

ENTREVISTA: ROBERT SLENES

por Maria de Fátima Novaes Pires

Autor do livro **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava** (1999), Mestre em Literatura Espanhola e Hispanoamericana pela University of Wisconsin-Madison, Doutor em História pela Stanford University e Professor Titular da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Robert Wayne Andrew Slenes marcou presença na historiografia brasileira desde os seus primeiros trabalhos direcionados para a demografia escrava. Polemizou com antigas e recentes gerações de historiadores e sociólogos ao introduzir inovadoras e fecundas interpretações em torno dos significados da família escrava e dos seus variados modos de vida. Seus atuais estudos sobre a cultura escrava têm contribuído decisivamente para a inovação desse tema e revelado o quanto ele é ainda cheio de surpresas. A originalidade das suas pesquisas e conclusões tem se expressado em importantes publicações, que se tornaram leituras indispensáveis para professores e estudantes de História das universidades brasileiras e do exterior. Nesta entrevista, Robert Slenes expõe o relato de sua instigante trajetória pelos caminhos da nossa história.

Para alguns especialistas, diversos modelos metodológicos dos estudos comparados tornariam possível observar similaridades e ausências específicas entre sociedades diversas e temporalmente afastadas. Qual a sua opinião sobre a história comparada para os estudos da escravidão?

Creio que é impossível fazer “história” sem fazer “história comparada”, num sentido amplo. Mesmo o historiador preocupado apenas em reconstruir a evolução de um microcosmo específico, ao longo do tempo, constantemente compara os diversos momentos do caso estudado para medir as mudanças e as continuidades. E, dado que ele trabalha dentro de uma determinada comunidade

historiográfica, sempre pauta sua pesquisa em grande parte pelos debates sobre outros microcosmos tidos como “comparáveis”, isto é, semelhantes em alguma medida apesar de suas diferenças.

Pois bem, no campo dos estudos sobre a escravidão, já faz muito tempo que a “comunidade historiográfica” se ampliou para além das fronteiras nacionais. Quando Florestan Fernandes argumentou que o impacto da escravidão no Brasil havia deixado os escravos num estado de “anomia”, ele se inspirava explicitamente na bibliografia sobre a escravidão no Sul dos Estados Unidos (mesmo que esta praticamente não utilizasse o termo específico, preferindo falar de “quebra das normas culturais africanas” ou de “patologia social”). Da mesma forma, os historiadores americanos e brasileiros que começaram a contestar as formulações de Florestan nos anos 1970 e 1980 partiram de um novo paradigma na antropologia e na história norte-americana que enfatizava a *agency* (“protagonismo”) do escravo, inclusive sua capacidade de adaptar recursos de sua cultura de origem para enfrentar novos desafios. Ambos os lados desse debate, portanto, estavam atentos para questões importantes de “história comparada”.

Friso isto para sugerir que quem coloca em primeiro plano a “comparação pontual ou sistemática de ‘sociedades diversas’, ‘temporalmente afastadas [ou não]’” – o significado restrito de “história comparada” – não faz um trabalho radicalmente diferente daquele do historiador que se debruça sobre um único “estudo de caso”. Entretanto, este enfoque comparativo mais rigoroso requer cuidados específicos. Exige um conhecimento muito mais profundo da historiografia sobre os dois (ou mais) casos estudados. Demanda um tempo extraordinário de trabalho, se o historiador decidir fazer comparações amplas, aproximando-se a sistemáticas, e ainda realizar pesquisa de arquivo sobre as sociedades em questão. Tal tarefa é difícilíssima, mas não impossível, como os livros recentes de Rebecca Scott (2005) e Mariana Dantas (2008) demonstram. Em todo caso, creio prudente começar com um enfoque bem delimitado, mesmo que a intenção final seja a de construir comparações ou modelos mais amplos; senão, se arrisca a não ter resultados “bons para pensar”, isto é, que possam gerar hipóteses novas e mais pesquisa.

A comparação pontual, bem definida, tem a vantagem de poder ser aplicada com grande proficuidade a sociedades próximas no tempo e no espaço, inclusive como passo prévio para comparações com sociedades mais distantes. Na historiografia brasileira recente a questão da alforria, um tema clássico, tem recebido muita atenção. Pela primeira vez, a bibliografia permite uma

comparação sistemática dos padrões de alforria em propriedades escravistas de tamanho diferente. Está evidente agora, pelo menos no Sudeste, onde se concentram os estudos, que as alforrias em testamento aconteciam com grande frequência; não só isso, mas esse tipo de alforria (como também, segundo alguns estudos, a manumissão por “carta de alforria” registrada em cartório, principalmente durante a vida do senhor) era muito mais comum entre os escravos de pequenos proprietários do que nas escravarias dos grandes.¹

Os resultados desses estudos abrem novas perspectivas para comparações entre Brasil e Estados Unidos. Ao que parece, as grandes propriedades de lá e de cá não eram radicalmente diferentes nas suas taxas de alforria; nos dois países, os senhores maiores não primavam pelo “paternalismo” na concessão da (ou incentivo à) manumissão. A diferença entre os dois países se devia, principalmente, às práticas bem divergentes de seus pequenos proprietários; no Brasil, estes – ou pelo menos um subgrupo deles, cujas características precisam ser melhor delineadas (seguindo os caminhos de Sheila Faria, Júnia Furtado e João Reis)² – alforriavam com muito mais frequência do que seus semelhantes americanos. Acredito que a tentativa de explicar esta diferença e de entender suas implicações (por exemplo, no que diz respeito à formação das identidades sociais entre escravos em propriedades de tamanho diferente e entre negros livres) pautará boa parte dos debates nos próximos anos sobre as aproximações e divergências entre os dois sistemas escravistas.

