria.
24. APEES de Vitória. Ofício do Subdelegado de Polícia de São Matheus ao Chefe de Polícia da Província de 9 de julho de 1884. F. G., caixa 243.
25. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Relatório do senhor Marcelino de Assis Torres à administração da Província, na pessoa do senhor Tenente-Coronel Alpheo Adelpho Monjardim de Andrade Almeida, em 13 de fevereiro de 1882. Relatórios do Ministério da Justiça, rolo 003, p. 4-79.
26. Para Gomes, “[...] um dos aspectos fundamentais do protesto escravo através dos quilombos foi a tentativa, por parte dos cativos, de forjar uma comunidade camponesa independente” (1995: 371-89).
27. Para uma análise sobre a mudança no sentido das revoltas escravas na América ao longo dos séc. XVIII e XIX, ver Genovese (1983: 25-63).
28. APEES de Vitória. Ofício do Chefe de Polícia da Província ao Ministro da Justiça, em 16 de julho de 1884. F. G., caixa 243, p. 219.
29. APEES de Vitória. Ofício do Chefe de Polícia ao Vice-presidente da Província, em 26 de julho de 1884. F. G., caixa 243, p. 218.
30. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Relatório do Presidente da Província, de 17 de setembro de 1884. Relatórios do Ministério da Justiça, rolo 003, p. 4-79.
31. Para uma análise mais detalhada sobre essa questão, ver Gomes (1995), e também a interessante coletânea de artigos ressaltando a convivência dos índios com os negros aquilombados no período colonial, em Reis & Gomes (1996).
32. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Relatório do Presidente da Província, de 17 de setembro de 1884. Relatórios do Ministério da Justiça, rolo 003, p. 4-79.

33. APEES de Vitória. Ofício do Vice-presidente da Província ao Ministro da Justiça, de 5 de setembro de 1884. F. G. / S. G., caixa 87, p. 163.

34. Sobre esse assunto, ver Castro (1993: 231-42), especialmente a Terceira Parte, Capítulo X.

35. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Relatório do Presidente da Província, de 17 de setembro de 1884. Relatórios do Ministério da Justiça, rolo 003, p. 4-79.

Referências bibliográficas

ABREU, Martha Campos (1996) *O império do divino: festas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1890*. Tese de Doutorado. UNICAMP – IFCH. Campinas.

ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de (1984) *Escravidão e transição: o Espírito Santo 1850-1888*. Rio de Janeiro: Graal.

ATHAYDE, Antônio Francisco (1938) "Breve notícia sobre a escravidão e a propaganda abolicionista no Brasil e no Espírito Santo", *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Espírito Santo*, n. 11. Vitória, julho de 1938.

AZEVEDO, Célia M. Marinho de (1988) "Batismo da liberdade: os abolicionistas e o destino do negro". Em: *História: questões e debates*. Curitiba: APAH.

_____ (1987) *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites: século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BEGSTRESSER, Rebecca B. (1973) *The movement for abolition slavery in Rio de Janeiro, Brazil: 1880-1889*. Stanford University.

BOSI, Alfredo (1992) *A dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras.

CANO, Jefferson (1993) *Escravidão, alforrias e projetos políticos na imprensa de Campinas 1870-1889*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP – IFCH. Campinas.

CARDOSO, Ciro Flamarion (1988) "A abolição como problema histórico e historiográfico". Em: *Escravidão e abolição no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CASTRO, Hebe M. (1993) *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista: Brasil séc. XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

CLEVELAND, Donald Jr. (1976) "Slave resistance and abolitionism in Brazil: the Campista case 1879-1888". Em: *Luso Brazilian Review*, v. 13, n. 2, winter 1976.

CONRARD, Robert (1978) *Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

COSTA, Emília Viotti (1982) *Da senzala à colônia*. São Paulo: Livraria de Ciências Humanas.

_____ (1988) *A abolição*. São Paulo: Global.

- _____. (1998) *Coroas de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CRATON, Michel (1995) "Reembaralhando as cartas: a transição da escravidão para outras formas de trabalho livre no Caribe Britânico: 1790-1890", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 28, outubro de 1995.
- DRESCHER, Seymour (1986) *Capitalism and antislavery: mobilization in comparative perspective*. Londres: Lowe / Brydone.
- _____. (1995) "A abolição brasileira em perspectiva comparativa". Em: *História Social*, n. 2. Campinas.
- FONER, Eric (1988a) *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. Rio de Janeiro / Brasília: Paz e Terra / CNPq.
- _____. (1988b) "O significado da liberdade", *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n. 16. São Paulo, mar./ago. de 1988.
- GENOVESE, Eugene D. (1983) *Da rebelião à revolução*. São Paulo: Global.
- _____. (1988) *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra / CNPq.
- GINZBURG, Carlo (1989) *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Rio de Janeiro: Itatiaia.
- GOMES, Flávio dos Santos (1995) *História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro séc. XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- _____. (1998) "História, protesto e cultura política no Brasil escravista". Em: SOUSA, Jorge Prata de (org). *Escravidão: ofícios e liberdade*. Rio de Janeiro: APERJ, p. 65-97.
- GORENDER, Jacob (1990) *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática.
- GRAF, Márcia Elisa de Campos (1981) *Imprensa periódica e escravidão no Paraná*. Curitiba: Secretaria do Estado da Cultura e do Esporte.
- GRIMBERG, Keila (1994) *Liberta: a lei da ambigüidade: as ações de liberdade, da Corte de Apelação do Rio de Janeiro, no século XIX*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- KRANTZ, Frederick (org.) (1990) *A outra história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LARA, Sílvia Hunold (1989) "Trabalhadores escravos". *Trabalhadores*. Campinas: Fundo de Assistência a Cultura.
- LIMA, Lana Lage da Gama (1981) *Rebeldia negra e abolicionismo*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- MACHADO, Maria Helena (1994) *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro: UFRJ-EDUSP.
- MACIEL, Cleber da Silva (1992) *Candomblé e umbanda no Espírito Santo: práticas culturais afro-capixabas*. Vitória: Departamento Estadual de Cultura.

- _____. *Negros no Espírito Santo*. Vitória: Departamento Estadual de Cultura / UFES.
- MARTINS, Robson Luís Machado (1997) *Os caminhos da liberdade: abolicionistas, escravos e senhores na Província do Espírito Santo 1884-1888*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP – IFCH. Departamento de História.
- MELLO, Pedro Carvalho de & SLENES, Robert "Análise econômica da escravidão". Em: NEUHAUS, Paulo (org). (1980) *Economia brasileira: uma visão histórica*. Rio de Janeiro: Campus.
- MENDONÇA, José Maria Nunes (1995) *A lei de 1885 e os caminhos da liberdade*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP – IFCH. Departamento de História.
- NARO, Nancy Priscilla (1992) "A transição da mão-de-obra escrava para a livre: historiografia recente de dois casos ilustrativos: Rio Bonito e Vassouras 1870-1890". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 22, setembro de 1992.
- NOVAES, Maria Stella de (1963) *A escravidão e abolição no Espírito Santo*. Vitória: Prêmio Literário e Científico da Assembléia Legislativa do Estado do Espírito Santo.
- QUEIROZ, Suely Robles Ribeiro de (1987) "Rebeldia escrava e historiografia". *Estudos Econômicos*, v. 17 – número especial. São Paulo, IPE-USP, p. 7-35.
- REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (1996) *Liberdade por um fio: história dos quilombolas no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- ROCHA, Gilda (1984) *A imigração estrangeira no Espírito Santo 1849-1896*. Niterói. Mimeo.
- SALLETO, Nara (1993) *Trabalhadores nacionais e imigrantes no mercado de trabalho do Espírito Santo 1888-1930*. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense. Niterói.
- _____. (1996) *Transição para o trabalho livre e pequena propriedade no Espírito Santo 1888-1930*. Vitória: Edufes.
- SANTOS, Ronaldo M. dos (1980) "Resistência e superação do escravismo na província de São Paulo (1885-1888)". *Ensaios Econômicos*, n. 5. São Paulo, IPE / USP.
- SAVILLE, Julie (1991) "Grassroots reconstruction: agricultural labour and collective action in South Carolina 1860-1868". *Slaver & Abolition*, vol. 12, n. 3, dezembro de 1991.
- SCHWARCZ, Lflian Moritz (1987) *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do séc. XIX*. São Paulo: Cia. das Letras.
- SCOTT, Rebecca J. (1991) *Emancipação escrava em Cuba: a transição para o trabalho livre 1860-1899*. Rio de Janeiro / Campinas: Paz e Terra / UNICAMP.
- SHLOMOWITZ, Ralph (1988) "Planter combinations and black labour in the American South 1865-1880". *Slavery & Abolition*, vol. 5, n. 1, maio de 1988.
- SLENES, Robert (1976) *The demography and economics of Brazilian slavery 1850-1888*. PhD. Stanford University.

_____. (1979) "Lares negros olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX". *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n. 16. São Paulo, mar./ago. 1988.

_____. (1991-92) "Malungo, ngoma vem: África coberta e descoberta no Brasil", *Revista da USP*, n. 12.

THOMPSON, E. P. (1979) "La sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de clases sin clases". Em: *Tradición, revuelta y consciencia de classe: estudios sobre la crisis de la sociedade preindustrial*. Barcelona: Editorial Crítica.

WAGEMANN, Ernest (1949) *A colonização alemã no Espírito Santo*. Rio de Janeiro: s/e.

SUMMARY

In honor of saint anne: notes on a plan for a slave rebellion in São Matheus, a northern county of Espírito Santo, Brazil, in 1884

This article highlights the role played by the press and the police upon learning about a slaves' planned rebellion scheduled to take place during the celebrations in honor of Saint Anne on July 27, 1884 in the county of São Matheus, in the northern area of the province of Espírito Santo, a revolt intended to promote general slave emancipation in the county. Throughout the

nineteenth century slaves were wont to take advantage of religious celebrations to carry out massive insurrections. The events which took place in São Matheus help throw some more light into both this practice and the role played by the press in concealing facts that might stir up panic in the society of the time.

RÉSUMÉ

À la louange de Sant 'Anna : notes sur un projet de révolte des esclaves à São Matheus, nord de l'État de Espírito Santo – Brésil, 1884

Cet article fait ressortir le rôle de la presse et de la police face aux dénonciations d'un plan de révolte des esclaves dont le déroulement aurait été prévu en pleine célébration, de *Sant 'Anna*, le 27 juillet 1884 à *São Matheus*, nord de la province de *Espírito Santo*, avec le but de permettre l'émancipation générale des esclaves de la municipalité. Au cours du XIX^{ème} siècle, les

esclaves profitèrent du moment des festivités religieuses pour organiser des vastes soulèvements. Les faits survenus à *São Matheus* nous éclairent un peu sur ces pratiques de même que sur le rôle de la presse désireuse d'occulter des événements propres à favoriser une panique générale dans la société de l'époque.



Do cativo ao mar: escravos na Marinha de Guerra¹

Álvaro Pereira do Nascimento

Recebido em novembro de 1999
Doutorando em História Social pela Universidade Estadual de Campinas

O artigo procura revelar que, ao longo do século XIX, a Marinha de Guerra brasileira era um dos caminhos seguidos pelos escravos fugidos para alcançar a liberdade. Já existem algumas obras que tratam dos escravos emancipados para a guerra do Paraguai. Contudo, temos somente alguns poucos comentários na historiografia sobre os escravos não emancipados – que fugiam e burlavam os aparatos policial e de recrutamento militar ao longo do século XIX. Analisei os ofícios trocados entre o Chefe de Polícia da Corte e o encarregado do quartel-general da Marinha, que revelaram as falhas no alistamento militar provocadas pela necessidade de homens para a Armada e pelo interesse do aparato policial em se livrar daqueles tidos como vadios, mendigos, menores etc. Além disso, em momentos de guerra, crises políticas ou revoltas, os escravos podiam ter variadas interpretações da palavra liberdade. No processo de independência, na Sabinada, na guerra do Paraguai e em outros momentos de crise, os escravos fugiram, enganaram os recrutadores, assumiram seus postos na front em forças legalistas ou separatistas e alcançaram a liberdade. Todavia, essa liberdade não estaria garantida se eles não lutassem com unhas e dentes pela causa da guerra, o que revela um sentido político não ligado à Força Armada da qual participavam, mas a seus próprios interesses.

Palavras-chave: escravos, fugas, alistamento militar, Marinha de Guerra, movimentos separatistas, guerra do Paraguai.

Ao ler *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha (1867-97), fiquei impressionado com o realismo encontrado em cada uma de suas páginas. Nada demais para quem havia sido oficial da Marinha de Guerra: de certa forma, várias das idéias que possuía acerca do cotidiano nos navios da Armada estavam ali descritos, mas não de forma seca e retalhada, como o eram as fontes que analisava todos os dias nos arquivos. Contudo, uma questão intrincada nesse romance – aliás, o mais famoso de Caminha – é o caminho seguido por negros nas últimas décadas da escravidão.

Amaro é o personagem central do romance. “tão meigo que os próprios oficiais começaram a tratá-lo por Bom-Crioulo” (Caminha 1991: 33). No entanto, Amaro se alistara na Marinha sendo escravo fugido de uma “fazenda”, ou seja, ele era propriedade de um senhor e se alistara sem a sua permissão. Eis a questão: Amaro, o negro escravo, envergara a farda de grumete, e agora era um homem livre:

No mesmo dia foi para a fortaleza [...] o novo homem do mar sentiu pela primeira vez toda a alma vibrar de uma maneira extraordinária, como se lhe houvessem injetado no sangue de africano a frescura deliciosa de um fluído misterioso. A liberdade entrava-lhe pelos olhos, pelos ouvidos, pelas narinas, por todos os poros, enfim, como a própria alma da luz, do som, do odor e de todas as cousas etéreas (idem: 32).

Dessa inspirada passagem surgem algumas questões. Podemos acreditar na pena de Adolfo Caminha e ter como certo que o alistamento nas Forças Armadas era um caminho utilizado por escravos para

alcançar a liberdade? Seria esse um caminho ainda pouco observado pela historiografia preocupada em revelar os passos dos escravos? Se era possível, como realizar o sonho da liberdade? Como se deixar arrastar, com determinação espartana e conhecimento de sua condição social, pelas malhas finas do alistamento? Foram essas as questões que pulularam em minha cabeça quando fechei a última página de *Bom-Crioulo*.

Além de analisar essa discussão, pretendo vinculá-la a outras questões presentes na historiografia recente que aborda as reações do escravo à sua condição. A fuga, a rebeldia, a formação de quilombos, os assassinatos e tantas outras formas de reação estão sendo analisadas com maior meticulosidade por esses historiadores, que encontram nas fontes outro sentido para essas reações. Procuram alargar a compreensão desses atos, não os entendendo simplesmente como um sistema de causa e consequência (ou seja, por serem maltratados e se tornarem inadaptados ao sistema de trabalho, os escravos terminariam reagindo às imposições da instituição escravocrata). Segundo Flávio Gomes, “a historiografia sobre a escravidão pouco destaca tem dado às fugas” (1996: 76-7), problema para o qual pretendo dar minha contribuição. Para isso, procurarei responder a uma parte das perguntas levantadas por esse autor, principalmente estas: “as estratégias de sobrevivência dos fugitivos: quais as principais estratégias para se manterem escondidos?” e “Quais eram as possíveis direções?” (idem). Procurarei resgatar neste trabalho a história dos escravos que fugiram e assentaram praça na Marinha de Guerra, procurando o caminho da liberdade e a realização do que era melhor para si.

Da fuga à praça

Em 22 de agosto de 1846, José Pereira Pinto, encarregado do quartel-general, escreveu um ofício ao ministro da Marinha Antonio Francisco de Paula e Hollanda Cavalcanti de Albuquerque, a fim de dar um basta a determinada situação.² O problema era, pode-se dizer, de rotina: Francisco José Rodrigues Sacarem suplicava pela restituição do pardo de nome Severiano, que assentara praça na fragata Constituição, “alegando ser seu escravo”, mas até aquele momento não recebera nada. O encarregado dizia

que tendo ouvido a este respeito o Auditor Geral da Marinha, ele é de parecer [...] que a simples justificação dada pelo Suplicante não lhe parece prova cabal e convincente para justificar o domínio e propriedade de que o suplicante assevera ter sobre o dito pardo, e que para que ela se torne mais forte e clara, é forçoso que ele apresente a Certidão de Batismo do citado escravo, e o título pelo qual o houve, e possui: opinião esta com a qual me não conformo, por me parecer que tudo quanto tendesse a provar o domínio do Suplicante sobre o pardo em questão deveria ter sido exigido no poder judicial, do qual tem já o suplicante a justificação por sentença.

Realmente, Sebastião Machado Nunes, juiz municipal da 2ª. Vara Cível, batera o martelo a favor de Sacarem em 6 de agosto de 1846, mas o auditor da Marinha se mantinha empertigado em sua função e se negava a restituir Severiano sem os documentos de propriedade – daí a interferência do encarregado

junto ao ministro, quando se completaram 16 dias desde que a justiça havia reconhecido a propriedade de Sacarem. O auditor, enfim, era a pedra no caminho. Se Francisco Sacarem tratava com displicência a documentação de sua propriedade, o problema era dele, não do auditor. Não teria Severiano de volta, e ponto final.

Luiz Augusto May³ – que representava Sacarem – não se fez de rogado e enviou um ofício ao ministro da Marinha. Ele com certeza já notara que o martelo do auditor só poderia bater a seu favor se alguém acima da lei, e portanto acima do auditor, pudesse intervir a seu favor. May devia saber muito bem como alcançar o que desejava junto ao ministério da Marinha, pois, além de militar reformado, era “oficial de gabinete” do ministro Henrique Cavalcanti (Blake 1899: 364-5). Assim, no dia 28 de fevereiro, enviou um segundo ofício ao ministro, explicando todo o andamento da questão e dando sobejas provas de sua irritação com o auditor. Dizia haver seguido paulatinamente as ordens que o ministro lhe dera em resposta ao primeiro ofício, informando ao quartel-general sobre a petição de Sacarem e “ouvindo previamente a Auditoria da Marinha”, como “assim se fez”. Todavia, esse caminho fora infrutífero, pois o encarregado havia decidido pela devolução, e o responsável pelo pêndulo da justiça militar exigia uma série de documentos, atitude que para May não fazia o menor sentido. Segundo ele.

[...] como irrefragavelmente precisas, o Sr. Conselheiro [e encarregado] José Pereira Pinto não se conforma com os princípios da informação do Sr. Doutor Auditor; mas é simplesmente firmando que a justificação do domínio do suplicante sobre seu escravo é da alçada exclusiva

do Poder Judiciário, perante o qual já foi justificada a posse, como mostra a justificação apensa. Sou portanto respeitosamente de opinião que em todos os casos de semelhante natureza, se providenciasse unicamente que escravos na posição do suplicado sejam unicamente entregues com a declaração do próprio Dono, que o reclama, contrassinada esta por outro homem conhecido e chão, sem alterar as fórmulas até aqui observadas.

Nem o encarregado nem o auditor tinham dúvidas acerca da condição de Severiano: ele era escravo. Seu depoimento não foi tomado em nenhum momento, nem mesmo quando o juiz municipal da 2ª. Vara Cível Sebastião Machado Nunes, após ouvir as testemunhas, bateu o martelo e deu ganho de causa a Francisco Sacarem. A única dúvida era a quem ele pertencia: talvez o receio fosse entregar o escravo a um vigarista. Severiano era uma propriedade que só havia sido reclamada por Sacarem. Até aí tudo bem, o proprietário reclamava seu cativo, parte de seu patrimônio e do de sua família. Mas, se isso era verdade, por que não apresentava a certidão de batismo e o título de propriedade? Era essa a exigência do auditor.

May queria se ver livre da burocracia exigida pelo auditor, que no entanto era necessária para se ter certeza de que Severiano era escravo de Sacarem. É claro que, mesmo com a apresentação da documentação, sem a confissão de Severiano a certeza seria fugidia, inexata. Os daguerreótipos ou fotografias só seriam utilizados para a identificação de pessoas muitas décadas depois. Nessa época, valia o fio do bigode, as palavras do respeitável proprietário e das

testemunhas. Era isso que May teimava fazer valer junto ao auditor, uma vez que já fora aceito pelo juiz municipal. Ele insistiu nesse ponto, afirmando que

quaisquer inovações já se poderiam seguir transtornos em prejuízo dos Proprietários, proveito de Notários e seus Escrivães ou Comensais e pouca ou nenhuma honra para os Srs. que exercem o Poder Judiciário. Poder-se-ia encher um volume sobre esta matéria, que é uma das que afligem sensivelmente os homens que vivem do trabalho e que têm mais que fazer do que empregar seu tempo no estudo das miudezas forenses; e ainda mais se porventura essas mesmas se acham nulas, ilegais ou informes, como observa o Sr. Doutor Auditor, no presente caso.

O ataque de May foi fulminante. Ele procurou ridicularizar as exigências do auditor, argumentando que ele dera mais valor aos serviços de donos e funcionários de cartórios – responsáveis pela confecção e pela legitimidade dos documentos – que à honrada decisão do Poder Judiciário, representada pelo juiz municipal, permitindo encher a pança desses indivíduos com o prejuízo de tempo e dinheiro dos senhores “que têm mais que fazer do que empregar seu tempo no estudo das miudezas forenses”. Ele tinha razão quanto ao tempo e o dinheiro: a captura e a restituição de um escravo custavam caro, com pagamento de prêmios aos policiais, anúncios em jornais da região – que também ofereciam recompensas –, honorários de advogados para acertar a papelada referente à propriedade, traslado do escravo e talvez uma escolta (Gomes 1996: 67-75). No caso da Marinha, era ainda ne-

cessário suplicar auxílio a amigos influentes, como fizera May a fim de vencer a oposição cerrada do auditor. Sacarem provavelmente tinha dinheiro suficiente para custear todo esse aparato para a captura e a restituição de Severiano, algo que muitas vezes não era a realidade dos senhores pobres, que possuíam apenas um ou dois escravos. A posição inflexível do auditor e a pobreza de um senhor poderiam permitir que os escravos fossem alistados e pouco se preocupassem com a possibilidade de serem encontrados pelo senhor.

May e Sacarem, ao que tudo indica, não ficaram de braços cruzados. Foram direto a José Lins Vieira Cansação Sinimbu, homem influente na política que exercera vários postos na administração do Império: deputado provincial, vice-presidente e presidente de Alagoas, deputado por Alagoas e participante ativo das rusgas referentes à invasão de Montevidéu por Rosas (Costa 1937: cap. 3 e 4). Sinimbu colocou na quere-la Christiano Benedicto Ottoni, lente catedrático, oficial da Marinha e deputado por Minas Gerais – irmão de Teófilo Ottoni, ex-regente do Império (Blake 1893: 106-8).

Este afirmava que Sacarem não era o primeiro senhor a ter problemas com a restituição de escravos que haviam assentado praça na Marinha (ou seja, outros escravos fugidos haviam tentado a liberdade através do alistamento militar). Dizia que, em um caso recente, o auditor também quisera a certidão de batismo, “e agora exige a primeira e o título de propriedade, estando junta a matrícula na Recebedoria”. Ottoni desculpava os proprietários pela dificuldade de se ter a certidão, já que “é muitas vezes difícil de apresentar; pois muitos senhores ignoram completamente onde solicitá-las”. Até esse ponto, Ottoni foi didático e muito tranquilo, procurando alinhar os dois lados da discórdia. Em seguida, porém, mos-

trou de onde veio: “Acresce que por informação do Dr. Sinimbu, vim do conhecimento da justiça da pertença”.

O problema poderia ser solucionado com facilidade, já que, após ouvir tantas autoridades, o ministro da Marinha mandara, através de um despacho, “restituir o escravo”. Mas ele não o seria. Enquanto May e Sacarem recorriam ao ministro, a Sinimbu e a Cristiano Ottoni, Severiano e outros recrutados à força fugiam da ilha de Villegaignon, na qual estavam depositados! Formou-se inclusive um Conselho de Guerra – um tribunal militar – para reconhecer o responsável pela fuga, mas ninguém foi condenado. Enquanto trabalhavam, Severiano e seus colegas evadiram-se a nado ou a remadas em um escalor.

Essa não foi a primeira nem a última que-rela em torno de escravos descobertos como marinheiros na Armada. Alguns casos semelhantes foram analisados por Jorge Prata na primeira metade do século XIX (Sousa 1996: 70-2), o que revela a reincidência dos escravos nesse caminho para a liberdade; reincidência que punha em xeque o controle senhorial sobre o escravo. Afinal, a Marinha poderia recebê-los e enviá-los a qualquer lugar do Brasil ou do mundo. Os alistados geralmente eram enviados para o Corpo de Imperiais Marinheiros, a fim de assentar praça. Dias depois, eram destacados para alguma unidade naval (navios, quartéis etc.), ou seja, poderiam ser levados para o Amazonas, para o Mato Grosso ou para qualquer outra parte da costa – locais em que ficariam por meses ou anos policiando os mares, protegendo o território nacional e retornando ao porto no qual estavam destacados. Enquanto isso, o senhor e seus conhecidos poderiam estar muito longe, sem saber do paradeiro do escravo fugido, que pusera um quepe de marinheiro sobre os cabelos carapinhos.

Para deixar May descansar em paz, utilizo suas palavras para investir mais uma vez no caso Severiano. Segundo ele, a atitude do auditor resulta em “[...] uma consequência que, servindo de precedente, vem incomodar muito essencialmente o sossego e o interesse de todas as famílias, por todo o Império, que, vivendo de escravos, podem muito bem ver-se reduzidas a graves inconvenientes e mesmo à miséria se passarem as doutrinas do Sr. Doutor em toda a latitude, do sentido que ele dá as justificações, que ele estabelece”.

Dizer que a decisão do auditor poderia levar as famílias “à miséria” é ir longe demais – um preciosismo que, bem colocado, poderia sensibilizar a atenção do ministro para o caso. Ele procurou defender a propriedade de seu cliente – algo mais importante e crucial naquela sociedade escravista e baseada no pacto liberal que a primazia pela liberdade de Severiano. Mas May tinha razão ao dizer que exigências como as do auditor incomodavam “essencialmente o sossego e o interesse” das famílias. Se os escravos procurassem assentar praça e, quando fossem descobertos, senhores relaxados como Sacarem tivessem de ter o trabalho de juntar papéis e contratar advogados, o controle senhorial e o dinheiro empregado poderiam ir por água abaixo.

Por fim, May sabia que casos como o de Severiano não eram raros, e que outros escravos deviam estar fardados. Não encontrei censos da Marinha que revelem a cor dos marinheiros, mas apenas censos relativos ao movimento das guarnições ou de quantos entraram e saíram do serviço militar. Contudo, no início da década de 1850, os escravos da província do Rio de Janeiro e da Corte representavam aproximadamente 41,5% da população (Soares 1988: 458, *apud* Chalhoub 1990: 187). Havia muitos homens negros, e May sabia disso.

Quantos dos fardados que entravam e saíam tranquilamente do quartel-general onde May ia ter com o encarregado a respeito de Severiano não seriam escravos? E se fossem, como restituí-los aos senhores sem passar pelo crivo da Auditoria da Marinha? Para facilitar a restituição dessas propriedades, May sugeria “que escravos na posição do suplicado sejam unicamente entregues com a declaração do próprio Dono, que o reclama, contrassinada esta por outro homem conhecido e chão”. O caso, afinal, parecia de rotina, e quanto mais se fizesse para acelerar a restituição, melhor.

