

tórico das sociedades afro-americanas.

Idealmente, não haveria nenhuma superposição entre libertos e escravos, nem tampouco entre o *status* mais baixo dos homens livres e o *status* mais elevado dos escravos libertos. Dizemos “idealmente” porque, na prática, esse ideal nunca foi atingido por nenhuma sociedade colonial. Contudo, visto que nosso interesse se voltará, numa certa medida, para os modos particulares como a escravocracia idealizada fracassou — para as contradições reais e implícitas dessa concepção —, procuraremos manter o ideal e o real separados na exposição de nossas teses.

## CAPÍTULO I

### O MODELO DO ENCONTRO

As discussões sobre a origem e o crescimento das sociedades afro-americanas no Novo Mundo têm costumado envolver um modelo, implícito ou explícito, dos modos como ocorreram os encontros entre africanos e europeus e das conseqüências deles. Em geral, esse modelo postula a existência de duas “culturas”, uma africana e uma europeia, postas em contato no Novo Mundo por colonos brancos e escravos negros. Tal modelo, por sua enganosa simplicidade, exige então que o investigador faça uma escolha entre duas “explicações” claras, mas questionáveis, do lado africano da equação. Para pensar numa cultura “africana” que teria entrado em contato com uma cultura europeia, os estudiosos são obrigados (1) a postular a existência de uma “herança” cultural generalizada da África ocidental, levada para uma dada colônia por africanos de origens diversas; ou (2) a afirmar que o grosso dos africanos da referida colônia proveio de uma “tribo” ou grupo cultural particular. Pretendemos sugerir que, numa ou noutra versão, esse modelo precisa ser consideravelmente repensado. O conceito de algum tipo de herança comum da África ocidental requer maior aprimoramento, a nosso ver, ainda que isso aumente inevitavelmente as dificuldades que ele cria para o afro-americanista de mentalidade histórica. Do mesmo modo, investigaremos a base factual para se atribuir uma relativa homogeneidade étnica aos africanos introduzidos em qualquer colônia do Novo Mundo.

Já sugerimos um contraste fundamental entre os europeus e os africanos que chegavam a uma dada colônia, afirmando que os primeiros eram relativamente homogêneos em termos culturais, enquan-

to os últimos provinham de culturas e sociedades diversas e falavam línguas diferentes, amiúde reciprocamente ininteligíveis. Os colonos europeus de determinados povoados — a Jamaica inglesa, a São Domingos francesa, a Cuba espanhola etc. — comumente vinham da mesma pátria nacional, ainda que sua origem regional e seu *status* social freqüentemente variassem. Além disso, nas colônias em que se encontravam europeus de vários países diferentes, era comum eles manterem entre si uma separação étnica.<sup>1</sup> Em contraste, era incomum que grupos de africanos de culturas específicas pudessem viajar juntos ou se instalar juntos no Novo Mundo, em número substancial. Essa é uma das razões porque achamos impossível dizer que os africanos levados para qualquer colônia específica do Novo Mundo tenham tido uma única cultura coletiva a transportar. Se definirmos “cultura” como um corpo de crenças e valores socialmente adquiridos e padronizados, que servem de guias de e para a conduta num grupo organizado (numa “sociedade”), o termo não poderá ser aplicado, sem uma certa distorção, aos múltiplos dons das massas de indivíduos escravizados, separados de seus respectivos contextos políticos e nacionais, que eram transportados em carregamentos mais ou menos heterogêneos para o Novo Mundo.<sup>2</sup>

Muitas vezes se assinalou que as culturas e sociedades da área escravocrata da África eram (e são), em muitos aspectos, *semelhantes* e/ou relacionadas umas com as outras, em virtude de origens que eram comuns, em última instância e em muitos casos, ou de séculos ou até milênios de contato intermitente, porém amiúde intenso, e de influência recíproca. Diz-se que elas formavam, sob certos aspectos, uma “área cultural”, quando contrastada com outras partes do continente afri-

1. H. Hoetink, *The Two Variants in Caribbean Race Relations* (Londres, Oxford University Press, 1967), pp. 111 ss.

2. A homogeneidade ou heterogeneidade cultural relativa dos povos africanos em sua pátria ancestral, comparada à dos europeus, não está em questão aqui. O que queremos frisar é que os africanos escravizados costumavam ser escolhidos ao acaso (ou, em algumas situações, até deliberadamente heterogeneizados) pela escravização, pelo transporte e pela aclimatação, de modo a tornar sua experiência inicial do Novo Mundo muito diferente da dos europeus.