Pode-se dizer que algumas tendências atuais da historiografia da escravidão brasileira inspiram-se na negação da anomia e na reinterpretação da família escrava, ancoradas e encorajadas pelos seus estudos. Parece consenso que esses estudos têm amadurecido nas últimas décadas, principalmente pelos avanços das reflexões teórico-metodológicas, mas também pela profusão de cursos de pós-graduação e pela criação de arquivos em pequenas e médias cidades brasileiras. Como o senhor vê essa situação?

Lembro-me de uma história contada por Roberto Borges Martins no início dos anos 1980. O professor Martins havia submetido aos organizadores de um congresso brasileiro de história econômica um ensaio (baseado em sua tese de doutorado) sobre a predominância e o dinamismo do trabalho escravo em propriedades pequenas, não voltadas para a exportação, em Minas Gerais,

¹ Refiro-me aqui às pesquisas de Eduardo França Paiva (2001), Roberto Guedes (2008), Márcio de Souza Soares (2009), e meus orientandos Lizandra Ferraz (2008) e Jonis Freire (2009).

² Faria (2007); Furtado (2003); Reis (2008).

1800-1850. Pois bem, o ensaio foi rejeitado por ser apenas de relevância regional, não nacional. Poucos anos depois, ficou aparente que aquilo descrito por Martins caracterizava, grosso modo, o Brasil inteiro, e não somente no século XIX (MARTINS, 1980).

Esta revolução em nosso conhecimento da economia escravista aconteceu ao mesmo tempo em que se questionavam as teses da “anomalia” escrava e do domínio absoluto da Coroa portuguesa sobre a colônia. O resultado foi que não somente os negros (e indígenas) escravizados e aquilombados ganharam “protagonismo”,³ mas também os pequenos proprietários escravistas, os camponeses sem escravos e os “pretos” e “pardos” livres e libertos, rurais e urbanos: enfim, todos aqueles antes tidos (por Caio Prado e pela Escola Paulista de Sociologia⁴) como marginalizados, econômica e politicamente, pelo regime de grande lavoura assentado no trabalho forçado. Ao mesmo tempo, os grandes senhores também ganharam poder de ação maior; agora não estavam mais confinados, em suas atividades econômicas e políticas, à rotina da *plantation*, nem ao âmbito regional ou brasileiro, mas eram poderosos ao ponto de colocar em cheque o “Estado absolutista” português (ver, por exemplo, as pesquisas da “Escola do Rio”).⁵ Esta descoberta de que uma “trama de vontades”, muito mais complexa do que se pensava, configurava o sistema escravista (como tecido “apertado” e ao mesmo tempo sujeito ao afrouxamento repentino, por atrito ou soltura de seus fios “cruzados”), teve implicações para o mapa do historiador; configuravam-se como sítios importantes para a pesquisa não somente os centros brasileiros de grande lavoura e mineração, mas também até os supostos “cafundós” do interior – e, mundo afora, até os pontos mais longínquos do Império português e das Áfricas tocadas pelo comércio negreiro.⁶

A criação de novos cursos de pós-graduação e o fortalecimento ou fundação de arquivos locais e regionais, muitas vezes obra desses novos cursos, certamente contribuiu para a ampliação dos horizontes historiográficos. Cada vez mais o historiador podia desenvolver sua pesquisa em lugares distantes de São Paulo ou do eixo paulista-carioca. Creio, no entanto, que a reviravolta no campo da história brasileira é principalmente o resultado de uma mudança de paradigma nas ciências humanas, em âmbito mundial. O que tem guiado os

³ Cf. Lara (1988); Chalhoub (1990); Machado (1994); Monteiro (1994); Gomes (2006).

⁴ Cf. Prado Jr. (1983); Cardoso (1975).

⁵ Cf. Fragoso; Almeida; Sampaio (2007).

⁶ Cf. Machado (2008); Alencastro (2000).

historiadores cada vez mais é a necessidade de uma abordagem “êmica” para entender “as coisas”: isto é, um olhar focado na experiência e na visão dos diversos atores sociais – seus relacionamentos sociais, seus entendimentos culturais, as razões de suas estratégias. Tal abordagem praticamente impõe a utilização do método micro-histórico e das fontes que lhe são adequadas para reconstituir relações e redes sociais: os recenseamentos manuscritos (como as “matrículas” de escravos em Campinas, com sua profusão de gente casada, que me deram a chave para questionar a tese da “anomia”), os assentos de batismo e casamento da Igreja, os diversos tipos de processos judiciais, a documentação nos livros dos cartoriais, e assim por diante.

Chego finalmente aos termos da pergunta. A negação da anomia escrava e o esforço de entender os perfis e os significados da família cativa constituem apenas uma parte de um movimento historiográfico mais amplo, que envolveu muitos historiadores. Isso dito, é surpreendente para mim quantos bons trabalhos se tem produzido nos últimos anos sobre a família escrava; a bibliografia brasileira sobre esse tema (em grande parte ainda inédita) agora supera em volume, creio, à norte-americana, e está no mesmo nível de sofisticação. Estou satisfeito de ter contribuído (junto com muitos outros) para estimular essa produção.