Vimos até agora casos de marinheiros que procuravam a liberdade vestindo a farda. Mas como Severiano e Amaro conseguiram entrar na Marinha? Infelizmente, ainda não encontrei relatos detalhados das fugas. Detalhes são deliciosos de ler: colocam-nos próximos de ruas, matas, casas e pessoas que já se foram há muito. Temos, contudo, a capacidade de inferir pegadas, rastreá-las como um felino em busca da caça. Algumas coisas que relatarei aqui terão um pouco de inferência. Não se preocupem: sou escravo das fontes.

No dia 22 de janeiro de 1859, Francisco, escravo da senhora Joana Maria, decidiu dar um basta à escravidão e procurou o caminho para a liberdade.⁴ Deve ter sabido pela boca de alguém que a corveta Bahiana, da Marinha de Guerra, estava sendo preparada para levantar âncora e seu comandante procurava homens entre 18 e 35 anos para servir como praças.⁵ Francisco deve ter pensado: essa é a saída. Correu em direção ao cais – possivelmente com todo cuidado, para não ser visto por nenhum conhecido – e se apresentou ao comandante da Bahiana, a corveta que lhe mostraria o mar e a liberdade. Assentou praça “de grumete” no mesmo dia em que zarpou para

a Europa. Aproximadamente dez meses depois, em outubro de 1859, Francisco foi reconhecido. O chefe de polícia entrou no caminho, pedindo ao encarregado do quartel-general da Marinha que o detivesse "por suspeita de ser escravo".

A aventura de Francisco revela que o alistamento poderia servir como saída para que cativos se livrassem da relação com seus senhores e – inclusive e mais importante – definissem e alcançassem seus próprios projetos de vida. Contudo, ela também mostra que essa liberdade não era assim tão segura. Francisco foi reconhecido e recolhido à polícia com o aval do encarregado do quartel-general. O chefe de polícia recebeu de João José de Mattos, que vivia com Joana Maria, a "certidão da matrícula na Recbedoria do Município e conhecimento do pagamento da taxa". No interrogatório, Francisco "confessou ser escravo" de Joana Maria. Após conhecer a Europa e sentir o ar da liberdade, Francisco teve de retornar ao lugar do qual havia fugido.

Como se vê, João José de Matos seguiu passo a passo o que o auditor exigira de Sacarem 13 anos antes. Tendo em mãos a documentação que provava ser o proprietário de Francisco, João de Matos não encontrou problemas para reaver o escravo de sua companheira Joana Maria. Isso não significa que alguns senhores não tenham tido querelas, até mesmo com o encarregado do quartel-general. Dois meses após Francisco ter sido devolvido, o chefe de polícia Izidro Borges Monteiro reclamava a obstrução causada, pasmem, não pelo auditor, mas pelo encarregado do quartel-general:

Em resposta ao ofício que V. Exa. me dirigiu com data de ontem, em que declara não poder ter lugar a entrega do escravo Luis, que no

Corpo de Imperiais Marinheiros se acha como praça com o nome de Francisco José de Souza, sem que proceda reclamação do dono ao Governo Imperial, oferece-se-me dizer a V. Exa. que me parece conveniente que V. Exa. leve o caso ao conhecimento do Sr. Ministro a fim de que delibere a respeito, certo de que entretanto passo a oficiar ao Chefe de Polícia de Santa Catarina, comunicando-lhe o ocorrido, para que a parte interrogada venha reclamar a entrega do escravo.⁶

Não consegui encontrar documentação que esclarecesse essa mudança na atitude do encarregado e a decorrente irritação do chefe de polícia, como também não consegui entender a razão pela qual o encarregado liberou Francisco e posteriormente obstruiu a restituição de Luis. São várias as situações que provavelmente terminariam em querelas com a Marinha por causa de escravos fugidos que assentaram praça. Em dezembro de 1860, um ano após o problema com a restituição de Luis, o ministro da Marinha – através de uma circular, como era o procedimento nos casos tocantes ao erário – afirmou que:

Acontecendo não poucas vezes que entre os indivíduos, tanto voluntários como recrutados, encontrem-se escravos de particulares, a quem são depois entregues à vista dos documentos comprobatórios do seu domínio; e suscitando-se a dúvida se os Cofres Públicos devem reclamar as despesas que porventura tenham feito com indivíduos naquelas condições, Sua Majestade [...] o Imperador houve por bem de sua imperial resolução [...] sobre

consulta do Conselho Supremo Militar determinar que a reclamação de semelhantes despesas só não tenha lugar quanto a escravos recrutados (Relatório 1860).

Note-se que os casos discutidos aqui são pequenas amostras do que Adolfo Caminha revelou em seu romance e que já se tornara crônico, reconhecido inclusive pelo imperador D. Pedro II. Começaram a ser criadas regras para saber quem ficaria com o prejuízo dos gastos com o alistamento e o assentamento do escravo na Marinha. Para constatar a eficiência dessa regra e inferir uma resposta para a não-restituição de Luis, vejamos outro caso, ocorrido em janeiro de 1859. O comendador Manoel Joaquim Ferreira Netto conseguiu a restituição de seu escravo, mas teve uma despesa extra, cobrada em decorrência dos gastos do “Cofre Público” com o alistamento de Gabriel Antonio – ou, melhor e mais corretamente, Jeremias:

Estando plenamente provado com os interrogatórios feitos, autos de reconhecimento, matrícula da Capitania do Porto, officios do Chefe de Polícia e Delegado de Santa Catarina, do Delegado de Santos, auto do reconhecimento feito em Santos pelo vendedor, título de compra e meia siza, que é escravo do Comendador Manoel Joaquim Ferreira Netto, o pardo Jeremias, que a bordo do Brigue Itaparica se achava com praça, com o nome de Gabriel Antonio, e que V. Exa. remetteu à minha presença com o seu officio de 16 de setembro do ano findo, ordenei a entrega do referido escravo ao mencionado Comendador, o que se deverá verificar logo que este

apresente nesta Secretaria conhecimento de ter indenizado na Capitania do Porto o prêmio que o mesmo escravo recebeu pelo seu engajamento como voluntário.⁷

Dessa forma, acredito que nenhum auditor ou encarregado desconfiaria que Jeremias era escravo e propriedade do comendador: do vendedor em Santos à queixa do comendador em Santa Catarina, passando pelo desembarque no Rio de Janeiro e o recebimento do prêmio pela Capitania do Porto, a trajetória de Jeremias fôra resgatada pelo chefe de polícia da Corte Izidro Borges Monteiro, com o auxílio de seus colegas de officio e do suplicante. O problema que restava ao comendador era restituir no mínimo 33\$333:33 à Marinha, através da Capitania do Porto, referente ao prêmio embolsado por Jeremias no ato de seu dúbio voluntarismo.

Todo voluntário tinha direito a um prêmio de 100\$000:00, o qual não era pago ao recrutado à força, que vestia a farda por imposição do governo e não por seu desejo e boa vontade em contribuir para a defesa do território e da política nacional. Pagava-se o prêmio ao voluntário em três partes: a primeira assim que assentasse praça, a segunda um ano depois e a terceira quando terminasse o serviço militar. Era o que determinava o Decreto n. 1.591 de 14 abril de 1855 (CLB 1856). Jeremias, além de conseguir uma farda que o diferenciava de outros escravos, embolsara uma recompensadora soma em dinheiro. Além disso, teria um salário, o “soldo”, como era chamado na época. Lugar para dormir e a alimentação não chegavam à de terceira classe, mas existiam. Entre o voluntarismo pelo amor pátrio e os prováveis petelecos ou surras que levava do comendador, Jeremias esco-

lheu o melhor caminho, e deve ter achado o tributo do serviço militar deveras reconfortante. Talvez estivesse feliz, como outrora escreveu Adolfo Caminha sobre Amaro. O comendador é que não deve ter ficado nada satisfeito com o pagamento das custas da aventura saboreada por seu escravo fujão.

Retornando ao caso de Luis e às regras impostas pela circular do ministro. Se o escravo se apresentasse como homem livre e voluntário, receberia o prêmio. Ora, se o senhor não "policiava" seus escravos e "permitia" que fugissem e se apresentassem voluntariamente, o problema não era do governo, que pagara o prêmio, mas do senhor. Se quisesse a restituição do escravo, teria de agir como o comendador: pagar o prêmio e arcar com o prejuízo. Isso não aconteceria no caso do escravo recrutado à força, pois o senhor não teria de arcar com nenhum prejuízo, em primeiro lugar, porque se o escravo fosse recrutado não teria outra escolha a não ser acompanhar a escolta até os postos de alistamento e, em segundo, porque homens recrutados à força não recebiam nenhum prêmio. Talvez o senhor de Luis não quisesse arcar com esse ônus, e daí tenha nascido a resistência do encarregado em restituir o escravo.

A história de Jeremias também pode ser um exemplo de escravo que fugia como reação ao tráfico interprovincial. Como vimos, ele havia sido vendido em Santos e fôra parar em Santa Catarina. Após a lei Eusébio de Queirós e as punições previstas em seus artigos, o comércio de escravos entre as províncias cresceu assustadoramente, assim como o preço dos homens (Costa 1982: 33-5). Sidney Chalhoub (1990: 158-9) encontrou vários casos de escravos que, no afã de se verem livres da venda para outras províncias, cometiam até mesmo crimes passíveis de prisão – o que poderia livrá-los de serem vendidos. Vejamos outro caso:

*Tendo vindo no Transporte de Guerra Madeira, procedente dos portos do Norte, o indivíduo Manoel Raymundo do Nascimento, que na Bahia assentara praça voluntariamente como grumete, pareceu ao Oficial de Visita de Polícia do Porto coincidirem os seus sinais com os do escravo da Baronesa do Rio Vermelho de nome Hino, cuja captura foi-me requisitada pelo chefe de polícia daquela província; e por isso recomendou o mesmo oficial de visita que fosse ele tido sob vigilância na fortaleza de Villegaignon a que se recolhera. Pede-me agora a referida autoridade, a quem comuniquei o ocorrido, uma fotografia de tal indivíduo para melhor ser reconhecido pelos interessados; e neste sentido rogo à V. Exa. se digne providenciar [...]*⁸

Mais um voluntário. Tanto poderia ser livre quanto forro ou escravo, mas tinha sinais bem parecidos com as do cativo que se evadira das mãos de sua senhora, a baronesa do Rio Vermelho. Informo de antemão que não conheço o desenrolar dessa história. Vivemos de retalhos do passado, e nem sempre temos a sorte de encontrar as informações assim como as queremos. Também não sei quais as intenções de Manoel, mas, se fosse escravo, talvez se possa inferir seus motivos para esse ato voluntário. Sua atitude foi bastante parecida com a de Jeremias: ambos fugiram de seus senhores e zarparam de suas províncias de origem. O passo seguinte foi apresentarem-se voluntariamente na Marinha de Guerra. Força Armada que tinha como praxe enviar todos os novos marinheiros ao quartel-general da ilha de Villegaignon, na Corte. Logo, quan-

do Jeremias e Manoel se alistaram, eles sabiam que viriam para o Rio de Janeiro, bem distante de seus senhores. As razões da fuga poderiam ser os maus-tratos recebidos, a venda ou o aluguel para outra província ou outro senhor, ou até para reencontrar parentes vendidos anteriormente, cujo paradeiro seria alguma região do centro-sul. Como afirmou Flávio Gomes, "Mesmo que tentemos classificar, a fuga era uma ação única e vivenciada diferentemente por cada escravo, levando em consideração desde o meio em que vivia, área urbana ou rural, sua naturalidade e sexo, até sua socialização no universo da escravidão, incluindo aí a relação senhor-escravo" (Gomes 1996: 79-84).

No caso de Manoel Raymundo, a baronesa agiu rápido, informando à polícia e questionando as juntas de alistamento para verificar se em alguma delas havia um preto com os sinais de seu cativo. Para o policial do Rio de Janeiro, tudo indicava que Manoel fosse Hino, e talvez a aventura do escravo tenha terminado na ilha de Villegaignon, quando estava próximo de assentar praça. Se a baronesa não tivesse agido rápido e o policial não tivesse suspeitado dele, o possível escravo Hino poderia se transformar em Manoel pelo resto da vida.

Capturar escravos era um trabalho da polícia; isso fica claro na atitude dos senhores de escravos. A baronesa recorreu à polícia para interromper a aventura de Hino na hora certa, pois reconhecia as vantagens possuídas pela malha da polícia em relação à captura. O comendador reclamou ao chefe de polícia de Santa Catarina a fuga de seu escravo. Se ele desconfiava de Jeremias, praça da Marinha de Guerra, ou se alguém o reconheceu e ajudou a polícia a investigar, não sabemos. Mas os delegados e chefes de polícia tinham seus informantes, tro-

cavam ofícios avisando sobre o suspeito, a "bola da vez". Pode-se ver essa troca de informações através do ofício de Izidro para o encarregado do quartel-general, em 22 de dezembro de 1857:

Rogo à V. Exa. se sirva mandar verificar se existe a bordo de algum navio de guerra o pardo Vicente, natural do Rio Grande, alfaiate, de vinte e tantos anos de idade, cabelos carapinhos, olhos pequenos, nariz grosso, e sobre ele uma espécie de berruga azulada, boca muito grande, sem barba, e escravo de D. Amália Guilhermina de Oliveira Coutinho, de cujo poder evadiu-se no dia 28 do mês próximo pretérito, e tem sido visto com trajes de marinheiro.

Vemos a malha de informações da polícia procurando capturar o escravo fugido, que tinha sido visto em vários locais, até com "trajes de marinheiro". A polícia agia a partir das informações do proprietário, que descrevia os caracteres físicos, a idade, o nome, a cor e quaisquer outros dados que facilitassem a captura do indivíduo. Isso com certeza auxiliava a polícia e permitia que a mesma comesse as diligências. Contudo, há aí um problema... Para a captura do escravo, havia a participação do senhor. Mas, e para a captura de um recruta das Forças Armadas? Como discernir quem era ou não escravo em cidades como Rio de Janeiro e Salvador, que possuíam grande quantidade de homens negros? É nesse ponto nevrálgico que encontramos as brechas oferecidas pelo alistamento e aproveitadas pelos escravos.

A sanha pelos prêmios pagos aos policiais e agentes de alistamento animava a

traculência dos alistadores, que muitas vezes capturavam escravos como recrutas.⁹ Se o escravo não revelasse sua condição nem fosse reconhecido, o agora recruta chegaria ao chefe de polícia, e daí por diante somente o escravo poderia optar entre ser recrutado para a Armada ou retornar ao cativo. A reclamação junto à polícia, como a feita pela baronesa do Rio Vermelho, teria de ser urgentíssima. Claro que havia sinais importantes a serem vistos e investigados. A cor da pele, obviamente, era o primeiro sinal. Nesses dias de alistamento, ser branco devia ser um suplício para aqueles que eram pobres e não possuíam ninguém para defendê-los. Não encontrei até agora sequer um caso de homem branco rico ou protegido que fosse alistado nas Forças Armadas como grumete. É possível que isso tenha acontecido, mas ainda não encontrei registro.

Além da cor, havia a vestimenta, os trajes, que sem sombra de dúvida auxiliavam na diferenciação entre uns e outros naquela sociedade. Não eram todos que possuíam alguns réis disponíveis em suas economias para comprar calçados, mas as relações nos lares era baseada no paternalismo dos senhores em relação a seus criados, e a doação de roupas e sapatos era um dos significados dessa relação (Graham 1992: 23-4). Havia também os Zungús ou Casas de Angu, espaços em que libertos, livres e escravos encontravam alimentação, estadia, festa, prática de rituais religiosos africanos e, é claro, solidariedade (Soares 1998: 15-7, 59-64). Nesses lugares, não devia ser difícil arrumar roupas para que escravos pudessem agir como livres nas ruas da Corte. Além disso, havia os pequenos e grandes ladrões, e sapatos e roupas podiam ser adquiridos assim. Os policiais com certeza sabiam disso.

Embora esses sinais auxiliassem o agente do alistamento a identificar a pessoa certa para as Forças Armadas, eles não eram

mais gritantes que as marcas de castigos correccionais em homens negros. Elas eram irrefutáveis atestados de que ou o indivíduo passara pelas Forças Armadas ou era ou fôra propriedade de alguém. As marcas de castigo, a identidade do indivíduo marcada no corpo, davam pistas, sinais da condição e da origem recente do negro. Em suma, deveriam ser os primeiros sinais a ser investigados pelas autoridades responsáveis pelo alistamento. Ou pelo menos seria de se esperar que se fossem...

Quando o chefe de polícia enviava um recruta capturado à Marinha, um ofício o acompanhava, informando seu nome, suas características e a razão do envio. Analisemos um ofício em especial: "Faço apresentar [...] o indivíduo que diz chamar-se Manoel Joaquim, a fim de que se sirva mandar verificar se é desertor da Armada, visto apresentar sinais de castigo nas costas".¹⁰ O ofício não revela a cor de Manoel Joaquim. Contudo, para um homem ter sinais de castigo nas costas, só se pode pensar em duas possibilidades: era ou havia sido escravo ou tinha servido nas Forças Armadas. A chibata deixava marcas profundas nos marinheiros castigados. A polícia devia retirar a camisa e arriar as calças do indivíduo para ver se ele apresentava alguma marca de castigo, principalmente nas costas e nas nádegas. Detectadas as marcas, prosseguia o interrogatório, enquanto o indivíduo arrumava suas vestes e afivelava o cinto. Se fosse negro, eram perguntadas a condição e o nome de um possível senhor, além do local de moradia, ocupação etc. O escravo poderia dizer que era livre, que estava desocupado, que morava em um cortiço ou nas ruas. O delegado ou subdelegado encarregado do caso até poderia enviar algum policial à moradia para atestar a veracidade das informações. No caso de Manoel, se o policial foi mesmo ave-

riguar as respostas do interrogatório isso de nada adiantou, preferindo acreditar ser ele um desertor. Enviou-o ao chefe de polícia para deliberar como fosse mais acertado.

Os passos posteriores de Manoel podem ser acompanhados pelo despacho do quartel-general da Marinha. No ofício do chefe de polícia que acompanhou Manoel, o despacho revela dados importantíssimos a partir dos quais se pode encontrar as falhas no processo de alistamento; falhas que ajudavam o escravo fugido, mesmo com marcas de castigo, a assentar praça na Armada. No Corpo de Imperiais Marinheiros, outra bateria de perguntas: "Esse indivíduo não é desertor desse Corpo, e declara que os sinais que apresenta nas costas são devidos a castigos que recebeu quando escravo. *Não obstante a declaração supra, manda-o apresentar à junta de saúde para ser inspecionado*" (grifo meu). Pode ter valido nesse caso o dito pelo não dito, ou seja, a palavra de Manoel contra a da malha do alistamento. Manoel era um alistado com marcas que mereciam maior cuidado das autoridades. Essa foi a primeira falha. Se ele estivesse mentindo, fazendo-se passar por livre, e desejasse alcançar a liberdade, passara incólume pela polícia.

Chegou à Marinha. Novamente, deve ter desabotoado a camisa e arriado as calças. O oficial responsável pela seleção e alistamento confrontou seu nome e sinais ao de outros marinheiros desertados e nada encontrou. A pergunta era óbvia: "você é escravo?" Ele "declara que os sinais" eram legados do tempo em que era escravo. O possível dito pelo não dito. Foi enviado para a inspeção de saúde. Aprovado, poderia singrar livremente pelos mares. Manoel era negro, agora temos certeza disso. Para o branco marcado por chibata só haveria uma desconfiança, a de que era ou tinha sido praça das Forças Armadas. Ora, o que te-

mos aqui é mais uma amostra das falhas da malha de alistamento militar, provenientes do número insuficiente de voluntários que se apresentavam anualmente às Forças Armadas (McBeth 1977: 74-5). Como vimos no ofício, Manoel fora enviado por suspeita de deserção, não para ser alistado. Logo, ao verificarem que não era um desertor, deveriam liberá-lo. Quando chegou à Marinha, porém, os oficiais devem ter reparado que ele possuía a robustez necessária para a vida marítima e poderia ser transformado em marinheiro. Ao invés de soltá-lo ou enviá-lo novamente à polícia, como acontecia em alguns casos, os oficiais da Marinha simplesmente enviaram um ofício ao chefe de polícia informando que estavam tomando providências para alistar Manoel na Armada Imperial.

Para se ter uma idéia dessa pressão, no Relatório do Ministro da Marinha (1888 "Anexos") nota-se que, de 1840 a 1888, foram recrutados à força 6.271 homens para o Corpo de Imperiais Marinheiros, e recebidos somente 460 voluntários. Essa diferença com certeza asseverava o dito por vários ministros da Marinha ao longo do século XIX e início do XX, isto é, a falta de voluntários levava ao imediatismo do recrutamento forçado (Nascimento 1997: cap. 2). Entre as autoridades civis, os chefes de polícia eram o braço direito do ministro da Justiça e dos presidentes de província para assuntos de alistamento, e precisavam pôr seus delegados e subdelegados na rua para alcançar a quantidade de alistados destinada à cada província. Nesse sentido, todo homem pego pela malha como recruta, suspeito de deserção, vadio, arruaceiro, gatuno, capoeira ou órfão poderia ser enviado para a Marinha ou para o Exército. Se até um homem negro com sinais de castigo podia ser capturado e enviado para as Forças Armadas, o que dizer daqueles sem marcas?

Remeto [...] Manoel Antonio de Oliveira, a fim de que [...] faça sentar praça no Corpo de Artilharia de Marinha ou na Armada Nacional como marinheiro; [?] isso que é quanto [sic] vadio e andar continuamente em desordens, sem se ocupar em coisa alguma.

Envio a presença de V. Exa. o pardinho José de Souza Borges a fim de ser empregado nas Companhias dos Imperiais Marinheiros, visto que sua mãe não lhe dando educação alguma, consente que ele se ocupe em andar pelas ruas na mais perfeita vadiagem, cometendo distúrbios, quando está em idade de ser utilmente empregado para ter uma ocupação honesta de que possa subsistir.

Mando apresentar [...] o moleque livre Martinho de Tal, solteiro, de 16 anos, capoeira, ex-sineiro da igreja de Santa Anna, e que pretende passar por peruano quando até mal sabe uma ou outra palavra de espanhol e aqui na Corte é muito conhecido, infelizmente, sempre vadio.¹¹

Remeto a V. Exa. o pardo José Hilario para que me digne fazê-lo empregar na Marinha a fim de ser moralizado.¹²

Esses são alguns homens e menores – três negros e um branco – recrutados pela polícia e que encontramos sem dificuldades. Existem milhares de oficiais do Corpo Policial enviados para o encarregado do quartel-general da Marinha revelando

casos como esses, e isso somente no Rio de Janeiro, sem contar as outras províncias brasileiras ao longo do século XIX. Walter Fraga Filho encontrou vários casos de mendigos, moleques e vadios recrutados para o Exército e a Armada na Bahia e, segundo ele, “para as autoridades do interior e da capital uma alternativa à superlotação das cadeias e à presença desse contingente sem ocupação nas ruas era o recrutamento forçado” (Fraga Filho 1996: 95). Durante a guerra do Paraguai, o inspetor do Asilo de Mendigos fez uma seleção entre os que eram mendigos e os que achava serem vadios, e chegou à seguinte decisão: “Tanto tenho disso convicção que, no período decorrido de 1866 a 1869, dos mendigos para aqui remetidos, remeti 208 homens à Inspetoria do Arsenal de Marinha, para serem aproveitados no serviço da esquadra no Paraguai [...]” (Relatório 1871).

Pode-se dizer que a polícia era uma passagem para o embarque nos navios da Marinha de Guerra ou para uma estadia nos quartéis do Exército. Para a maioria dos senhores, pais e autoridades, era sinônimo de castigo, um método de “moralizar”, corrigir aquele que era excêntrico às normas da ordem política e econômica ditadas pelas autoridades públicas e que ao mesmo tempo representavam ameaça à propriedade da elite. Se para a maioria a iminência do castigo através do pagamento do tributo militar era desesperadora, para o negro escravo poderia ser a solução de sua vida, o caminho da liberdade... Um negro que poderia estar sofrendo terríveis castigos, na iminência de ser vendido, tornar-se valor de partilha de bens, ser parte de pagamento de dívidas, ser alugado a qualquer um, ou seja, algo que não desejava para si e que era obrigado a seguir no interior da instituição escravocrata. Histórias como essas podem ser encontradas aos borbotões no livro de

Sidney Chalhoub (1990): negros e negras aumentando a pressão junto a seus senhores, às vésperas de serem vendidos para outros; escravos que tiveram sua alforria prometida ou reconhecida em cartório e, em momentos de desavenças familiares, morte do senhor e tantas outras possibilidades de querelas arrivistas, terminavam por descobrir que a promessa se tornara pó; finalmente, alguns que haviam amealhado o valor de sua alforria e não conseguiam convencer os senhores a aceitar a negociação. A saída para muitos era a polícia.

As histórias de escravos – e, ocasionalmente, libertos – que pensavam poder recorrer à polícia para conseguir alguma proteção, ou mesmo que parecem ter cometido crimes com o objetivo de escapar a um destino indesejável, sucedem-se com regularidade espantosa (Chalhoub 1990: 176). Deixar-se enclausurar ou sentenciar-se à prisão antes de ser vendido para outro lugar ou outros senhores, nada dispostos a ceder diante de sua vontade, era a questão que se punha para o escravo. Nesse sentido, a polícia era o primeiro passo da estratégia de muitos desejosos de ficar no Rio de Janeiro, cidade onde tudo acontecia. Mas, e se o escravo pudesse cair nas malhas do alistamento por pequenos delitos, promovendo desordens e arruaças, zanzando pelas ruas após o “Toque do Aragão”, proferindo impropérios ou envolvendo-se em brigas? Será que assim poderia alcançar a farda de marinheiro? Claro que sim!

O que desejo argumentar é que, em um ato de desespero ou tentando mudar de vida sem ter de consultar seu senhor, o escravo poderia se apresentar voluntariamente a um navio de guerra que precisasse urgentemente de praças para ir à Europa, como fez Francisco, ou se deixar levar pelo recrutamento forçado identificando-se como livre e com novo

nome, como fez Jeremias. Essa é a interpretação que alguns pesquisadores têm aventado quando vão às fontes – de forma ainda muito acanhada, é verdade. Jorge Prata indicou oito casos concretos e disse haver “muitos outros” na primeira metade do século XIX (Prata 1996: 71).

Thomas Holloway encontrou caso semelhante na Polícia Militar. Segundo ele, em 1853 João Estevão da Cruz solicitou à Polícia Militar a restituição de parte de sua propriedade: o escravo Marcelino. O comandante da corporação relatou que o homem em questão entrara voluntariamente no quartel-general para se alistar, dizendo-se livre, nascido no Rio de Janeiro e alfaiate de profissão. Estava bem vestido, era de compleição robusta e tinha boa aparência. Ademais, calçava sapatos, sinal de condição de homem livre. Interrogado a pedido de João Estevão, o novo soldado, que dissera chamar-se José Soares, insistiu que fôra escravo, mas que se considerava livre “em princípio”, uma vez que seu proprietário morrera. Contudo, João Estevão anexou ao seu requerimento ampla documentação comprobatória, e a Polícia Militar devolveu-lhe Marcelino (Holloway 1997: 163).

O que temos até aqui é um dos caminhos encontrados por um número incalculável de escravos para se tornarem livres através do alistamento militar. Negros que conheciam o mundo dos brancos e livres e utilizavam esse conhecimento em causa própria. Invadiam esse mundo sem serem percebidos ou reconhecidos como escravos, jogando com os próprios signos dos comportamentos vigentes, aproveitando cada falha, cada contradição, e criando a partir delas suas próprias estratégias. Libertar-se do pesadelo de ser vendido ou alugado, dos castigos excessivos ou mesmo mudar de vida era o sonho de muitos desses escravos.

