

*Colonização, miscigenação
e questão racial: notas
sobre equívocos e tabus
da historiografia brasileira*

Ronaldo Vainfas*

Brasil, quinhentos anos de história, se adotarmos a periodização de Varnhagen, ou sabe-se lá quantos séculos, se optarmos pelo seguidor e rival do Visconde de Porto Seguro, mestre Capistrano de Abreu, cujo primeiro capítulo dos *Capítulos de história colonial* tem por título “Antecedentes indígenas”, embora deles o capítulo pouco trate na verdade. De todo modo, se deixarmos de lado as idealizações indigenistas ou indianistas, seja à moda romântica, seja na versão mais atual de uma “história politicamente correta”, é caso de realçar o extraordinário encontro de povos posto em cena pelo descobrimento e pela colonização efetuada pelos portugueses na “sua América” – a que lhes reservou o Tratado de Tordesilhas. Encontro decerto conflitivo, muitas vezes trágico, haja vista o extermínio de milhares de índios e o cativo destes e dos africanos, como se sabe, desde o primeiro século. Mas encontro que pôs em contato culturas radicalmente distintas de três continentes, refazendo valores, recriando códigos de comportamento e sistemas de crenças, sem falar na “miscigenação étnica”, outrora chamada de “miscigenação racial”.

Miscigenação étnica e mescla cultural são problemáticas afins, embora não idênticas, que atualmente estão na ordem do dia na historiografia ocidental produzida sobre a colonização ibérica nas Américas. No entanto, é questão que, entre nós, vem de longe, modificando-se ao longo do tempo os termos, a valoração e o sentido das interpretações.

* Professor Titular de História Moderna da Universidade Federal Fluminense.

A problemática da mescla cultural na história do Brasil foi colocada em nossos horizontes de investigação desde os começos da historiografia nacional. Apareceu pela primeira vez, sob o rótulo da “miscigenação racial”, como proposta vencedora do concurso promovido na década de 1840 pelo recém-fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Formulou-a o alemão Karl von Martius, naturalista, botânico, viajante que deixou preciosos registros sobre a natureza e as gentes do Brasil no século XIX. Em *Como se deve escrever a história do Brasil*, Martius afirmou que a chave para se compreender a história brasileira residia no estudo do cruzamento das três raças formadoras de nossa nacionalidade – a branca, a indígena, a negra –, esboçando a questão da mescla cultural sem contudo desenvolvê-la. Martius, como naturalista ilustrado, pensava o “hibridismo racial” do mesmo modo como pensava o cruzamento de plantas ou animais, porém sua relativa sensibilidade etnológica fê-lo ao menos rascunhar o que já se chamou de “sincretismo” cultural e atualmente se formula como circularidades ou hibridismos culturais.¹

É verdade que o naturalista alemão priorizou a contribuição portuguesa na formação da nacionalidade brasileira e praticamente silenciou sobre o papel da “raça” negra, para usar o seu vocabulário, reservando ao índio – um tanto idealizado, vale dizer – papel secundário. Mas não resta dúvida de que, já com von Martius, a questão da miscigenação étnica e cultural estava posta. Seria mesmo caso de ressaltar a paradoxal abertura intelectual do IHGB ao premiar proposta que, *malgré* o conservadorismo do autor, apontava para questão desafiadora, admitindo, ao menos em tese, o papel do negro na formação do povo brasileiro – e isto num tempo em que os africanos e seus descendentes eram escravos, sem direito à cidadania no nascente império brasileiro.

Tão inovadora era a proposta de von Martius que ninguém na verdade a seguiu ao longo do século XIX e nas décadas após a Abolição e a proclamação da República. No século XIX, a grande história do Brasil foi a de Francisco Adolpho de Varnhagen, a quem já mencionei, paulista de Sorocaba, descendente de alemães, homem de confiança do imperador Pedro II e autor da portentosa *História geral do Brasil*, em cinco volumes, publicada entre 1854 e 1857 sob o patrocínio imperial.

Varnhagen não seguiu em nada os conselhos de seu quase conterrâneo von Martius e produziu obra factual, no estilo do historismo ou historicismo, começando pelo Descobrimento de 1500 e terminando em 1808, com a chegada da família real, fugitiva dos franceses sob a proteção dos ingleses. Cinco volumes que desfiam múltiplos fatos, as expedições de reconhecimento, as capitanias, a instalação do Governo Geral, os diversos governos, as “invasões estrangeiras” – que, para Varnhagen, o Brasil devia ser mesmo português, como rezava o Tratado de 1494. História muitíssimo bem documentada, utilíssima em vários aspectos, porém lusófila e brigantina, a louvar a Restauração dos Braganças, a mesma dinastia do imperador brasileiro, seu mecenas, sem aspas. História branca, elitista e imperial que, se deu contribuição surpreendente ao informar sobre os costumes e crenças dos tupis, chamou-os quase

1. Sobre von Martius e o IHGB no século XIX ver Manuel Salgado Guimarães, “Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”, *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, n.1, 1988, pp. 5-37; Lúcia M. P. Guimarães, “Debaixo da proteção de Sua Majestade Imperial: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889)”, *RIHGB*, Rio de Janeiro, n. 388, 1995.

sempre de bárbaros e selvagens e praticamente silenciou sobre os negros. Com Varnhagen, a “miscigenação” permaneceu oculta, seja racial, étnica ou cultural.

Capistrano de Abreu foi nosso grande historiador da virada do século, pois de fato inovou em diversos aspectos a interpretação da história colonial do Brasil. Em seus *Capítulos de história colonial*, publicado em 1907, fez questão de abrir nossa história com os “Antecedentes indígenas”, no lugar do descobrimento; concebeu o futuro Brasil como área de disputa entre Portugal e outros países europeus, no lugar de sacramentar o Tratado de Tordesilhas; iluminou as diversidades territoriais da América portuguesa, como se vê no magistral capítulo “O sertão”. Com Capistrano de Abreu, deu-se verdadeiro deslocamento do objeto de investigação, que em Varnhagen era a *colonização portuguesa*, suas instituições e motivações e nos *Capítulos* passou a ser a *colônia*, a sociedade colonial com todos os seus desequilíbrios e contrastes. Talvez neste último ponto, na ênfase que deu às diversidades regionais, reside a inovação principal da interpretação de Capistrano que, longe de festejar, como Varnhagen, o êxito da colonização portuguesa e de sua vocação para manter a unidade do Brasil, acentuou a fragmentação, as incomunicabilidades, a ausência de qualquer consciência nacional, mesmo que em esboço, ao final de três séculos de colonização.

No entanto, no tocante ao tema da miscigenação, que *von Martius* apontara como chave para se compreender o Brasil, Capistrano avançou muito pouco. Entre seus raros comentários sobre o assunto, reiterou estereótipos sobre negros e mestiços, relacionando o primeiro às “danças lascivas” que alegravam o cotidiano da colônia (a compensar “o português taciturno e o índio sorumbático”)² e vendo os mulatos como indóceis e rixentos: “podiam ser contidos a intervalos por atos de prepotência, mas reassumiam logo a rebeldia originária”. Ainda que de forma atenuada, Capistrano revelou-se afinado, neste ponto, com certa “raciologia cientificista”,³ concebida na Europa e assimilada pela intelectualidade brasileira, a qual via na mestiçagem um perigo para a sobrevivência das civilizações. A mesma raciologia que inspirava intelectuais do porte de Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Silvio Romero, Mello Moraes, Oliveira Vianna e outros que, como já se disse certa vez, eram “racistas por ofício”.