Acredito que ainda há muito lugar para pesquisas nesta área. O debate que travei em **Na senzala, uma flor** com Hebe Mattos e com Manolo Florentino e José Roberto Góes sobre os significados “políticos” da família escrava, está longe de ser resolvido.⁷ Também, ainda temos poucas reconstituições sociais e demográficas da família cativa ao longo do tempo. Faltam estudos sobre contextos fora do Sudeste e fora da grande lavoura (os laços de parentesco nas pequenas propriedades, especialmente depois de 1850, eram muito mais vulneráveis). A mesma carência existe no que diz respeito à família negra na liberdade, antes e depois da abolição. Entre os trabalhos excelentes que começaram a abordar essas questões, permitam-me citar algumas teses e livros de meus orientandos. São trabalhos que têm usado o método de ligação nominativa de fontes de cunho demográfico para seguir indivíduos no tempo, aliado à análise de processos criminais e outra documentação qualitativa. Cristiany Rocha e Jonis Freire fizeram reconstituições de famílias escravas ao longo do século XIX, respectivamente em Campinas e Juiz de Fora. Walter Fraga Filho

⁷ Slenes (1999, p. 16-18; 50-53). Ver Mattos (1998) e Florentino; Góes (1997).

e Isabel Reis retrataram a família negra na Bahia no cativeiro e no período pós-abolição. Ricardo Pirola demonstrou que os líderes de um plano de revolta de escravos em Campinas em 1832 eram predominantemente casados, tinham filhos e frequentemente eram qualificados (isto é, desfrutavam da confiança do senhor); neste caso a família cativa não desmobilizou a senzala politicamente, para a surpresa (talvez) dos senhores.⁸

A interpretação de imagens iconográficas também é uma preocupação do seu trabalho, como fica claro em seu estudo sobre a obra de Rugendas. Da demografia à iconografia histórica, como o senhor avalia a ampliação de fontes e métodos para o tratamento da história e, em particular, da escravidão?

De certa forma meu caminho pelas fontes foi o inverso daquele sugerido na pergunta. Fiz a graduação e o mestrado em literatura (espanhola e hispano-americana), e mesmo nessa época (1961-1966) me interessava pela história da arte, no início como complemento à prática da pintura, que depois abandonei. Foi somente no doutorado, já no campo da História (deixe-me contar que lia a literatura como historiador), que decidi fazer uma tese de cunho demográfico-econômico.

Na verdade, optei por esse caminho já no Brasil (1969-1971), depois de descobrir as listas da matrícula de escravos de 1872 nos inventários *post-mortem* (a “matrícula” era o registro, feito em âmbito nacional, que Rui Barbosa tentou destruir para impossibilitar a indenização dos ex-senhores após 1888⁹). Percebi a riqueza desses documentos para análises sociais. Havia vindo para estudar a “mentalidade” dos senhores – isto é, para colocar à prova as teses sobre a suposta diferença entre os fazendeiros do Oeste paulista e seus congêneres fluminenses – mas com esse achado nos arquivos desloquei o foco para os escravos. Outras razões também contribuíram para a mudança. Os estudos quantitativos estavam em moda na universidade norte-americana naquela época; pareciam oferecer a oportunidade de ir além da documentação “apenas” qualitativa. Ao mesmo tempo, eu sentia a necessidade de demonstrar para mim mesmo que era “cientista social”. Finalmente, sempre havia gostado da matemática e, na medida em que eu ia adentrando na bibliografia e nos métodos da história demográfica, curti cada vez mais o rigoroso raciocínio lógico que é próprio a esse campo de estudo.

⁸ Rocha (2004); Freire (2009); Fraga Filho (2006); Reis (2007); Pirola (2005). Sobre o impacto do comércio interno de escravos na família cativa, ver Mattos (1998) e Slenes (2004).

⁹ Ver Slenes (1983).

Terminada a tese e tendo-me livrado do complexo de não conhecer os métodos da nova história quantitativa, sentia-me à vontade para voltar às minhas origens nas humanidades (SLENES, 1976). Ou melhor: percebi que os métodos e fontes da demografia eram instrumentos poderosos para mapear comportamentos humanos, mas precisavam ser complementados por uma documentação qualitativa, socialmente mais densa, para que o historiador pudesse chegar às razões dos padrões observados. E percebi o contrário: que a documentação qualitativa precisava ser lida dentro do campo de possibilidades que o mapeamento quantitativo delineava, para que fosse possível atribuir-lhe o máximo de sentido; portanto nunca abandonei a história demográfica, mesmo que hoje a pratique mais através de meus orientandos do que pessoalmente.

Nos anos subsequentes, portanto, ampliei o raio de minha pesquisa – e de minha ação como docente – para incluir outras fontes. No final da minha estada no Brasil, havia descoberto a potencialidade dos processos crimes, através do livro de Maria Sylvania Carvalho Franco, **Homens livres na ordem escravocrata** (FRANCO, 1969). Posteriormente, quando lecionei na Universidade de Colorado, tive como colega William Taylor, especialista em história mexicana, e li seu belo livro baseado em processos de homicídio do México colonial (TAYLOR, 1979). Quando, em 1979, iniciei minhas atividades docentes no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, incentivei meus alunos a usar os processos crimes e outros processos judiciais como fonte (eu levava minhas turmas para o Arquivo Nacional, onde separava diversos tipos de documentos da “Seção Judiciária” para eles apreciarem). O esforço rapidamente deu resultados: Sidney Chalhoub, Martha Abreu e Gladys Sabina Ribeiro basearam suas dissertações de mestrado, feitas sob minha orientação, em fontes desse tipo.¹⁰