A liberdade pelo mar

As reações do cativo à condição escrava é um tema amplamente discutido pela historiografia, e várias interpretações dessas reações podem ser encontradas em suas obras.¹³ Não farei aqui uma exegese de todas essas discussões, por dois motivos. Em primeiro lugar, o que me interessa é demonstrar que havia escravos na Marinha de Guerra e que eles não eram ocorrências anômalas, mas homens que tinham suas próprias razões e utilizavam as brechas da sociedade escravista para alcançar a liberdade ou aquilo que entendiam por ela. Em segundo, quero dialogar com uma historiografia recente, que encontra um sentido político no movimento dos escravos fugidos.

As diferentes interpretações talvez sejam resultado da metodologia empregada pelos autores. A primeira diferença entre essas perspectivas de análise são as notas existentes em cada texto, as fontes utilizadas. A documentação processual e toda a de polícia, pelo menos, permitem ao pesquisador encontrar declarações feitas por escravos – mesmo que através da pena de escrivães – sobre suas próprias vidas. Analisar essa documentação é um trabalho que exige sensibilidade e cuidado, tendo em vista o fato de o depoente estar em um tribunal, sob pressão.

Os posicionamentos teóricos utilizados também são cruciais para que se possa escapar da visão de que os negros somente ou fugiam e se revoltavam contra a escravidão, ou eram extremamente subservientes. O ângulo de visão do investigador que recentemente procura analisar a documentação de baixo para cima – na perspectiva da chamada *history from below*¹⁴ –, parece ser mais instigante para os que pretendem reconstruir a história da sociedade escravista através dos olhares dos negros. É assim

que, hoje, podemos saber que os escravos tinham uma ampla interpretação da sociedade branca e escravista, divergente da de seus senhores (Slenes 1991-92); que, por serem escravos, não comungavam os mesmos valores e costumes e, por isso, tantas vezes se tornaram opositores radicais (Reis 1986). Tal perspectiva nos leva ainda mais longe, permitindo perceber experiências escravas antes encobertas, como o caso dos escravos das áreas urbanas que viviam por si, muitas vezes moraram fora da casa do senhor, vendiam seus produtos pelas ruas, podiam comprar sua liberdade e se viam como livres (Chalhoub 1990; Reis 1994). Mais e mais informações acerca da vida escrava podem ser encontradas através de obras recentes sobre o tema, revelando que o ângulo de visão se torna crucial para descobrir as profundezas do que antes era só superfície.

Contudo, as pesquisas foram além, e permitiram começar a entender que havia sentido político em protestos escravos. Um sentido ligado não a alguma ideologia, geralmente assimilada pelas classes dominantes, mais envolvidas ou próximas ao poder – positivismo, liberalismo etc. (Carvalho 1990, cap. 1 e 6) –, mas, pelo contrário, às suas próprias experiências no universo escravocrata. A ascensão social, o direito à escola e à liberdade de locomoção estavam diretamente ligadas à proteção de alguém, ao trabalho árduo e à vitória contra o preconceito (Azevedo 1987; Castro 1993). Essa realidade era mais concreta que as ideologias que se diziam de progresso pelo bem da civilização, na qual os negros, por sua condição de escravos ou pelo próprio racismo, estavam excluídos do pensamento branco.

A ideologia dos escravos era mais real que os caminhos imaginados pelos filósofos e economistas: havia sido criada na experiência do cativo, nas ruas das cidades

ou nas fazendas, na solidariedade entre escravos e em seus embates com outros escravos – crioulos *versus* africanos – ou com os brancos estrangeiros ou nacionais. Sua ideologia era conquistar a liberdade e ter ao menos o mínimo necessário para a subsistência, sua e de sua família, preservando muitas vezes partes de sua cultura religiosa e festiva no interior de uma sociedade adversa a esses costumes e valores. Essa ideologia ajuda a entender o sentido político da atitude dos escravos que se lançaram na arriscada fuga para a Marinha de Guerra.

Pelo que tenho lido em alguns trabalhos recentes, e que têm me auxiliando a entender essa inserção de escravos na Marinha e no Exército, o sentido é dado pela participação desses homens em momentos de grandes mudanças da nação brasileira; mudanças que geraram o enfraquecimento do Estado e do controle senhorial, interferiram nas relações de trabalho escravo e alimentaram a esperança do negro e da negra, ávidos por liberdade. Nos protestos e revoltas da primeira metade do século XIX em várias províncias, a palavra “liberdade” era lançada às ruas das principais cidades pela gente que protestava. Qual o sentido dessa palavra para tantos escravos? Como a interpretavam? Entrar naquela rusga poderia ser um passo para a liberdade? Um tipo de beneplácito por ter se envolvido com tamanho heroísmo na causa dos que protestavam? Todas essas perguntas me parecem oportunas para entender o escravo nesses momentos em que o Estado estava enfraquecido: guerras civis e estrangeiras, rachas políticos, enfrentamentos com a oposição, críticas ao parlamento e ao Conselho de Estado. Situações adversas em que as discussões em torno da instituição escravocrata estavam sempre presentes, seja pelo temor de revolta e fuga de escravos, seja por seu aproveitamento nas milí-

cias revoltosas ou nas forças legalistas. Ilustrarei essa asserção com dois exemplos: a Sabinada e a Guerra do Paraguai; dois momentos em que o Estado esteve claudicante. No primeiro, pela ameaça separatista, no segundo, pela necessidade de homens para a guerra.¹⁵

A libertação dos escravos baianos não fez parte das discussões iniciais e nem estava prevista no projeto de uma nova nação idealizado pelos rebeldes de 1837 (Souza 1987: 155). Ao longo da guerra, contudo, a necessidade de reforços no *front* levou os separatistas a repensarem suas posições. Para combater as forças legalistas do império, os revoltosos lançaram mão de escravos para ocupar as lacunas do exército separatista. Esse expediente, contudo, só poderia ser utilizado se o senhor fosse indenizado e o escravo efetivamente entrasse na guerra. Assim, os separatistas só repensaram suas posições no decorrer da rusga, e mesmo assim, com todo cuidado e respeito ao direito de propriedade dos senhores. Como afirmou Paulo Cesar Souza, “os decretos de alforria foram antes providências do que atos” (1987: 147-8). Na província de imensa população negra, os sabinos “foram incapazes de pensar além do horizonte ideológico de uma sociedade escravista” (Souza 1987: 157).¹⁶

Contudo, esses mesmos decretos demonstravam o desespero dos separatistas em busca de soldados, revelando sua inabilidade em uma questão tão delicada. Em um dos decretos, os separatistas concederam alforria a “todos os escravos nascidos no Brasil que tiverem corrido ou houverem de correr às armas” (Souza 1987: 148), o que incitava o escravo descontente de sua condição a correr para a junta alistadora em prol de sua liberdade. Existe aí um problema ainda maior, e por isso entendo que o desespero gerou as falhas e a inabilidade dos separatistas em assuntos de escravidão.

Embora se preocupassem com o direito de propriedade, permitiram que escravos desobedecessem seus senhores e fugissem para a liberdade através da farda. Um caso sério, pois isso enfraquecia e aviltava o controle senhorial em um momento tão delicado quanto a guerra. Essa possibilidade, porém, não gerava somente o sentimento de liberdade para os escravos que agora eram soldados. O exército separatista era fruto de um governo rebelde, que desejava conquistar sua independência. Assim, nada estaria seguro, nem mesmo a liberdade dada aos escravos, se os separatistas não conseguissem a vitória sobre os legalistas. No meu entender, os escravos sabiam disso, e assim teriam de defender com unhas e dentes a causa separatista para terem assegurada sua liberdade. E ainda mais: se os decretos já libertavam escravos para servirem como soldados, qual deve ter sido a leitura dos milhares de escravos que viviam na Bahia, formada basicamente por população negra?

Essa leitura era uma preocupação latente entre os líderes da Sabinada (Souza 1987: 146). Seus decretos retiravam dos africanos a possibilidade de serem alforriados através do simples ingresso no exército separatista, em uma clara expressão do temor pelos malês, que dois anos antes haviam patrocinado a revolta que sacudira a Bahia e deixara a Corte em polvorosa (Reis 1986). Como dar armas àqueles que muito recentemente haviam sido líderes de uma revolta? Assim, era melhor e mais seguro alistar os crioulos – escravos nascidos no Brasil –, que tinham uma relação pouco amistosa com os africanos e “tendiam a rebelar-se menos que os vindos da África” (Souza 1987: 148). Não se sabe a quantidade de crioulos que aderiram à causa separatista, mas existem vários exemplos dessa correria às juntas alistadoras. Segundo Paulo Cesar de Souza, “Ao adquirir a emancipação, na aliança com

os Sabinos, os crioulos comprometiam-se contra os africanos” (Souza 1987: 156). Esta seria a estratégia dos líderes separatistas para acalmar em seus espíritos o temor por uma nova revolta dos africanos: ter crioulos como soldados leais e ardilosos nos campos de batalha e, ao mesmo tempo, contar com esses crioulos diante de uma eventual revolta dos escravos africanos. Essa estratégia procurava resolver o problema da escravidão, demonstrando que os separatistas reconheciam as rixas entre os próprios escravos e procuravam tirar vantagens dela:

[...] Finalmente: todos os brasileiros, e sobretudo os brancos, não percebem suficientemente que é tempo de se fechar a porta aos debates políticos, às discussões constitucionais? Se se continua a falar dos direitos dos homens, de igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte [...] (Apud Mott 1972: 482).

Essa observação, feita por um francês anônimo a D. João VI logo após a independência, revela a leitura de um contemporâneo em torno do perigo das dissensões políticas expressas na guerra e nas discussões a nível governamental. Ela denota a sensibilidade para um problema real em um país como o Brasil e, podemos acrescentar, mais incisivamente em províncias como o Rio de Janeiro e a Bahia, cuja população no período era eminentemente formada de negros. Liberdade poderia ser uma “palavra fatal”, principalmente nesses momentos de grandes problemas nacionais. Os separatistas sabiam disso e traçaram suas próprias estratégias de defesa.

aplicando-as a lugares como a Bahia, no qual a cisão entre crioulos e africanos era uma realidade. Havia na Bahia a iminência de uma insurreição de escravos que os separatistas procuraram esmaecer com o deslocamento de soldados para intensificar a vigilância. Uma parte dos crioulos caminhou para o exército separatista a fim de conquistar a guerra e garantir a liberdade. Criadas as condições, os escravos crioulos e africanos fariam suas próprias leituras da guerra civil, e a partir daí traçariam suas estratégias de liberdade, como foi o caso dos que se alistaram no exército separatista.

No caso do Paraguai, trinta anos depois, centenas de escravos foram parar na guerra.¹⁷ Nas discussões entre os conselheiros do Estado, havia o temor da libertação dos escravos próprios para a guerra. O visconde de Itaboraí defendeu a libertação com indenização, e reconheceu que, após a guerra, a questão servil teria novo desfecho. Dizia ele que as pressões estrangeiras – especialmente inglesas – seriam maiores, e que, internamente, a imprensa já discutia o assunto. Com a guerra, continuava ele, a “agitação amainou”, mas posteriormente ela voltaria à tona e todas as discussões legislativas deveriam ser tratadas “com muita cautela, e de modo que a emancipação seja muito gradual e lentamente realizada”.¹⁸ Na verdade, a saída emancipacionista estava na cabeça de toda a elite política e de muitos intelectuais do período. Afinal, como libertar todos os escravos de uma só vez, a mão-de-obra básica da agricultura, que custara imensos investimentos de seus senhores e, que segundo eles, não possuíam educação e civilidade? Essas eram as questões prementes naquele momento.

O conselheiro Sousa Franco tinha a mesma visão do visconde, com uma ressalva: “Não se trata de decretar a emancipa-

ção dos escravos do Império, questão muito importante, cuja solução todos os dias se aproxima; trata-se somente de engrossar as fileiras do Exército”. Pressionado pelo liberalismo europeu e pela abolição da escravidão na maior parte dos países do continente americano – principalmente após as notícias da Guerra de Secessão –, D. Pedro II esforçou-se muito, intervindo no parlamento, ouvindo e recebendo apoio de entusiastas pela causa, em prol de uma saída para a escravidão no Brasil. Não sem encontrar pedras pelo caminho: internamente, a abolição total da escravidão se tornava difícil, em função da resistência dos fazendeiros, defensores da mão-de-obra escrava em suas plantações, e do temor reinante de que uma massa de libertos invadisse as grandes cidades, criando “desordens públicas” e “guerras raciais” que, nas palavras de Nabuco de Araújo, “precipitaria o Brasil em um abismo profundo e infinito” (Conrad 1975: 88-100). Frente à opção abolicionista, a saída emancipacionista pareceu a mais acertada (Conrad 1975; Costa 1982; Chalhoub 1990; Machado 1994). Era isso que reafirmavam tanto o visconde quanto Sousa Franco.

Vemos que as pressões internas e externas se tornavam maiores. Contudo, discutindo a saída emancipacionista, o conselheiro Paranhos deixou passar algo mais que o receio pelas pressões externas e da imprensa. Segundo ele, a manumissão possuía alguns problemas, como “Excitar a população escrava, já não pouco despertada nestes últimos tempos pela propaganda das idéias de abolição mais ou menos próxima, o desejo, aliás bem natural, de sacudir o jugo da escravidão. Há portanto nessa medida algum perigo de ordem pública, digno de séria atenção, quando a Força de Linha acha-se quase toda empregada na guerra externa”.¹⁹

Temos então dois temores: o primeiro, de que esses escravos criassem “desordens públicas”, como acentuaram Nabuco de Araújo e Paranhos, e o segundo, muito maior, de excitar a população escrava com a proposta de manumissão através do alistamento militar para a guerra – medos bem próximos aos dos separatistas. Esse receio, esse medo, não era em vão. Havia na memória desses conselheiros o legado das revoltas e boatos que circulavam nas fazendas, pondo em pânico os brancos da Corte e de várias outras províncias. Na década de 1830, as notícias da revolta dos malês inauguraram um período de intensa movimentação de escravos na província do Rio de Janeiro e na Corte (Gomes 1998: 65-98; Machado 1998: 99-108). Segundo Flávio dos Santos Gomes, durante todo o restante da primeira metade do século XIX pairou sobre a cabeça da classe dominante o medo de que as revoltas escravas “fossem fruto de um suposto tribalismo de ascendência africana dos escravos, que planejavam matar todos os ‘brancos e pardos’”, o que revela uma extensa leitura da revolta dos negros islâmicos – os malês – na Bahia e o temor de que as idéias do protesto sedicioso desses africanos chegasse à Corte e se espalhasse por todas as províncias – medo que, por sinal, não estava assentado em boatos, mas em provas reais encontradas entre escravos presos por revoltas (Gomes 1998: 84).

Na primeira metade do século XIX, o medo renitente entre os sabinos se encontrava alojado no coração do Império, entre as principais autoridades públicas, que amargavam lembranças de fatos ocorridos poucos anos antes. Os separatistas baianos pensaram em um modo de retirar dos escravos africanos a possibilidade de pegarem em armas contra os brancos, procurando sensibilizar os crioulos para a causa rebel-

de. No caso da guerra do Paraguai, segundo Jorge Prata de Sousa, “era clara a preferência por escravos nacionais – do total, representam 85%, enquanto os africanos participam com apenas 4%” (Sousa 1996: 95), o que, para o autor, pode ser explicado pelo crescimento demográfico dos crioulos e, no caso dos africanos, pelo envelhecimento e pelo término do tráfico de escravos após a lei de 1850. Contudo, Sousa não se refere à visão das autoridades, para a qual os africanos eram mais arredios que os crioulos, além de as fontes não revelarem com segurança a região africana da qual vieram. Por tudo isso, persistem minhas dúvidas de que essa visão das autoridades não tenha se mantido na seleção dos escravos para a guerra.

O segundo medo se refere à leitura que os escravos fariam dessa emancipação, o temor de “excitar a população escrava”, como afirmou Paranhos. Segundo Flávio dos Santos Gomes, na segunda metade do século XIX essas mesmas autoridades passaram a acreditar que “o espírito de revoltas de escravos, além do caráter messiânico [de novo os malês], tivesse origem nas falsas ‘idéias de liberdade’ difundidas entre eles”. Os que iam para a guerra tinham direito à emancipação, mas, e se os escravos que não fossem recrutados interpretassem que esse expediente estava reservado a todos? Liberdade era uma “palavra terrível”, muito “perigosa”.

O parecer de boa parte dos conselheiros expressa o ato como “início do fim” da instituição escravocrata. Segundo Torres Homem:

Que o Estado liberte parte dos escravos em nome da humanidade e civilização, ou que faça no único interesse de obter soldados, isto é indiferente; os efeitos morais são os

mesmos sobre a massa geral da escravatura não compreendida na alforria. Em ambos os casos origina esperança, desperta aspirações e provoca sentimentos incompatíveis com a segurança dos proprietários e com a ordem pública no regime monstruoso da escravidão. *As alforrias ultimamente dadas na Corte e nas províncias como meio de fornecer substitutos aos cidadãos designados para a campanha do Paraguai são fatos individuais e isolados que não têm o mesmo alcance perigoso, e não produzem senão o efeito de aviltar o Exército introduzindo em suas fileiras entes degradados pelo cativeiro de véspera, e destituídos dos sentimentos que constituem a nobreza do coração do soldado (grifo meu).*²⁰

A substituição era uma forma de alistamento que isentava o cidadão do tributo militar, desde que ele pagasse um tributo de 600\$000 ou oferecesse outro indivíduo em seu lugar (Kraay 1998: 122). No caso das alforrias por substituição, Torres Homem realmente tem razão em qualificá-lo como fatos "individuais e isolados". A substituição passava pelo senhor, era um desejo dele, em suma, um expediente que permitia ao Estado não interferir diretamente na relação entre senhores e escravos; a resolução era tomada ali mesmo na fazenda ou nas casas dos senhores que viviam nas regiões urbanas. Era um expediente, enfim, não tão "perigoso" quanto a intervenção do Estado, essa sim perigosa, mesmo que ele pagasse indenização.

Ora, o que se vê é uma preocupação latente entre os conselheiros e também de boa parte das classes dominantes de que a interferência do Estado em tal assunto

pudesse gerar a esperança de que o escravo alcançasse a liberdade. "palavra terrível", como disse o francês. Embora o decreto autorizando o ingresso de libertos nas Forças Armadas por indenização não permitisse o que o decreto da Sabinada permitia – a correria de escravos às juntas sem consentimento do senhor –, um sem-número de escravos burlava o controle dos senhores e se apresentava voluntariamente, como homens livres, às juntas alistadoras. Como vimos, vários escravos foram encontrados por seus senhores quando já estavam fardados e prontos para a guerra. Esse era um dos perigos do qual falava Torres Homem: animar as esperanças de liberdade com o recrutamento de escravos através da interferência do Estado junto à relação senhor-escravo. Os escravos que não haviam sido agraciados com a alforria pela guerra corresponderam às palavras proféticas do conselheiro, alistando-se voluntariamente na Marinha e no Exército ou se deixando levar pelos agentes de recrutamento forçado sem revelar aos truculentos oficiais a condição escrava a que estavam subjugados.

Pelo menos nos momentos de guerra civil ou externa, nas rivalidades partidárias mais inflamadas ou em que leis sobre os escravos haviam de ser discutidas, a relação senhor-escravo era afetada. Não importa se o controle senhorial e policial se tornasse estéril e permitisse as fugas ou se as Forças Armadas legalistas ou revoltosas lançassem mão do recrutamento forçado de escravos através de decretos para a causa – da independência do país, dos separatistas da Sabinada, da guerra do Paraguai e de tantas outras –, o perigoso era sempre a leitura que os escravos faziam desses movimentos, a partir da qual gestavam suas próprias estratégias para alcançar a liberdade, e lutavam com unhas e dentes por

essas mesmas causas em prol do que de mais importante havia para eles.

Para Flávio Gomes (1998: 81), que estudou vários protestos em forma de revolta tanto no meio rural quanto no urbano, "tais momentos de crise, entre outros, podem ser avaliados, por parte dos escravos de determinadas regiões, como favoráveis ou não para a realização de insurreições". Nesses protestos, grosso modo, o escravo preferia ser levado à polícia, enfrentar até à morte as forças que o obrigavam a continuar com o mesmo senhor e nas mesmas condições, ou fugir.

Como vimos, porém, no caso dos escravos em exércitos separatistas, na Marinha e — é bem certo — no Exército, havia ainda outra possibilidade para aquele que fugira para assentar praça. Este não tinha nada garantido, não fora emancipado para engrossar as fileiras das Forças Armadas. Mas o fato de lutar por uma causa com afimco poderia representar a possibilidade de não mais retornar à antiga condição. Isso é marcante no caso dos que retornaram do Paraguai, e fica ainda mais claro nos despachos e ofícios que tramitaram pelo ministério da Justiça logo após a guerra, relativos a dois escravos reclamados por seus senhores.

O caso não me parece igual ao do pardo Manoel Pereira, que se mandou pôr em liberdade. A respeito deste, o grande lapso de tempo decorrido entre a verificação da praça e a reclamação da propriedade pode deixar supor um tal ou qual abandono do senhor, aproveitável ao escravo; mas o outro, de que agora se trata, esteve no gozo da liberdade apenas alguns meses, que ele passou no hospital de uma fortaleza, ficando

*portanto mais difícil ao interessado o conhecimento do fato para poder fazer a reclamação, que ora apresenta. Nas circunstâncias atuais do país em relação ao elemento servil, compreende-se todos os males e perigos para a propriedade que podem resultar do precedente de considerar-se suficiente o assentamento de praça a um escravo para obrigar o senhor a intentar em juízo uma ação regular e dispendiosa para reavê-lo. Nem tanto em favor da liberdade!*²¹

Fleury era um conselheiro do ministro da Justiça e dava seu parecer sobre o caso do "preto João" que, com o cognome João Antonio Ferreira, havia sido recrutado no dia 9 de agosto de 1865 — ano em que os conflitos provenientes da guerra do Paraguai já eram realidade. A Caderneta do Livro de Socorros da Marinha revela que João foi aprovado na inspeção de saúde e assentou praça a 20 de agosto. Contudo, sua passagem pela Marinha foi breve, pois geralmente era internado no hospital devido a uma doença não registrada em sua Caderneta. Foi julgado incapaz para o serviço militar em 9 de fevereiro de 1866, aproximadamente seis meses após assentar praça como grumete. Viveu como homem livre até ser reconhecido como escravo em abril de 1870. Esse fato foi decisivo para que João retornasse à condição servil. No caso do outro, o pardo Manoel Pereira, a situação era "favorável" a ele, pois deve ter permanecido mais tempo como praça da Marinha — João ficara somente seis meses —, além de participar da guerra.

Segundo Emilia Viotti da Costa (1982), muitos avisos do Ministério da Justiça — do qual participava Fleury — foram distribuídos às secretarias de polícia no pós-guer-

ra, informando como deviam agir em casos como os de Manoel e João. Em um desses avisos, de 9 de fevereiro de 1870, o ministro dizia, segundo a autora, "que um indivíduo que se achava há mais de três anos no gozo de sua liberdade, e como livre servira na Armada, não só não deveria ser entregue à sua senhora que o reclamava como escravo, como deveria ser posto em liberdade" (Costa 1982: 43). Assim, podemos entender melhor a diferenciação que Fleury criou para decidir o futuro dos escravos João e Manoel, que fugiram e assentaram praça na Armada.

As histórias desses dois escravos servem para ilustrar as possibilidades criadas com o colapso de uma guerra, em que o Estado interveio na propriedade de um senhor devido à necessidade de sanar seus próprios problemas. Se não havia homens dispostos a pegar em armas, o governo recorria ao recrutamento forçado de homens livres, com o cuidado de não capturar o que não lhe pertencesse – o escravo, propriedade particular dos senhores. Em cidades como o Rio de Janeiro e Salvador, diferir entre o forro, o livre e o cativo era matéria difícil, e foi assim que Manoel e João descobriram o caminho para lutar por sua liberdade. Com a emancipação por indenização, decretada ao longo da guerra, outras perspectivas se abriram aos escravos vendidos às Forças Armadas.

Há leituras diferentes entre esses dois caminhos em prol da liberdade. Os emancipados já assentavam praça como libertos, e quando voltassem da guerra poderiam escolher seus próprios destinos. Para o fugido, contudo, essa garantia não existia, ele poderia ir à guerra e ser reconhecido quando retornasse ao país, e o senhor teria todo direito de reaver sua propriedade. Mas talvez eles soubessem que, se aderissem realmente à causa da guerra e combatessem he-

roicamente nos campos de batalha, teriam a possibilidade de se tornarem livres das amarras da escravidão. (Como reescravizar um voluntário da pátria?). Manoel Pereira possivelmente foi feliz em seus atos na campanha do Paraguai.²²

Era esse o "perigo" visto por Fleury no caso das alforrias aos escravos que lutaram no Paraguai e que continuavam a fugir e assentar praça nas Forças Armadas. Através das leis emancipacionistas e das brechas que criava em suas empresas para facilitar o assentamento de escravos, o Estado estava se tornando um problema para os senhores. O senhor ficava meses ou anos sem ter notícia do fugido, e quando o encontrava ainda tinha de mostrar documentação e entrar na justiça para ter sua propriedade de volta – sem a garantia de que conseguiria resgatá-lo. Manoel Pereira que o diga. Para Fleury, deveria existir algum dispositivo que obliterasse essa verdadeira via aberta no alistamento de homens para as Forças Armadas, a fim de garantir a propriedade do senhor e não expor o Estado a uma situação sem saída: afinal, como, após recrutar um escravo e abrir a brecha necessária para que ele mostrasse seu valor e seu heroísmo pela causa da guerra, o Estado poderia entregá-lo ao senhor? Principalmente quando, em 1870, os soldados paulatinamente retornavam da guerra e jornais como *A Reforma* noticiavam que soldados e marinheiros estavam sendo reclamados como escravos por seus senhores. Esse mesmo jornal dizia que João havia sido "um voluntário da pátria condecorado com os louros da vitória" e estava preso na Casa de Detenção por ser reclamado como escravo – mas sabemos que a Caderneta não lhe conferia tamanho crédito, pois nem do hospital saiu.²⁴

A campanha pela manumissão já se iniciara na imprensa, errando algumas vezes e

acertando em outras. Os jornais tinham histórias de escravos fugidos que, após a guerra, foram reclamados por seus senhores. Como afirmou Ricardo Salles para o Exército,

A participação de escravos no exército [e. acrescento eu, na Marinha] garantiu, pelo menos à parcela da população envolvida, algum tipo de reconhecimento e mesmo um lugar de interlocução. Sua incorporação num projeto de realização hegemônica da Coroa e da classe dominante implicava necessariamente assimilar alguns de seus próprios interesses a esse projeto. Assim é que a alforria do escravo combatente tinha dois lados: encobrir o fato de a civilização escravista fundar parte da sua glória nos campos de batalha num segmento da população não reconhecido como portador de seus padrões morais e culturais, e ao mesmo tempo incorporar e atender um interesse imediato desses setores, a liberdade (Salles 1990: 74).

O retorno desses soldados e marinheiros ao Brasil – escravos ou libertos, tanto faz – como vitoriosos e heróis com certeza teve grande participação nos desígnios institucionais que haviam de ser votados em torno da escravidão: os escravos ou libertos com farda deram provas sobejas de sua contribuição para o fim da instituição. Foi uma pressão que em várias províncias se avolumou nas décadas de 1870 e 1880, muito utilizada pela imprensa abolicionista da época. Para se ter uma idéia, não obstante a pressão inglesa, logo após a guerra a discussão em torno dos ingênuos retornou à baila parlamentar.