É verdade que, com Capistrano de Abreu, pode parecer injusto emitir juízo aparentemente tão rigoroso, ele que, em sua rica correspondência, polemizou com João Lúcio de Azevedo, seu amigo e interlocutor, sobre a questão judaica no Antigo Regime português, criticando a intolerância inquisitorial e racista então vigente contra os cristãos novos. Mas no que toca ao Brasil, ao encontro sexual entre portugueses, índios e africanos e à mescla cultural derivada do convívio plurissecular, Capistrano tratou pouco e não deixou de pensá-la como um dos vários fenômenos que, a seu ver, esgarçavam o Brasil, funcionando antes como fator desagregador do que como agente de coesão.

Seguiu-lhe a trilha Paulo Prado, autor do célebre e polêmico *Retrato do Brasil*, publicado em 1928, autor que fez da luxúria, da cobiça, da tristeza e do romantismo os grandes males da formação brasileira desde o descobrimento até o século XIX. Mas, à

2. Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial*, 6. ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976, p.18.

3. Lilia Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

diferença de Capistrano, Paulo Prado foi mais explícito em tudo, seja quanto à embriaguez sexual e multirracial deflagrada na colônia, seja quanto às conseqüências da miscigenação racial dela resultante. No tocante à embriaguez sexual, Paulo Prado até que avançou um pouco, ao romper os constrangimentos que cercavam o tratamento do assunto, embora de seu texto extravase um moralismo quase jesuítico, condenatório das supostas liberdades sexuais do trópico, as quais considerava verdadeiramente patológicas. A culpa de tanta luxúria – porque disso se trata em Paulo Prado – era responsabilidade dos portugueses degenerados que para cá vieram sob degredo, dos índios naturalmente lascivos e dos africanos igualmente libidinosos, disso resultando um “retrato do Brasil” tremendamente orgiástico.

Da condenação da orgia colonial à execração da miscigenação o passo foi curto. É no *Post-scriptum* que a posição de Paulo Prado se descortina com mais nitidez em meio a considerações raciológicas típicas do fim do século XIX e das primeiras décadas do XX. Apesar de dizer que “todas raças parecem essencialmente iguais em capacidade mental e adaptação à civilização”, o autor não se escusa de afirmar “a inferioridade social” do negro nas aglomerações civilizadas, ao contrário do que costuma ser nos “centros primitivos da vida africana”. Elogia o conselho de *von Martius* quanto à necessidade de se estudar o negro na história do Brasil, mas propõe conhecê-lo “nos seus costumes, preconceitos e superstições, defeitos e virtudes, máquina de trabalho e vício para substituir o índio mais fraco e rebelde ...”⁴

O problema racial do Brasil residia, segundo Paulo Prado, porém, nem tanto no negro, mas na miscigenação. De um lado, observa que a “arianização” do brasileiro avançava diariamente e “já com um oitavo de sangue negro, a aparência africana se apaga por completo [...] E assim o negro desaparece aos poucos, dissolvendo-se até a aparência de ariano puro [...] Não temos ainda perspectiva suficiente para um juízo imparcial. A arianização aparente eliminou diferenças somáticas e psíquicas: já não se sabe quem é branco e quem é preto [...]”. De sorte que, apesar de reconhecer que o mestiço brasileiro dava exemplos notáveis de inteligência, cultura e valor moral, Paulo Prado se perguntava, à luz de “organismos tão indefesos contra doenças e vícios”, “se esse estado de cousas não provém do intenso cruzamento de raças e sub-raças”.⁵

Até o limiar dos anos de 1930 o que se poderia chamar de historiografia brasileira tratava, pois, a miscigenação, não como problema de investigação, mas como problema moral ou patológico que cabia resolver para o bem da Nação. Poderíamos multiplicar os exemplos de historiadores que trataram do tema com este cariz “raciológico” ou mesmo racista, temperando com a herança colonial as novidades científicas de um Gobineau e outros: João Ribeiro, Pedro Calmon, Pandiá Calógeras – a lista seria vasta e monótona. Ao tratarem da “miscigenação racial”, evitavam adentrar o domínio da sexualidade – campo fértil para entender os fenômenos culturais e o próprio fenômeno da miscigenação – e quando o faziam, como no caso de Paulo Prado, era para execrar a libido desenfreada de antanho. E quando rascunhavam a mescla cultural de que a miscigenação étnica é parte inseparável, mal disfarçavam o desalento em constatar que o Brasil era diferente da Europa, isso quando não afirmavam terem sido os índios e

4. Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, org. Carlos Augusto Calil, 8. ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 187-188.

5. *Idem*, pp. 191-193

sobretudo os negros elementos corruptores de um projeto de civilização compatível com os “anseios nacionais”.

Se houve uma solitária exceção a semelhante quadro, esta foi a obra de Manuel Bomfim, médico de ofício e historiador por opção, intelectual que, desde 1902, com seu *América Latina: males de origem*, esforçou-se por condenar, antes de Capistrano, a colonização portuguesa e a reconhecer na miscigenação racial um aspecto positivo da formação brasileira – pioneirismo que lhe renderia forte polêmica, interrupção do trabalho de historiador por quase trinta anos e um virtual “ostracismo” que até hoje grava sua obra.

No entanto, a obra vasta e complexa de Bomfim, retomada entre 1929 e 1931, é reveladora de paroxismos que mereceriam estudos mais aprofundados. No mínimo porque, se em 1902 Bomfim condenava os portugueses que colonizaram o Brasil, e voltaria a fazê-lo no Brasil Nação, publicado em 1931, neste caso condenando o “império dos Braganças”, no livro *O Brasil na América*, este de 1929, vê-los-ia como empreendedores, intrépidos aventureiros, excelentes colonos, enfim, esforçando-se por contestar a visão de que o Brasil fora desde o início povoado por criminosos. Este livro de Bomfim é, neste ponto, quase um antídoto ao veneno destilado por Paulo Prado, no livro contemporâneo que mencionei linhas atrás, divulgador-mor do caráter degenerado dos colonos portugueses aqui desembarcados.⁶

Talvez não haja autor, dentre nossos historiadores antigos, que tanto se tenha esmerado, como o Bomfim deste livro citado, em defender a excelência dos portugueses que protagonizaram a história do Brasil nos primeiros séculos. E talvez não exista autor, entre os brasileiros, tão empenhado em defender a miscigenação como traço positivo de nossa formação como povo e como cultura. O problema desconcertante é que Bomfim o faz por meio de um raciocínio genuinamente raciológico, naturalista, para não dizer medicalizado – assunto que por ofício conhecia bem. Assim compara cruzamentos entre insetos, plantas, mamíferos, seres humanos, discutindo autores clássicos na matéria, tudo a serviço da idéia de que o “cruzamento de raças ou espécies distintas” não é necessariamente mau, pelo contrário. Manuel Bomfim é, por tudo isto, uma exceção e um caso-limite, autor de obra contraditória em que o cientificismo raciológico é criticado nas suas conclusões, porém não na linguagem e nos referenciais teóricos da reflexão. O resultado é uma apologia da mestiçagem concebida em termos de “cruzamento” positivo de espécies, em detrimento das dimensões étnicas e culturais pertinentes à discussão.

Nas décadas 1930 e 1940 mudaria sensivelmente a maneira de lidar com a miscigenação racial e cultural que *von Martius* sugerira estudar havia quase cem anos. Foi o tempo em que apareceram as três grandes sínteses de nossa historiografia, obras que Antônio Cândido destacou como livros-chave para se compreender o Brasil depois da Revolução de 30 e que, no seu entender, funcionam até hoje como referências do pensamento social brasileiro.