Minha incursão na história social da arte se deu anos mais tarde, depois de outra virada em meu trabalho, rumo às fontes sobre a África Central (novamente com o objetivo de melhor entender as “razões” dos escravos). Estava na Universidade de Stanford, em ano sabático, e comecei a escrever um pequeno texto sobre uma gravura de Rugendas, lendo-a através de relatos etnográficos sobre a “zona atlântica” da África Central. Fiz descobertas incríveis, o texto ia se alongando, mas, a certa altura, dei-me conta de que ele não ia ser muito convincente se eu não analisasse também as “razões”

¹⁰ Chalhoub (1986); Ribeiro (1987); Abreu (1989).

de Rugendas: sua participação (como descobri depois) no meio abolicionista europeu, que o levou a dirigir o olhar de determinada maneira e não de outra. O resultado, após um trabalho intenso na biblioteca de Stanford, foi um pequeno manuscrito de livro, complementado depois (em 2002) por uma pesquisa de vários meses em Paris visando ampliar o trabalho. Ao longo dos anos, publiquei três artigos baseados no material dessa pesquisa, além de oferecer cursos sobre as narrativas e a arte dos viajantes e orientar a tese de Valéria Lima sobre Jean Baptiste Debret (LIMA, 2007). O plano de escrever um livro sobre Rugendas ainda está vivo, mas está aguardando o término de outro volume sobre cultura africana e identidade escrava nas fazendas do Sudeste no século XIX – o tema principal que tem me preocupado nos últimos dez anos.¹¹

Alonguei-me neste relato autobiográfico para defender um ponto de vista. A tarefa interpretativa do historiador é de uma enorme complexidade. Como o tempo é curto, é sempre necessário delimitar bem o objeto de cada pesquisa, como também os métodos e as fontes. Voltar aos mesmos grandes temas, vendo-os de ângulos diferentes, isto é, com outros enfoques, recortes metodológicos, e fontes, permite revisar conclusões anteriores e, principalmente, chegar a outro patamar de compreensão. A orientação de alunos estende esse esforço, que acaba se tornando coletivo. O resultado final de tudo isto, creio, é maior do que a simples soma dos trabalhos individuais.

O senhor identifica manifestações culturais de escravos do Sudeste brasileiro com regiões da África Central. Seria possível utilizar este tipo de análise, que leva em conta elementos da cultura centro-africana, também para estudos sobre escravidão na Bahia, onde a historiografia tem privilegiado, em geral, os estudos da cultura da África Ocidental para a análise da cultura e religião escravas?

Com certeza. Os escravos centro-africanos, falantes de línguas bantu, constituíam, de longe, a maioria dos cativos trazidos ao Brasil – em torno de 60% do total, se nos limitarmos àqueles que foram desterrados da África Central ocidental, isto é, que saíram da costa que vai da região ao norte do Rio Congo-Zaire à Benguela. Na Bahia (Recôncavo e Salvador) estes centro-africanos eram minoria, porém minoria grande; nos séculos XVIII e XIX normalmente constituíam entre um quarto e um terço dos cativos da África.

¹¹ Ver especialmente Slenes (2007a) – versão ampliada de artigo em Libby; Furtado (2006, p. 273-314) – e Slenes (2007b).

Não é possível, portanto, que não tenham deixado marcas significativas na cultura afro-baiana.

Luís Nicolau Parés demonstrou recentemente a influência dos jeje – outro grupo da África Ocidental introduzido na Bahia em grande número no século XVIII e início do XIX, antes do afluxo dos nagô – na formação do Candomblé (PARÉS, 2006). Pois bem, creio que seria possível fazer um estudo semelhante com relação à contribuição dos centro-africanos. Uma afirmação constante na bibliografia brasileira, desde Nina Rodrigues até o próprio Luís Nicolau, é que os povos falantes de línguas bantu não primavam por manifestações religiosas coletivas, de rituais, “coreografias” e simbolismos complexos; isto é, seus sacerdotes se restringiam principalmente a cultos pequenos, relativamente simples, voltados para a cura individual. A recente bibliografia antropológica e histórica sobre a África demonstra que isso não é verdade; os “cultos de afiação” (ou cultos visando a “fruição”) têm suas variantes coletivas, que incorporam gente de aldeias ou agrupamentos políticos diversos, como também suas manifestações pequenas, voltadas à terapia individual dentro de uma única linhagem.¹²

A minha análise de três cultos religiosos “comunitários” no Sudeste brasileiro, espalhados no espaço e no tempo (em Vassouras, 1848; em São Roque, SP, 1854; e na costa norte de Espírito Santo, 1900 – aqui a conhecida “Cabula”), estabelece o parentesco deles, no ritual e no vocabulário, com “cultos de fruição” bem-documentados no antigo Reino do Kongo. Nos dois lados do Atlântico, a complexidade desses “grandes cultos medicinais” – o nome é de John Jansen e Wyatt MacGaffey – não fica aquém daquela do candomblé jeje-nagô (JANSEN; MACGAFFEY, 1974). Suspeito que o candomblé “congo-angola” de hoje têm profundas raízes nessa herança centro-africana, ou melhor, no provável longo diálogo baiano entre centro-africanos e gente da África Ocidental. Impressiona-me o fato de que o fundador da *inꝑó* (“casa”: cf. kikongo *nꝑo*, kimbundu *inꝑo*) do candomblé-congo “Bate Folha” na Bahia – a origem do terreiro do mesmo nome no Rio de Janeiro – foi iniciado na vida religiosa (no século XIX) por um homem “muxicongo”, isto é, proveniente da região da capital do antigo Reino do Kongo (cf. SLENES, 2007a).