Conclusão

Sabemos agora que havia Amaros na Marinha de Guerra, e muito possivelmente no Exército. Eles começaram a invadir a Marinha de Guerra no início do século XIX, em momentos nos quais a manutenção da integridade do território brasileiro foi conquistada com muito sangue, entre revoltas separatistas e o equilíbrio das forças no parlamento. Ouviam os gritos de liberdade pelas ruas, sabiam das discussões na Assembléia Legislativa relativas à condição dos escravos e viam a crise. Esses eram os melhores momentos para a fuga e para a incorporação, seja nas forças leais ao governo, seja nas separatistas. Nada, contudo, estava seguro: o escravo fugido precisava conquistar a vitória na guerra, pois ela seria também a sua. O exército que oferecesse a liberdade seria o escolhido, e a partir disso o escravo o defenderia de todas as formas possíveis. Durante a guerra do Paraguai, encontrei 25 casos de escravos reclamados por seus senhores que já haviam assentado praça ou estavam próximos de o fazer. Mas quantos não foram reclamados? Quantos senhores deixaram de procurar suas propriedades a tempo de não perdê-las para sempre? Quantas centenas ou milhares de escravos foram para a guerra nessas circunstâncias? Disso, nunca sabemos...

Além desses, havia aqueles escravos que sorrateiramente assentavam praça em períodos entrecrises. Mesmo assim, os senhores poderiam enfrentar problemas para os terem restituídos ao seu domínio. Sacarem teve de enfrentar um auditor durão, que não permitia a restituição sem a documentação comprobatória. O comendador Manoel Joaquim Ferreira Netto e outros senhores tiveram de arcar com os gastos pelo crário com o alistamento voluntário

de seu escravo. Por vezes o encarregado do quartel-general intervinha, dificultando ainda mais a restituição. Como disse May, isso tornaria cada vez mais difícil a restituição dos escravos às famílias que viviam através desse "instrumento de trabalho".

Todos esses fatores me levaram a pensar que a invasão de escravos nas Forças Armadas e públicas não era algo estanque, simples evidência sem maior importância. O que revelei até aqui, na verdade, é uma pequena amostra do que ocorreu ao longo da maior parte do século XIX. Somente um trabalho de peso, que analise a documenta-

ção das principais províncias do país, poderá revelar essas e outras questões relativas aos escravos fugidos, que encontraram na Marinha de Guerra o melhor lugar para ocultar sua condição. A princípio, revelo que a única quantificação possível dos escravos que fugiram e se alistaram é aquela referente às reclamações dos senhores. Mas isso não importa tanto. O mais instigante aqui é entender o alistamento não somente como um castigo para os homens livres, mas também uma das rotas seguidas por escravos para encobrir sua fuga e garantir a liberdade.

Notas

1. Este texto foi originalmente apresentado no XX Simpósio Nacional de História, com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.
2. Arquivo Nacional (AN). Série Marinha, XM-1.167: Offícios do Chefe de Polícia da Corte (OCP) ao Encarregado do quartel-general da Marinha (EQGM), n. 15, 1846.
3. Segundo Gladys Ribeiro (1998: cap. 2), Luis Augusto May era português de nascimento. Em 1822, em meio às rusgas pela independência, teve importante participação na imprensa através do jornal *Malagueta*, do qual era o único redator, defendendo a união com Portugal, a Monarquia Constitucional Representativa, e refletia sobre os acontecimentos "à luz de pensadores como Montesquieu e Rousseau".
4. AN. Série Marinha, IIIM-654: OCP ao EQGM de 29 de outubro de 1859.
5. Esses eram os limites de idade para alistamento de novos marinheiros, segundo consta no Decreto n. 1.591 de 14 de abril de 1855, artigo 12°.
6. AN. Série Marinha, IIIM-654: OCP ao EQG, 31 de dezembro de 1859.
6. AN. Série Marinha, IIIM-654: OCP ao EQG, 31 de janeiro de 1859.
7. AN. Série Marinha, IIIM-657: OCP ao EQG, 7 de março de 1876.
9. Segundo o decreto n. 1.591 de 14 de abril de 1855, os prêmios variavam entre 2\$000,00 e 5\$000,00. Durante a guerra do Paraguai, segundo Jorge Prata de Sousa, chegaram a 20\$000,00 e 30\$000,00, Cf. CLB (1855); e Sousa (1996: 68).

10. AN. Série Marinha, IIM-657: OCP ao EQG, 06 de setembro de 1873.
11. AN. Série Marinha, IIM-654: OCP ao EQG, respectivamente, 28 de outubro de 1844, 18 de abril de 1844 e 10 de outubro de 1861.
12. AN. Série Marinha, IIM-655: OCP ao EQG, 17 de dezembro de 1863.
13. Uma boa discussão a esse respeito pode ser encontrada em Sidney Chalhoub (1990: 35-43) e Graham (1979: cap. 1).
14. Baseio-me aqui no trabalho de Edward P. Thompson (1987: 13). Para um apanhado geral dessa interpretação teórica, ver Sharpe (1992).
15. O mesmo envolvimento de escravos nesses momentos em que o Estado passava por crises pode ser visto em outros movimentos. Nas rusgas da independência, o trabalho mais recente a abordar o assunto é o de Gladys Ribeiro (1997) e, no caso da Cabanagem, Pinheiro (1999). Contudo, a possibilidade de encontrar o envolvimento de escravos em outros movimentos é bastante plausível, mas somente as encontraremos com novas pesquisas na maior parte dos estados brasileiros.
16. Os revolucionários cubanos também enfrentaram o mesmo dilema. O receio de abolir os escravos arraigou-se, e a saída pela emancipação gradual vingou naquela ilha. Para maiores detalhes, ver Scott (1991: 63-76).
17. Sobre as estatísticas de alforria de escravos enviados para a guerra, ver Sousa (1996: 82-107) e Kraay (1998: 127-34).
18. *Anais do Conselho de Estado*, 5 de novembro de 1866.
19. Idem.
20. *Ata do Conselho de Estado*, 5 de novembro de 1866.
21. AN. Série Justiça, IJ-518: OCP ao Ministro da Justiça, 25 de abril de 1870.
22. Jorge Prata de Sousa (1996: 71) narra um caso idêntico ao de Manoel, e a Marinha pagou a indenização ao senhor para não perder o marinheiro, pois este havia sido "condecorado por seus bravos feitos contra os rebeldes da província de Pernambuco".
23. *A Reforma*, 3 de abril de 1870.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, Celia M. Marinho de (1987) *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento (1899) *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, vol. 5.
- BRASIL. LEIS, DECRETOS, RELATÓRIOS (1856) *Coleção de Leis do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional.

- _____. (1860) *Relatório do Ministro e Secretário dos Negócios da Marinha*.
- _____. (1871) *Relatório do Ministro da Justiça e Negócios Interiores*. "Anexos, n. 6".
- _____. (1888). *Relatório do Ministro e Secretário dos Negócios da Marinha*.
- CAMINHA, Adolfo (1991) *Bom-Crioulo*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração. 4ª. ed.
- CARVALHO, José Murilo de (1990) *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CASTRO, Hebe M. Mattos de (1993) *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- CHALHOUB, Sidney (1990) *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras.
- CONRAD, Robert. (1975) *Os últimos anos da escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira / INL.
- COSTA, Craveiro (1937) *Visconde de Sinimbu: sua vida e sua atuação política*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- COSTA, Emilia Viotti da (1982) *Abolição*. São Paulo: Global.
- FERNANDES MACHADO, Humberto (1998) "A rebeldia negra no vale do Paraíba". Em: SOUSA, Jorge Prata de (org.). *Escravidão: ofícios e liberdade*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
- FRAGA FILHO, Walter (1996) *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo / Salvador: Hucitec / Eudfba.
- GOMES, Flavio dos Santos (1996) "Jogando a rede, revendo as malhas: fugas e fugitivos no Brasil escravista", *Tempo*, vol. 1, n. 1. Rio de Janeiro, p. 67-93.
- _____. (1998) "História, protesto e cultura política no Brasil escravista". Em: SOUSA, Jorge Prata de (org.). *Escravidão: ofícios e liberdade*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
- GRAHAM, Richard (1979) *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo: Perspectiva.
- HOLLOWAY, Thomas H. (1997) *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- KRAAY, Hendrik (1998) "Escravidão, cidadania e serviço militar na mobilização brasileira para a Guerra do Paraguai", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 33. Rio de Janeiro. p. 117-51.
- LAUDERDALE GRAHAM, Sandra (1992) *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro 1860-1910*. São Paulo: Cia das Letras.
- LIBANO SOARES, Carlos Eugênio (1998) *Zungü: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

MACHADO, Maria H. (1994) *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro / São Paulo: UFRJ / EDUSP.

McBETH, Michael (1977) "The Brazilian recruit during the first empire". Em: *Essays concerning the socioeconomic History of Brazil and Portuguese India*. Gainesville: The University Presses of Florida.

MOTT, Luís R. B. (1972) "Um documento inédito para a história da independência". Em: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *1822: dimensões*. São Paulo: Perspectiva.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira do (1997) *Marinheiros em revolta: recrutamento e disciplina na Marinha de Guerra (1880-1910)*. Dissertação de Mestrado em História. UNICAMP, Campinas.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto (1999) "Do mocambeiro a cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX". *Terra das Águas*, n. 1, Brasília, p. 148-72.

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

_____. (1994) "A greve negra de 1857 na Bahia", *Revista USP*, n. 18. São Paulo, p. 7:29.

RIBEIRO, Gladys Sabina (1997) *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro Reinado*. Tese de Doutorado em História. UNICAMP, Campinas.

SALLES, Ricardo (1990) *A guerra do Paraguai: escravidão e cidadania na formação do Exército*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SCOTT, Rebecca J. (1991) *Emancipação escrava em Cuba: a transição para o trabalho livre 1860-1899*. Rio de Janeiro/ São Paulo: UNICAMP / Paz e Terra.

SHARPE, Jim (1992) "A história vista de baixo". Em: BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Edunesp.

SLENES, Robert (1991-92) "Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil". *Revista USP*, n. 12. São Paulo.

SOARES, Luis Carlos (1988) *Urban slavery in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Tese de Ph.D. Universidade de Londres.

SOUSA, Jorge Prata de (1996) *Escravidão ou morte: os escravos brasileiros na Guerra do Paraguai*. Rio de Janeiro. Mauad / Adesa.

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

THOMPSON, Edward P. (1987) *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SUMMARY

From captivity to the sea: slaves in the navy

This paper aims at showing the Brazilian Navy used to be one of the routes followed by fugitive slaves throughout the nineteenth century. Some works have already been published on free slaves that took part in the war against Paraguay. However, with regard to non-emancipated slaves ¾ those who escaped and cheated the apparatuses of both the police and conscription during the nineteenth century ¾ historiographic comments are rather scarce. The author has analyzed official communications exchanged between the court's chief of police and the officer in charge of Navy headquarters, which have revealed flaws in enlistment caused by the need to man warships and by police interest in ridding

themselves of men regarded as vagrants or beggars, as well as minors etc. On the other hand, in wartime and during political crises and revolt slaves could give variable meanings to the word freedom. During the process of independence, the Sabinada rebellion, the war against Paraguay and other times of crisis, slaves would escape, cheat draft officials, take up their posts on the front in either loyalist or separatist forces, and thereby gain liberty. That freedom, however, was not to be ensured unless they fought tooth and nail for the cause of war, all of which discloses a political meaning not so much related to the branch of the armed forces they were enrolled in as to their own personal interests.

RÉSUMÉ

De la captivité à la mer: esclaves dans la marine de guerre

L'article vise à montrer que la marine de guerre brésilienne était une des voies empruntées par les esclaves en fuite au long du XIX^{ème} siècle. Quelques oeuvres traitant des esclaves émancipés pour la guerre du Paraguay existent. Toutefois, quant aux non émancipés qui fuyaient et trompaient l'appareil policier et le recrutement militaire pendant le XIX^{ème} siècle, nous n'avons que quelques rares commentaires dans l'historiographie. Nous avons analysé la correspondance échangée entre le chef de police de la cour et le responsable du quartier général de la marine, laquelle a révélé des failles dans l'enrôlement militaire provoquées par le grand besoin en hommes de l'escadre et par l'intérêt du système policier de se débarrasser de ceux qui

étaient tenus pour vagabonds, mendiants, mineurs etc. Par ailleurs, en période de guerre, de crise politique et de révolte, les esclaves pouvaient avoir diverses interprétations du mot liberté. Dans le processus d'indépendance, à *Sabinada*, pendant la guerre du Paraguay et à d'autres moments de crise, les esclaves s'enfuirent, se jouèrent de leurs recruteurs, prirent leurs postes au front comme forces légalistes ou séparatistes et obtinrent leur liberté. Cependant, cette liberté n'aurait pas été garantie s'ils n'avaient lutté bec et ongles pour la cause belliqueuse. Ce qui révèle moins un sens politique indépendant des forces armées participantes qu'un sens lié à leurs propres intérêts

Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil

Roberto Motta

*Recebido para publicação em maio de 1999
Professor da Universidade Federal de Pernambuco, Recife*

No estudo das relações raciais no Brasil durante o século XX, distinguem-se três paradigmas. O primeiro, o paradigma da morenidade, está associado a Gilberto Freyre, mas apesar de aparentes desacordos, é compartilhado por Marvin Harris e Carl Degler, cujas formulações, "ambigüidade referencial no cálculo da identidade racial" e "nem branco nem preto" significam em essência o mesmo que "moreno". Um segundo paradigma está associado a Florestan Fernandes, que destaca o caráter puramente residual do preconceito de raça e da desigualdade no Brasil. O terceiro paradigma, ligado sobretudo a Carlos Hasenbalg, postula que a discriminação racial persistente é a causa da desigualdade entre brancos e não-brancos no plano da economia, da educação e de outros indicadores. As diferenças entre esses paradigmas, e mesmo entre autores que aderem a paradigmas substancialmente idênticos, derivam em grande medida de modelos diferentes de história e desenvolvimento.

Palavras-chave: relações raciais; mestiçagem; modelos de desenvolvimento; escravidão.

Introdução

É possível reconhecer três paradigmas principais no estudo das relações raciais no Brasil, relacionados, respectivamente, aos trabalhos de Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e Carlos Hasenbalg. Esses paradigmas também foram usados por outros estudiosos, em razão de possuírem prolongamentos fora do Brasil, influenciando e sendo influenciados por intérpretes estrangeiros, principalmente americanos. Assim, como veremos, autores de tanto destaque quanto Marvin Harris e Carl Degler são, cada um à sua maneira e apesar de tudo que possam dizer em contrário, seguidores do modelo de Gilberto Freyre. Na verdade, grande parte da disputa sobre o tema deriva menos da constatação dos fatos (isto é, do teste ou da “falsoação” de hipóteses) que de pressupostos sobre as condições necessárias para que, do ponto de vista da filosofia da história, o desenvolvimento dos países possa ser aceito como válido.¹

Freyre, Harris e os morenos

O pensamento de Gilberto Freyre sobre raça e cultura no Brasil pode ser resumido na seguinte citação, retirada de *Casa-grande & senzala*:

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e sentimentos. [...] Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, quase de

família entre os santos e os homens que, das capelas patriarcais, das casas-grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, festas de bandeira dos santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro. Foi esse cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e a cultura brasileira [...] A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível e dura barreira. [...] A liberdade do escravo de conservar e até de ostentar em festas públicas [...] formas e acessórios de sua mítica, de sua cultura fetichista e totêmica, dá bem idéia do processo de aproximação das duas culturas no Brasil (Freyre 1933: 355-6).

Segundo Gilberto Freyre, em função do tipo de cristianismo² prevalecente entre os portugueses³, as raças no Brasil tenderam a se fundir em uma só comunidade emocional e religiosa. Essa opinião suscitou tanto aplausos entusiásticos quanto ferrenha oposição. Alguns dos adversários mais implacáveis de Gilberto, entretanto, não obstante rejeitem sua concepção do desenvolvimento histórico, estão de acordo com ele quando se trata de *descrever* o sistema brasileiro de relações raciais. Esse é o caso de Marvin Harris, para o qual

É incorreto dizer-se que a identidade racial, no Brasil, depende da

aparência e do comportamento das pessoas, pois já a percepção da aparência e do comportamento parece estar influenciada por fatores obscuros e mesmo invisíveis. Tem sido amplamente observado que a identificação racial é consideravelmente influenciada pelo nível educacional e econômico quer do informante, quer do indivíduo que está sendo classificado. Pessoas de fenótipo caucásico vêm-se identificadas em termos teoricamente apropriados para a parte mais negróide do espectro das cores (Harris & Kottak 1963: 204).

Desprovida de distinções de castas fundamentadas em identidades raciais, as estruturas sociais do Brasil, na prática, não implicam em uma grande competência intersubjetiva no que se refere a taxinomias raciais (Harris 1970: 12).

Passagens substancialmente idênticas poderiam ser retiradas da obra de Harris⁴ desde a publicação de *Town and country in Brazil* (1956), seu primeiro trabalho sobre o tema, resultante, como tantos outros, da famosa pesquisa sobre relações raciais no Brasil patrocinada pela UNESCO. O fato é que, para Harris, “no Brasil, a pessoa, por mais escura que possa ser, pode mudar de categoria racial sem sequer mudar de residência. Basta ter sucesso econômico e atingir um alto nível de educação” (Harris 1964a: 59). Para ele, sendo a raça funcionalmente irrelevante (ao menos *relativamente* irrelevante) na fixação do *status* econômico, educacional ou social dos indivíduos, segue-se que os termos que a designam não só podem como *precisam* ser ambíguos e

imprecisos, expressando uma vivência igualmente ambígua e imprecisa.

Gilberto Freyre, em outras e às vezes com as *mesmas palavras* de Marvin Harris, pensa o mesmo. Tomemos o caso de *moreno*⁵, de que Gilberto tratou na introdução a *New world in the tropics* (Freyre 1959), livro muitas vezes citado e criticado por Marvin Harris:

Existe elevado número de homens de cor nas repartições públicas, embora a proverbial cortesia brasileira prefira designá-los não como “negros” (como são chamados nos Estados Unidos indivíduos praticamente nórdicos com apenas uma gota de sangue africano nas veias), mas sim como “morenos”, ou seja, pessoas de pele mais ou menos escura. Mesmo durante o Império, grande número de notáveis estadistas, membros do Gabinete Imperial e do Senado do Império, diplomatas, juizes e deputados, eram “morenos” (Freyre 1971: 67-8; tradução de Freyre 1959: 10).

Resumindo o tratamento do tema com o qual lidou ao longo de praticamente toda a sua obra, Gilberto dedicou uma de suas publicações em língua inglesa exatamente ao emprego da palavra *moreno*, cuja ambigüidade mostraria a reduzida importância das classificações raciais na sociedade brasileira. Trata-se do opúsculo *The racial factor in contemporary politics*, de 1966, no qual, entre outras coisas, disse que

Não é difícil entender por que, no Brasil, o emprego, atualmente muito flexível ou elástico, da palavra moreno veio a ser um dos even-

tos semântico-sociológicos que mais caracterizaram o desenvolvimento da América Portuguesa como de uma sociedade cuja composição multirracial cada vez mais vem a ser aquilo que um inventor de neologismos talvez se atrevesse a descrever como meta-racial. Isto é, uma sociedade na qual em vez da preocupação sociológica com a caracterização minuciosa de tipos intermediários ou de matizes entre branco e preto, branco e vermelho, branco e amarelo, a tendência é, ou começa a ser, para aqueles que, sendo membros da sociedade ou comunidade brasileira, não são completamente brancos, ou completamente pretos, ou completamente vermelhos, ou completamente amarelos, de serem descritos, ou de considerarem-se a si mesmos quase sem discriminação, como "morenos". [...] A mesma palavra vem tendo um emprego sociológico flexível e biologicamente elástico – tão elástico que mesmo negros retintos ["black negroes"] são atualmente descritos, no Brasil, como morenos (Freyre 1966: 14).

E arrematou declarando que "O uso atual da palavra moreno mostra como só um número reduzido de pernósticos, no Brasil, toma a atitude de se considerar, a si próprios ou a seus compatriotas, do ponto de vista biológico ou sociológico, brancos puros, representantes no Brasil, de cultura puramente européia" (Freyre 1966: 27).

O acordo implícito entre Freyre e Harris se confirma no artigo que este publicou (com associados) em 1993, sob o título de "Who are the whites?". Tal como o opúsculo de Freyre, esse artigo

se encontra essencialmente voltado para o uso brasileiro da palavra "moreno". O parágrafo inicial já demonstra a convergência de opiniões:

Quando, no recenseamento, moreno é usado em vez de pardo, a proporção de respondentes que se identifica como sendo de raça-cor misturada [isto é, como morenos] aumenta, ao mesmo tempo que ocorre uma diminuição substancial dos que se identificam como brancos ou pardos. Tais resultados demonstram o erro de querer-se impor ao resto do Hemisfério categorias rigidamente dicotômicas (brancos/não brancos) ou tricotômicas (brancos/mestiços/negros) tidas como adequadas para representar a identidade racial nos Estados Unidos (Harris et al. 1993: 451).

É um texto que, com certas modificações estilísticas e menos uso de cálculos estatísticos por vezes complicados, poderia ser assinado por Gilberto Freyre, do qual Harris, em quase tudo mas sem jamais o declarar, revela-se fiel discípulo⁶. Muito gilbertiana – vêm-me logo à mente artigos de Gilberto publicados em jornais na década de 1970, alertando para as tentativas de certas fundações estrangeiras de introduzir no Brasil padrões e políticas raciais copiados da América do Norte –, a conclusão do artigo declara que:

Os cientistas sociais devem pensar cuidadosamente o efeito de tentar medir a discriminação no Brasil pela imposição de categorias de raça-cor emicamente inválidas provenientes do sistema de castas

raciais dos Estados Unidos. Concede-se geralmente que a discriminação fere os direitos civis. Mas é também matéria de direitos civis que os indivíduos possam classificar-se a si mesmos e a seus filhos de acordo com seu próprio sentimento de identidade. Pode ser que o Brasil não esteja mais próximo da democracia racial que outros países, mas seu sistema de estabelecer identidades raciais tem muitas características das quais o resto do mundo tem muito o que aprender (Harris et al. 1993: 459).

Para usar as palavras de Claude Lévi-Strauss (1985: 115), entre Gilberto Freyre e Marvin Harris "não são as semelhanças, mas as diferenças que se parecem". O primeiro diz que existe, no Brasil, uma "democracia étnica":

O segredo do sucesso do Brasil em construir uma civilização humana, predominantemente cristã e crescentemente moderna, na América tropical, vem da capacidade brasileira em transigir. Enquanto os ingleses, mais que qualquer outro povo, possuem tal capacidade na esfera política [...] os brasileiros vêm conseguindo ainda maiores triunfos, aplicando essa capacidade à esfera cultural e social, na maior amplitude. Daí sua relativa democracia étnica: a ampla, embora não perfeita, oportunidade dada no Brasil a todos os homens, independente de raça e cor, para se afirmarem brasileiros plenos (Freyre 1971: 4-5; tradução de Freyre 1959: 7-8)⁷.

Essa invejável situação de harmonia racial encontra-se porém sujeita a certas restrições:

Não que inexista preconceito de cor ou de raça juntamente com preconceitos contra a mistura de classes no Brasil. Existe. Mas ninguém pensaria em ter igrejas somente para brancos, assim como não pensaria em leis contra os casamentos inter-raciais; ou em banir os negros dos teatros ou bairros residenciais de uma cidade. O espírito generalizado de fraternidade humana é mais forte entre os brasileiros do que os preconceitos de raça ou de cor, de classe ou de religião. É verdade que a igualdade racial nem é perfeita no Brasil nem se tornou absoluta com a abolição da escravidão, em 1888. [...] Evidentemente não existe paraíso na terra. Mas, quanto às relações raciais, a situação brasileira provavelmente é a que mais se aproxima daquilo que se imagine como um paraíso nesse setor. A felicidade brasileira, contudo, é relativa, pois para a maior parte da população brasileira persistem, senão a miséria, a pobreza, e uma série de doenças (Freyre 1971: 5; tradução de Freyre 1959: 8).

Já para Marvin Harris não existe democracia racial ou étnica no Brasil. Contudo, sua não-democracia, de modo simetricamente inverso à democracia de Gilberto, está sujeita a muitas restrições:

De maneira geral há uma gradação idealizada na qual os brancos ocupam o extremo favorá-

vel, os negros o extremo desfavorável e os mulatos as posições intermediárias. Mas esses fenômenos ideológicos não afetam seriamente o comportamento real. O que as pessoas dizem que vão fazer ou que não vão fazer não repercute no comportamento real. De fato, já se tem observado que brasileiros extremamente preconceituosos comportam-se com pronunciada deferência com relação a representantes dos grupos que dizem ser os mais baixos. Ou, em outras palavras, o preconceito racial no Brasil não resulta em segregação racial e discriminação sistemáticas. O motivo deste paradoxo é claro. Apesar dos estereótipos idealizados, não há um papel ou um status [status-rol] para o negro enquanto negro, ou para o branco enquanto branco, ou para o mulato enquanto mulato. Não há grupos raciais. [...] É a classe da pessoa e não a raça que determina a adoção de atitudes de subordinação e sobreposição entre determinadas pessoas no relacionamento direto. É a classe que determina quem será admitido em hotéis, restaurantes e clubes; quem receberá tratamento preferencial em lojas, igrejas, boates e veículos; e quem terá maiores oportunidades em um grupo de pretendentes ao casamento. Não há grupos raciais contra os quais se exerce discriminação. Há, sim, grupos de classe. [...] A discriminação de raça é em si suave e imprecisa; a discriminação de classe produz desvantagens e desigualdades de caráter agudo, persistente e onipresente (Harris 1964a: 60-1).

Harris também usa a metáfora do paraíso para, em palavras aparentemente diferentes (e politicamente mais corretas), destacar que o problema no Brasil é mais de classe que de raça:

Que aqueles que consideram o Brasil como um "paraíso racial" lembrem-se de que esse paraíso está ocupado apenas por criaturas ficcionais. Os homens e mulheres da realidade na Bahia não são membros de raça exceto enquanto de qualquer conjunto de seres humanos pode-se dizer que tem uma identidade racial objetiva. No que diz respeito ao comportamento real, não existem "raças" para os brasileiros. Mas existem classes tanto para o observador como para os brasileiros (Harris 1964a: 64).

Assim se torna patente que, em substância, Harris concorda com Freyre até mesmo no emprego "semântico-sociológico" da palavra moreno. Em questões de estilo, ele se conserva a uma distância prudente e politicamente correta do autor brasileiro, o que não o impede de, juntamente com o próprio Freyre, ser um dos campeões do paradigma da morenidade.