Para os objetivos deste artigo, o grande livro a destacar é, sem dúvida, o *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre, publicado em 1933, sobre o qual já muito se escreveu. Foi este livro que produziu verdadeira inflexão no modo de tratar o assunto

6. Manuel Bomfim, *O Brasil na América*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1996.

porque, de um lado, encarou sem pejo a questão da sexualidade inerente à miscigenação racial e o fez de modo distinto do de Paulo Prado, sem associá-la “jesuiticamente” ao pecado da luxúria, evitando “criminalizar” os degredados e associar a embriaguez sexual do primeiro século a perversões de qualquer tipo, relativizando, enfim, com muito brilho a libidinagem desenfreada que nossos intelectuais costumavam atribuir ao índio e sobretudo ao africano. Por outro lado, ultrapassou o conceito de “raça” até então em voga, ainda que não o tenha negado de todo, e adotou o de cultura (fruto de sua formação na antropologia culturalista de Franz Boas, nos Estados Unidos), o que lhe permitiu entrelaçar o fenômeno da miscigenação étnica e da mescla cultural.

É conhecida – e foi muito criticada posteriormente – a posição de Freyre quanto à ausência de preconceito racial entre os portugueses ou, mais nitidamente, a característica da miscibilidade, vocação lusitana que, ao lado da mobilidade e da adaptabilidade, faria dos portugueses colonizadores excelentes. Mas não é tanto isto o que nos interessa por ora frisar na obra deste autor, senão o fato de que valorizou a fusão das três raças ou a interpenetração das culturas portuguesa, indígenas e africanas na formação do Brasil e seu povo. Se é certo que Freyre atribuiu ao português (ao caráter português e à sua formação histórico-cultural) a iniciativa pela construção de uma sociedade “amolengada” e cotidianamente frouxa quanto aos rigores do preconceito racial, ressaltou igualmente a contribuição da África, chegando mesmo a falar do negro como o “colonizador africano do Brasil”. Sua obra foi sem dúvida uma novidade, seja quanto ao método de análise, seja quanto às interpretações de fundo que, no limite, positivaram a miscigenação herdada do período colonial. Daria muito o que falar e escrever nas décadas seguintes, fosse contra, fosse a favor.⁷

O Sérgio Buarque de *Raízes do Brasil*, publicado em 1936, embora tenha dado enorme contribuição à nossa historiografia em diversos aspectos, a exemplo da comparação entre América Portuguesa e a Espanhola, avançou pouco em relação ao problema da miscigenação. Tendeu, no conjunto, a adotar posição similar à de Freyre ao constatar, entre os portugueses, a “ausência completa, ou praticamente completa [...] de qualquer orgulho de raça”, diferentemente dos europeus do norte, frisando a frouxidão dos preconceitos, inclusive institucionais, dos portugueses em relação aos “povos de cor”, para usar as palavras de Sérgio Buarque.⁸ E se de fato rascunhou alguns aspectos da mescla cultural na formação do Brasil, como no caso da língua ou do predomínio da passionalidade no caráter do povo, não se deteve, como Freyre, na questão da mestiçagem. Na verdade, insistiu sempre no caráter nostálgico e insatisfeito do português transmigrado ao Brasil, “fronteira da Europa”, à diferença de Freyre que frisava sempre a adaptabilidade como característica marcante da atuação lusitana no ultramar.

Se há um contraste importante entre Freyre e Sérgio Buarque, maior é o que se dá entre eles e o Caio Prado Jr. de *Formação do Brasil contemporâneo*, publicado em 1942. Sem querer desmerecer a importância desta primeira grande síntese marxista de nossa historiografia, cujas inovações já foram louvadas à farta, e com razão, nela se

7. Ricardo Benzaquem de Araújo, *Guerra e paz: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

8. Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 9. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1976, p.22.

encontram páginas de um racismo virulento, sobretudo na seção intitulada “Organização social”.

É verdade que Caio Prado atribui em boa parte o aviltamento e degradação de índios e negros no Brasil sobretudo à escravidão, denunciando pois o racismo da sociedade colonial – no que faria escola –, mas é inegável que seu marxismo convive com a “raciologia científica” típica do século XIX.

Não pode ser outra a conclusão sobre Caio Prado ao lermos seu juízo de que a escravidão “incorporou à colônia, ainda em seus primeiros instantes, e em proporções esmagadoras, um contingente estranho e heterogêneo de raças que beiravam ainda o estado de barbárie, e que no contato com a cultura superior de seus dominadores, se abastardaram por completo”.⁹ Caio Prado é reiterativo: índios e negros eram povos “de nível cultural infimo”, o que aviltou ainda mais a escravidão brasileira, ao contrário da escravidão antiga, que recrutou seus cativos “em todas as partes do mundo conhecido”, alguns de nível cultural superior ao do seus amos. “O escravo não foi nela – na Antigüidade – a simples máquina de trabalho bruto e inconsciente que é o seu sucessor americano”, afirmou Caio Prado, acrescentando adiante que “a contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é, além daquela energia motriz, quase nula”. Desnecessário citar mais trechos que, na verdade, rivalizam entre si na eloqüência da desqualificação dos povos submetidos à escravidão: povos que Caio Prado desqualifica um pouco por causa da escravidão, outro tanto pela inferioridade cultural e racial que lhes atribui de antemão.

O contraste entre Caio Prado e Gilberto Freyre é, portanto, radical e desconcertante, se lembrarmos ter sido o primeiro um militante de esquerda dos mais lúcidos e notáveis e o segundo um homem de posições políticas muito discutíveis, para dizer o mínimo. Mas não resta dúvida de que, política à parte, enquanto Gilberto Freyre abriu caminho para se pensar a originalidade da cultura brasileira, Caio Prado não fez senão reiterar preconceitos antigos. Suas posições, exceto pelo fato de se combinarem com uma posição crítica de inspiração marxista, não constituem novidade alguma em relação ao que se escrevia, desde o século XIX, sobre a má progênie do povo brasileiro – posto que mestiça.

O reconhecimento do pioneirismo de Gilberto Freyre, sua sensibilidade e acuidade na interpretação da cultura brasileira em perspectiva histórica, não implica em isentá-lo de críticas. Não que eu vá cansar o leitor com a repetição de que Freyre criou o mito da democracia racial, de que seu método era intuitivo, de que deduziu da escravidão doméstica da casa-grande o padrão adocicado do escravismo colonial – o que muitos já fizeram, muitas vezes com razão, outras nem tanto. Haveria críticas mais pertinentes a fazer no que toca ao interesse deste artigo em particular.