¹² Cf. Janzen (1992); van Dijk; Reis; Spierenburg (2000).

O “pai de santo” Juca Rosa, estudado recentemente por Gabriela Sampaio, é outro exemplo da presença dos cultos de afiçãõ/fruiçãõ centro-africanos – desta vez, os cultos da “pequena tradiçãõ” – e de seu diálogo com a Afro-Bahia (SAMPAIO, 2009). (Juca, nascido no Brasil e morador no Rio na segunda metade do século XIX, frequentemente visitava Salvador para renovar suas práticas de cura.) Como diz Sampaio, Juca Rosa era um homem sui-gêneris, o produto do encontro das tradições da África Central (e provavelmente das da África Ocidental, especialmente via a Bahia) com o meio cultural específico ao Rio de Janeiro. Entretanto, há registros de “parentes” dele na regiãõ da cidade de Kinshasa em meados do século XX. Eram sacerdotes que, como ele, não limitavam a terapia a pessoas de uma determinada linhagem, mas ofereciam seus servições a gente não aparentada, típica dos grandes espações urbanos construídos por migrantes.¹³ Na verdade, o carioca Juca prefigurava seus congêneres mais recentes na África Central, da mesma forma como o Rio – a maior *urbe* do globalizado sul-atlântico negro no oitocentos – anunciava o futuro das cidades coloniais em Angola e no Congo.

Finalmente, não podemos esquecer a significativa “crioulizaçãõ” – as trocas culturais – entre europeus e africanos na própria África Central, que (como Lucilene Reginaldo sugere) ajuda a entender a grande presença de centro-africanos nas irmandades de Nossa Senhora do Rosário na Bahia e em outras localidades no Brasil (REGINALDO, 2005).

Uma cultura escrava assentada em relações identitárias unindo Brasil e África no “mundo dos escravos” suscita problemas metodológicos para o historiador. Na sua compreensãõ, os campos etnológicos e linguísticos apoiariam até que ponto as nossas interpretações?

Quero frisar que sou “thompsoniano” e, desde meu ensaio “*Malungu, ngoma vem!*” (*Revista USP*, 12 [1991-92]), “barthiano”; isto é, afirmo com E. P. Thompson e Fredrik Barth que as identidades sociais (sejam “classistas”, “étnicas”, ou configuradas por outros conjuntos de marcadores) nascem de experiências de contato e conflito historicamente específicas; não são expressões de “culturas” distintas, embora o discurso daqueles que chegam a se sentir unidos – especialmente o discurso étnico – frequentemente “invente” tradições

¹³ Cf. MacGaffey (1986) e Bockie (1993).

próprias, definindo-as como “centrais” ao ser social de seu grupo.¹⁴ O norueguês Barth, conhecedor das brigas históricas entre grupos escandinavos de culturas próximas, nos ensina que tais tradições são “marginais”, não centrais; isto é, surgem – às vezes criadas do nada, às vezes baseadas em pequenas distinções culturais, porém sempre com a importância ressaltada – para marcar as fronteiras entre o grupo em questão e outros com os quais ele entra em atrito. São como os diferentes molhos com que imigrantes noruegueses e suecos em Minnesota, minha terra de infância, comiam o mesmo bacalhau. O que não deve esconder o fato de que são os “molhos” (como diz Barth, os “sinais diacríticos”, a visão êmica do que é importante) que produzem fortes alianças e guerras, não os “pratos” (diferentes ou não) em si.

Deve estar claro que não vejo as grandes semelhanças entre as culturas centro-africanas como condição suficiente para a formação de uma identidade comum entre os diversos falantes de línguas bantu desterrados do Brasil. Inclusive, creio que o interesse que meu artigo “*Malungu, ngoma vem!*” provocou em Angola – ele foi reeditado em Luanda em 1995 – se deveu em parte ao fato de que alguns dos mesmos grupos vistos por mim como irmanando-se no Brasil escravista eram inimigos na guerra civil angolana ainda em curso.

O que sempre argumentei desde “Malungu” é que as condições nas grandes fazendas do Sudeste – uma experiência em comum de “escravizados”, mais forte do que eventuais diferenças de sorte causadas por sexo, origem, “ocupação”, proximidade aos senhores, momento no ciclo de vida, etc. – criaram a base inicial para uma identidade social compartilhada pela maioria dos cativos e formada em oposição à dos senhores (isto não quer dizer que as “cartas” diferentes recebidas pelos escravos não causassem conflitos no dia a dia, mas que em geral elas não anulavam a sensação das pessoas de participarem do mesmo time no “jogo”). É dentro desse contexto que as grandes semelhanças entre as línguas e culturas da África Central ocidental (a origem da grande maioria dos cativos no Sudeste) podiam servir como sinais diacríticos para marcar a diferença entre escravizados e escravizadores. Refiro-me especialmente às características em comum que Jan Vansina aponta quando define essa região como “área cultural” una: preceitos cosmológicos, idéias sobre a origem do bem e do mal, pressupostos a respeito do que constitui uma sociedade e uma liderança “justa” (VANSINA, 1989).

¹⁴ Ver Thompson (2005); Barth (1969).