Relações raciais e correção histórica

Penso que dificilmente se pode chamar de exagerada a grande influência de Harris sobre outros estudiosos, tanto brasileiros quanto norte-americanos. Entre eles, destaca-se Carl Degler – seu livro *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos* (1976) goza

da reputação de ser um clássico dentro dessa temática. Ora, eu mesmo me espanto da facilidade com que descubro em Degler um dos mais acirrados *closet Freyreans* de minha lista, embora ele não o admita nem por todo o ouro do mundo. É o vocabulário de Degler o que, muitas vezes, o aproxima de Gilberto. Sua expressão *mulatto escape hatch*, que podemos traduzir como *saída de emergência do mulato* (saída sem dúvida suficientemente espaçosa para que por ela escape a maior parte do povo brasileiro), tem todo o jeito de ter sido expressamente inventada como uma saída de emergência para gilbertianos não se sabe por que envergonhados. Efetivamente, penso que Degler é, juntamente com Marvin Harris, um dos gilbertianos mais ortodoxos que se pode encontrar em toda a vasta literatura sobre relações raciais no Brasil e nas Américas. Senão, vejamos. Tudo bem pensado, “nem preto, nem branco” vem a ser equivalente primeiro do título de um dos artigos de Harris, “ambigüidade referencial no cálculo da identidade racial” (Harris 1970) e, de fato, do próprio termo *moreno*, entendido por Gilberto Freyre exatamente como *nem preto nem branco* e adotado em seguida por Marvin Harris.

Na realidade, Freyre, Harris e Degler, apesar de diferirem no vocabulário, concordam em atribuir caráter *meta-racial* à sociedade brasileira. De acordo com o pensamento dos três, as identidades raciais teriam importância limitada na atribuição de papéis e de *status*, e tenderiam a ser englobadas e confundidas em termos como *moreno* ou *nem preto, nem branco*. Ora, é precisamente a confusão de identidades raciais que constitui a essência do primeiro paradigma reconhecido neste trabalho, e que pode ser denominado paradigma da *morenidade*.

Entretanto, apesar de seu acordo quan-

to à meta-raça, os autores divergem de modo às vezes agudo a respeito das explicações propostas para o que supõem representar uma realidade incontestável. Existe forte oposição sobretudo entre, de um lado, Gilberto Freyre e, do outro, Marvin Harris e Carl Degler, cujos trabalhos desde o princípio tiveram a intenção de refutar a interpretação do Brasil proposta por Gilberto. O que se pretende destacar neste artigo é que, na raiz dessa divergência, encontra-se toda uma filosofia da história e da cultura. Nas concepções de Harris e Degler podemos reconhecer dois grandes componentes. Em primeiro lugar, uma concepção materialista da história, privilegiando fatores de caráter ecológico, tecnológico, econômico e demográfico. Assim é que, de acordo com Marvin Harris:

Embora a grande plantação escravocrata [em todas as partes das Américas] tenha tido efeitos marcadamente os mesmos, independentemente dos antecedentes culturais de escravos ou senhores, o ambiente natural, demográfico e institucional com que a escravidão se articulou esteve muito longe de ser o mesmo. É dever de todos que desejam explicar a diversidade no relacionamento das raças, no Brasil e nos Estados Unidos, voltarem-se em primeiro lugar para explicações materiais (Harris 1964a: 81).

Conseqüentemente, Harris está convencido de que se tratou essencialmente de um problema de mão-de-obra: o número de portugueses capazes de vir para o Brasil era tão pequeno que os conquistadores “viram-se forçados a criar um grupo livre, composto de mestiços, para servir de inter-

mediário entre eles e os escravos, pois havia certas funções essenciais, de caráter econômico e militar, para as quais o trabalho escravo não se prestava e não havia número suficiente de brancos” (Harris 1964a: 86-7).

Encontramos na obra de Carl Degler, entre outros ingredientes, uma versão substancialmente idêntica da primazia atribuída a fatores ecológicos, econômicos e demográficos:

Nem a Igreja nem o Estado no Brasil revelaram qualquer preocupação profunda no que diz respeito à condição humana do escravo e, de qualquer forma, nenhum dos dois usou sua autoridade para influir de maneira significativa na vida do escravo [...]. Mesmo quando a Coroa portuguesa procurou dar alguma proteção ao negro, como ser humano, nem sempre era obedecida pelos senhores brancos. As explicações mais convincentes para essas diferenças [entre os padrões da escravidão e das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos] talvez sejam as de desenvolvimento demográfico e econômico e as circunstâncias geográficas nos dois países (Degler 1976: 101).

Contudo, para empregar aqui a sentença de Oscar Wilde, “a verdade raramente é pura, e nunca simples”. Mesmo quando destacam fatores ecológicos e econômicos, mesmo quando rejeitam o “mito do bom senhor”⁸, Harris e Degler não necessariamente contradizem Freyre, já que o autor brasileiro não recusou explicações de caráter “material”. Embora não os pretendesse únicos, Gilberto Freyre não rejeitou a consideração de fa-

tores econômicos e demográficos, e assim declarou que:

Por menos inclinados que sejamos ao materialismo histórico [...] temos de admitir a influência considerável, embora nem sempre preponderante, da técnica de produção econômica sobre a estrutura das sociedades: na caracterização da sua fisionomia moral [...]. No Brasil, as relações entre os brancos e as raças de cor foram desde a primeira metade do século XVI condicionadas, de um lado pelo sistema de produção econômica – a monocultura latifundiária; do outro pela escassez de mulheres brancas entre os conquistadores (Freyre 1936: LVIII-LIX).

O segundo e principal componente da oposição teórica a Gilberto Freyre está no que se pode chamar de concepção ortogenética do progresso. Trata-se do postulado do desenvolvimento *unilinear* do processo histórico, compartilhado, apesar das diferenças existentes entre eles, pelo idealismo de Hegel, o materialismo de Marx e a sociologia histórica de Weber. Simplificando os termos, o problema é o seguinte: como é possível a um país subdesenvolvido como o Brasil apresentar maior sucesso adaptativo na coexistência (desde que se aceite essa coexistência como sucesso adaptativo), na interpenetração racial e cultural, que outros países, supostamente situados na vanguarda do desenvolvimento econômico e social?⁹ Carl Degler oferece um exemplo arquetípico dessa concepção ortogenética:

Como em Portugal, a mãe-pátria, faltava ao Brasil a concepção do valor moral do trabalho que vem sob o rótulo de "ética protestante". Não é que os brasileiros não trabalhassem, pois na verdade as circunstâncias impeliam a maioria deles ao trabalho.¹⁰ As diferenças no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos surgiram das muitas diferenças entre uma sociedade dinâmica, competitiva, protestante e socialmente móvel e uma que era estável, tradicional, hierárquica e católica (Degler 1976: 255-6).

Quero destacar a aparente inconsistência da passagem que acabei de citar, derivada da importância que Degler pretendeu atribuir aos fatores materiais e a ênfase que agora coloca em causas éticas e religiosas. Sua mensagem essencial, formulada em termos de Hegel, Marx, Weber e Parsons, consiste em reivindicar para um determinado modelo de sociedade e cultura a primazia sobre outros modelos e, portanto, achar que um determinado paradigma¹¹ de interpretação histórica é melhor que outros. Existiria uma história normativa (ou orto-história) à qual as outras histórias deveriam se conformar – o que não se encontra distante da atitude racista, que só reconhece atrofias e deformações do humano nos povos e sociedades considerados subdesenvolvidos, atrasados ou primitivos.¹² É igualmente incoerente apresentar o Brasil como "estável, tradicional, hierárquico e católico" e, ao mesmo tempo, tão propenso a usar a "saída de emergência do mulato".

Entretanto, apesar de suas suposições teóricas tão diferentes – ou, talvez melhor, apesar do que supõem estarem supondo –, Gilberto Freyre, Marvin Harris e Carl Degler

chegam às mesmas conclusões. Convergem para o paradigma da morenidade, de acordo com o qual as classificações raciais, ou a percepção das diferenças raciais, tende a ser irrelevante na formação social brasileira, devido a fatores de caráter religioso, demográfico ou ambos. Como já se destacou, vê-se que, atentamente consideradas, a palavra *moreno*, de acordo com Freyre e com certos textos recentes de Harris; a locução *ambigüidade referencial no cálculo da identidade racial*, de acordo com um artigo mais antigo de Harris; e a *saída de emergência do mulato*, de Degler, levando ao surgimento de uma população morena ou, em termos mais estritamente deglerianos, nem preta, nem branca, significam muito aproximadamente a mesma coisa.

Florestan Fernandes e a democracia racial

A primeira homenagem que rendo a Florestan Fernandes é ao seu espírito de sistema: seu como que cartesianismo, buscando operar através de conceitos o mais possível claros e distintos. Mais claros e mais distintos, diga-se de passagem, que os de Roger Bastide, que foi seu mentor e que, talvez melhor que ninguém na história das ciências sociais da França e do Brasil, parece ter compreendido as vantagens das penumbras cognitivas e conceituais.

Florestan Fernandes é muito diferente de Gilberto Freyre, em que domina uma intuição mais de artista que de cientista. Para Gilberto, a linha reta não é a menor distância entre dois pontos, ou pelo menos ele jamais parece seguir essa hipotética linha reta, escrevendo com linhas muito sinuosas. De Florestan eu diria justamente o con-

trário: mesmo quando porventura escreve errado, usa linhas retas.

Para ir diretamente ao essencial, pode-se dizer, de uma maneira, temo, um tanto simplificada demais, que para Florestan não existem relações propriamente de raça, mas de classe, as quais, em determinadas circunstâncias, assumem a forma de relações de raça. Racismo, racialismo ou como quer que o chamemos corresponderiam, em termos paretianos que Florestan não adota, a simples derivações. O resíduo, o núcleo, a essência são os conflitos de classe baseados em determinado sistema econômico, que Florestan raramente ou nunca denomina explicitamente modo de produção.¹³ Tentarei, como fiz com o Pernambucano, resumir o pensamento do Paulista em uma citação:

São Paulo constituía [...] uma das cidades brasileiras menos propícias à absorção imediata do elemento recém-egresso da escravidão. [...] São Paulo aparecia como primeiro centro urbano especificamente burguês. Não só prevalecia entre os homens uma mentalidade marcadamente mercantil, com seus corolários característicos – o afã do lucro e a ambição do poder pela riqueza; pensava-se que o “trabalho livre”, a “iniciativa individual” e o “liberalismo econômico” eram os ingredientes do “Progresso”, a chave que iria permitir superar o “atraso do País” e propiciar a conquista dos foros de “Nação civilizada” pelo Brasil. Os móveis das ações, os comportamentos e a própria personalidade dos agentes econômicos conformavam-se, de modo cada vez mais profundo, pelos padrões típicos do empresário e do trabalhador livre da

civilização capitalista. Nesse clima o negro encontrava boa acolhida: enquanto “escravo insubmisso”, que fugia da senzala e se rebelava contra a escravidão (no período final de desagregação do regime servil); enquanto se abrigava como “protegido”, “dependente” ou “cria da família”, sob o manto das relações paternalistas. [...] Fora e acima disso, surgia como uma pessoa deslocada e aberrante no cenário tumultuoso que se forjava graças à “febre do café”. Mesmo quando conseguia inserir-se no sistema citadino de ocupações, ele não se polarizava na direção do futuro e, assim, não “engrenava”. Faltava-lhe coragem para enfrentar ocupações degradantes, como os italianos que engraxavam sapatos, vendiam peixes e jornais etc.;¹⁴ não era suficientemente “industrioso” para fomentar a poupança, montando-a sobre uma miríade de privações aparentemente indecorosas, e para fazer dela um trampolim para o enriquecimento e o “sucesso”; carecia de meios para lançar-se às pequenas ou às grandes especulações, que movimentavam os negócios comerciais, bancários, imobiliários e industriais; e, principalmente, não sentia o ferrete da ânsia de poder voltado para a acumulação da riqueza. [...] Doutro lado, as deformações introduzidas em suas pessoas pela escravidão limitavam sua capacidade de ajustamento à vida urbana, sob regime capitalista, impedindo-os de tirar algum proveito relevante e duradouro, em escala grupal, das oportunidades novas (Fernandes 1978: 19-20).

Pode-se dizer que, para Florestan, o preconceito de raça é ilusório, uma vez que, bem examinado, reduz-se a um simples preconceito de classe, ou melhor, à sobrevivência de ideologias ou atitudes que, no passado, decorreram de relações de classe e subsistem no presente por força de certa inércia cultural – apesar de Florestan não ter feito (que eu me lembre) apelo explícito nem a esse nem a outros conceitos de William Ogburn, como o de hiato, atraso ou defasagem cultural [*cultural lag*].

Não existe, e dentro da sociologia racionalista e progressista de Florestan Fernandes nem poderia existir, lugar para relações de raça propriamente ditas. Note-se que o homem que, de maneira mais ou menos implícita, apresenta-se como um dos maiores adversários do conceito de “democracia racial” tal como certa ou erradamente é atribuído a Gilberto Freyre é, de certo modo, um defensor ainda mais radical desse conceito por, paradoxalmente, negar-lhe qualquer existência autônoma.

Desse ponto de vista, o contraste mais marcado talvez não seja o que se pode estabelecer entre Gilberto e Florestan, mas entre Florestan e Louis Dumont, um autor que se ocupou muito pouco do Brasil e que, em *Homo hierarchicus* (1967), derivou o conceito de casta de um contraste *a priori* – isto é, anterior a determinações sociais ou econômicas – entre o *puro* e o *impuro*, ou, na famosa formulação de Mary Douglas (1991), entre *pureza* e *perigo*. Florestan, entenda-se bem, fala em castas e até mesmo em sociedade de castas, mas em sentido completamente diferente do de Dumont. Para o Paulista, a sociedade de castas é uma sociedade de classes mais rígida, fundamentada em certas relações de produção, na qual há pouco ou nenhum espaço para mudança ou mobilidade; é a sociedade pré-capitalista, com sua própria base econômi-

ca e, mesmo em versão brasileira, apresentando muitas semelhanças com o regime feudal da Europa medieval. Gilberto, por reconhecer a existência autônoma do que por ora chamaremos *preconceito de raça* – embora o considere fraco ou inexistente no colonizador português, em função de sua “singular predisposição para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos”, explicada, “em grande parte”, por “seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África” (Freyre 1936: 5) –, encontra-se de certo modo mais distante do projeto talvez utópico de uma *democracia racial* que Florestan, que parece repelir esse conceito com horror.

Retomemos o ponto de partida, o fio de Ariadne através desse labirinto de autores e teorias, voltando à idéia de *orto-história*. Essencialmente, essa idéia *não* existe na perspectiva de Gilberto. Enquanto Florestan vê a igualdade racial como uma grande conquista do futuro, para Gilberto ela ou já existe ou nunca existirá. A idéia de Tropicologia, com esse ou outros nomes, perpassa a obra de Gilberto Freyre desde o princípio, uma vez que ele desde o começo lida com algumas poucas intuições em torno das quais passou toda a vida refletindo, sem jamais querer, ou conseguir, reduzi-las a conceitos claros e distintos como os do cartesiano Florestan.

Em outras palavras, o Pernambucano está muito longe de admitir a superioridade da civilização capitalista, isto é, “do preto, do pardo, do cinzento, do azul escuro da civilização carbonífera” (Freyre 1962: 311) sobre a “vida, a forma, a cor”¹⁵ da civilização tropical. Nesse ponto não se enganaram os que perceberam a desconfiança de Gilberto com relação à idéia de progresso, que eu não sei se lhe chegou através de contatos diretos ou indiretos com Charles Maurras, Régis de Beaulieu ou outros mem-

bro da *Action Française* (seria preciso um ensaio monográfico para dirimir a dúvida) ou se se trata de simples convergência, da mesma atitude de defesa de membros de culturas ameaçadas, a luso-tropical ou a franco-católica, diante de imperialismos associados a germânicos ou anglo-saxões, isto é, à cultura da modernidade. Quanta, mas quanta coisa, ainda precisa ser escrita sobre Gilberto Freyre!

Da desigualdade à discriminação

O terceiro paradigma aqui identificado encontra-se associado a Carlos Hasenbalg. Considero *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (1979) um trabalho pioneiro. Sua tese básica está expressa em muitos trechos (: 20, 24, 61, 76, 85, 211, 221 etc). Na impossibilidade de citá-los todos, escolho a conclusão do capítulo VII, o mais importante de todo o livro, intitulado "Mobilidade social, desigualdade de oportunidades e raça" (: 197-221): "Devido aos efeitos de práticas discriminatórias sutis e de mecanismos racistas mais gerais, os não-brancos têm oportunidades educacionais mais limitadas que os brancos da mesma origem social. Por sua vez, as realizações educacionais dos negros e mulatos são traduzidas em ganhos ocupacionais e de renda proporcionalmente menores que os dos brancos" (: 221).

Segue-se daí o corolário político: "Se os processos de competição social calcados no mecanismo de mercado envolvido no processo de mobilidade social individual operam em detrimento do grupo racialmente subordinado, então o enfoque da análise deve se orientar para as formas de mobilização política dos não-brancos e para o conflito inter-racial" (idem).

Não pretendo questionar a validade dos dados demográficos e estatísticos de que

Hasenbalg faz uso nesse e em outros de seus trabalhos, tanto mais que é matéria de senso comum a constatação de que os "brancos" (como quer que os definamos) se encontram, em todas as partes do Brasil, em faixas sociais, econômicas e educacionais superiores às dos "não-brancos". *Su-pondo* correto o emprego dos dados demográficos¹⁶, restam ainda, antes que se possa concordar com as conclusões do autor, alguns problemas de primeira grandeza. A ser verdade que os "não-brancos têm oportunidades educacionais mais limitadas que os brancos da mesma origem social" e que "as realizações educacionais dos negros e mulatos são traduzidas em ganhos proporcionais e de rendas proporcionalmente menores que os dos brancos", não será ainda metodologicamente legítimo passar à conclusão de que isso se deve "aos efeitos de práticas discriminatórias sutis e de mecanismos racistas mais gerais". Faltam premissas a essa tentativa de demonstração. Tal argumentação, pretendendo deduzir a discriminação a partir da desigualdade¹⁷, possuiria a cogência de uma verdadeira demonstração científica, ou ao menos a plausibilidade de uma boa hipótese popperianamente falseável, *se, e somente se*, o autor que a propõe cuidasse de substanciá-la, descrevendo ou ao menos indicando, de maneira próxima ou remotamente observável, quais são, como, onde e quando operam as "práticas discriminatórias sutis" e os "mecanismos racistas mais gerais" a que alude. Seria também preciso que apontasse atores mais concretos que "os brancos", isto é, dissesse quais brancos, em quais circunstâncias, exercem as "práticas" e põem em ação os "mecanismos" a que se refere. E como, até onde eu tenha tido conhecimento, não o faz em ponto algum de sua obra, como não constrói a mediação que levaria à conclusão da discriminação.

minação partindo da premissa da desigualdade (esta, poderíamos conceder, baseada em verificações empíricas), parece-me legítimo concluir que essa obra, sem dúvida densa e provocante, opera com um *non sequitur*, com uma inconseqüência que representa um *begging the question* ou, como se diz em bom vernáculo, *petição de princípio*, tratando como evidente justamente o que devia demonstrar.

Carlos Hasenbalg e Florestan Fernandes concordam na rejeição do paradigma lusotropicalista de Gilberto Freyre, mas são diferentes um do outro. Já destacamos que não há, e nem pode haver, dentro da perspectiva progressista do Paulista, lugar para o preconceito de raça propriamente dito, isto é, que não signifique um *resíduo* da ordem escravocrata. A perspectiva marxista do homem como produtor impede, para Florestan, o eventual reconhecimento da atuação de forças primariamente qualitativas na estrutura e na história das sociedades. A percepção *a priori* – o *preconceito* – do Diferente, do Outro, do Negro como intrinsecamente poluente para o Branco, ou, em outros termos, a dicotomia *pureza e perigo*, escapa a Florestan e tudo indica que escape (apesar de Eugene Genovese) à toda visão da sociedade como essencialmente fundada sobre forças produtivas, com exclusão de outras forças ou valores.

O principal livro de Hasenbalg (1979) contém muitos elementos polêmicos voltados contra a *Escola Paulista* representada por Florestan e discípulos, entre os quais se destacam Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso¹⁸, e que é muito claramente o alvo de passagens como esta:

Há vinte ou vinte e cinco anos considerava-se a sociedade brasileira dividida por um dualismo es-

trutural, entre instituições e padrões de relações sociais arcaicos e modernos. Os componentes tradicionais da sociedade (e a conseqüente degradação das massas, inclusive da população de cor) seriam o resultado da herança da plantação escravista, da monocultura de exportação e da preservação de uma estrutura agrária anacrônica. Apesar disso, na "intelligentzia" e nos grupos sociais progressistas prevalecia uma atitude otimista quanto ao futuro. De acordo com essa visão, o desenvolvimento econômico ulterior, juntamente com as reformas estruturais estabelecidas nos marcos de uma política nacionalista e desenvolvimentista, resultariam finalmente na integração econômica e social das massas até então excluídas. Os brasileiros de cor seriam incorporados nesse processo (Hasenbalg 1979: 19-20).

[Uma] forma de ligar o passado escravista ao presente consiste em interpretar as relações sociais contemporâneas como área residual de fenômenos sociais resultantes da sobrevivência de padrões "arcaicos" ou "tradicionais" de relações intergrupais. [...] A suposição subjacente a essa interpretação é que apesar da abolição do escravismo, uma inércia histórica perpetua os padrões tradicionais de comportamento inter-racial. Visto que esses padrões não são funcionalmente exigidos pela nova estrutura, eles deverão se atrofiar. Conseqüentemente, o racismo e as desi-

gualdades raciais eventualmente desaparecerão. [Mas] foi sugerido que: (a) a discriminação e o preconceito raciais não são mantidos intactos após a abolição mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas e (b) as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos (idem: 85).

Se Hasenbalg e seus adeptos são consistentes nessa recusa do racismo como “resíduo”, ao mesmo tempo em que consideram que os preconceitos adquiriram “novos significados” e pretendem permanecer em uma perspectiva mais marxista que, digamos, “dumontiana”, é tema que vai além do âmbito deste artigo¹⁹. Note-se, porém, o caráter volátil e reversível desse paradigma: dando tanta ênfase à desigualdade sem explicitar quais seriam os mecanismos da discriminação, Hasenbalg, talvez não do ponto de vista de suas intenções subjetivas, mas de acordo com a lógica objetiva de seu trabalho, abre as portas para outras interpretações.

Relações raciais e *Kulturkampf*

Meu objetivo vem sendo mostrar como o entendimento das relações raciais, pelo menos no Brasil, está associado a concepções mais gerais do desenvolvimento histórico e mesmo a pressupostos metafísicos. Tenho destacado que a oposição às teses

de Gilberto Freyre, sendo muitas vezes questão mais de estilo que de substância, encontra-se ligada ao pressuposto, ora mais latente, ora mais aberto, de uma *orto-história*, de um único modelo válido de progresso, ao qual o desenvolvimento do Brasil, ou pelo menos a interpretação do desenvolvimento, deve se conformar para poder ser aceito como válido.

O que menos se admite, no autor pernambucano, é ter ousado – e isso desde seus textos mais antigos – tomar posição em favor de uma sociedade católica, ibérica, tradicional, com muitos pontos de contato, apesar de seu catolicismo, com a cultura islâmica da África do Norte, que por muitos séculos dominou em Portugal e na Espanha. O grande debate se trava em torno de filosofias da história. Ao paradigma de Gilberto Freyre (cujas conclusões, apesar das divergências manifestas, são latentemente apoiadas por Marvin Harris e Carl Degler) opõe-se um modelo *orto-histórico*, uma concepção progressista do desenvolvimento, de inspiração marxista ou weberiana (ou ambas ao mesmo tempo), supostamente associada ao advento da mobilidade social e da igualdade racial.

Trata-se, o tempo todo, de uma luta de culturas, um *Kulturkampf*²⁰. Durante toda sua vida intelectual Gilberto Freyre se dedicou ao serviço do que ele chamou de “uma cultura ameaçada, a cultura luso-brasileira”:

Venho contribuindo modesta mas conscientemente [...] para a reabilitação da figura – por tanto tempo caluniada – do colonizador português no Brasil; para a reabilitação da cultura brasileira, ameaçada hoje, imensamente mais do que se pensa, por agentes culturais de imperialismos etnocêntricos, interessados em nos desprestigiar como

raça – que qualificam de “mestiça”, “inepta”, “corrupta” – e como cultura – que desdenham como rasteiramente inferior à sua (Freyre 1940: 16-7).

Nesse aspecto, é curioso notar como ele se aproxima de Max Weber, que, também desde a mocidade, fez-se defensor de uma cultura a seu modo ameaçada (e, para Gilberto Freyre, ameaçadora dos valores de culturas ibero-católico-tropicais), isto é, a cultura protestante-liberal, associada aos povos do Norte, alemães, anglo-americanos e holandeses. Em um documento de sua juventude, Weber escreveu que “De acordo com minha estimação, dois poderes, a burocracia estatal [que Weber parece associar ao socialismo] e o clericalismo católico [...] têm o maior poder de colocarem tudo mais a seus pés. Por mais limitadas que sejam minhas forças (mas justamente porque são limitadas), considero como um mandamento da dignidade humana empenhar-me na luta contra esses poderes (Weber *apud* Mommsen 1985: 165).

Concluirei com rápidas observações. Gilberto Freyre, sem necessariamente desprezar condicionamentos materiais, infra-estru-

turais ou tecno-ambientais, pretendeu explicar as relações raciais no Brasil principalmente por causas ideológicas, abrangendo fatores muitas vezes sutis, como *ethos* cultural e atitudes religiosas. Seu paradigma encontrou acirrada oposição por parte de autores partidários de dois pressupostos teóricos, o primeiro dos quais acentua, de maneira unilateral, fatores ecológicos e econômicos, enquanto que o segundo, inspirado em Hegel, em Marx, em Weber como interpretado por Talcott Parsons ou em todos eles, reivindica a existência de uma história normativa, associada, como em Degler, a uma forma de sociedade supostamente móbil, progressista e protestante, à qual todas as outras histórias devem se conformar, como se se tratasse do único modelo válido de desenvolvimento. Diante de paradigmas em conflito, convém ater-se a alguns princípios básicos de metodologia científica. A elegância e a parcimônia são sem dúvida importantes no processo de demonstração. Mas não as transformemos em mesquinhez. Procuremos, e se necessário elaboremos, o paradigma capaz da explicação mais abrangente, em vez de sacrificar a evidência empírica à pureza das abstrações.