cano. O falecido Melville J. Herskovits foi o mais célebre proponente do modelo que estamos discutindo, e podemos tomar sua formulação como exemplar. Embora a concepção herskovitsiana da unidade cultural da África ocidental não fosse altamente sistemática, a maior parte dos elementos comuns em cujos termos ele a descrevia era de um único tipo — formas sociais e culturais francas ou explícitas, como a “patrilocalidade”, a “agricultura de enxada”, a “posse comum da terra” e assim por diante.<sup>3</sup> O conhecimento crescente da complexidade cultural do oeste africano sugere que muitos desses “elementos”, “traços” ou “complexos” culturais, pretensamente difundidos ou universais na África ocidental, não eram, de modo algum, tão disseminados quanto supunha Herskovits. De fato, parece lícito dizer que muitos africanistas se inclinariam mais a enfatizar a variação intercultural, nesse nível de forma cultural, e a afirmar que a herança generalizada do tipo postulado por Herskovits para os afro-americanos provavelmente não existe.<sup>4</sup> No entanto, cremos que o que nossa crítica questiona é menos a *unidade* da África ocidental (e central) como área cultural ampla do que os *níveis* em que seria preciso buscar a confirmação dessa unidade postulada.

Uma herança cultural africana, largamente compartilhada pelas pessoas importadas por uma nova colônia, terá que ser definida em termos menos concretos, concentrando-se mais nos valores e

3. Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past* (1941; reedição, Boston, Beacon Press, 1990), pp. 81-85.

4. Ver, por exemplo, P. C. Lloyd, *Africa in Social Change* (Baltimore, Penguin, 1972), pp. 25-27; e T. O. Ranger, “Recent developments in the study of African religious and cultural history and their relevance for the historiography of the Diaspora”, *Ufahamu* 4(2) (1975), pp. 17-34. M. G. Smith oferece uma das afirmações mais extremadas dessa postura: “[O]s tipos de ambigüidade que se escondem no conceito unitário de uma herança africana são realmente grandes (...) [E]le pressupõe uma uniformidade e singularidade das culturas africanas que a etnografia não corrobora (...). [Existem] marcantes dessemelhanças culturais nas regiões da África ocidental de onde descendeu o grosso dos negros do Caribe. Mesmo quando se exclui a influência do islamismo nessa área restam diferenças de cultura suficientemente importantes para que a referência a um padrão cultural, ou a definição dele como característico da região, seja altamente suspeita.” M. G. Smith, “The African heritage in the Caribbean”, in V. Rubin (org.), *Caribbean Studies: A Symposium* (Seattle, University of Washington Press, 1957), pp. 36, 39-40.

menos nas formas socioculturais, e até tentando identificar princípios “gramaticais” inconscientes que pudessem estar subjacentes à resposta comportamental e fossem capazes de moldá-la. Para começar, pleitearíamos um exame do que Foster chamou de “orientações cognitivas”,<sup>5</sup> por um lado, como pressupostos básicos sobre as relações sociais (que valores motivavam os indivíduos, como lidar com os outros nas situações sociais, e ainda as questões do estilo interpessoal), e, por outro, os pressupostos e expectativas básicos sobre o modo de funcionamento fenomenológico do mundo (por exemplo, as crenças referentes à causalidade e o modo como as causas particulares são reveladas). Diríamos que certas orientações comuns para a realidade talvez tendessem a concentrar a atenção de indivíduos de culturas africanas ocidentais e centrais em tipos semelhantes de eventos, muito embora as maneiras de lidar com esses eventos pudessem afigurar-se muito diversificadas em termos formais. Por exemplo, os iorubanos “deificam” seus gêmeos, envolvendo a vida e morte deles num ritual complexo,<sup>6</sup> enquanto seus vizinhos ibos destroem sumariamente os gêmeos no nascimento.<sup>7</sup> Mas ambos os povos parecem reagir a um mesmo conjunto de princípios subjacentes, muito difundidos, que dizem respeito à significação sobrenatural dos nascimentos incomuns.