Essas grandes abstrações abrigam uma miríade de costumes e tradições em comum. Da costa até o longínquo interior, por exemplo, animais escavadores são identificados como mediadores entre o homem e o mundo espiritual. Argumento que foi isto que levou os grandes jongueiros “cumba” do Vale do Paraíba (os mestres de “jongos”, canções originárias da África Central) a se assumirem como “tatus” e “tatupebas” (note-se que um dos significados de *kumba* e de variantes próximas em kikongo e outras línguas bantu é “cavar”).¹⁵

Também, em grande parte da “zona atlântica” (a região costeira da África Central ocidental e, no século XIX, uma região extensa no interior), costumava-se levar cinzas ou um tição do fogo doméstico (o “fogo sagrado” ancestral, mantido aceso dentro de cada lar e derivado do fogo do chefe da aldeia ou de autoridades maiores), como proteção em viagens. No último capítulo de **Na senzala, uma flor**, analisei um processo crime em que os escravos correm para colocar um “tição de fogo” na mão de um moribundo, vítima de morte violenta e sujeito, portanto (segundo outra noção bastante espalhada), a uma “viagem” especialmente arriscada ao outro mundo. Sugerir que centro-africanos de origens diferentes, dentro de um comum cativo, poderiam ter escolhido o “fogo sagrado” (os escravos, segundo os viajantes, mantinham um fogo aceso dentro de suas senzalas) como sinal diacrítico: isto é, como marca de sua identidade em oposição à do senhor, que não tinha o mesmo complexo cultural. Pois bem, foi só recentemente que descobri que os Herero (povo da fronteira entre Angola e Namíbia) fizeram exatamente isso com relação aos colonizadores europeus nas primeiras décadas do século XX.

Bastam aqui esses exemplos de “cultura centro-africana”; quem tiver interesse pode encontrar muitos outros em meus artigos. Quero falar um pouco mais, contudo, sobre a idéia de que a escravidão nas grandes fazendas do Sudeste era um “cativo comum”. Cheguei a essa conclusão especialmente quando adentrei na documentação não demográfica (se bem que minhas pesquisas sobre as taxas de mortalidade dos escravos já haviam me alertado para a dureza do regime escravista naquele contexto). Isto é, impressionei-me ao ler processos crime relatando confrontos entre escravos e senhores e ao notar a frequência de sinais de castigos bárbaros anotados em anúncios de escravos fugidos. Notei, sobretudo, a raridade das alforrias nos testamentos dos grandes fazendeiros campineiros em relação aos escravos listados em seus inventários *post-mortem*

¹⁵ Slenes (2007b).

– algo que não pesquisei sistematicamente, mas que me chamava atenção no contato com os documentos ao longo dos anos.

Pois bem, as novas pesquisas sobre alforria, mencionadas antes, corroboram essa conclusão. Também, sugerem que as alforrias dadas em vida por esses senhores (por carta de alforria) eram poucas. As evidências, portanto, sustentam a idéia de que os cativos nas grandes propriedades não sentiam muito incentivo para investir seus esforços na conquista da liberdade. Isto é, nas suas estratégias identitárias teriam se voltado “para dentro” da senzala, como faziam os escravos norte-americanos. A participação dos cativos de *plantation* em cultos de aflição/fruição centro-africanos em todo o Sudeste e as evidências de que tais cultos (na África Central movimentos “políticos” não apenas religiosos) estavam frequentemente no centro dos planos de revolta, são coerentes com essa conclusão.

A grande incidência da alforria em muitas pequenas propriedades, no entanto, sugere que o processo de formação de identidades neste contexto, como também o jogo de reinterpretações e apropriações culturais, deve ter sido bastante diferente. Minha hipótese é de que muitos pequenos proprietários, por não terem a força dos grandes para “negociar” com seus escravos, se viam “forçados” a “soltar os anéis” – aceitar a alforria e “concedê-la” com frequência – para não perder os dedos. Nesse caso, o protagonismo dos escravos provavelmente resultou em estratégias identitárias bem mais ecléticas, orientadas não apenas para conseguir a liberdade, mas para ser bem-sucedido nela.

No “Família escrava e trabalho” (1998) o senhor salientou que nas décadas de 1950 e 1960 tanto a historiografia brasileira quanto a norte-americana ocuparam-se com questões relativas ao caráter e às consequências da escravidão, pois pressupunham que essas questões eram relevantes para entender e eliminar as desigualdades raciais do presente. Em sua opinião, como andam os atuais debates sobre a política de cotas em universidades e o “estatuto da igualdade racial”?

Depois de meio século de história e de historiografia, fica bem mais evidente hoje que as desigualdades raciais no Brasil não são apenas herança do período escravista. Ao mesmo tempo, está cada vez mais claro que o escravismo não foi um regime estático com relação a essas desigualdades, especialmente

quando se enfoca a situação do negro livre. Algo que me impressiona no atual debate sobre cotas e o “estatuto da igualdade racial” é que ambas essas constatações frequentemente são esquecidas, especialmente pelos que se colocam contra aquelas iniciativas.

No caso do escravismo, a tendência, inclusive entre alguns historiadores que estudam esse regime, é de pressupor que o quadro social existente no final do século XVIII se estende, sem mudança, até 1888.¹⁶ Creio que não é o caso. Na minha avaliação, no Brasil do setecentos como na América do Norte inglesa do mesmo período, a maioria dos senhores eram pequenos proprietários de escravos e uma proporção significativa de unidades domésticas possuía cativos. O que diferenciava as duas regiões é que no Brasil as taxas de alforria eram bem mais altas e a mobilidade social de negros (“pretos” e “pardos”) livres aparentemente sofria menos restrições. Como resultado, havia no Brasil c. 1790 uma classe significativa de negros que eram pequenos escravistas – algo que não existia na nascente nação norte-americana – mesmo que não houvesse igualdade de condições entre brancos e negros livres na luta pela mobilidade. Não era inusitado nessa sociedade os escravizados em propriedades pequenas terem senhores negros, ou pelo menos pardos, e ao mesmo tempo sonharem com realismo na possibilidade de alforria. Era raríssimo que essas coisas acontecessem nos EUA.