Notas

1. Este artigo continua uma reflexão iniciada há quase 30 anos, quando, em meus exames de qualificação para o Doutorado na Universidade de Columbia, meus examinadores (entre os quais não estava Harris) – penso que não sem alguma malícia em relação a gregos e troianos – me colocaram (entre outras) a seguinte questão: “*Draw a parallel between Marvin Harris’s characterization of race relations in Brazil (with emphasis on the concept of ambiguity) and older theories, for instance, Freyre’s. Do you really see them as mutually contradictory and irreconcilable?*”. É da resposta que redigi que, remotamente, descendem tanto este artigo, novo, original e inédito, quanto as obras publicadas em 1973, 1983, 1986, 1998 e 2000.
2. Na citação anterior, Gilberto Freyre não se refere propriamente à Igreja como instituição, mas à religião tal como vivenciada no cotidiano do Brasil colonial.
3. Os portugueses, influenciados por “seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África, nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas” (Freire 1980: 5), teriam adquirido “singular predisposição [...] para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos”, (idem). Esse “*passado étnico*” se configuraria no longo contato com os mouros, por tanto tempo dominantes em Portugal e na Espanha. Freyre gostava muito de destacar a “influência moura sobre a vida e o caráter português: da moral maometana sobre a moral cristã. Nenhum cristianismo mais humano e mais lírico que o português. Das religiões pagãs, mas também da de Maomé, conservou como nenhum outro cristianismo na Europa o gosto de carne. [...] Nesse ponto o cristianismo português pode-se dizer que excedeu ao próprio maometanismo” (Freyre 1936: 224).
4. Assim é, por exemplo, em seu artigo com Conrad Kottak datado de 1963, cujo universo se encontra nos pescadores de Arembepe, na Bahia, e no qual se lê que: “do ponto de vista funcional, a penumbra de confusão semântica em torno da identidade racial do povo de Arembepe se enquadra bem com o comportamento real das pessoas. Em nenhum ponto de seu ciclo vital raça constitui fator fundamental. [...] A ambigüidade racial é manifestação dos padrões igualitários dominantes na pesca, atividade da qual depende a vida da comunidade (Harris & Kottak 1963: 205). Em artigo um pouco posterior, Harris claramente estendeu suas conclusões a todo o Brasil, pois, como arrematou, a ambigüidade racial “claramente exclui discriminação e segregação sistemáticas; para poder proibir os membros de um grupo de votarem ou de entrarem em uma escola ou em um clube, é absolutamente indispensável haver um critério firme para estabelecer a identidade dos que devem ser segregados ou discriminados. Nos Estados Unidos, tal critério se configura na regra de descendência. Esperemos que, no Brasil, haja sempre confusão a esse respeito e que vá aumentando com o passar do tempo” (Harris 1964b: 28).
5. Diga-se de passagem que *moreno*, no sentido amplo destacado por Gilberto Freyre, já pode ser encontrado em Cervantes, em uma das *Novelas ejemplares* publicadas originalmente em 1613. Trata-se de “El celoso extremeño”, da qual extraio o seguinte trecho: “*Yo – respondió Loaysa – soy un pobre estropeado de una pierna, que gano mi vida pidiendo por Dios a la buena gente; y, juntamente con esto, enseño a tañer a algunos morenos y a otra gente pobre, y ya tengo tres negros, esclavos de tres veinticuatro, a quien he enseñado, de modo que pueden cantar y tañer en cualquier baile y en cualquier taberna, y me lo han pagado muy rebién*” (Cervantes 1613: 43-4). Referindo-se à América Espanhola e baseado em documentos do período colonial, Mörner escreveu que “as pessoas de sangue africano podiam demonstrar seu valor em situações de emergência e, pouco a pouco, foram sendo recrutados para formar unidades especiais da milícia. Nesse contexto militar, os mulatos eram chamados pardos, e os negros, morenos” (Mörner 1967: 44).

6. Gilberto Freyre não é citado nesse artigo, salvo no seguinte trecho: “*Research carried out at midcentury showed that Brazil was not, as sometimes claimed (Freyre 1966; Wagley 1952), a racial democracy*” (Harris *et al.* 1993: 452). Marvin Harris corre o risco de passar por introdutor da expressão *moreno* no tratamento da questão racial no Brasil, embora o termo seja bem mais antigo na obra de Gilberto Freyre que o ensaio de 1966 a que aqui se faz referência.
7. A tradução brasileira – revista por Gilberto Freyre – do trecho que se acaba de transcrever parece atenuar o otimismo do original em língua inglesa, mencionado e criticado por Marvin Harris, no qual se diz “*The Brazilians have been successful in using this same power of compromise in the cultural and social spheres. Hence their ethnic democracy, the almost perfect equality for all men regardless of race or color*” (Freyre 1959: 7-8).
8. Para Gilberto Freyre, o português foi “o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos” (Freyre 1980: 189). Notemos, contudo, que a hipótese do português como “bom senhor” não é indispensável para a interpretação freyriana da escravidão e das relações raciais no Brasil. Eugene Genovese trata do assunto com vigor e coerência. Para ele “esta distinção fundamenta a argumentação: o escravo foi maltratado como escravo, mas só acidentalmente como negro” (Genovese 1971: 83).
9. De modo parecido (mas não idêntico) Genovese destaca que “não se pode, ao mesmo tempo, ser de um anticolonialismo irrestrito, ter uma visão unilinear da história e sustentar o evangelho do progresso sem riscos de esquizofrenia” (Genovese 1971: 382).
10. Degler, para nosso alívio, ao mesmo tempo em que dá a entender que há países nos quais as pessoas trabalham movidas por princípios éticos, admite, afinal de contas, que alguns brasileiros também trabalham, ainda que menos nobremente motivados.
11. Sobre paradigmas, ou antes, sobre a *crise dos paradigmas* e sua relação com a obra de Gilberto Freyre, ver o ensaio de Sebastião Vila Nova (1995), do qual extraio a seguinte citação: “A verdadeira crise da sociologia contemporânea deriva da incapacidade dos sociólogos de superar o hábito de pensar nos fenômenos sociais e nos problemas teórico-metodológicos próprios de sua ciência através do crivo do conceito de paradigma, assim como da busca ansiosa, antes reflexo da necessidade inconsciente de ordenação cognitiva do real elevada a um nível mórbido, da tábua de salvação de um paradigma redentor” (Vila Nova 1995: 79).
12. Com as devidas mudanças, poderia dirigir-se a Carl Degler e autores afins o comentário de Lévi-Strauss a respeito de Sartre, o qual se “resigna a situar uma humanidade ‘atrofiada e deformada’ no campo do humano, mas não sem implicar que esse lugar não lhe é devido por direito próprio, sendo antes decorrente da sua adoção pela humanidade histórica, seja através da internalização, dentro do contexto colonial, da história dessa última pela primeira, seja por causa da própria Antropologia, através da qual uma humanidade concede à outra o dom da inteligibilidade. De qualquer modo, Sartre deixa fora do esquema toda uma prodigiosa riqueza de hábitos, crenças e sistemas sociais. É preciso muito egocentrismo e ingenuidade para que se acredite que o homem se refugiou em um único dos modos históricos e geográficos de sua existência, quando a verdade reside no conjunto das suas diferenças e propriedades comuns” (Lévi-Strauss 1962: 329).
13. Pela ênfase que atribui aos valores e atitudes da população negra com relação à atividade econômica – e, para Florestan Fernandes, em um *ethos* inadequado ao desenvolvimento do capitalismo encontra-se a causa imediata do atraso do negro – o Paulista tem também alguma coisa que o aproxima de Max

Weber e de Werner Sombart. Da ênfase a valores, atitudes e predisposições psicossociais, surge logicamente a questão do surgimento da classe empresarial. Portanto, não causa espanto que também da escola paulista de Sociologia, e presumivelmente da proximidade do próprio Florestan, tenha surgido o trabalho de Juarez Brandão Lopes sobre o empresário industrial no Brasil (Lopes 1965). Paradoxalmente, talvez não seja Florestan Fernandes que melhor represente seu próprio paradigma, de inspiração fundamentalmente marxista, para o entendimento das relações raciais no Brasil, mas outro sociólogo dele muito próximo, ao menos durante algum tempo. Penso no autor de *As metamorfoses do escravo*, isto é, Octavio Ianni (1988).

14. Muitos brasileiros, sobretudo os mais velhos, poderão achar o contraste esboçado por Florestan Fernandes entre a industriiosidade dos imigrantes e a altivez dos negros exagerado e condescendente, já que esses brasileiros, quer de São Paulo quer de outras áreas, lembram que atividades como engraxate e vendedor de peixe ou de jornais eram, e provavelmente ainda são, frequentemente exercidas por negros.

15. *Vida, forma e cor é*, como se sabe, o título de um livro de Gilberto Freyre (1962).

16. Mas vale a pena registrar a crítica desfavorável que René Ribeiro lhes dispensa em *Antropologia da religião* (Ribeiro 1982), bem como o severo tratamento que os raciocênios de Hasenbalg, ou inspirados no paradigma de Hasenbalg, recebem de Marvin Harris e associados (Harris *et al.* 1993).

17. Os autores de *The bell curve* (Herrnstein & Murray 1994) partem exatamente da mesma constatação, isto é, da desigualdade persistente.

18. Entre outros muitos livros e artigos, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni escreveram em conjunto *Cor e mobilidade social em Florianópolis* (1960).

19. O pressuposto fundamental e implícito de Hasenbalg e de outros aderentes do mesmo paradigma parece ser a concepção, ou mesmo a paixão, da igualdade *abstrata*, independentemente de circunstâncias concretas de cultura e experiência histórica. Não serei eu o primeiro a perguntar por que os negros – ou os brancos – do Brasil (ou da África, de Cuba ou dos Estados Unidos) estariam obrigados, em nome dessa noção abstrata de igualdade (bem como de uma noção *orto-histórica* de desenvolvimento e progresso), a internalizar valores e atitudes associados ao desenvolvimento capitalista. De acordo com esse extremado igualitarismo, os indivíduos, e mesmo as etnias, deveriam representar exatos espelhos uns dos outros. Passam por aí questões de filosofia da história que não podem ser totalmente explicitadas, muito menos resolvidas, no contexto deste artigo. Note-se ainda que muitas desigualdades certamente haveriam de surgir se se comparassem, quanto a renda, educação, expectativa de vida, habitação etc., os brasileiros *brancos* repartidos entre os que têm sobrenomes portugueses, italianos, sírio-libaneses, alemães e outros, sem que se pudesse concluir que tais desigualdades se devessem aos “efeitos de práticas discriminatórias sutis e de mecanismos racistas mais gerais”.

20. Em sentido estrito, *Kulturkampf* significa a disputa, a partir da década de 1870, entre a Alemanha Imperial – ou entre alguns dos Estados que a constituíam (sobretudo a Prússia) – e a Igreja Católica pelo controle de escolas e seminários, a nomeação de professores de Teologia para as universidades, a regulamentação dos casamentos etc. (Kupisch 1960). Mas os motivos reais dessa disputa eram bem mais profundos e se prendiam à grande luta entre a Reforma e a Contra-reforma. Se os problemas imediatos que suscitaram o *Kulturkampf* se resolveram dentro de poucos anos, para contento da Igreja, no sentido amplo é altamente duvidoso que ele ou seus equivalentes, na Alemanha ou em outros países – inclusive latino-americanos –, tenha já terminado.

Referências bibliográficas

- CARDOSO, Fernando Henrique & e IANNI, Octavio (1960) *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CERVANTES, Miguel de (1613) "El celoso extremeño". Em: *Novelas ejemplares*. Madrid: Novelas y Cuentos, 1973. vol. 1, p. 31-81.
- DEGLER, Carl N. (1971) *Nem branco nem preto: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.
- DOUGLAS, Mary (1966) *Purity and danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- DUMONT, Louis (1970) *Homo hierarchicus: an essay on the caste system*. Chicago: University of Chicago Press.
- FERNANDES, Florestan (1978) *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática.
- FREYRE, Gilberto (1933) *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio / INL-MEC. 20ª ed. 1960.
- _____. (1936) *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio. 6ª ed. _____.
- _____. (1962) *Vida, forma e cor*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.
- _____. (1940) *Uma cultura ameaçada: a luso-tropical*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1942.
- _____. (1959) *New world in the tropics: the culture of modern Brazil*. New York: Knopf.
- _____. (1966) *The racial factor in contemporary politics*. Sussex: Research Unit for the Study of Multi-Racial Societies, University of Sussex.
- _____. (1971) *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional / EDUSP.
- GENOVESE, Eugene D. (1971) *In red and black: marxian explorations in southern and afro-american history*. New York: Pantheon.
- HARRIS, Marvin (1956) *Town and country in Brazil*. New York: Columbia University Press.
- _____. (1964a) *Patterns of race in the Americas*. New York: Walker.
- _____. (1964b) "Racial identity in Brazil", *Luso-Brazilian Review*, n. 1, p. 21-8.
- _____. (1970) "Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial categories", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1, n. 26, p. 1-14.
- HARRIS, Marvin & KOTTAK, Conrad (1963) "The structural significance of Brazilian racial categories", *Sociologia*, vol. 3, n. 25, p. 203-9. São Paulo.
- HARRIS, Marvin *et al.* (1993) "Who are the whites?: Imposed census categories and the racial demography of Brazil", *Social Forces*, vol. 2, n. 72, p. 451-62.

- HASENBALG, Carlos A. (1979) *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- HERRNSTEIN, Richard J., & MURRAY, Charles (1994) *The bell curve*. New York: The Free Press.
- IANNI, Octavio (1988) *As metamorfoses do escravo*. São Paulo / Curitiba: Hucitec / Scientia et Labor. 2ª. ed.
- KUPISCH, K. (1960) "Kulturkampf". GALLING, Kurt (org.). *Die religion in geschichte und gegenwart: handwörterbuch für theologie und teligionswissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962) *La pensée sauvage*. Paris: Plon
- _____. (1985) *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- LOPES, Juarez Brandão (1965) *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- MOMMSEN, WOLFGANG J. (1985) *Max Weber et la politique allemande*. Paris: PUF.
- MÖRNER, Magnus (1967) *Race mixture in the history of Latin America*. Boston: Little Brown.
- MOTTA, Roberto (1973) "Raça, ambigüidade e demografia: uma defesa de Gilberto Freyre". *Ciência & Trópico*, vol. 1, n. 2, p. 237-46. Recife
- _____. (1983) "Gilberto Freyre: raça, religião e modelos de história". *Ciência & Trópico* vol. 11, n. 2, p. 213-26. Recife.
- _____. (1986) "Plantation life in Freyre's model: race, religion, and paradigms of historical interpretation". Em: EAKIN, Sue & TARVER, John (org). *Plantation life around the world: proceedings of the i world plantation conference*. Baton Rouge: Louisiana State University Agricultural Center, p. 241-50.
- _____. (1998) "Gilberto Freyre e o estudo das relações raciais: os perigos da orto-história". *Antropológicas*, vol. 7, p. 15-43. Número especial: Antropologia, memória, tradição e perspectivas.
- _____. (2000) "Paradigmes d'interprétation des relations raciales au Brésil". EM: MATTOSO, Katia; MUZART, Idelette & DONEL, Jacqueline (org.). *Les noirs et la culture africaine au Brésil*. Paris. No prelo.
- RIBEIRO, René (1982) *Antropologia da religião*. Recife: Massangana.
- VILA NOVA, Sebastião (1995) *Sociologia e pós-sociologia em Gilberto Freyre*. Recife: Massangana.

SUMMARY

Paradigms for interpreting racial relations in Brazil

Three paradigms can be distinguished in the study of racial relations in Brazil during the nineteenth century. The first of them, the dark-complexion [*morenidade*] paradigm, is associated to Gilberto Freyre. Despite seeming disagreements, however, it is shared by Marvin Harris and Carl Degler, whose formulations about "a referential ambiguity in the assessment of racial identity" and "neither Black nor White" have essentially the same meaning as "dark-complexioned". A second paradigm relates to

Florestan Fernandes, who stresses the purely residual nature of racial prejudice and inequality in Brazil. The third one, chiefly associated to Carlos Hasenbalg, states that persistent racial discrimination is the cause of inequality between Whites and non-Whites in the realms of economy, education, and other social indicators. The differences between those paradigms as well as among authors who adhere to substantially identical ones result largely from different models of history and development.

RÉSUMÉ

Paradigmes d'interprétation des relations raciales au Brésil

Dans l'étude des relations raciales au Brésil pendant le XX^{ème} siècle, on distingue trois paradigmes. Le premier, celui de la *morenidade*, est lié à Gilberto Freyre. Mais, malgré des désaccords apparents, il est partagé par Marvin Harris et Carl Degler, dont les formulations de "l'ambiguïté référentielle dans l'évaluation de l'identité raciale" et du "ni blanc ni noir" signifient pareillement dans leur essence l'état marron. Le second, est associé à Florestan Fernandes, qui distingue le caractère purement résiduel du

préjugé de la race et de l'inégalité au Brésil. Le troisième, issu surtout de Carlos Hasenbalg, postule que la discrimination raciale persistante est cause de l'inégalité entre blancs et non-blancs sur le plan de l'économie, de l'éducation et d'autres indices. Les différences entre ces paradigmes, voire entre auteurs qui adhèrent à des paradigmes fondamentalement identiques, proviennent dans une large mesure de modèles différents d'histoire et de développement.



Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira

Jessé Souza

*Recebido para publicação em junho de 1999
Professor de Sociologia da Universidade de Brasília e, atualmente,
professor visitante no Departamento de Psicologia Social da Universidade de Bremen, Alemanha*

O objetivo deste artigo é discutir alguns aspectos da obra de Gilberto Freyre, procurando diferenciar os aspectos mais datados das reflexões que ainda possuem uma surpreendente atualidade. Para isso, toma como ponto de partida o livro de Anthony Marx Making race and nation: a comparison of the United States, South Africa and Brazil. A escolha desse livro se deve à interessante idéia do autor de vincular a questão racial, nesses três casos clássicos de grandes nações constituídas por brancos e negros, ao tema da formação nacional [nation building].

Palavras-chave: Gilberto Freyre, democracia racial, multiculturalismo, cultura brasileira, Anthony Marx.

Gilberto Freyre é considerado tanto no Brasil quanto fora dele um dos clássicos da sociologia brasileira e latino-americana. Nas últimas décadas, no entanto, percebe-se uma tendência crescente para vê-lo como um clássico do passado, em vez de alguém com contribuições para o presente. Para toda uma geração de estudiosos americanos que pensa as relações culturais e raciais a partir de uma perspectiva comparativa, por exemplo, ele não é mais que um ideólogo e mistificador. O propósito deste artigo é discutir alguns aspectos da obra gilbertiana de modo a demonstrar que, ao lado de aspectos indiscutivelmente conservadores e ligados ao debate mais datado de época, algumas de suas intuições e reflexões ainda possuem uma atualidade surpreendente.

Nesse sentido, gostaria de discutir as idéias de um crítico recente, de modo a tornar mais claro os termos do debate. Decidi escolher o livro de Anthony Marx, professor de Ciência Política da Universidade de Columbia, chamado *Making race and nation: a comparison of the United States, South Africa and Brazil*. A escolha desse livro específico se deve aos seus méritos particulares. Anthony Marx tem uma idéia central interessante e o desenvolvimento de seu argumento é feito com singular coerência a partir de uma bibliografia exaustiva.

O argumento central de Marx vincula a questão racial ao tema da formação nacional [*nation building*] nesses três casos clássicos de grandes nações constituídas por brancos e negros. Tanto no caso sul-africano quanto no americano o racismo tornado legal contra os negros é explicado pela necessidade, vista pelas elites de então como fundamental, de garantir a união entre setores brancos divergentes. No caso sul-africano, como modo de superar a competição entre ingleses e descendentes de

holandeses, rivalidade que já havia levado à guerra *boer*; no caso americano, para garantir a convivência dos brancos do sul e do norte, que já havia provocado o sangrento conflito da guerra civil¹. Para Marx, o caso brasileiro seria uma confirmação ao inverso de sua tese, ou seja, precisamente pela ausência de um conflito fundamental entre elites brancas rivais, teria sido possível evitar uma discriminação legal como nos dois casos anteriores.

A especificidade do caso brasileiro, para Marx, é a construção de uma ideologia insidiosa, a da "democracia racial", fabricada pelas elites brancas, já unidas entre si, de modo a evitar o espírito de revolta dos negros que tantas vezes já havia se mostrado no período colonial. Gilberto Freyre entra precisamente nesse momento do desenvolvimento da argumentação do autor. Gilberto teria sido o criador do conceito de "democracia racial", o qual agiu e ainda age como principal impedimento da possibilidade da construção de uma consciência de raça por parte dos negros (Marx 1987: 167). Gilberto teria construído a contrapartida teórica de uma noção rósea e humanitária do passado escravista brasileiro, abrindo a possibilidade de constituição de uma ideologia social apenas aparentemente inclusiva e extremamente eficiente.

Existe sem dúvida muito de verdade na crítica de Marx. O que fica inexplicado até o fim do livro é por que a ideologia da democracia racial é tão eficiente. É fácil perceber por que os brancos, na África do Sul e nos Estados Unidos, se uniram em uma estratégia de exclusão legal dos negros que lhes rendia dividendos materiais e ideais muito concretos. Mas como explicar o extraordinário poder de uma ideologia inclusiva que não inclui? Gostaria de desenvolver a seguir um aspecto da reflexão gilbertiana, de modo a construir um diálogo com os argu-

mentos avançados por Marx: o que Gilberto considera os aspectos exclusivos e inclusivos do que ele chama de patriarcalismo brasileiro.

Embora seja um engano que não passa despercebido aos seus melhores críticos (Benzaquem 1994: 48-57), a concepção de que Gilberto desenvolveu um quadro róseo, idílico e fantasioso da formação social brasileira é de tal forma generalizada tanto em uma difusa noção popular em relação à sua obra quanto em parte da crítica, no movimento negro ou, mais recentemente, nos trabalhos mais atuais de brasilianistas sobre o tema das relações raciais que vale a pena nos demormos nesse ponto.

Esse aspecto é ainda mais surpreendente quando precisamente o contrário parece ter sido o caso, e aqui não se trata apenas de citar os inúmeros casos de crueldade em relação aos escravos que pululam em todo o texto de *Casa-grande & senzala*. Existe uma razão mais profunda, que tem a ver com o próprio *status* analítico e com o conteúdo sistemático do argumento gilbertiano. Importa perceber que a categoria estruturante de patriarcalismo em Freyre, com seus atributos de personalismo, familismo e privatismo, possui dois princípios complementares aparentemente contraditórios. Esses dois princípios complementares são os aspectos despótico e segregador, de um lado, e os “democrático” e inclusivo, do outro. A especificidade do patriarcalismo brasileiro, sua longevidade até nossos dias, reside na dialética entre esses dois pólos, desde que o princípio estruturante personalista, familista e privatista seja mantido.

É esse princípio que Gilberto confessa, na introdução à segunda edição de *Sobrados e mucambos*, ter sido sua intuição guia desde os tempos da mocidade, na esperança de detectar, em uma tradução livre da

citação do inglês Lecky, “nos movimentos lentos do passado suas grandes e permanentes forças” (Freyre 1936: XC). No caso brasileiro, sua intuição é de que essas forças são as do familismo, do privatismo, do personalismo; em uma palavra, do patriarcalismo, que “difícilmente desaparecerá de cada um de nós” (*idem*).

Pode-se considerar, nesse sentido, o excelente ensaio de Roberto DaMatta “Você sabe com quem está falando?” como uma espécie de “fenomenologia do patriarcalismo moderno brasileiro”, como uma confirmação empírica de sua permanência silenciosa como idéia-força, mas nem por isso menos eficaz e efetiva, mesmo em um contexto como o atual, no qual o único discurso aceito como válido é o individualista (DaMatta 1981). Vale notar que a própria idéia damattiana de um “dilema brasileiro”, a partir do confronto entre dois sistemas de valores rivais, um personalista e outro individualista, reflete uma clara influência gilbertiana. Em *Sobrados e mucambos*, encontramos a reconstituição da gênese mesma desse processo no embate entre patriarcalismo, herança colonial brasileira e base do personalismo, por um lado, e reeuropceização, com a introdução dos novos valores da modernidade, no sentido burguês e individualista desse último termo, por outro.

O fim do primeiro capítulo de *Casa-grande & senzala* fornece uma interessante chave explicativa sociopsicológica do princípio segregador do patriarcalismo. Esse capítulo é um esforço de síntese que abrange o período de formação e consolidação do patriarcalismo familiar brasileiro que constitui o período histórico analisado no livro. De certa forma, Gilberto retira todas as conseqüências do fato de que, dada a distância do Estado português e de suas instituições, *a família é a unidade básica* da for-

mação brasileira, e interpreta o drama social da época sob a égide de um conceito psicanalítico: o sadomasoquismo.² Temos aqui um conceito limite de sociedade, no qual a ausência de instituições intermediárias faz com que o elemento familiar seja seu componente principal. Daí que o drama específico dessa forma societária possa ser descrito a partir de categorias socio-psicológicas, cuja gênese aponta para as relações sociais ditas primárias.

É precisamente como uma sociedade constitutiva e estruturalmente sadomasoquista, no sentido de uma patologia social específica em que a dor alheia, a perversão do prazer, transforma-se em objetivo máximo das relações interpessoais, que Gilberto interpreta a semente essencial da formação brasileira. De forma distinta daquela com que os teóricos da primeira fase da Escola de Frankfurt (Fromm 1987), na mesma década de 1930, procuravam, com a ajuda do mesmo conceito, explicar o nazismo partindo de um quadro categorial que pressupunha uma rígida estrutura hierárquica preexistente, em que a obediência acrítica em relação aos estratos superiores possuía uma conexão estrutural com o despotismo em relação aos grupos mais passíveis de estigmatização, Gilberto, ao contrário, enfatiza o elemento personalista.

Patriarcalismo, para ele, tem a ver com o fato de que não existem limites à autoridade pessoal do senhor de terras e escravos. Não existe justiça superior a ele, como em Portugal era o caso da justiça da Igreja, que decidia em última instância querelas seculares, não existia também poder policial independente que lhe pudesse exigir cumprimentos de contrato, como no caso das dívidas impagáveis de que fala Gilberto, não existia, *last but not least*, poder moral independente, posto que a capela era uma mera extensão da casa-grande.

Sem dúvida, a sociedade cultural e racialmente híbrida de que nos fala Gilberto não significa de modo algum igualdade entre as culturas e raças. Houve domínio e subordinação sistemática, melhor, ou pior, no caso, houve perversão do domínio no conceito limite do sadismo. Nada mais longe de um conceito idílico ou róseo de sociedade. Foi sádica a relação do homem português com as mulheres índias e negras. Era sádica a relação do senhor com suas próprias mulheres brancas, as bonecas para reprodução e sexo unilateral de que nos fala Gilberto (Freyre 1933: 60, 326, 332). Era sádica, finalmente, a relação do senhor com os próprios filhos, os seres que mais sofriam e apanhavam depois dos escravos (Freyre 1936: 68, 71).

O senhor de terras e escravos era o hiper-indivíduo, não o super-homem futurista nietzscheano que obedece aos valores que ele próprio cria, mas o super-homem do passado, o bárbaro sem qualquer noção internalizada de limites em relação aos seus impulsos primários.

Esse ponto não me parece um aspecto isolado e pitoresco da reflexão gilbertiana. Ao contrário, ele dá conta da dinâmica de um dos dois princípios estruturantes que dão compreensibilidade ao seu conceito de patriarcalismo e, portanto, à toda a empresa gilbertiana. Afinal, é o sadismo transformado em mandonismo, que sai da esfera privada e invade a esfera pública, inaugurando uma dialética profundamente brasileira de lidar com as noções de público e de privado.

A consequência política e social dessas tiranias privadas, quando se transmitem da esfera da família e da atividade sexual para a esfera pública das relações políticas e sociais, se torna evidente na dialética de mandonismo e autoritarismo, de um lado, no lado das elites, mais precisamente, e no

populismo e messianismo das massas, do outro. Dialética essa que assume formas múltiplas e mais concretas nas oposições entre doutores e analfabetos, grupos e classes mais europeizadas e massas ameríndia e africana e assim por diante.

A explicação sociológica para a origem desse “pecado original” da formação social brasileira exige, para Gilberto, a consideração da necessidade objetiva de um país pequeno como Portugal solucionar o problema de como colonizar terras gigantes: pela delegação da tarefa a particulares, antes estimulando que coibindo o privatismo e a ânsia de posse. Para Gilberto, é de fundamental importância para a compreensão da singularidade cultural brasileira a influência continuada e marcante dessa semente original.

A decadência do patriarcado rural brasileiro está diretamente ligada à ascendência da cultura citadina no Brasil. Esse processo, que a vinda da família real portuguesa ao Brasil veio consolidar, estava prenunciado na descoberta das minas, na presença de algumas cidades coloniais de expressão, na necessidade de maior vigilância sobre a riqueza recém-descoberta e no maior controle, a partir de então, sobre o mandonismo privado. Exemplo típico e sintomático da mudança do poder do campo para as cidades é o caso das dívidas dos patriarcas rurais, antes incobráveis, e a partir de então pagas sob força policial. Tão importante quanto a mudança do centro economicamente dinâmico foi a transformação social de largas proporções, implicando novos hábitos, novos papéis sociais, novas profissões e nova hierarquia social.