Similarmente, o estudo comparativo das atitudes e expectativas das pessoas com referência à mudança sociocultural (por exemplo, as orientações para a “agregatividade” em relação aos elementos estrangeiros, ou as expectativas quanto ao grau de dinamismo interno de sua própria cultura) pode revelar coerências subjacentes interessantes. Em termos mais gerais, é provável que, em relação a quase qualquer aspecto da cultura, seja possível identificar princípios abstratos dissemi-

5. George M. Foster, “Peasant society and the image of limited good”, *American Anthropologist* 67 (1967), p. 293.

6. Robert F. Thompson, *Black Gods and Kings*, Occasional Papers of the Museum and Laboratories of Ethnographic Arts and Technology (Los Angeles, University of California, 1971), cap. 13, pp. 1-5.

7. Victor C. Uchendu, *The Igbo of Southeast Nigeria* (Nova York, Holt, Rinehart and Winston, 1965), p. 58.

nados pela região. Por exemplo, embora a “feitiçaria” pudesse figurar com destaque na vida social de um grupo e estar ausente da de seu vizinho, os dois povos poderiam continuar a ratificar o princípio africano largamente difundido de que o conflito social era capaz de produzir doença ou infortúnio (por meio de mecanismos que os ocidentais classificam de “sobrenaturais”, e dos quais a feitiçaria é apenas uma variação). Estamos cientes de que, em muitos aspectos da vida, os princípios subjacentes revelam-se difíceis de desvendar. Todavia, os estudiosos começaram a tentar seriamente definir as semelhanças percebidas no estilo musical, nas artes gráficas, nos hábitos motores etc. dos africanos (e afro-americanos).<sup>8</sup>

Com base nessas pesquisas, parece sensato presumir que, sendo reais as semelhanças percebidas, deveriam existir princípios subjacentes (que, muitas vezes, seriam inconscientes) passíveis de identificação, descrição e confirmação. Ao considerar as continuidades culturais afro-americanas, talvez seja bom que os elementos mais formais frisados por Herskovits tenham exercido menos influência nas instituições nascentes dos africanos recém-escravizados e transplantados do que fizeram seus pressupostos fundamentais comuns sobre as relações sociais ou o funcionamento do universo.

Pelo menos em tese, o próprio Herskovits aprovava essa abordagem. Vez por outra, sugeria explicitamente uma analogia entre as “similaridades da gramática da língua em toda a região da África ocidental (...) [e] o que se poderia denominar de gramática da cultura”.<sup>9</sup> Noutro

8. Ver, por exemplo, Alan Lomax, “The homogeneity of African-Afro-American musical style”, in N. Whitten e J. Szwed (orgs.), *Afro-American Anthropology* (Nova York, Free Press, 1970), pp. 181-201; Alan P. Merriam, “African music”, in William R. Bascom e Melville J. Herskovits (orgs.), *Continuity and Change in African Cultures* (Chicago, University of Chicago Press, 1959), pp. 49-86; J. H. Kwabena Nketia, “African music”, in E. F. Skinner (org.), *Peoples and Cultures of Africa* (Garden City, Natural History Press, 1973), pp. 580-599; Robert F. Armstrong, *The Affecting Presence* (Urbana, University of Illinois Press, 1971); Robert F. Thompson, “An aesthetic of the cool: West African dance”, *African Forum* 2(2) (1966), pp. 85-102; e Roger D. Abrahams, “The shaping of folklore traditions in the British West Indies”, *Journal of Inter-American Studies* 9 (1967), pp. 456-480.

9. Herskovits, *Myth of the Negro Past*, ob. cit., p. 81.

texto, discutindo as estratégias afro-americanas de pesquisa, ele observou que “boa parte dos comportamentos socialmente sancionados situa-se num plano psicológico que fica *abaixo do nível da consciência*”, e, sendo assim, sugeriu que se prestasse mais atenção ao estudo dos “hábitos motores”, dos “padrões estéticos”, dos “sistemas de valores” e assim por diante.<sup>10</sup> Do mesmo modo, escrevendo programaticamente, Simpson mostrou-se ciente de que, “na situação aculturadora, (...) muitas vezes os princípios filosóficos e as atitudes psicológicas são mais persistentes e tenazes [do que as formas culturais], por que [podem] existir abaixo do nível da consciência”.<sup>11</sup> No entanto, apesar desses pronunciamentos, nem Herskovits nem seus discípulos conseguiram ir muito além do nível das formas manifestas ou das crenças explícitas, quando de fato tentaram enumerar as características compartilhadas pelos povos da África.