O quadro, no entanto, mudou significativamente no século XIX. A “segunda escravidão”¹⁷ – o enorme afluxo de cativos africanos depois da revolução escrava em São Domingue e a abolição do comércio de cativos para o Caribe britânico, que estimularam o regime de *plantation* e o trabalho forçado no Brasil – fortaleceu a grande propriedade, se bem que até a Independência também deu impulso aos pequenos escravistas. De 1831 em diante, no entanto, e especialmente após o fechamento do tráfico de cativos africanos, a alta do preço do escravo limitou progressivamente as chances das pessoas com recursos escassos, especialmente (é de se supor) as mais vulneráveis, entre as quais a grande maioria dos negros, de adquirirem escravos. Ao mesmo tempo, o crescimento da população resultou num relativo fechamento da possibilidade de o homem pobre ter acesso à terra, mesmo em condições de dependência favoráveis.

¹⁶ Ver os artigos de vários historiadores em Fry (2007).

¹⁷ Ver Tomich (2004), capítulo 3.

A queda de competitividade da pequena propriedade escravista contra a grande, após 1850, completou o quadro; o esfacelamento das escravarias de pequenos proprietários pelo comércio interno de cativos foi acompanhado pela quebra de muitos senhores pequenos, dentre os quais a grande parte dos proprietários negros. Embora não saibamos ainda a dimensão exata dessas mudanças, creio que é difícil não concluir que os negros em 14 de maio de 1888 – agora todos livres e enfrentando o “racismo científico” do final do século no mercado de trabalho – tivessem, em geral, menos possibilidade de mobilidade social significativa do que os negros não escravizados de um século antes. Isso, sem negar o chocante contraste na virada para o século XX entre o Brasil e a violentíssima ordem segregacionista do Sul dos EUA, onde a distância sócio-econômica entre brancos e negros certamente era maior.

Nos 120 anos depois da abolição, creio que a situação do negro no Brasil, relativamente ao branco, continuou a piorar. Certamente é o caso em termos comparativos, se olharmos outra vez para os Estados Unidos. O estudo de George Reid Andrews sobre a evolução das diferenças sócio-econômicas entre brancos e negros no Brasil e nos EUA de 1940 a 1980 é impactante. No início desse período, o Brasil era menos desigual no campo da raça do que a união americana; no final, era mais desigual.¹⁸

A mudança certamente reflete a progressiva integração econômica da massa de migrantes negros que saíram do Sul para o Norte dos EUA nas primeiras décadas do século. Também, na união americana, reflete o desmantelamento da segregação, o impacto de políticas de ação afirmativa, especialmente no mercado de trabalho, e o crescimento significativo da classe média negra. Por outro lado, é o resultado do desenvolvimento “selvagem” no Brasil, especialmente durante a ditadura militar, que aumentou as desigualdades de renda e de região e, mais ainda (pela ação do racismo e pelo fato de os negros serem, outra vez, os mais vulneráveis entre os pobres), a desigualdade entre as raças. O crescimento da importância da educação formal como requisito para ter êxito no mercado de trabalho (não existe mais o rábula do século XIX como Antônio Pereira Rebouças e Luís Gama), aliado ao declínio na qualidade do ensino público, é outro fator que explica por que o Brasil ficou na frente dos EUA na escala de desigualdade racial.

¹⁸ Cf. Andrews (1992).

É dentro desse contexto que apoio as “cotas” – ou melhor, a ação afirmativa – nas universidades e um estatuto forte de igualdade racial. Apoio a ação afirmativa por uma questão de justiça social e também porque ela pode contribuir – através da formação de um número maior de líderes negros altamente qualificados – com um processo político que leve à criação de uma educação pública primária e secundária de qualidade, acessível a todos. Pois este é um passo crucial para a solução definitiva do problema. Finalmente, apoio a ação afirmativa porque rejeito a idéia de que ela fira princípios universalistas para o recrutamento de alunos. (Definitivamente, ela não “racializa” o espaço público brasileiro, procura desmanchar uma forte “racialização” já existente.)

O universalismo da ação afirmativa é especialmente evidente naquela modalidade frequentemente aplicada no Brasil, que estabelece patamares (cortes) menores no vestibular para candidatos provenientes da escola pública e para negros e indígenas (ou, a mesma coisa, que atribui “x” ou “y” pontos a mais para esses candidatos). Este procedimento reconhece e procura quantificar a “desvantagem-padrão” formal (na pontuação do vestibular) imposta nos melhores entre esses candidatos por um sistema educativo classista e racista. A idéia é que candidatos provenientes dessas origens que atinjam os patamares menores especificados têm a capacidade acadêmica real – algo que não é medida com absoluta precisão pelo vestibular – para concorrer em pé de igualdade contra os alunos que entram com a pontuação mínima da via normal. De fato, estudos sobre o rendimento escolar posterior dos dois grupos de candidatos têm confirmado esse pressuposto. É claro que esta forma de ação afirmativa é imperfeita; creio que ela poderia ser menos tímida do que tem sido, especialmente se fosse aplicada junto com um sistema melhor de apoio e recuperação acadêmica durante o curso universitário. Entretanto, ela não é cínica como o vestibular não corrigido, que finge universalismo para desqualificar de vez os candidatos já alijados por políticas públicas “exclusivistas”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, M. **Meninas perdidas**: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da *Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

ALENCASTRO, L. F. de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ANDREWS, G. R. Racial Inequality in Brazil and the United States: A Statistical Comparison. **Journal of Social History**, v. 26, n. 2, p. 229-263, 1992.