Uma delas provém do que escreveu o brasilianista inglês Charles Boxer – autor, dentre outros livros, de *O império colonial português* –,¹⁰ que forneceu modelo totalmente oposto ao de Freyre no tocante à tolerância racial. Examinando os estatutos portugueses de “limpeza de sangue” entre os séculos XVI e XVIII, bem como as idéias dos letrados portugueses no Antigo Regime, Boxer insistiu em que os portugueses

9. Caio Prado Jr., *Formação do Brasil contemporâneo*, 15. ed., São Paulo, Brasiliense, 1977, p.275.

10. Charles Boxer, *O império colonial português (1515-1825)*, 3. ed., Lisboa, Ed. 70, 1981. Ver também, do mesmo autor, *Relações raciais no império colonial português*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

figuravam entre os povos mais racistas da época, produzindo inabilitações e estigmas de variada sorte contra os descendentes de judeus, mouros, índios, negros e “outras raças infectas”, como então se dizia. É certo que Boxer se debruçou sobre os aspectos institucionais e ideológicos da antiga sociedade portuguesa, ao passo que Freyre se dedicou à vida cotidiana, afetividades, sociabilidades – o que explica em boa parte a diferença entre as interpretações. Além disso, é preciso lembrar que as “raças infectas” que aparecem estigmatizadas no Antigo Regime português estudado por Boxer se referem a um conceito de raça diferente do trabalhado por Freyre. No Antigo Regime se tratava de um conceito de raça associado à linhagem, à ancestralidade, ao sangue, ao passo que o conceito de raça a que por vezes se refere Freyre é já um conceito biológico, herdeiro do cientificismo do século XIX. Conceito que, por sinal, em *Casa-grande e senzala* nunca aparece de modo absoluto, senão articulado ou subordinado ao conceito de cultura.

Mas não resta dúvida de que, à luz dos estudos de Boxer, a caracterização do português como vocacionalmente infenso aos preconceitos raciais não se pode sustentar como princípio geral, como quiseram Freyre e o próprio Sérgio Buarque.

Assim, embora Freyre tivesse razão ao insistir na importância da miscigenação étnica para o povoamento do território luso-brasileiro, isto nada deveu a uma suposta propensão lusa à “miscibilidade com outras raças”, mas a um projeto português de ocupação e exploração territorial até certo ponto definidos. Projeto que não se podia efetivar com base na imigração reinol, consideradas as limitações demográficas do pequeno Portugal, e que procuraria, de todo modo, implantar a exploração agrária voltada para o mercado atlântico. A fragilidade da idéia de miscibilidade vocacional atribuída aos portugueses esbarraria, definitivamente, na experiência de outras partes do império português, regiões onde nenhuma miscigenação expressiva de fato ocorreu, a exemplo da Índia ou da África.¹¹

Por fim, o grande problema de *Casa-grande e senzala* parece ser a relação direta que Freyre estabelece entre atração sexual e tolerância racial, como se a presença da primeira – matéria muito ligada às subjetividades –, fosse garantia da segunda – dimensão que tem a mais ver com a cultura e com a ideologia. É por constatar que os portugueses se sentiram sexualmente atraídos por índias, negras e mulatas que Freyre deduz, equivocadamente, a ausência de preconceito racial entre estes colonizadores.

11. Em Goa, por exemplo, chegou a se desenvolver, no tempo de Afonso de Albuquerque, uma política de casamentos mistos visando a estabelecer “uma ponte sociológica entre os novos senhores e a população local” – política que resultaria no surgimento dos *casados* (portugueses que desposavam nativas, estabeleciam-se definitivamente na terra e recebiam terras agricultáveis confiscadas à aristocracia muçulmana). Mas vale dizer que tal política não prosperou além das primeiras décadas do século XVI, conforme indica Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994. O mesmo vale para a África, seja a do norte, onde os portugueses se mantiveram sempre “sitiados” pelos mouros em fortalezas-empórios até o desastre final de Alcácer-Quibir, seja a África Negra, onde o grande interesse sempre foi o tráfico de escravos. No Congo, por exemplo, reino africano que se “aportuguesou” notavelmente no reinado de Afonso I (primeira metade do século XVI) – incluindo a adoção do catolicismo, das instituições de governo lusitanas, etc. – a miscigenação entre portugueses e nativos foi praticamente nula. Ver, por exemplo, António Custódio Gonçalves, “As influências do cristianismo na organização política do reino do Congo”, in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e sua época*, Universidade do Porto, v. 5, 1992, pp. 523-540.

Seja como for, em Freyre o africano é portador de cultura que irriga a religião, a culinária, a linguagem, os sentimentos e tudo o mais na sociedade colonial. O mesmo se pode dizer do índio, embora em menor escala.

O contrário, portanto, do que afirmou Caio Prado, para quem a contribuição de um e de outro foi literalmente nula.

É sabido, no entanto, que foi esta visão de Caio Prado que, direta ou indiretamente, prosperou na historiografia brasileira, mormente aquela dedicada ao estudo da escravidão e do negro no Brasil. Vemo-la nos estudos sobre a rebelião escrava dos anos de 1950-60, a exemplo de Clóvis Moura e de Décio Freitas,¹² autores que concebem a escravidão como absolutamente reificadora do africano, que só readquire identidade e subjetividade na fuga e na revolta, isto é, negando a escravidão. Encontramos aquele mesmo ponto de vista nos estudos da chamada histórico-sociológica paulista publicados nas décadas de 1960 e 1970, em Florestan Fernandes e seus seguidores,¹³ todos concordes em afirmar que a escravidão reduzia o africano a um estado de completa anomia social.

É certo que nenhum dos autores acima citados assinaria os juízos implacáveis de Caio Prado quanto “ao nível ínfimo e bárbaro” das culturas africanas e indígenas, empenhados que estavam em denunciar a violência da escravidão e acentuar o racismo dela derivado. Aqueles juízos foram suprimidos, esquecidos, como se Caio Prado não os tivesse emitido, adotando-se apenas a idéia reificadora da escravidão, derivada do sentido mercantil da colonização. O alvo de todos eles era sempre Gilberto Freyre com sua visão adocicada da escravidão sem preconceitos raciais. E o resultado foi, no plano historiográfico, uma interpretação completamente míope da própria escravidão e a omissão dos cruzamentos culturais ensejados pela colonização. A miscigenação étnica ou racial ficou, como tema, condenada ao ostracismo e ao estigma, identificada às malsinadas posições de Freyre, que apesar de “reacionárias” politicamente não deixavam de ser absoluta vanguarda em termos intelectuais desde os anos de 1930. O conselho de Von Martius – que na verdade era bom conselho e foi seguido com brilho por Gilberto Freyre – acabaria virtualmente sepultado.

Seria preciso esperar o meado da década de 1980 para que nossa historiografia desse mostras de que o tema da mestiçagem cultural não era vão. Nem tanto em relação ao índio, que praticamente não foi objeto dos historiadores, exceto como alvo da catequese, mão-de-obra da colonização ou inspiração do imaginário europeu. Exceto em raros trabalhos sobre guerras indígenas contra o colonizador, o índio quase nunca foi tratado como sujeito de nossa história, em franco contraste com a atenção que lhe dedicaram etnólogos e outros cientistas sociais, a exemplo de Métraux, Schaden, Maria Isaura, Manuela Carneiro da Cunha, Eduardo Viveiros de Castro e mesmo Florestan Fernandes – mais “antropológico” ao tratar deles, nos anos de 1940, do que dos negros, décadas depois. A miscigenação étnica ou cultural, no entanto, permaneceu silenciada, com a única exceção, talvez, de Sérgio Buarque de Holanda, historiador que em *Caminhos e fronteiras*,¹⁴ elaborou texto definitivo sobre a importância da cultura

12. C. Moura, *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*, 2. ed. (1. ed. de 1959), Rio de Janeiro, Conquista/INL, 1972; Décio Freitas, *Palmares: a guerra dos escravos*, 2. ed. (1. ed. de 1969), Rio de Janeiro, Graal, 1974.

13. Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, 3. ed., São Paulo, Ática, 1978.

14. Sérgio Buarque de Holanda, *Caminhos e fronteiras*, 2. ed. (1. ed. de 1957), São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

indígena na formação do Brasil – estudo que muito inspirou meu próprio estudo sobre a Santidade indígena de Jaguaripe, irrompida no século XVI.¹⁵ Mas é pouco, reconhecamos.