Comentando a situação do Novo Mundo, Dalby escreveu:

*É evidente que os norte-americanos negros foram impedidos de manter, na América do Norte, o grande número de instituições culturais e costumes tradicionais africanos que sobreviveram no Caribe e na América do Sul. É menos patente para os observadores de fora, entretanto, que os norte-americanos negros conseguiram preservar um alto grau de seu “caráter” africano no nível muito mais profundo e mais fundamental das relações interpessoais e do comportamento expressivo.*<sup>12</sup>

Vemos, pois, diante da consciência crescente da necessidade de definir e descrever esses aspectos de nível mais profundo da heran-

10. Melville J. Herskovits, “Some psychological implications of Afroamerican studies”, in Sol Tax (org.), *Acculturation in the Americas* (Chicago, University of Chicago Press, 1952), pp. 153 (grito do autor), 153-155.

11. George E. Simpson, “Afro-American religions and religious behavior”, *Caribbean Studies* 12(2) (1972), p. 12.

12. David Dalby, “The African element in American English”, in R. Kochman (org.), *Rappin’ and Stylin’ Out: Communication in Urban Black America* (Urbana, University of Illinois Press, 1972), pp. 173.

ça africana, mesmo que continuemos ainda muito distantes desse objetivo. O recente trabalho etnográfico realizado na África traz a promessa de uma eventual compreensão dos tipos de princípios em que tal modelo terá que se alicerçar, embora precisemos exercer grande cautela ao projetar no tempo, retroativamente, as descobertas atuais.

Uma dificuldade óbvia de nossa proposta é que os antropólogos têm dedicado relativamente pouca atenção a questões como as orientações cognitivas ou o estilo interpessoal e, quando o fazem, raramente o fazem bem feito. Mas acreditamos que essa negligência tenha menos a ver com a importância que tais conceitos devem ter na descrição cultural (etnografia) do que com a pobreza de nossos instrumentos conceituais. Nossa falta do conhecimento íntimo de uma sociedade que se faz necessário para descrever os conceitos de determinismo ou de estética de um povo, por exemplo, contrasta nitidamente com nossa capacidade de analisar um tema mais convencional do ponto de vista antropológico, como seus padrões de moradia. Portanto, se tem havido uma tendência a definir as semelhanças entre as culturas e sociedades da África ocidental em termos de elementos menos abstratos, cremos que isso tem ocorrido muito em virtude da natureza dos interesses antropológicos tradicionais.

Não nos propomos discorrer sobre a história intelectual da antropologia norte-americana, mas talvez seja lícito assinalar que Herskovits, o ilustre antropólogo pioneiro da Afro-América nos Estados Unidos, era formado em antropologia histórica norte-americana. Essa escola depositava uma ênfase maciça — e justificável — no resgate do passado, particularmente entre os povos indígenas norte-americanos. Esse tipo de erudição subscrevia entusiasticamente o desenvolvimento de técnicas de classificação de aspectos culturais, bem como a descrição geográfica das semelhanças e diferenças entre “áreas culturais”.<sup>13</sup> Os primeiros estudos dos povos indígenas da América do Nor-

13. Ver, por exemplo, Alfred L. Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology 38 (Berkeley, University of California, 1939).

te, por exemplo, prestaram muita atenção às técnicas de obtenção de alimento e aos alimentos principais, e dividiram o continente em regiões alimentares e ambientais. Os estudos iniciais de Herskovits sobre a África dedicaram-se a definir e descrever suas “áreas culturais”, em particular a chamada “área leste-africana do gado”.<sup>14</sup> Em trabalhos posteriores, ele prestou uma atenção criteriosa à utilidade de classificar a cultura em termos de elementos, complexos, áreas etc.<sup>15</sup> Tampouco é nossa intenção desconhecer a importância dessas pesquisas, ou afirmar que estudiosos como Herskovits e Kroeber não tinham consciência das limitações de sua metodologia. Mas parece-nos que era inevitável que esse trabalho levasse a uma visão meio mecanicista da cultura e retirasse a ênfase dos processos de mudança e diversificação. O próprio Herskovits discutiu esses processos muitas vezes, de maneira geral, e foi uma das figuras de ponta no desenvolvimento de uma teoria da aculturação destinada a esclarecer a natureza da mudança.<sup>16</sup> Mas a tendência classificatória reafirmou-se repetidamente em seus textos programáticos,<sup>17</sup> e a tarefa de combinar uma teoria da mudança com um sistema de classificação cultural da Afro-América ainda está por ser executada.