Fundamental para a constituição desse quadro de renovação é que as mudanças políticas, consubstanciadas na nova forma do Estado, e as mudanças econômicas, materializadas na introdução da máquina e na

constituição de um incipiente mercado capitalista, foram acompanhadas também de importantes mudanças ideológicas e morais. Com a maior urbanização, a hierarquia social passa a ser marcada pela oposição entre valores europeus burgueses e os valores anti-europeus do interior, marcando no país uma antinomia valorativa cujas repercussões nos atingem ainda hoje. A opressão tende a ser exercida agora cada vez menos por senhores contra escravos, e cada vez mais por portadores de valores europeus – sejam esses efetivamente assimilados ou simplesmente imitados – contra pobres, africanos e índios.

A época de transição do poder político, econômico e cultural do campo para a cidade foi também, em vários sentidos, a época do campo na cidade. De início, o privatismo e o personalismo rural foram transpostos para a cidade tal qual eram exercidos no campo. A metáfora da casa e da rua em Gilberto assim o atesta. O sobrado, a casa do senhor rural na cidade, é uma espécie de prolongamento material da personalidade do senhor. Sua relação com a rua, essa espécie arquetípica e primitiva de espaço público, é de desprezo, a rua é o lixo da casa, representa o perigo, o escuro, era simplesmente a não-casa, uma ausência. O sadomasoquismo social muda de habitação. Seu conteúdo, no entanto, aquilo que o determina como conceito para Gilberto Freyre, ou seja, o *seu visceral não-reconhecimento da alteridade*, permanece.

A passagem do sistema casa-grande e senzala para o sistema sobrado e mucambo fragmenta, estilhaça em mil pedaços uma unidade antes orgânica, antagonismos em equilíbrio, como prefere Gilberto. Esses fragmentos se espalham agora por toda a parte, completando-se mal e acentuando conflitos e oposições. Da casa-grande e senzala, depois sobrados e mucambos, e talvez hoje

em dia bairros burgueses e favelas, as acomodações e complementaridades ficam cada vez mais raras. De início, a cidade não representou mais que o prolongamento da desbragada incúria dos interesses públicos em favor dos particulares. O abastecimento de víveres, por exemplo, foi um problema especialmente delicado, sendo permitido, inclusive, o controle abusivo dos proprietários até sobre as praias e sobre os viveiros de peixes que nelas se encontravam, sendo estes vendidos depois a preços oligopolísticos (Freyre 1936: 171).

Desse modo, a urbanização representou uma piora nas condições de vida dos negros livres e de muitos mestiços pobres das cidades. O nível de vida baixou, a comida ficou pior e a casa também. Seu abandono os fez então perigosos, criminosos, "capoeiras" etc. Os sobrados senhoris, também nenhuma obra-prima em termos de condições de moradia, por serem escuras e anti-higiênicas, tornaram-se com o tempo prisões defensivas do perigo da rua, dos moleques, dos capoeiras etc.

No entanto, a urbanização também representou uma mudança lenta mas fundamental na forma do exercício do poder patriarcal: ele deixou de ser familiar e abstraiu-se da figura do patriarca, passando a assumir formas impessoais. Uma dessas formas impessoais foi a estatal, que passou, por meio da figura do imperador, a representar uma espécie de pai de todos, especialmente dos mais ricos e enriquecidos na cidade, como os comerciantes e financistas. O Estado, ao mesmo tempo, minou o poder pessoal pelo alto, penetrando na própria casa do senhor, roubando-lhe os filhos e os transformando em seus rivais. É que as novas necessidades estatais por burocratas, juizes, fiscais, juristas etc., todas indispensáveis para as novas funções do Estado, podiam ser mais bem exercidas pelo conhe-

cimento que os jovens adquiriam na escola, especialmente se ela fosse européia, o que lhes conferia ainda mais prestígio.

Com isso, o velho conhecimento baseado na experiência, típico das gerações mais velhas, foi rapidamente desvalorizado, em um processo que, por seu exagero, é típico de épocas de transição como aquela. D. Pedro II é uma figura emblemática nesse processo. Sendo ele próprio um imperador jovem, cercou-se de seus iguais, ajudando a criar o que Nabuco chamaria de "neocracia" (Freyre 1936: 88).

Também a relação entre os sexos mudou. A urbanização mitiga o excesso de arbítrio do patriarca ao retirar as pré-condições sob a influência das quais ele exercia seu poder ilimitado. O médico de família, por exemplo, insere no lar doméstico uma influência incontrolável pelo patriarca. É ele que irá substituir o confessor. O teatro, o baile de máscaras, as novas modas de vestir e os romances se tornam mais importantes que a Igreja. Um novo mundo se abre para as mulheres, apesar do sexismo ter sido, para Gilberto, nosso preconceito mais persistente.

De qualquer modo, as mudanças acima representam transformações importantes porém limitadas da autoridade patriarcal. Ele é obrigado a limitar-se à sua própria casa, mas a real mudança estrutural e "democrática" ainda estava por vir. Em *Sobrados e mucambos*, essa mudança recebe o nome de reeuropeização, ou até, dado o caráter difusamente oriental da sociedade colonial brasileira, de europeização do Brasil.

Impacto verdadeiramente democratizante parece ter sido o advento mais ou menos simultâneo do "mercado" e da constituição de um "aparelho estatal autônomo", com todas as suas conseqüências sociais e culturais. A reeuropeização teve um caráter de reconquista, no sentido da revalorização

de elementos ocidentais e individualistas em nossa cultura através da influência de uma Europa, agora já francamente burguesa, nos exemplos da França, Alemanha, Itália e, especialmente, da grande potência imperial e industrial da época e terra natal do individualismo protestante, a Inglaterra.

Tal processo se realizou como uma grande revolução de cima para baixo, envolvendo todos os estratos sociais, mudando a posição e o prestígio relativo de cada um desses grupos e acrescentando novos elementos de diferenciação. São esses novos valores burgueses e individualistas que irão se tornar o núcleo da idéia de "modernidade" como princípio ideologicamente hegemônico da sociedade brasileira a partir de então. No estilo de vida, e aí Gilberto chama atenção para a influência decisiva dos interesses comerciais e industriais do imperialismo inglês, mudaram-se hábitos, a arquitetura das casas, o jeito de vestir, as cores da moda, algumas vezes com o exagero do uso de tecidos grossos e impróprios ao clima tropical. Bebia-se agora cerveja e comia-se pão como um inglês, e tudo que era português ou oriental se transformou em sinal de mau gosto (Freyre 1936: 336). O caráter absoluto dessas novas distinções tornou o brasileiro de então presa fácil da esperteza, especialmente francesa no relato de Gilberto, de comprar gato por lebre.

Para além das mudanças econômicas, houve as culturais e políticas, com o advento das novas idéias liberais e individualistas, que logo conquistaram setores da imprensa e as tribunas parlamentares, criando o contexto da interpretação machadiana de Roberto Schwartz acerca das idéias fora de lugar, no caso, idéias liberais em uma sociedade ainda escravocrata. A teoria das "idéias fora do lugar" guarda sua plausibilidade, certamente, apenas em um registro sincrônico. A partir de uma ótica diacrônica,

percebemos que essas idéias seriam melhor designadas como "à procura de um lugar", o qual, aliás, logo encontraram, sendo o individualismo, e por conseqüência o liberalismo, um componente constitutivo da realidade brasileira desde então.

No entanto, nenhuma dessas mudanças importantes teve o impacto da entrada em cena no nosso país do elemento burguês democratizante por excelência: o conhecimento e, com ele, a valorização do talento individual, que tanto o novo mercado para artífices especializados quanto as novas funções estatais exigiam. No âmbito do mercado, fundamental foi a introdução da máquina, a qual, como de resto sabia Karl Marx, não é mais que conhecimento materializado. Gilberto está perfeitamente consciente da enorme repercussão social dessa inovação técnica (Freyre 1936: 489-508). É que a máquina veio desvalorizar a base mesma da sociedade patriarcal, diminuindo tanto a importância relativa do senhor quanto do escravo, agindo como principal elemento dissolvente da sociedade e cultura patriarcais.

Ao desvalorizar as duas posições sociais polares que marcam a sociedade escravocrata, ela vinha valorizar, por conta disso, precisamente aquele elemento médio, que sempre havia composto uma espécie de estrato intermediário na antiga sociedade, na qual, não sendo nem senhor nem exatamente um escravo, era um "deslocado", um sem-lugar portanto.

Apesar do elemento democrático ter sido "atualizado" e possibilitado pelos novos valores advindos do processo de reeuropização, ou seja, de "fora para dentro", sua assimilação só é possível de forma rápida e eficaz, porque o próprio sistema já havia gestado, desde sempre, um elemento democrático ao lado do despótico e segregador, cujas origens estão também nas

formas de convivência do patriarcalismo, que é precisamente aquilo que Gilberto chamará um tanto vagamente de seu elemento democrático.

A gênese social desse elemento remonta a "intimidade sexual e cultural" entre as diversas raças e culturas, especialmente a portuguesa e a africana, que predominava no sistema casa-grande e senzala. O enorme número de mestiços e filhos ilegítimos de senhores e padres, indivíduos de *status* intermediários, quase sempre assumindo as funções de escravo doméstico ou agregado da família, de qualquer modo quase sempre mais ou menos deslocado no mundo de posições polares como são as de senhor e escravo. A enorme mudança social implicada pela mudança do campo para a cidade abre, no entanto, oportunidades antes imprevisas para esse estrato.

Na nova sociedade nascente são as antigas posições polares que perdem peso relativo, e esses indivíduos, quase sempre mestiços, sem outra fonte de riqueza que não sua habilidade e disposição de aprender os novos ofícios mecânicos, quase sempre como aprendizes de mestres e artesãos europeus, passaram a formar o elemento mais tipicamente burguês daquela sociedade em mudança: o elemento médio, sob a forma de uma meia-raça.

Ao invés apenas dos apanágios exteriores de raça, dentro da complexa ritualística que, como consequência da maior proximidade social entre os diversos estratos sociais que a urbanização enseja, instaura-se no país nessa época, como a forma da vestimenta, a comida, o modo de transporte, o jeito de andar, o tipo de sapato etc., temos um elemento diferenciador novo. Esse elemento é revolucionário no melhor sentido burguês do termo, posto que "interno" e não externo, sendo antes uma substância e um conteúdo que uma aparência, mais li-

gados portanto a qualidades e talentos pessoais que a privilégios herdados.

O conhecimento, a perícia, torna-se o novo elemento que passa a contar de forma crescente na definição da nova hierarquia social. Nesse sentido, servindo de base para a introdução de um elemento democratizante, pondo de ponta-cabeça e redefinido revolucionariamente a questão do *status* social na nova sociedade. Uma democratização que tinha como suporte o mulato habilidoso. Do lado do mercado, essas transformações se operam segundo uma lógica de "baixo para cima", ou seja, pela ascensão social de elementos novos em funções manuais, as quais, sendo o interdito social absoluto em todas as sociedades escravocratas, não eram percebidas pelos brancos como dignificantes. Com o enriquecimento paulatino, no entanto, de mulatos aprendizes e artífices e de imigrantes, nessa época especialmente portugueses, como caixeiros e comerciantes, as rivalidades e preconceitos tenderam a aumentar proporcionalmente.

O outro caminho de ascensão social do mulato, do mulato bacharel para Gilberto, de cultura superior e portanto mais aristocrático que o mulato artesão, é o símbolo de uma modernização que se operou não apenas de "fora para dentro" e de "baixo para cima", mas também de "cima para baixo". O mestiço bacharel constitui uma nobreza associada às funções do Estado e de um tipo de cultura mais retórico e humanista que a cultura mais técnica e pragmática do mestiço artesão. O Estado, portanto, e não apenas o mercado como semente de uma incipiente sociedade civil, foi também um *locus* importante dessa nova modernidade híbrida, já burguesa, mas ainda patriarcal, se bem que de um patriarcalismo já sublimado e mais abstrato e impessoal na figura

do imperador pai de todos, e já mais afastado portanto do patriarcalismo familiarístico todo-dominante na colônia.

O processo de incorporação do mestiço à nova sociedade foi paralelo ao processo de proletarianização e demonização do negro. Tanto o escravo quanto o pária dos mucambos nas cidades era o elemento em relação ao qual todos queriam se distinguir. A enorme importância da vestimenta nessa época servia agora para fins de diferenciação social, que antes sequer necessitavam de externalização. O elemento capaz de ascensão, portanto, era o mulato ou o mestiço em geral, o semi-integrado, o agregado e todas as figuras intermediárias da sociedade. A própria ênfase na distinção do traje ou a violência das humilhações públicas contra os mestiços que usavam casaca ou luva já demonstram, como uma consequência mesma do acirramento das contradições a partir da competição com indivíduos brancos antes seguros de sua posição (Freyre 1936: 399), a possibilidade real de ascensão e a contradição entre elementos constitutivos do sistema: um segregador e outro democratizante.

Fundamental para a compreensão do argumento de Gilberto, no entanto, vale a pena repetir, é que o componente externo, burguês, da revalorização do trabalho manual e da habilidade pessoal, produto do processo de reeuropização é apenas *parte do processo de constituição de uma sociedade mestiça e híbrida*. Tão importante quanto a entrada desse novo elemento é o fato de que a tendência segregacionista do sistema teve *desde sempre* a competição de um elemento de tolerância, de acomodação e compromisso como um traço constitutivo complementar, também ele intrínseco ao sistema valorativo do patriarcalismo. Sendo portanto duas tendências, uma segregadora e despótica e outra "democrática", dentro

do mesmo sistema, em complexa relação de complementaridade e oposição.

As chances de ascensão social do mestiço já estavam assim *prefiguradas* pelo costume de dividir as heranças entre filhos ilegítimos, ou seja, mestiços de alguns senhores, problema que deve ter atingido proporções razoáveis para estimular escritos e reclamações contrárias à prática por ser supostamente fragmentadora da riqueza acumulada, como nos conta Gilberto em *Casa-grande & senzala*. Também pela proximidade e intimidade afetiva, e não apenas sadomasoquismo, entre o senhor e suas concubinas, assim como pelos sentimentos filiais entre filhos de senhores e amas negras, em resumo, por todas as formas de extensão em linha vertical de vínculos afetivos e privilégios familiares e de classe a agregados, no sentido amplo do termo, da família patriarcal.

Para a crítica, sempre foi um anátema chamar-se democrática uma relação que se refere a privilégios concedidos em linha vertical, o que envolve claramente a noção de hierarquia e de desigualdade. Duas considerações merecem ser desenvolvidas aqui. Primeiro, Gilberto está falando de uma sociedade escravocrata, ou seja, a relação social mais desigual e violenta possível. O seu ponto de vista hermenêutico implica perceber a sociedade patriarcal nos seus próprios termos, o que certamente lhe proporciona a extraordinária vantagem de examinar o patriarcalismo brasileiro sem a refração, não só de conceitos etnocêntricos, mas também do julgamento *ex post*, que envolve a distorção de perceber situações históricas segundo critérios de valor surgidos séculos mais tarde.

Interessava a ele perceber contradições dentro de uma sistema cuja regra era a violência e o mando. Relações que apontassem para um afrouxamento do princípio ine-

rentemente exclusivo da escravidão. Democrático aqui, portanto, assume o sentido sóbrio de um conceito derivado, que apenas ganha sentido pela oposição ao caráter despótico da escravidão. Real função revolucionária e renovadora pôde ter esse princípio apenas em conjunção com o advento de elementos estranhos ao sistema original que possibilita seu desenvolvimento para além dos limites anteriores. E é apenas em ação conjunta com os novos impulsos individualizantes do mercado e da constituição de um aparelho de Estado que permitem a realização de elementos apenas gestados no sistema anterior e que haviam permanecido como que em estado de estufa na fase rural do patriarcalismo brasileiro.

O inverso, no entanto, também é verdadeiro. As influências individualizantes e burguesas só são rapidamente assimiladas e lograram encontrar acomodação na nova fase do patriarcalismo urbano apenas porque essas potencialidades integradoras e não excludentes já existiam em potência no sistema anterior. Prova disso é o fato de que os lugares sociais do patriarcalismo sempre foram, para Gilberto, *funcionais*, e não essencialistas. Isso permite que a figura masculina do patriarca possa ser exercida por uma mulher, a qual obviamente continua biologicamente *mulher*, mas é sociologicamente ou funcionalmente homem/patriarca. Assim, do mesmo modo, os afilhados ou sobrinhos, como eram chamados os filhos ilegítimos de senhores de terra e padres, os quais poderiam se tornar sociologicamente filhos, herdando a riqueza paterna, ou mesmo o substituindo na atividade produtiva.

O mesmo traço sistêmico fazia o biologicamente mulato se transformar em sociologicamente branco, ou seja, ocupar posições sociais que, em um sistema escravocrata, são privilégio de brancos

(Freyre 1936: 366). Com isso Gilberto está evidentemente dizendo não que o sistema não era injusto ou despótico, mas apenas que ele era sociologicamente flexível e não rígido, desde que o princípio estruturante, personalista, privatista e familístico fosse mantido. Isso explica, talvez, sua extraordinária sobrevivência, sob outros disfarces, até nossos dias.

Em segundo lugar, no entanto, acho que Gilberto está efetivamente convencido de que a reeuropeização implica *também* ambi-güidades antidemocráticas em um sentido bastante preciso, representando, nesse aspecto particular, antes um atraso que um progresso digno de ser assimilado. É que a relativa flexibilidade sociológica do sistema que quebrava a rigidez das contraposições entre senhor e escravo implicava também a possibilidade de absorção de tradições culturais diversas daquela do elemento dominante.

Com a reeuropeização do Brasil, o primado cultural não despótico do português, que não só admitia como até estimulava compromissos e acomodações com as tradições culturais dominadas, foi substituído pela dominação do absolutamente superior pelo absolutamente inferior. As leis cidadinas da primeira metade do séc. XIX documentam incontável número de sanções, algumas absurdas, contra valores não-europeus ou rurais. Comportamentos, como diziam os jornais da época, "que nos fariam parecer selvagens aos olhos dos europeus", o nosso ubíquo "panopticum", todo vigilante e cioso, desde então (Freyre 1936: 426, 433, 462, 464). A estigmatização de valores portugueses, mouros, judeus e negros, que no fim do séc. XVIII já eram "brasileiros", seria uma consequência dessa nova e rígida hierarquia valorativa. Para além da estigmatização, Gilberto pensa na criminalização de ritos e festas africanas

como a capoeira, por exemplo, que foi proibida pela polícia, ajudando sua transformação, na época, de jogo e dança em arma de vingança e revolta.

Muito do "tropicalismo" gilbertiano tem a ver com essa noção de pluralidade cultural que ele tanto admirava na colonização portuguesa tanto aqui como na Ásia. Sua idéia básica nesse particular vincula tanto preocupações universalistas quanto culturalistas. Do universalismo lhe interessa manter a abertura a novas orientações e valores, uma permanente flexibilidade e abertura ao estranho. Do culturalismo ele pretendia retirar um princípio hierarquizador que, ao mesmo tempo que possibilitasse a expressão do múltiplo, permitisse um lugar no qual a reflexão do que merecesse assimilação pudesse ser diferenciado do mero modismo ou da mera necessidade arrivista daqueles ansiosos por ascensão social, e portanto por critérios de diferenciação de *status* sem relação com verdadeiro e sóbrio aprendizado cultural. Sua preocupação "ecológica" tem a ver com a continuação de uma tradição luso-brasileira de contato intercultural que, a seus olhos, nada tinha a ver com atraso ou com o particularismo míope.

Se voltarmos nessa altura a reexaminar o argumento de Anthony Marx e sua crítica a Gilberto, podemos perceber alguns pontos interessantes. Primeiro, podemos afastar a crítica de um quadro róscio do período colonial brasileiro e de uma "escravidão humanitária", sem dúvida uma contradição em termos. Depois, e mais importante, podemos procurar tentar responder a questão sem resposta para Marx: afinal, de onde vem a tremenda eficácia da ideologia da democracia social? Por que as pessoas no Brasil, e entre elas especialmente os negros, acreditam nela?

Anthony Marx parte, como vimos, de um argumento funcional e institucional para

avaliar comparativamente os diversos resultados da forma que a discriminação racial assume: são as necessidades de garantir solidariedade e estabilidade interna indispensáveis para a construção do Estado nacional de tipo moderno. Ele examina as tradições culturais e históricas distintas apenas para concluir pela ausência de seu peso heurístico específico (Marx 1987: 78). No entanto, talvez fosse interessante nos demorarmos um pouco mais nesse aspecto.

Não acho que a questão essencial para Gilberto nesse particular seja o tema da maior ou menor "humanidade" no tratamento dos escravos, como supõe Marx. Nesse particular, inclusive, Gilberto, ao contrário de Frank Tannenbaum no seu livro clássico (Tannenbaum 1991) não enfatiza a distinção fundamental entre a escravidão no Brasil e aquela do sul dos Estados Unidos.³ No entanto, existe um outro legado histórico, para o qual o próprio Marx chama a atenção no decorrer de seu texto, sem conferir a atenção que o assunto mereceria. Trata-se da relação diversa dos Estados Unidos e do Brasil com a questão da modernidade.

Ao contrário do Brasil, os Estados Unidos são um dos países que nasceram e retiraram sua razão de ser a partir de idéias que vieram a ser conhecidas mais tarde como constitutivas para o ideário ocidental. No caso americano, especialmente as noções de liberdade religiosa, depois expandidas para as esferas da política e da economia, e a noção, de fundo sectário protestante, da responsabilidade individual. Ao contrário de outras matrizes do ideário ocidental como a Inglaterra, a França e a Alemanha, nos Estados Unidos a consciência de que se estava realizando uma experiência societária original e única foi absolutamente singular. Já o discurso de John Winthrop, o seu *city upon a hill*, tendo como público os primeiros pioneiros, aponta para um grau

de internalização reflexiva do projeto de sociedade que ali nascia que não deve ter comparação na história. É essa tradição que Robert Bellah chamou de “religião cívica” americana, para se referir à constante reinterpretação do ato fundador da comunidade política como uma missão a ser cumprida coletivamente.

É o próprio Marx que escreve: “Já em Gettysburg, Edward Everett havia se referido à necessidade de ‘reconciliação’ entre nortistas e sulistas ‘os quais dividem uma comunidade substancial de origem’. Os negros eram claramente concebidos como não fazendo parte dessa unidade ancestral” (Marx 1997: 134). O ponto de convergência fundamental entre ingleses e descendentes de holandeses na África do Sul, na sua aliança contra os negros, teve também em uma ancestral “comunidade cultural e de valores” seu cimento primeiro. O caso brasileiro apresenta um desvio importante dessa lógica. A “modernidade” chega ao país de navio, como vimos, e põe de ponta-cabeça seja em seu aspecto material, seja em seu aspecto simbólico, toda a sociedade vigente. Com relação a esses novos valores que chegam, não havia diferença de fundo entre brancos, mestiços ou negros. Esses valores são estranhos a todos igualmente e põem, portanto, a questão do *status* relativo sob novos padrões, como havia percebido Freyre.

Foi nas necessidades abertas por um mercado incipiente, em funções manuais e mecânicas rejeitadas pelos brancos, assim como pelas necessidades de um aparelho estatal em desenvolvimento, que mestiços puderam afirmar seu lugar social. Nesse último caso, por se tratar de colocações de alta competitividade, disputando posições com os brancos, é que Gilberto fala da “cordialidade” e do sorriso fácil, típico do mulato em ascensão, como a “compensar” o

dado negativo da cor. Essa “compensação”, ao mesmo tempo que reafirma o racismo, mostra que o empecilho não era absoluto e sim relativo, superável pelo talento individual, ou seja, mostra que havia espaço para formas de reconhecimento social baseadas no desempenho diferencial e não apenas em categorias adscritivas de cor.

Afinal, fazia parte mesmo da flexibilidade do sistema o abandono de características segregadoras a partir da dimensão biológica, tão determinante em outros sistemas com características semelhantes, em favor de uma sobredeterminação sociológica ou funcional. De certo modo, o que era construtivo e funcional para a reprodução do sistema como um todo, governado já agora pela palavra mágica da modernização, era passível de valorização. Assim, a realização diferencial de certos fins e valores considerados de utilidade social inquestionável era mais importante, por exemplo, que a cor da pele do indivíduo em questão.

O esforço de assimilação de valores e da tecnologia ocidental por brasileiros é precisamente o ponto em que diferenças de raça e classe sempre foram e são até hoje relativizadas (Costa s/d: 5). É o aspecto no qual o ideário de ordem e progresso encontra seu alfa e ômega. Quem quer que contribua para esse desiderato maior de modernização é premiado pelo sistema. Em todos os estratos tradicionais da sociedade patriarcal brasileira, nenhum tinha relação privilegiada com a modernidade. Eram valores estranhos a todos, os quais foram assimilados ou imitados avidamente por um país que antes da europeização mais lembrava um país asiático que americano ocidental.

Esse aspecto é fundamental para que compreendamos por que a noção de democracia racial era e é eficaz. Do começo ao fim do século XIX a proporção de mulatos cresceu de 10% para 41% da população total.

Isso implica rápida miscigenação e casamentos inter-raciais e indica que a mobilidade social desse estrato era mais que mera fantasia. A partir da segunda metade do séc. XIX, a ascensão social de mestiços no Brasil fez, efetivamente, com que tivéssemos mulatos como figuras de proa na literatura, na política, no exército, e atuantes como ministros, embaixadores e até presidentes da república. Seria certamente uma hipótese interessante estudar que tipo de modificações nesse processo foi causado pela entrada em número significativo, estima-se entre cinco e sete milhões de pessoas, de europeus a partir do fim do século XIX. A chegada dos portadores mesmos – reais ou fictícios – dos valores da modernidade deve ter certamente contribuído para uma modificação decisiva nesse padrão.

Não é que essas questões históricas e culturais, as únicas possíveis de explicar a seletividade de processos históricos contingentes, não sejam tratadas por Marx. O fato é que, apesar de discutir essas questões, elas não adquirem em seu esquema nenhum espaço explicativo ou causal. Assim, os laços de solidariedade cultural e moral que unia os setores brancos nos EUA e na África do Sul são subordinados, no seu esquema explicativo, em favor da escolha instrumental da estabilidade política pelo nascente Estado-nação. Uma combinação das duas perspectivas teria talvez contribuído para conferir uma ainda maior abrangência e poder de convencimento ao seu argumento, de resto desenvolvido com maestria.

Do mesmo modo, o “mito” da democracia racial, desprovido das condições culturais e históricas que lhe deram realidade, torna-se simples maldade ou esperteza das elites brancas, complementada pela tolice dos negros e mestiços que acreditaram e acreditam nela.

Contudo, o ponto de partida gilbertiano apresenta dificuldades de outra ordem. Gilberto é o pensador por excelência da hierarquia, das partes que se combinam sem antagonismo. Seu “holismo” o impede de perceber, em toda a sua inteireza, a perspectiva das partes, por exemplo dos grupos e classes oprimidos pelo sistema como um todo.⁴ É interessante perceber que essa deficiência é a contrapartida, por assim dizer, de uma vantagem: uma tentativa de abordagem hermenêutica da realidade brasileira.