No tocante aos negros, os anos de 1980 trouxeram novidades. Em franca reação à visão reificadora do africano sugerida pelos estudos das décadas de 1960 e 1970, os historiadores buscaram mostrar o negro como sujeito da história, protagonista da escravidão, ainda que não aquilombado, quando não cúmplice do cativo. Avançou-se muito nesta linha de investigação, a começar pelo livro de Kátia Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, que recolocou a importância do paternalismo como mecanismo de poder senhorial e, por meio disso, negou a quase exclusividade do fator violência como explicação do sistema escravista.¹⁶ Indicou também a importância de se estudar a África, o tráfico, as etnias, os mores, as religiões, para se entender a conformação da cultura negra no Brasil – cultura a que muitos chamaram de afro-brasileira.

A valorização ou descoberta da África para o estudo da escravidão e da formação da cultura brasileira é um dos méritos da recente historiografia sobre o assunto, o que de certo modo reabilita a obra de Gilberto Freyre, embora as motivações e inspirações sejam hoje distintas, aparentemente, das do mestre dos Apicucos. Mas é fato que *Rebelião escrava no Brasil*, de João Reis, livro sobre a Revolta dos Malês na Bahia de 1834, praticamente inaugura nossa moderna historiografia que, para pensar a escravidão negra no Brasil, recorre também à história da África.¹⁷ O mesmo se poderia dizer de *A paz das senzalas*, de Manolo Florentino e José Roberto Góes.¹⁸ E ainda mais de Robert Slenes, norte-americano e “brasileiro” a um só tempo que, em *Na senzala, uma flor*, decifrou no detalhe a presença da cultura banto no cotidiano da escravidão do sudeste brasileiro novecentista.¹⁹ Poderia, de fato, alongar a lista de historiadores lançados à descoberta de nossas “africanidades”, prova inequívoca da maturidade de nossa historiografia, neste ponto muito inspirada pelos sofisticados estudos da bibliografia norte-americana.

O único problema é que a comparação do Brasil com os Estados Unidos, se já rendeu e rende brilhantes estudos historiográficos, deve se cercar sempre da maior cautela. Trata-se de uma comparação inevitável, como sugere o autor de *O Espelho do próspero*²⁰ – e já o título do livro sugere o porquê –, e sobretudo quanto à “questão racial” são histórias realmente comparáveis. Mas é comparação mais “ideológica” do que histórica, do ponto de vista metodológico, muito inspirada na questão das desigualdades, dos destinos disparatados e do imperialismo do que em problemas específicos que se prestem à comparação, sendo tantas as diferenças em relação às semelhanças.

De todo modo, é certo que se avança muitíssimo quando a pesquisa histórico-antropológica sobre o Brasil se lança sobre o mundo dos tupinambás, dos bantos ou dos

15. Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

16. Kátia Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982.

17. João Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

18. Manolo Florentino e José Roberto Góes, *A paz das senzalas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.

19. Robert Slenes, *Na senzala uma flor*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira (no prelo, a sair em 1999).

20. Richard Morse, *O espelho do próspero*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

nagôs. Mas a compartimentação, em nosso caso, oculta, queira-se ou não, a miscigenação étnica, racial ou cultural que caracteriza nossa formação histórica. Nisto, ainda hoje, nossos historiadores se afastam de Gilberto Freyre, que estudou índios e sobretudo africanos não para salientar as incomunicabilidades, intocabilidades, sobrevivências ou especificidades, “à moda norte-americana”, senão para destacar as mesclas e metamorfoses. Mesclas culturais, metamorfoses raciais.

Nossa historiografia atual avança, é certo, no tocante à mescla cultural, e nisso busca nossas originalidades, mas evita o tema da miscigenação racial. Outrora, a miscigenação era abordada sem sexo, “asséptica”, como se isto fosse possível. Hoje busca-se a mescla cultural, quando muito; a sexualidade, um pouco. Mas predomina o silêncio sobre a mestiçagem, no sentido o mais amplo possível, incluindo o *racial*. Na realidade, a ênfase nas mesclas ou hibridismos culturais convive com a busca dos particularismos, rivaliza com ela, à procura das recriações ou sobrevivências, sobretudo d’África, na cultura brasileira.

Em resumo, e numa visão de conjunto, nossa historiografia avançou muito em relação ao que propunha Martius nos anos de 1840, o que não é de surpreender. Nas últimas décadas, pôs em cena a problemática dos hibridismos culturais, refinando o conceito de miscigenação, introduzindo os estudos sobre intermediários culturais ou fenômenos de mestiçagem cultural perfeitamente afinados com o que se tem produzido na historiografia internacional especializada. Avançou também na dimensão étnica dos encontros e conflitos da colonização, (re)valorizando criticamente o trabalho de antigos e modernos etnólogos, desvendando recriações de culturas na diáspora, o que resulta em grande parte da aproximação com a antropologia e com a historiografia norte-americana.

Persiste, no entanto, certa dívida de nossos historiadores em relação à problemática da miscigenação racial deflagrada desde nosso primeiro século. Dívida ou omissão derivada, como disse, de certo mal-estar causado pela idéia de “democracia racial” sugerida por Gilberto Freyre, ao que se poderia acrescentar a carga estigmatizante que pesa sobre o conceito de *raça*, tão em voga nas primeiras décadas do atual século, cuja aplicação histórica em políticas de segregação ou mesmo extermínio é por demais conhecida em várias partes do mundo. Dívida ou omissão causada pela convicção oposta à de Freyre, ou seja, a de que a escravidão colonial “criou” o racismo que existe entre nós até hoje, camuflado ou explícito, sem que seja ele estudado nas suas origens e sem que se eleja a miscigenação racial como tema legítimo de investigação. O constrangimento maior, entre os historiadores, parece residir na problematização do conceito de *raça*.

Mas se o conceito de *raça* for tomado não como fundamentalmente biológico, à moda do século XIX e inícios do XX, senão como social e ideologicamente construído, conforme nos sugere Lilia Schwarcz,²¹ talvez seja possível superar os constrangimentos que a matéria tem causado no âmbito dos historiadores.

Uma tal opção implicaria retomar, antes de tudo, a problemática do racismo ou dos racismos construídos e vulgarizados na sociedade colonial. Não o racismo ingenuamente associado à escravidão e ao “preconceito de cor”, como muitos outrora afirmaram, na esteira de Caio Prado Jr. (ele, que denunciava o racismo colonialista mas

21. Lilia Schwarcz, *O espetáculo das raças ...*, op. cit., p.17.

afirmava a inferioridade das culturas não européias). Nem seria o caso de pensar o racismo dos séculos XVI ou XVII à luz do racismo biologizante do XIX, pelo evidente anacronismo que implicaria semelhante opção. Devo dizer, aliás, que a impertinência óbvia do conceito biológico de raça no Antigo Regime não significa jamais admitir a ausência de racismo nos tempos coloniais, nem deve inibir estudos e reflexões sobre o assunto. Basta lembrar os estudos de Boxer, entre outros, que apontam para a existência de um conceito de *raça* ligado ao sangue e à ascendência, conceito consagrado nos estatutos ibéricos de “limpeza de sangue”, que só foram abolidos no Brasil em 1824, para que se confirme a relevância da questão nos estudos sobre a sociedade colonial. Diria mesmo que nisso deve residir a principal objeção à interpretação de Gilberto Freyre sobre nossa antiga sociedade escravocrata, sem prejuízo da miscigenação cultural e racial que *Casa-grande e senzala* tão bem realçou em nossa história.