Como quer que se opte por definir uma “herança” africana generalizada, compartilhada pelos escravos transportados para qualquer colônia do Novo Mundo, já indicamos nossas reservas quanto a tratá-la como “uma cultura”. Concebermos a cultura como intimamente ligada às formas institucionais que a articulam. Em contraste, a idéia de uma herança africana comum só ganha sentido num contexto comparativo, quando se pergunta que traços, se é que existiram, os vários

14. Melville J. Herskovits, “A preliminary consideration of the culture areas of Africa”, *American Anthropologist* 26 (1924), pp. 50-63.

15. Ver, por exemplo, Melville J. Herskovits, *Man and His Works* (Nova York, Knopf, 1948).

16. Melville J. Herskovits, *Acculturation: The Study of Culture Contact* (Nova York, J. J. Augustin, 1938); Herskovits, “Introduction”, *in* Tax (org.), *Acculturation in the Americas*, ob. cit., pp. 48-63; Robert Redfield, Ralph Linton e Melville J. Herskovits, “Memorandum for the study of acculturation”, *American Anthropologist* 38 (1936), pp. 149-152.

17. Ver, por exemplo, Melville J. Herskovits, “Problem, method and theory in Afroamerican studies”, *Afroamérica* 1 (1945), pp. 5-24.

sistemas culturais da África ocidental e central podem ter tido em comum. De uma perspectiva transatlântica, os princípios, pressupostos e modos de compreensão culturais de nível profundo, compartilhados pelos africanos de qualquer colônia do Novo Mundo — em geral, um aglomerado etnicamente heterogêneo de indivíduos —, teriam sido um recurso limitado, apesar de crucial. É que eles podem ter servido de catalisadores nos processos pelos quais os indivíduos de diversas sociedades forjaram novas insituições, e podem ter fornecido alguns arcabouços dentro dos quais foi possível desenvolver novas formas. Entretanto, mais adiante, argumentaremos que, a despeito da provável importância desses princípios generalizados, os africanos de qualquer colônia do Novo Mundo só se transformaram de fato numa *comunidade* e começaram a compartilhar uma *cultura* na medida e na velocidade que eles mesmos as criaram.

Já sugerimos que existe uma segunda maneira abreviada de lidar com a heterogeneidade étnica dos africanos, dentro do mesmo modelo bipartido do contato cultural. Ela postula uma ligação entre determinado povo africano e determinada colônia ou sociedade do Novo Mundo, afirmando que o grosso do teor africano da cultura em questão no Novo Mundo seria atribuível a essa sociedade africana específica: o Suriname ou a Jamaica aos achantis, o Haiti aos daomeanos, e assim por diante. Não raro, contudo, as ligações históricas são simplesmente inferidas a partir de um pequeno número de semelhanças formais, e os dados do léxico, por exemplo, desempenham um grande papel na “comprovação” das supostas relações. Os perigos de comparar as culturas da Jamaica contemporânea e dos achantis contemporâneos devem ser bastante óbvios; também o são as dificuldades de comparar o que se sabe sobre a cultura dos escravos na Jamaica colonial com o que se pode resgatar, historicamente, a respeito dos povos achantis do século XVIII.