BARTH, F. (Org.). **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

BOCKIE, S. **Death and the Invisible Powers: The World of Kongo Belief**. Bloomington: Indiana University Press, 1993. p. 69-82.

CARDOSO, F. H. Classes sociais e História: considerações metodológicas. In: _____. **Autoritarismo e democratização**. 2. ed. Rio de Janeiro, 1975. [1973]

CHALHOUB, S. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986.

_____. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

DANTAS, M. L. R. **Black Townsmen: Urban Slavery and Freedom in the Eighteenth-Century Americas**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

DIJK, R. van; REIS, R.; SPIERENBURG, M. (Org.). **The Quest for Fruition Through Ngoma: Political Aspects of Healing in Southern Africa**. Oxford: James Currey, 2000.

FARIA, S. Damas mercadoras: As pretas minas no Rio de Janeiro (século XVIII-1850). In SOARES, M. de C. (Org.). **Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro**. Niterói: EdUFF, 2007. p. 101-134.

FERRAZ, L. M. **Testamentos, alforrias e liberdade: Campinas, século XIX**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2008.

FLORENTINO, M.; GÓES, J. R. **A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FRAGA FILHO, W. **Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

FRAGOSO, J. L. R.; ALMEIDA, C. M. C. de.; SAMPAIO, A. C. J. de. (Org.). **Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FRANCO, M. S. C., **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.

FREIRE, J. **Escravidão e família escrava na Zona da Mata mineira oitocentista**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009.

- FRY, P. et al. (Org.). **Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- FURTADO, J. F. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito**. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- GOMES, F. dos S. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX**. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2006. [1995]
- GUEDES, R. **Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798-c. 1850)**. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2008.
- JANZEN, J. **Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa**. Berkeley: University of California Press, 1992.
- JANZEN, J.; MACGAFFEY, W. (Org.). **Anthology of Kongo Religion: Primary Texts from Lower Zaïre**. Lawrence, Kansas: University of Kansas Publications in Anthropology, 1974.
- LARA, S. H. **Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LIBBY, D. C.; FURTADO, J. (Org.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006.
- LIMA, V. J.-B. **Debret, historiador e pintor: a viagem pitoresca e histórica ao Brasil (1816-1839)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- MACGAFFEY, W. **Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire**. Chicago: University of Chicago Press, 1986. p. 220-226.
- MACHADO, C. **A trama das vontades: negros, pardos e brancos na construção da hierarquia social do Brasil escravista**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- MACHADO, M. H. **O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição**. Rio de Janeiro: UFRJ; Edusp, 1994.
- MARTINS, R. B. **Growing in Silence: The Slave Economy of Nineteenth-Century Minas Gerais, Brazil**. 1980. Tese (Doutorado) – Vanderbilt University. Nashville, Tennessee, 1980.
- MATTOS, H. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil, século XIX**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. [1995]

MONTEIRO, J. M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

PAIVA, E. F. **Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PARÉS, L. N. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PIROLA, R. F. **A conspiração escrava de Campinas, 1832: rebelião, etnicidade e família**. 2005. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005. [versão revista no prelo, Campinas: Editora da Unicamp]

PRADO JR., C. **Formação do Brasil contemporâneo. Colônia**. 18. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. [1942]

REGINALDO, L. **O Rosário dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. 2005. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

REIS, I. F. **A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888**. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2007.

REIS, J. J. **Domingos Sodré: um sacerdote africano**. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

RIBEIRO, G. S. **Cabras e “pés de chumbo”: os rolos do tempo. O antilusitanismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1930)**. 1987. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1987.

ROCHA, C. M. **Gerações da senzala: famílias e estratégias escravas no contexto dos tráficos africano e interno**. Campinas, século XIX. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004.

SAMPAIO, G. dos R. **Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte imperial**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SCOTT, R. **Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery**. New Haven: Harvard University Press, 2005.

SLENES, R. **The Demography and Economics of Brazilian Slavery: 1850-1888**. 1976. Tese (Doutorado em História) – Stanford University. Stanford, California, 1976.

_____. O que Rui Barbosa *não* queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX. **Estudos Econômicos**, v. 13, n. 1, p. 117-149, jan./abr. 1983.

_____. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações da família escrava (Brasil, Sudeste, século XIX). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. The Brazilian Internal Slave Trade, 1850-1888: Regional Economies, Slave Experience, and the Politics of a Peculiar Market. In: JOHNSON, W. (Org.). **The Chattel Principle: Internal Slave Trades in the Americas**. New Haven: Yale University Press, 2004. p. 325-370.

_____. L'arbre *nsanda* replanté: cultes d'affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810-1888). **Cahiers du Brésil Contemporain**, v. 67/68, p. 217-313, 2007a.

_____. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, S. H.; PACHECO, G. (Org.). **Memória do jongo**: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro; Campinas: Folha Seca; Cecult, 2007b. p. 109-156.

SOARES, M. de S. **A remissão do cativo**: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750-1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

TAYLOR, W. **Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages**. Stanford: Stanford University Press, 1979.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

TOMICH, D. W. **Through the Prism of Slavery: Labor, Capital, and World Economy**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

VANSINA, J. Deep-Down Time: Political Tradition in Central Africa. **History in Africa**, 16, p. 341-362, 1989.