A revalorização da *questão racial* na história da colonização portuguesa do Brasil permitiria, ainda, discutir aspectos importantíssimos da estratificação social e de suas representações nos primeiros séculos de nossa história. Isto porque, se não chegamos a possuir uma estratificação racial à moda do México, por exemplo – onde no século XVIII filho de *castiza* com espanhol tornava a ser espanhol, dentre quatorze tipos de mestiçagem que jogavam papel importante na escala de privilégios e estigmas da época –²² não foi desprovida de significado, entre nós, a classificação dos indivíduos conforme sua ascendência: mamelucos, pardos, mulatos, pardos, crioulos, boçais, mouriscos, cristãos novos. A ascendência de sangue, mais do que a cor, possuía importância capital na vida cotidiana da colônia, embora a cor e as posses do indivíduo, maiores ou nenhuma, jogassem também o seu papel.

Da longevidade de tais representações dá testemunho nossa vasta bibliografia sociológica. E das transformações que sofreu ao longo do século XIX, para retornarmos à história, basta ler o livro de Hebe Mattos, que põe em xeque o papel decisivo da cor na sociedade brasileira de fins do século XIX, sem deixar de problematizá-la – e muito – em *As cores do silêncio*.²³

É caso de repensar, portanto, na virada do milênio que se aproxima, a contribuição de Gilberto Freyre. Autor que, a despeito de generalizações abusivas, intuições subjetivas e outros falsetes, pôs em cena a miscigenação. Miscigenação sexualizada, racial e cultural a um só tempo, questão chave da história do Brasil. Mas é caso de retomar também o seu oposto exato, o inglês Charles Boxer que, sem negar a miscigenação racial, étnica ou cultural, pôs em cena os preconceitos raciais d’outrora, suas regras, protocolos e etiquetas. Não há porque fugir a tema tão crucial, refugiando-se os historiadores no estudo de culturas étnicas e nos fenômenos de mescla cultural, temáticas de suma relevância, mas que não esgotam o assunto. Temática proposta, talvez sem querer – e mal posta que seja – por *von Martius*, há mais de um século.

22. Magnus Momer, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p.64.

23. Hebe Mattos, *As cores do silêncio*, 2. ed., Nova Fronteira, 1998.

6 Tempo

Escravidão antiga e moderna

Ciro Flamarion Cardoso* (coordenador)

Marcelo Rede**

Sônia Regina Rebel de Araújo***

Introdução

Na preparação desta mesa-redonda, o coordenador havia solicitado aos participantes – além daqueles que entregaram seus resumos, também tomaram parte Manuel Rolph Viveiros Cabeceiras (UFF), Regina Maria da Cunha Bustamante (UFRJ) e André Leonardo Chevitarese (UFRJ) – que se referissem a uma série de tópicos. Dentre eles, o das possíveis relações entre a escravidão antiga e a moderna como áreas de estudos. Foi este aspecto que se decidiu abordar aqui.

Escravidão e antropologia (Marcelo Rede)

Seria necessário, antes de mais nada, reafirmar a dificuldade de estabelecer um conceito de escravidão minimamente satisfatório para dar cobertura a manifestações históricas muito diversificadas. É possível que o impasse se deva, sobretudo, ao fato de que a escravidão, ao contrário do que muitas vezes se tem insistido, não seja um *status*, mas um processo. Ela não se apresenta como uma situação imóvel (que poderia, então, ser definida por critérios imutáveis), mas como uma complexidade dinâmica, que exige, portanto, para a sua apreensão, um conjunto de conceitos analíticos que dê conta de sua fluidez. O acento no processo é válido quer no nível individual, da biografia do escravo, de

* Professor Titular do Departamento de História da UFF.

** Professor do Departamento de História da UFF.

*** Professora do Departamento de História da UFF.

sua trajetória particular no interior de um sistema social, quer no nível da escravidão enquanto fenômeno coletivo¹.

Parece-me que é exatamente por isso que o postulado do escravo-mercadoria não funciona bem, e não apenas para a Antiguidade. A situação em que o escravo se encontra reduzido ao status de objeto, de bem mercantilizável, corresponde apenas a uma parcela – por si só bem complexa – de sua trajetória social e a somente uma dimensão da escravidão. Particularmente, imagino que essa limitação conceitual seja válida inclusive para o estudo de sociedades em que a "mercadorização" (transformação em mercadoria) tenha sido definidora do sistema socioeconômico, como a grega e romana, a partir dos séculos VI e III a.C., respectivamente.

Assim, ficam comprometidas, e pelas mesmas razões, noções subsidiárias, como, por exemplo, a alienabilidade. Sabemos que existem sociedades em que o escravo não se torna, em nenhum momento, um bem que se possa vender ou comprar. Mesmo nas sociedades em que isso ocorre, às vezes há distinção entre categorias de escravos quanto à alienação (restrições à alienação marcam o escravo por endividamento em várias sociedades antigas, por exemplo).

Mesmo além das esferas econômicas e jurídicas, a noção de alienação refere-se a elementos meramente acidentais ou, ao menos, que adquirem formas muito cambiantes. A alienação social (a "estrangeiridade" ou a confinamento a um *status* social inferior); a alienação política (a exclusão em face dos mecanismos de mando); a alienação cultural (o "desenraizamento", a aculturação); até mesmo a alienação psicológica (o processo pelo qual o indivíduo é privado de referências para a construção de sua personalidade). Nenhuma delas parece ser um critério seguro e confiável para lastrear um conceito sociológico mais amplo, embora cada qual possa ser extremamente valiosa na explicação desta ou daquela manifestação histórica da escravidão.

De modo que, se tivesse de apontar um critério minimamente unificador, eu diria que ele se localiza na esfera das relações de trabalho, isto é, no espaço em que se define a forma de aplicação do esforço humano na apropriação da natureza para os fins específicos de subsistência. O escravo seria, então, aquele tipo de trabalhador que, no interior do processo de produção, não estaria apenas apartado do controle dos meios produtivos (característica que compartilha com outros tipos de trabalhadores, inclusive o assalariado), mas também privado do controle de seu próprio esforço produtivo. Vale dizer, é marcado pela ausência de soberania quanto à sua inserção no processo que garante a subsistência material, quanto à sua posição produtiva elementar.

Logicamente, uma vez que se tenha estabelecido esse patamar mínimo, é preciso dizer imediatamente duas coisas: que a definição admite exceções, por vezes em grau acirrado, mas que parecem tópicas, circunscritas. Em segundo lugar, não se está defendendo, aqui, qualquer tipo de determinismo a partir do processo produtivo. A explicação de qualquer manifestação histórica da escravidão implicaria levar em consideração uma série de variáveis (sociais, políticas, culturais...), que não derivam necessariamente da posição produtiva do escravo. Esta apresenta-se-nos tão-somente como um denominador conceitual comum.

¹ Ver Igor Kopytoff, "The cultural biography of things: commoditization as process", em Arjun Appadurai (org.), *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 64-91.

Enfim, é o que sempre acontece com os conceitos de caráter sociológico quando aplicados historicamente: por trás de sua inegável utilidade, está uma igualmente inegável insuficiência.

Correndo o risco de afastar-me da formulação de um dos tópicos sugeridos, gostaria de ressaltar alguns aspectos que dizem respeito menos ao trânsito de influências mútuas entre os dois campos cotejados da historiografia (antiga e moderna) e mais a certas influências compartilhadas e derivadas de sugestões da antropologia.

Gostaria de citar dois ou três exemplos que mostram bastante bem uma possibilidade de contato intermediado pela antropologia.