Parece evidente que tais estudos comparativos já não podem desconhecer a necessidade de demonstrar a ligação histórica (no sentido em que os historiadores e os etnólogos de orientação histórica empre-

gariam esse termo). Certamente, a presença de um certo dado comportamental entre os jamaicanos e ganenses contemporâneos não pode ser tomada como prova de tal ligação. Nesse aspecto, não surpreende que os estudos recentes que começam pela proveniência e demografia dos escravos (e não pelas ligações históricas inferidas a partir de semelhanças culturais) tendam a sugerir que os escravos transportados para qualquer colônia em exame eram mais heterogêneos, em termos étnicos, do que se acreditava anteriormente. No Haiti, por exemplo, existem hoje indicações quantitativas de que os escravos vindos da região central da África podem, na verdade, ter superado o número dos provenientes do Daomé.<sup>18</sup> Em *The Atlantic Slave Trade: A Census*, apoian-do-se maciçamente em Debien, Curtin concluiu que quase metade do total de escravos importados para São Domingos no século XVIII veio de Angola, e que apenas percentagens muito menores vieram de outras regiões.<sup>19</sup> Girod, também apoiando-se em Debien, chegou às seguintes conclusões: no período de 1756 a 1767, um terço dos escravos comercializados com São Domingos compunha-se de “congos”, um quarto, de “aradas”, um quinto, de “bambaras e senegaleses”, e um sexto, de “nagôs e ibos”. Entre 1780 e 1792, prosseguiu Girod, um sexto era de “congos”, enquanto outra sexta parte compunha-se de escravos da Costa dos Escravos, da Nigéria e do Daomé.<sup>20</sup> Fouchard questionou da seguinte maneira a tendência a estabelecer uma ligação retrospectiva com o Daomé a partir de uma análise do vodou:

18. Ver Dieudonné Rinchon, *Le trafic négrier* (Bruxelas, Atlas, 1938); Gabriel Debien, “Les origines des esclaves des Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 23, série B, nos. 3-4 (1961), p. 363-387; *idem*, “Les origines des esclaves des Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 27, série B, nos. 3-4 (1965), p. 755-799; *idem*, “Les origines des esclaves aux Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 24, série B, nos. 3-4 (1967), p. 536-558; M. Delatosse e G. Debien, “Les origines des esclaves aux Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 27, série B, nos. 1-2 (1965), p. 319-369; J. Houdaille, “Les origines des esclaves des Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 26, série B, nos. 3-4 (1964), p. 601-675; e J. Houdaille, R. Massio e G. Debien, “Les origines des esclaves des Antilles”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 25, série B, nos. 3-4 (1963), p. 215-265.

19. Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census* (Madison, University of Wisconsin Press, 1969).

20. François Girod, *De la société créole: Saint-Domingue au 18<sup>e</sup> siècle* (Paris, Hachette, 1972), p. 123.

*Trata-se de uma hipótese atraente, mas que não se sustenta. Ela é contraditada, entre outras coisas, pelos detalhes, pois os inventários das colônias agrícolas atestam, por um lado, a predominância numérica de congolês entre os escravos fugidos, e, por outro, não fornecem nenhuma prova, no povoamento de São Domingos — em qualquer período —, de importações substanciais de daomeanos, e sim de aradas em geral, ficando longe de se restringir ao Daomé, que, aliás, era muito hostil ao comércio negroiro.<sup>21</sup>*

No Suriname, similarmente, as pesquisas das duas últimas décadas revelaram que houve muito mais heterogeneidade étnica e um equilíbrio étnico muito diferente do que se havia presumido até então. Era costumeiro, nos estudos sobre a herança africana no Suriname, enfatizar a proveniência da Costa da Guiné (sobretudo da Costa do Ouro), quase excluindo a região de língua banta. Nossos dados quantitativos, no entanto, sugerem que os escravos provenientes de Luanda/Angola predominaram sobre os que vinham da Costa do Ouro em quase todos os períodos do tráfico negroiro. No caso do Suriname, assim como no do Haiti, essas descobertas limitam certas crenças históricas há muito acalentadas, que se baseavam, em grande parte, em inferências calcadas nas semelhanças culturais percebidas.<sup>22</sup>

21. Jean Fouchard, *Les marrons de la liberté* (Paris, Éditions de l'École, 1972), pp. 183-189.

22. Para maiores detalhes, ver Richard Price, “KIKOONGO and Saramaccan: A Reappraisal”, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 131 (1975), pp. 461-478; *idem*, *The Guiana Maroons: A Historical and Bibliographical Introduction* (Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press, 1976). Não pretendemos afirmar que os números absolutos tenham sido o único, necessariamente, o mais importante determinante das formas particulares que teria o desenvolvimento cultural nessas situações. Na verdade, nossa afirmação tem mais o sentido inverso: agora pesquisas muito mais cuidadosas sobre a composição exata dos grupos de migrantes em determinadas épocas, precisamos examinar com extremo rigor o que quer que esteja disponível a respeito dos contextos sociais específicos em que podiam ocorrer a inovação e a perpetuação culturais. Reconhecemos — como deixaremos claro mais adiante — que até indivíduos isolados poderiam fazer uma contribuição desproporcionalmente grande para a evolução de formas específicas.