Para Gilberto Freyre a questão era evitar a armadilha de refletir acerca da formação social brasileira a partir de um ponto de vista que poderíamos chamar de perspectiva da *terceira pessoa*, imposto de fora para dentro, produzido pelo discurso “civilizador” europeu, que assumiu nessa fase a forma do discurso da superioridade racial acerca de suas colônias. Não que o caso fosse de construção de um contradiscurso no sentido banal de anti-imperialismo. Creio que não escapava a Gilberto a armadilha desse tipo de discurso, o qual, ao fim e ao cabo, apenas inverte os termos da questão de forma especular, conservando do outro todos os defeitos: o conteúdo emotivo e irrefletido, o vínculo arrogância–ressentimento, o fechamento da perspectiva reflexiva e de aprendizado mútuo.

Um antidiscurso que não envolvesse a banalização anti-imperialista exigia, antes de tudo, a consideração da formação social brasileira *segundo seus próprios termos*, a partir da perspectiva da *primeira pessoa*, precisamente o que tentamos nomear aqui como uma perspectiva hermenêutica. Nesse sentido, Gilberto procurou estudar a especificidade brasileira sem apelar para conceitos derivados como patrimonialismo, homem cordial, capitalismo dependente ou cidadania regulada. Em cada um desses conceitos convive, muitas vezes sem que isso

seja explicitado, seu contrário. Sem nenhum demérito para os propositores dessas categorias explicativas, os quais sem dúvida contribuíram de forma importante para o esclarecimento de aspectos essenciais de nossa realidade, o caráter derivativo desses conceitos tende a enfatizar seu caráter negativo, de ausência e, especialmente, de desvio ou refração em relação a um modelo, implícita ou explicitamente, como exemplar. A reflexão teórica construída a partir desses modelos já está saturada, quase sempre imperceptivelmente, de uma série de pressupostos, de toda uma carga normativa, que funcionam, muitas vezes, como interditos, e não apenas como aberturas à reflexão.

A estratégia conceitual que possibilitou a Gilberto Freyre realizar tamanha revolução na contramão das tendências dominantes tanto de sua época como de hoje parece ter sido sua preocupação em ir do mais particular ao mais geral, como já havia aliás notado Álvaro Lins (1980), um de seus primeiros comentadores. Gilberto parte do dia-a-dia, do vestuário, da arquitetura das casas, da decoração interior, dos hábitos de alcova e da intimidade erótica, das comidas, dos gostos mais ou menos acres dos quitutes e dos doces, das formas de cumprimentar, das modificações da linguagem que denotam mudanças na sociabilidade etc. Assim, seus conceitos mais gerais, como o de patriarcalismo, não são construídos de acordo com um modelo implícita ou explicitamente já existente. Sua ciência nasce de “baixo para cima”, atentando para perceber o sentido, a direção, a tendência daquele componente social apenas parcialmente acessível à consciência, a obsessão de articular o que *ainda* não tem nome.

Isso significa para os seus fins um ganho extraordinário. O modelo para o Brasil não é mais apenas a Europa, mas também o próprio Brasil ou, pelo menos, potenciali-

dades que são brasileiras em um sentido profundo. A Europa, aliás, a Europa burguesa e industrial, é um invasor tardio e chega de navio com a abertura dos portos e a chegada da Família Real em 1808. A semente societária brasileira, portanto, já tinha quase três séculos de desenvolvimento e consolidação. Semente essa, a sociedade patriarcal, cujo “conteúdo” era mouro e africano, ou seja, oriental, no sentido vago que Gilberto empresta ao termo para se referir a tudo que não seja ocidental.

O próprio português, o elemento que contribui para a “forma” da sociedade patriarcal, é ele próprio muito pouco europeu. A estratégia argumentativa de Gilberto em *Casa-grande & senzala* é separar a Ibéria da cultura européia mais geral, seja a resultante da reforma, seja da revolução francesa, seja ainda da renascença italiana. E, dentro do próprio mundo hispânico, separar o “anguloso” castelhano do Português. A especificidade do português para Gilberto é não ter especificidade alguma. Ele é o contemporizador por excelência, e é isso que o diferencia dos colonizadores espanhol e inglês na América: “nem ideais absolutos, nem preconceitos inflexíveis”, na bela fórmula gilbertiana. A ontologia do português é ser mediador, curvar-se às circunstâncias, entrar em relação com as culturas dominadas. Sua fraqueza é sua força, como diz Sérgio Buarque (Buarque 1978: 79).

O ganho desse tipo de perspectiva é precisamente o fato de ter possibilitado interpretar a formação social brasileira como uma experiência ambígua, com aspectos positivos e negativos. E nesse desiderato ele é, ainda hoje, um quase solitário. Porque a superação entre nós do paradigma racista pelo cultural nas primeiras décadas do século XX, processo do qual ele próprio foi um dos pioneiros, se, por um lado, efetivamente elevou a reflexão nacional ao

standard científico dominante internacionalmente nessa época, por outro, manteve o mesmo pressuposto de uma absoluta positividade, agora cultural e institucional e não mais racial, da qual a experiência brasileira seria apenas um desvio.

Na ciência como na vida, no entanto, toda realização tem seu preço. Talvez um dos preços pago por Gilberto tenha sido o excessivo formalismo dos seus poucos conceitos mais abrangentes como, especialmente, o de patriarcalismo, alfa e ômega da formação social brasileira na sua visão. O nível de abstração da noção de patriarcalismo é tão alto, e se refere a tantas situações concretas aparentemente tão diversas, que quase poderíamos dizer dele o que Max Weber diz a respeito do conceito de poder: de tão ubíquo ele se torna sociologicamente amorfo, ou seja, ele perde parte da força diferenciadora, atributo dos conceitos claros e de menor alcance. Esse foi, inclusive, o ponto principal da discórdia com Sérgio Buarque, seu crítico mais ilustre.

Preço talvez ainda maior tenha sido seu "organicismo sociológico", que faz com que sua obsessão com o tema da ambigüidade cultural assumia uma forma extremamente peculiar e pessoal. Por ambigüidade aqui se compreende todas as matizes da dualidade: a indecisão, a harmonia, o equilíbrio, e também a desarmonia e o conflito, a flexibilidade e o antagonismo etc. O que parece conferir o caráter conservador e saudosista da reflexão gilbertiana é a noção de que no Brasil colonial da casa-grande e da senzala esses antagonismos e essa ambigüidade eram tendencialmente harmônicos e complementares de algum modo. Em *Sobrados e mucambos*, como resultado do processo de proletarianização e favelização produzidos pela incipiente urbanização e industrialização, é que o desequilíbrio passa a ser a regra.

No entanto, o próprio uso de termos como equilíbrio ou desequilíbrio traem a relação prioritária em referência à uma concepção holista de sociedade na qual a ênfase na complementaridade entre as partes é, tanto normativa quanto empiricamente, a preocupação principal. Essa limitação é evidente na questão da "democracia racial". Apesar de Gilberto reconhecer a situação de abandono do negro no período pós-abolicionista, abandono da Igreja, do Estado, da indústria nascente, levando à marginalização do negro pobre⁵, ele se preocupa com quem "esteja procurando introduzir entre nós o mito da negritude, com intenções sectariamente ideológicas".⁶ A palavra "sectária" é sintomática. Ela acusa o desconforto com a parte que não se inclui no todo, na "hierarquia" que constitui uma espécie de totalidade orgânica. Sua crítica, de forma conseqüente, se dirige às elites, a quem cabe "aprimorar" a relação entre as partes e levá-las a um mínimo de tensão interna. A reflexão gilbertiana se revela presa a uma noção de identidade nacional indivisa, que hipostasia e no limite impede a tematização de interesses divergentes.

Ao mesmo tempo, as formas de luta contra o racismo não podem desconhecer a eficácia do mito da democracia racial. Não apenas a eficácia da mentira perversamente mantida para fins de dominação, que é sem dúvida um de seus aspectos, quer haja ou não consciência de quem o pratica. Penso na eficácia de seu componente ambivalente, que permite pensar a interação e a assimilação cultural como algo desejável e como um valor, o que está longe de ser evidente no mundo em que vivemos, e não apenas nos países ditos pré-modernos e fundamentalistas.

Para Anthony Marx a estratégia de enfatizar uma origem cultural africana diversa

teve menos sucesso no Brasil que nos Estados Unidos porque esse discurso foi "incorporado pelo Estado brasileiro", de resto confirmando sua tendência corporativa e inclusiva (Marx 1997: 261). Novamente, acho que estamos diante de uma evidente subordinação da variável cultural em relação à institucional. É como se a variável cultural não tivesse um peso específico próprio, podendo ser instrumentalizada para a luta política com maior ou menor sucesso. Também esse ponto pode ser percebido de outro modo. O sucesso do movimento negro americano em usar o tema da origem africana distinta muito provavelmente tem relação com o fato de que os negros americanos não eram percebidos como construtores da "comunidade ancestral americana" em igualdade de direitos com os brancos. Nesse caso, a origem africana comum forjava de forma efetiva um contradiscurso e uma solidariedade a partir de um destino compartilhado. Essa solidariedade só me parece possível pelo fato, de resto amplamente confirmado pelo rico material histórico trazido à baila por Marx em seu livro, de que os brancos efetivamente não viam no negro nenhuma contribuição cultural ou moral efetiva para a construção da nação americana.

O caso brasileiro é bastante diverso. Jamais houve um projeto consciente de construção da sociedade e da nação no sentido americano, visto desde o começo como uma experiência única e exemplar, sob a forma de um contrato sagrado entre os pioneiros e seu Deus, à semelhança do contrato dos judeus com Jeová, de resto explicando a notável semelhança ideológica entre judeus e americanos. Esse contrato entre puritanos, cuja importância para a vida civil e política americana moderna não pode ser esquecido, já existia antes da chegada dos negros, os quais não eram vistos como

parte do contrato (Bellah). Apenas na década de 1960, com John Kennedy, e especialmente Lyndon Johnson, temos a explícita integração dos negros à comunidade política americana, a partir precisamente de uma reinterpretação do contrato original de modo a incluí-los (Munch 1993: 277).

No Brasil, ao contrário, com a abertura ao mundo civilizado no século XIX, os ansiados valores da modernidade européia e norte-americana eram estranhos tanto a negros quanto a brancos ou "morenos". Assim, um aspecto não levado em consideração por Marx é o fato de que um aspecto central do racismo é o "eurocentrismo" (Fraser 1997: 22), ou seja, a associação consciente e inconsciente de traços morais privilegiados à "brancura" e de traços desvantajosos a pessoas de cor em geral, negros, morenos, amarelos etc. Em Hollywood, não são apenas os negros que interpretam os papéis de criminosos, violentos, tolos e primitivos, mas também o latino-americano, o chinês, o árabe etc., ou seja, todo aquele não diretamente associado ao núcleo do projeto ocidental, puritano e individualista.

Nesse sentido, um ponto importante nesse tema é a consideração simultânea de *dois aspectos* constitutivos da modernidade ocidental: por um lado, seu potencial pedagógico, aquilo que Weber chamaria sua validade universal em comparação com outras culturas, de aprendizado moral no sentido do universalismo ético e do ideal da igualdade, e, por outro, seu elemento de dominação arbitrária, magistralmente analisada por Norbert Elias, na qual a "civilização" se revela principalmente como um elemento diferenciador entre classes e nações (Souza 1999). Decisivo no argumento de Elias é que essa necessidade de distinção social não é intrinsecamente "racional", ou seja, baseada em alguma espécie de necessidade social fundamental. Ao contrário, ela

muitas vezes é também, em grande medida, pelo menos, arbitrária, estigmatizando alguns comportamentos e favorecendo outros de acordo com as necessidades de legitimação dos estratos sociais superiores. A justificação desses comportamentos como mais racionais, mais saudáveis ou higiênicos é *posterior* à sua estigmatização.

Nesse sentido, conceitos como razão e racionalidade são, para Elias, expressões coisificadas (racionalizações, no sentido freudiano) de uma certa direção específica da economia instintiva. Desse modo, não existe razão, mas no melhor dos casos, racionalização (Elias 1990: 378), ou seja, certa direção de desenvolvimento originada a partir da concorrência entre grupos sociais, assim como pela concorrência dos indivíduos dentro desses grupos. O resultado reflete, portanto, um contexto contingente de poder relativo específico (Bogner 1989: 21), no qual a "posse" de certas características externas de comportamento se destina à legitimação de situações fáticas de dominação.

Esse último elemento aponta precisamente para o potencial de solidariedade entre dominadores que se reconhecem mutuamente como dividindo um padrão cultural comum. Embora devamos nos precaver contra perspectivas que absolutizem o elemento do poder em detrimento do elemento de aprendizado ético do racionalismo ocidental, um adequado equilíbrio entre essas duas perspectivas se revela muito frutífero.

Desse modo, é fundamental, em uma comparação que leve a sério o elemento cultural, a disparidade entre uma nação fundadora do ocidente, retirando sua auto-estima desse fato, e uma nação com "complexo de inferioridade", como afirma o próprio Marx em outro contexto (Marx 1997: 34). Por conta disso, tudo que iria servir de elemento formador de algum sentimento de

"brasilidade" e de especificidade cultural seriam elementos da cultura negra: a música, a dança, o espírito festivo, a forma "dionisíaca" de jogar futebol etc. Nesse contexto, não surpreende que uma origem africana específica seja percebida como patrimônio comum de todos os brasileiros. Um Estado arregimentador como o de Getúlio Vargas pode certamente tentar se aproveitar dessa tradição, mas não pode criá-la. O Estado todo-poderoso do argumento de Marx, uma espécie de Deus *ex machina*, ocupa o lugar, na verdade, do peso específico da variável cultural.

O fato de grande parte de nossa auto-estima estar ligada ao tema da democracia racial é algo que pode ser aprofundado e aproveitado positivamente, precisamente pela oposição entre a ideia e a realidade, para mudar o contexto de desigualdade racial flagrante. Em pesquisa sobre racismo e preconceito realizada em setembro de 1998 no Distrito Federal, encontramos resultados interessantes para o tema da democracia racial.⁷

Exceto para o segmento de menor escolaridade, a convivência entre as diferentes raças é percebido como o cimento identitário mais importante.

O aumento da militância negra nas últimas décadas, assim como a crescente importância desse debate na comunidade científica atraíram a atenção do Estado brasileiro. Um debate realizado em 1996⁸, promovido pelo Departamento de Direitos Humanos do Ministério da Justiça, trouxe sugestões interessantes para o tema do combate ao racismo. O tema do seminário nos interessa de perto, uma vez que sua realização visava precisamente a comparação dos casos brasileiro e americano, de modo a especificar as formas mais adequadas de combate ao racismo no Brasil. Especialmente interessantes, para o caso brasileiro, pa-

recem aquelas sugestões que combatem a desigualdade flagrante entre brancos e negros no Brasil a partir de uma referência apenas indireta à questão da cor.

Para George Reid Andrews, por exemplo, o modelo da revolução cubana que eliminou as diferenças raciais em saúde, expectativa de vida, educação e emprego a partir de programas definidos não pelo critério racial, mas pelo de classe, seria uma perspectiva interessante. Em uma sociedade como a brasileira, na qual os mais pobres são negros, qualquer programa dirigido a esses setores teria impacto direto na questão racial (Andrews 1997: 142). Acresce-se a isso a dificuldade prática, em um país com alto grau de miscigenação, de verificar quem seriam os beneficiados de tais programas. Quanto à institucionalização de programas afirmativos, sua posição é mais ambivalente: “Tendo vivido a minha vida inteira em uma sociedade que ainda está sofrendo as conseqüências de ter institucionalizado as divisões raciais, vejo com certo horror o Brasil entrar nesse poço sem fundo, cujos efeitos persistiriam muito depois de terminarem os programas mesmos” (Andrews 1997: 143).

Para ações que atacassem o problema em sua dimensão especificamente racial e cultural, e não apenas em conjunto com o elemento de classe, poderíamos pensar em uma reflexão interessante que Nancy Fraser propõe nesse contexto. Ela distingue analiticamente as ações afirmativas das transformativas (Fraser 1997: 23). As primeiras procuram compensar injustiças sem tocar no pano de fundo cultural que as provoca. As últimas, ao contrário, procuram reestruturar o próprio pano de fundo cultural que produz a injustiça. Essa idéia me parece interessante e aponta para uma solução específica de combate ao racismo em um contexto como o brasileiro.

O racismo brasileiro, por suas peculiaridades culturais, poderia ser combatido com ações visando o segundo caso, e não o primeiro. Para Roberto DaMatta, pensando no mesmo sentido, campanhas utilizando sobretudo a televisão, nas quais os brasileiros se vissem confrontados com seus mecanismos implícitos de exclusão racial, seriam especialmente indicadas (DaMatta 1997: 74). A discussão aberta do tema nas escolas e na mídia poderia certamente ajudar a transformar um belo mito em realidade. O melhor exemplo nesse ponto talvez seja a Alemanha Federal, a qual, a partir do enfrentamento corajoso e público de seu passado recente, logrou formar uma das juventudes mais democráticas e liberais da Europa atual.

Desse modo, estaríamos lidando com uma dimensão não instrumental da cultura. Essa seria uma forma de aproveitar o potencial cultural e simbólico do mito da “democracia racial”, levando-o às suas últimas conseqüências. Aqui, é necessário chamar a atenção para o fato de que os mitos não são simples mentiras. Mitos não são falsos ou verdadeiros do mesmo modo que teorias científicas. Mitos não pretendem *descrever* realidades. Uma vez que o mito serve primariamente para conferir um *sentido* a essa realidade (Bellah), ele visa, antes de mais nada, à produção de solidariedade social e à viabilização de projetos coletivos. O fato de grande parte de nossa autoestima estar ligada ao projeto da miscigenação racial e da integração cultural é um fato sociologicamente relevante e extremamente importante para que políticas públicas possam eficazmente mudar a realidade cotidiana das pessoas que teriam mais a ganhar com isso.

Quadro 1

Do que você mais se orgulha no Brasil	Total	1º grau	2º grau	3º grau
Tamanho e beleza	23%	19	23	31
Convivência das raças	45%	34	49	61
Esporte	29%	44	25	7

N=500

Notas

1. Os dois casos são argumentados convincentemente no decorrer do livro como casos específicos de uma tendência mais geral da formação do Estado nacional moderno: a exclusão de etnias, grupos ou classes como forma de consolidar solidariedades internas. Além do caso óbvio da Alemanha nazista, Marx cita também a Espanha, unificada pela exclusão dos judeus, e a Rússia, pela exclusão de uma classe capitalista incipiente.

2. Para Freud, tanto o sadismo quanto o masoquismo são componentes de toda relação sexual "normal", desde que permaneçam como componentes subsidiários. É apenas quando o inflingir ou receber a dor se transformam em componente principal, ou seja, quando passam a ser o objetivo mesmo da relação, que temos o papel determinante do componente patológico.

3. Essa é a opinião também de Ricardo Benzaquen (1993: 98). Na verdade, em *Casa-grande & senzala* a ênfase é efetivamente na igualdade de condições nos dois países. Recentemente, no entanto, a revista *Veja* publicou um trecho inédito de uma conferência proferida por Freyre na Universidade de Stanford em 1931 – portanto dois anos antes do lançamento de *Casa-grande & senzala* – na qual Freyre, sem se referir explicitamente ao caso americano, supõe uma "imensa distância" entre a escravidão nos domínios portugueses e aquela praticada por outros europeus em suas colônias (*Veja*, 15 de setembro de 1999, p. 71).

4. Devo o melhor esclarecimento desse ponto e de suas consequências a comentários de Sérgio Costa a uma versão anterior deste texto.

5. Entrevista concedida a Lêda Rivas em 15 de março de 1980.

6. Entrevista concedida a Renato Carneiro Campos em Recife, 1970.

7. Pesquisa realizada em todo o Distrito Federal e coordenada por mim e pelo professor Franz Hellinger da Universidade de Graz, Áustria.

8. As contribuições ao Seminário foram reunidas em Souza (1997).

Referências bibliográficas

- ANDREWS, George Reid (1997) "Ação afirmativa: um modelo para o Brasil?". Em: SOUZA, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil e Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15.
- BELLAH, Robert (1990) *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Free Press: New York.
- _____. (1991) *The broken covenant: american civil religion in time of trial*. Free Press: New York.
- BENZAQUEM, Ricardo (1994). *Guerra e paz*. São Paulo: 34.
- BOGNER, Artur (1989). *Zivilization und Rationalisierung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- BUARQUE, Sergio (1978) "Panlusismo". Em: *Cobra de vidro*. São Paulo: Perspectiva.
- COSTA, Sergio (s/d) *Complexity, racism and the democratization of social relations in Brazil*. Mimeo.
- DAMATTA, Roberto (1981) "Você sabe com quem está falando?". Em: *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1997) "Notas sobre o racismo à brasileira". Em: SOUZA, Jessé (org.) *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil e Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15.
- ELIAS, Norbert (1990) *Über den Prozeß der Zivilization*. Frankfurt: Suhrkamp.
- FRASER, Nancy (1997) *Justice interruptus*. New York: Routledge.
- FREYRE, Gilberto (1933) *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (1936) *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Record.
- FROMM, Erich (1987) "Studien Über Autorität und 10 Familie". *Dietrich zu Klampen*. 1987.
- LINS, Alvaro (1980) "Região e tradição". *Ciência e Trópico*, vol. 8, n. 1. Recife. jan./jun. 1980.
- MARX, Anthony (1997) *Race and nation: a comparison of the United States*. Cambridge University Press.
- MÜNCH, Richard (1993) *Die Kultur der Moderne*. Frankfurt: s/e.
- SOUZA, Jessé (1999) "O Ocidente e o Oriente na belíndia: desigualdade social e consequências políticas no Brasil". XXIII ANPOCS, Caxambu. Mimeo.
- SOUZA, Jessé (org.) (1997) *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil e Estados Unidos*. Op. cit.
- TANNENBAUM, Frank (1991) *Slave and citizen*. Boston: Beacon Press.

SUMMARY

Brazil's ambivalent cultural uniqueness

The purpose of this article is to discuss some aspects of Gilberto Freyre's work in an attempt to distinguish those that are more dated from views which are still surprisingly up-to-date. It therefore takes as a starting point Anthony Marx's *Making race and nation: a comparison*

of the United States, South Africa and Brazil. The reason for choosing this book is its author's interesting idea of linking the racial question in those three classic examples of large nations made up of Blacks and Whites to the theme of nation building.

RÉSUMÉ

Démocratie raciale et multiculturalisme: l'ambivalente singularité culturelle brésilienne

Le but recherché par cet article est de discuter certains aspects de l'oeuvre de Gilberto Freyre en différenciant les aspects les plus anciens de réflexions qui présentent encore une étonnante actualité. On prend pour cela comme point de départ le livre d' Anthony Marx *Making race and nation: a comparison of the United States,*

South Africa and Brazil. Le choix de ce livre est dû à une intéressante idée de l'auteur d'associer la question raciale, dans ces trois cas classiques de grandes nations constituées par des blancs et des noirs, au thème de formation nationale. [nation building].

ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Assinatura

Subscription	2000 (37+38)	2001 (39+40)
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 Dias Ferreira, 214 - Leblon - 22431-050 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

tel: (55 21) 511-4082 fax: (55 21) 511-4764

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

31/06/2001

06/31/2001

Assinante

Ordered by

nome / name

endereço / address

_____ 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:

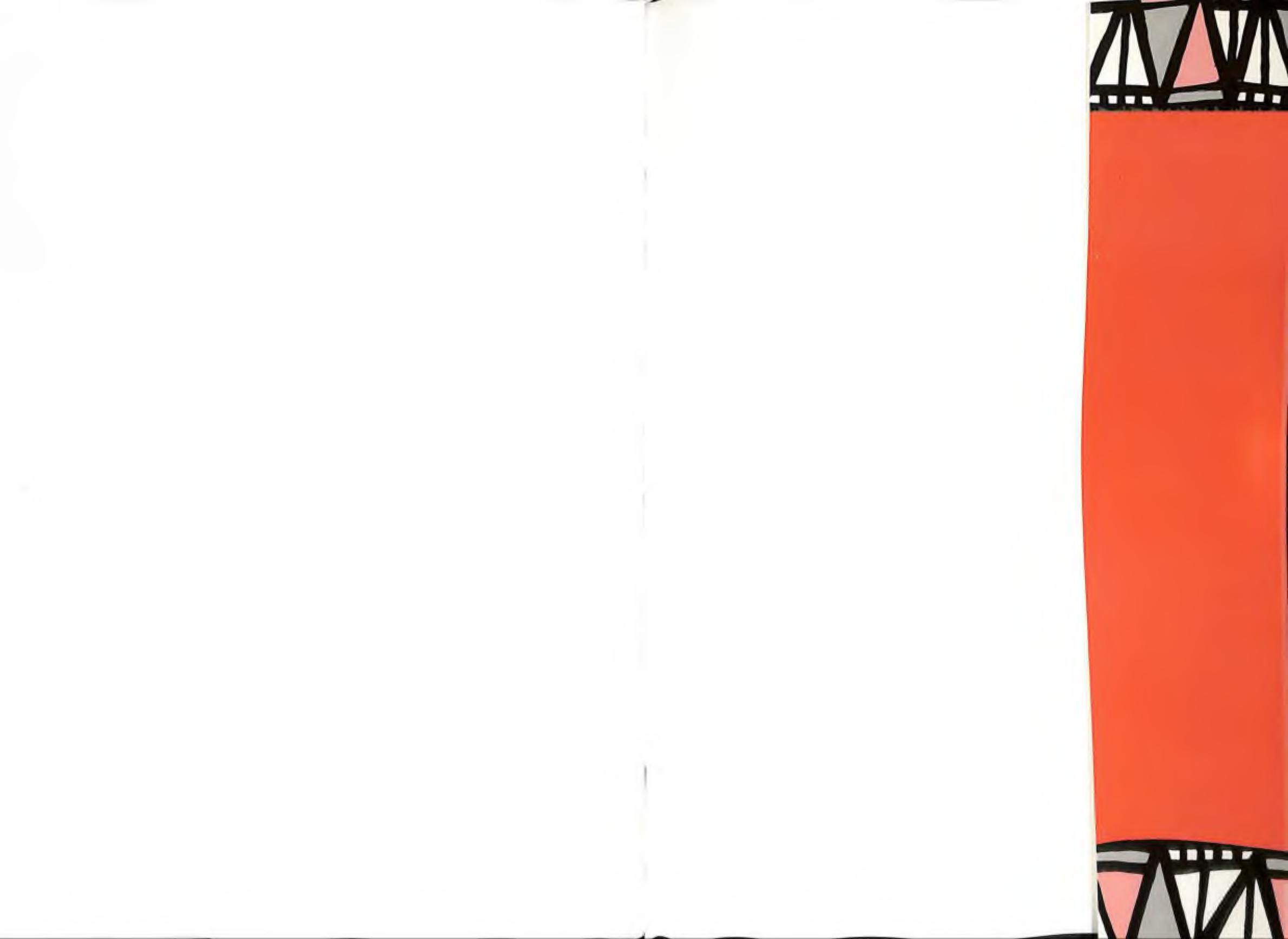
Contra Capa Livraria

Rua Dias Ferreira, 214 - Leblon

22431-050 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (021) 511-4082; Fax (021) 511-4764

E-mail: ccapa@easynet.com.br



Número anterior

Essencializando a diferença: o censo demográfico, o multiculturalismo e os multirraciais nos Estados Unidos ■ O esquecimento, o perdão e o ressentimento: a cidadania na Martinica (1848-50) ■ As associações de nativos em Angola: o lazer militante em prol dos angolanos ■ O contraste Índia-Brasil na periferia da globalização ■ A secularização das castas e a formação de uma nova classe média ■ Caminhos do filosofar na Índia: conhecimento, ignorância e salvação segundo a escola Vedanta ■ A ascensão do BJP e o declínio do Congresso: uma apreciação ■