O primeiro exemplo já foi referido antes, permitindo-me apenas uma breve citação aqui: foi na antropologia, particularmente americana, que alguns trabalhos² desenvolveram a idéia da escravidão como processo, em oposição a uma noção estática. É o que, entre outras coisas, permite relativizar a noção de escravo-mercadoria.

Uma segunda idéia, gestada na antropologia e que tem implicações interessantes para certos debates historiográficos, é que, em algumas situações, existe uma esfera escravista dentro de uma sociedade não escravista. Muitos autores haviam antecipado esta formulação de modo precário, mas um dos trabalhos, seminal e mais sistemático, é o de Emmanuel Terray³ sobre o reino de Gyaman entre os séculos XVII e XIX. Preocupado em explicar a formação estatal nos reinos africanos ocidentais, o autor formulou a hipótese da consolidação de um Estado baseado numa esfera de produção escravista, orientada principalmente para o comércio de longa distância, convivendo com uma estrutura social não escravista, que continuava organizada a partir dos princípios da comunidade aldeã.

Chame-se a atenção para essa idéia, justamente porque ela pode ajudar a superar algumas aporias. Como se sabe, uma das grandes dificuldades da historiografia mesopotâmica é o papel da escravidão no terceiro milênio. Como há uma concentração quase exclusiva da documentação na estrutura estatal e, nestes documentos, a presença da escravidão é considerável, alimentou-se uma tendência a considerar a formação social suméria como escravista. A hipótese de Terray permitiria pensar uma esfera delimitada de escravidão (particularmente estatal) como um enclave em uma sociedade não escravista.⁴

Um terceiro exemplo é bem próprio da antropologia e mostra como a historiografia, antiga e moderna, passou ao largo de um elemento crucial da escravidão: nomeadamente, a sua relação com a problemática do parentesco. Na antropologia, essa discussão foi fundamental, uma vez que versava sobre sociedades cuja estrutura era definida pelos laços de parentesco. Tratou-se de formular, então, a posição da escravidão em face da família básica e ao grupo doméstico. Na resposta, duas opiniões se confrontaram: autores como Claude Meillassoux⁵ e Paul Bohannan⁶ enfatizaram que a escravidão, além de não ser uma instituição familiar, ergue-se contra os princípios que norteiam sua organização de

² Cf. a antologia citada na nota anterior.

³ Emmanuel Terray, "Long-distance exchange and the formation of the state: the case of the Abon kingdom of Gyaman", *Economy and Society*, tomo 3, nº 3, 1974, pp. 315-345.

⁴ Cf. a sugestão de Robert A. Padgug no sentido de tornar a hipótese compatível com a noção de modo de produção asiático: "Problems in the theory of slavery and slave society", *Science and Society*, vol. 16, nº 1, 1976, pp. 3-27.

⁵ Claude Meillassoux, *Antropologia da escravidão. O ventre de ferro e dinheiro*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

⁶ Paul Bohannan, *Social anthropology*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1963, p.180.

parentesco; já S. Miers e Igor Kopytoff⁷ defenderam um *continuum* entre o parentesco e a escravidão.

Só muito recentemente a historiografia tem atentado para essas articulações, mesmo assim, de modo muito aleatório e pouco sistemático. Um exemplo são as observações de Morris Silver⁸ no sentido de considerar a escravidão antiga em geral como uma tentativa de incrementar a força de trabalho do grupo doméstico e, portanto, sendo caracterizada pela tendência a integrar o escravo à família. Como postulado geral, penso tratar-se de um equívoco, mas tem a vantagem de sinalizar uma preocupação teoricamente legítima.

São apenas três exemplos de aproveitamento das contribuições de uma disciplina, a antropologia, que podem criar um campo comum de indagações, servindo ao refinamento dos instrumentos tanto da historiografia moderna quanto da antiga. E, quem sabe, numa reciprocidade bem-vinda, da própria antropologia.

O entrelaçamento dos estudos da escravidão na Antigüidade Clássica e nos Tempos Modernos e no século XIX (Sônia Regina Rebel de Araújo)

Tomaremos como tema específico para abordar o assunto as rebeliões de escravos. Minha idéia central será a de que o intercâmbio entre os estudos do tema nos dois cortes temporais não ocorre suficientemente, em especial no tocante aos autores brasileiros; já os estudiosos das rebeliões de escravos na Antigüidade greco-romana têm, saudavelmente, uma preocupação bem maior com tal intercâmbio, interessando-se muitos deles pelas pesquisas acerca da escravidão no continente americano e no Caribe.

Exemplificando o que acabamos de dizer, as análises de quilombos nas áreas das Américas onde houve escravidão permitiram uma percepção renovada do episódio de Drimaco de Quios: a comunidade de escravos fugidos que liderou no século III a.C. tinha muito em comum com as dos quilombolas modernos ou do século XIX.⁹

De nossa parte, a hipótese central da tese que estamos redigindo acerca da ideologia das elites referente às rebeliões de escravos no mundo romano foi derivada de uma das obras de David B. Davis, um especialista da escravidão moderna: "Como os escravos eram seres humanos aos quais se definia como coisas, a instituição [escravista] gerou sempre tensões e conflitos".¹⁰

O historiador K. Bradley, no livro que dedicou às rebeliões de escravos no mundo romano, destina o primeiro capítulo à abordagem dos movimentos sociais desse tipo nas Américas. Aponta as vantagens de comparar tais revoltas antigas e modernas ou mesmo, mais em geral, em quaisquer lugares e períodos em que tenham ocorrido, posto que os pontos comuns certamente existiram. Em sua própria comparação, listou sete condições que propiciaram o surgimento de rebeliões de escravos no Novo Mundo e que se aplicariam igualmente bem ao mundo romano. As revoltas surgiram sobretudo onde: 1) a população escrava fosse mais numerosa do que a dos senhores; 2) houvesse mais escravos

⁷ I. Kopytoff e S. Miers (org.), *Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977, p.11.

⁸ Morris Silver, *Economic structures of antiquity*, London, Greenwood Press, 1995, p.64 sq.

⁹ Moses I. Finley, *Ancient slavery and Modern ideology*, New York, The Viking Press, 1980, pp. 113-114.

¹⁰ David B. Davis, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*, trad. de R. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 61.

estrangeiros (“de primeira geração”) do que nascidos no cativeiro; 3) os escravos estrangeiros importados, ou uma parte significativa deles, tivessem origem étnica comum; 4) houvesse boas condições para a guerrilha; 5) ocorresse considerável absenteísmo dos proprietários; 6) a economia fosse dominada pela produção de um só artigo; 7) se desse um desequilíbrio numérico importante entre homens e mulheres, predominando os primeiros.¹¹ Os argumentos do autor no tocante à aplicação deste e de outros pontos de comparação à Antiguidade são convincentes.

É nossa opinião que a noção de “fuga para fora”, proposta por João José Reis, poderia ser usada com proveito para o estudo da rebelião chefiada por Espártaco e também para abordar os escravos rebeldes da Sicília. As observações de Reis acerca das relações entre quilombolas e sociedade circundante são perfeitamente pertinentes para as rebeliões sicilianas: especialmente no tocante à segunda delas, os chefes declararam ser necessário que os escravos que aderissem ao movimento permanecessem em seus pontos de trabalho e abastecessem o exército rebelde, já que a fome trazida pelo cerco da cidade onde os revoltosos se refugiaram – no caso da primeira revolta – havia sido uma das razões do fracasso final do movimento. Outros pontos de semelhança têm a ver com a religiosidade dos escravos e suas modalidades de êxtase inspirado, com as formas como um escravo em especial – freqüentemente gozando de algum privilégio, sendo um escravo doméstico ou um artesão especializado – tivesse acesso ao mundo dos deuses, comunicando-se com eles e por isso, em parte pelo menos, tomando-se líder de uma revolta: tal aparece em autores antigos como Diodoro da Sicília, mas também no trabalho já mencionado de Reis e Eduardo Silva, bem como em estudos de Eugene Genovese. Debates teórico-metodológicos referentes às rebeliões das Américas podem igualmente ser de grande utilidade se transportados para os estudos clássicos: um bom exemplo é a crítica de João José Reis à noção de Eric Hobsbawm acerca de movimentos rebeldes “pré-políticos”, ao dizer que “Os rebeldes primitivos faziam a política que conseguiam fazer”.¹²

Não se enganaram, então, os autores que insistiram nos vínculos desejáveis entre essas áreas de estudos, apontados sem dúvida, pertinentemente, desde a primeira grande onda de estudos comparativos da escravidão, ocorrida nas décadas de 1960 e 1970.

Quando os estudos da escravidão antiga têm algo a ensinar aos pesquisadores da escravidão moderna nas Américas (Ciro Flamarion Cardoso)

Como se disse no início da seção precedente, é mais freqüente que um historiador da escravidão na Antiguidade acompanhe os estudos relativos à escravidão nas Américas do que o contrário. O que é sem dúvida lamentável para os especialistas das sociedades escravistas modernas. Retomaremos a nossa argumentação a respeito, exposta num livro relativamente antigo.¹³

¹¹ K. R. Bradley, *Slavery and rebellion in the Roman world, 140 BC-70 BC*, Indianapolis-London, Indiana University Press-Batsford, 1989.

¹² João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989; Eugene Genovese, *Da rebelião à revolução*, São Paulo, Global, 1983; do mesmo autor, *A terra prometida. O mundo que os escravos criaram*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

¹³ Ciro Flamarion Cardoso, *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

Uma preocupação presente há já bastante tempo tem sido a de mostrar que a escravidão *stricto sensu* é somente uma dentre várias formas possíveis de uma categoria mais ampla: o trabalho compulsório.¹⁴ Ahamos, porém, que alguns historiadores da Antigüidade sistematizaram noções úteis a respeito ainda ignoradas pelos historiadores da escravidão neste continente.

Yvon Garlan, tratando do mundo grego antigo, propôs distinguir o *escravo-mercadoria*, típico da escravidão clássica plenamente desenvolvida, de uma outra forma genérica de trabalho compulsório: as *servidões comunitárias*. Apesar dos argumentos de Marcelo Rede, expostos anteriormente com base na antropologia, continuamos achando válida e útil tal distinção. Ambas as modalidades de trabalho forçado se diferenciavam em dois pontos centrais: 1) o tornar-se escravo-mercadoria – por captura ou nascimento – era um destino individual, mesmo se milhares fossem capturados ao mesmo tempo, enquanto os participantes nas servidões comunitárias sempre integravam categorias sociais cujo destino era coletivo; 2) a reprodução do sistema que se baseava no escravo-mercadoria era predominantemente externa (importação de cativos), enquanto as servidões comunitárias se reproduziam internamente. Utilizamos – com proveito, segundo cremos – tais considerações num trabalho relativo à Guiana Francesa e ao Pará.¹⁵

Garlan propôs, ainda, distinguir, quanto às servidões intercomunitárias, dois subtipos básicos: 1) servidões intracomunitárias, resultantes de uma diferenciação interna no seio de uma dada comunidade; 2) servidões intercomunitárias, nos casos em que uma determinada comunidade explora outra que considera distinta (um exemplo é o hilotismo espartano).¹⁶

Estamos convencidos de que um raciocínio análogo permitiria sistematizar em forma útil a classificação – usualmente confusa devido, entre outras razões, a uma nomenclatura superabundante nas próprias fontes primárias – das formas de trabalho compulsório discerníveis nas Américas até o século passado; e ajudaria a perceber a lógica de sua adoção. Também em nosso continente acharíamos, além do escravo-mercadoria, exemplos claros e variados de servidão intracomunitária (o *peonaje por deudas*, certas formas de trabalho presentes nos *obrajes* da América Espanhola, o *cambão* brasileiro) e intercomunitária (as diversas formas do *repartimiento de indios*, por exemplo). Na ausência de um sistema cômodo e bem fundamentado como o de Garlan, com frequência se tem caído, nos estudos de nosso continente, quanto ao tema do trabalho, em duas distorções simetricamente opostas: a confusão, sob a etiqueta de “escravidão”, de formas muito heterogêneas, em sua lógica de funcionamento e em suas conseqüências, das relações de produção; ou a propensão à multiplicação excessiva das categorias de análise, transformando cada relação de produção minimamente específica em um modo de produção distinto.¹⁷

No campo dos estudos clássicos, I. Hahn, nisto seguido por Finley, sistematizou adequadamente a questão de quais seriam as condições necessárias para que surgisse uma procura de escravos suficiente para o lançamento do escravismo (procura que, como é

¹⁴ Yvon Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1982, capítulos 1 e 2.

¹⁵ Ciro Flamarion Cardoso, *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas*, Rio de Janeiro, Graal, 1984.

¹⁶ Yvon Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1982, capítulos 1 e 2.

¹⁷ Ver Héctor Pérez Brignoli, “Colonial developments and agricultural history in Latin America”, em B. Chandra (org.), *Typology of colonial economic development*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982, p.p. 19-27.

lógico, precedeu historicamente a oferta): 1) num mundo fundamentalmente agrário como o antigo, a primeira condição é a existência de um padrão de propriedade da terra tal que certas famílias não pudessem cultivar todas as suas terras sem uma mão-de-obra permanente extrafamiliar; 2) a segunda condição é um desenvolvimento suficiente da produção mercantil (não necessariamente sobre bases monetárias): os escravos eram importados e era preciso comprá-los, portanto não teria sentido um escravismo desenvolvido sem voltar-se para uma produção destinada ao mercado; 3) a última condição consiste na inexistência de um suprimento interno adequado e praticável de força de trabalho dependente, levando à necessidade de ir buscar fora tal força de trabalho.¹⁸

Até que ponto tais “condições necessárias” foram igualmente necessárias no caso da História das Américas coloniais? Parece-nos que o foram *in totum*. Mas a consciência disto não é muito difundida entre os historiadores da escravidão moderna, o que pôde em certos casos conduzir a erros consideráveis de interpretação.

Conclusão

As correlações aqui advogadas e a respectiva atitude comparativa são dificultadas entre nós pela compartimentação acadêmica não muito inteligente que separa estritamente, nos Departamentos de História, os historiadores dos outros cientistas sociais e mesmo os historiadores da Antigüidade de seus colegas que se ocupam de História da América e História do Brasil. A separação estanque, feita em nome de uma especialização necessária, pode vir a ser tremendamente empobrecedora. Foi o problema que quisemos apontar nas exposições e debates desta mesa-redonda.

¹⁸ I. Hahn, “Die Anfänge der antiken Gesellschaftsformation in Griechenland und das Problem der sogenannten asiatischen Produktionweise”, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 2, 1971, pp. 29-47; M. I. Finley, op. cit., pp. 86-90; Ciro Flamarion Cardoso, *O trabalho compulsório na Antigüidade*, Rio de Janeiro, Graal, 1984, pp. 39-41 e 53-54.