Gostaríamos de assinalar um último problema do modelo que postula uma única cultura africana como fonte de uma dada tradição do Novo Mundo. O conceito holista de cultura que está implícito nele tem o efeito de mascarar os processos implicados nas continuidades e descon continuidades entre a África e as Américas. Presumir que, de algum modo, os escravos de uma dada colônia estavam culturalmente comprometidos com tal ou qual via de desenvolvimento esquiva-se à indagação empírica sobre o que realmente aconteceu, além de mascarar a questão teórica central de como as culturas se modificam. Por exemplo, atribuir a forma dos ritos de iniciação do vodou ao Daomé<sup>23</sup> talvez seja justificável, num nível provisório. Entretanto, num outro nível, mais interessante, continuamos a enfrentar a questão de quais dos elementos do ritual foram fielmente transmitidos, quais se perderam, quais foram modificados e por quais processos, de tal sorte que o rito haitiano atual pode ser entendido pelo que é: uma inovação verdadeiramente haitiana, construída de maneiras particulares e em circunstâncias particulares por determinados africanos escravizados, e perpetuada por gerações sucessivas — sem dúvida, com uma forma sempre mutável — durante mais de dois séculos.

A tendência a presumir uma homogeneidade cultural inicial entre os escravos de uma dada colônia persiste, no entanto. Eis alguns exemplos. G. Hall escreve: “O africano ocidental trouxe consigo idéias complexas sobre a propriedade. No Daomé, que exerceu sua maior influência cultural em São Domingos, tudo, em tese, pertencia ao rei” (grifo nosso).<sup>24</sup> Hurbon vai mais longe:

*Mas a África ainda é tão evidente na América, que poderíamos falar na existência de três Américas: uma brasileira, uma índia e, por fim, a América negra. Na América do Norte, por exemplo, no arquipélago de Gullah e na*

23. Angelina Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanse godsdiesten en cullen* (Roermond, J. J. Romen en Zonen, 1970), p. 142.

24. Gwendolyn M. Hall, *Social Control in Slave Plantation Societies* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1971), p. 66.

*Virgínia, pode-se constatar a predominância das culturas fanti-achantis; em Nova Orleans, da cultura daomeana e banta; na América Central, da cultura iorubana; no Haiti e no norte do Brasil, da cultura daomeana (fon); na Jamaica e nas ilhas Barbadianas [sic] e de Sta. Lúcia, a dos kromontis da Costa do Ouro; e nas Guianas Francesa e Holandesa, a dos fanti-achantis.*<sup>25</sup>

Os mapas que traçam pretensas linhas de influência cultural de determinadas regiões africanas em determinadas colônias do Novo Mundo ainda são populares entre os afro-americanistas,<sup>26</sup> embora pareça cada vez mais claro que eles envolvem simplificações arriscadas.

Sugerimos que grande parte do problema do modelo tradicional da história da cultura afro-americana primitiva reside em sua visão da cultura como uma espécie de todo indiferenciado. Considerando-se o contexto social das primeiras colônias do Novo Mundo, os encontros de africanos de vinte ou mais sociedades diferentes uns com os outros e com seus dominadores europeus não podem ser interpretados em termos de dois (ou até de muitos) “corpos” (diferentes) de crenças e valores, cada um deles coerente, funcional e intacto. Os africanos que chegaram ao Novo Mundo não compuseram grupos logo de saída. Na verdade, na maioria dos casos, talvez fosse até mais exato vê-los como *multidões*, aliás multidões muito heterogêneas. Sem diminuir a importância provável de um núcleo de valores comuns e da ocorrência de situações em que alguns escravos de origem comum podem, efetivamente, haver-se agregado, a verdade é que estas não foram, a princípio, *comunidades* de pessoas, e só puderam transformar-se em comunidades através de processos de mudança cultural. O que os escravos compartilhavam no começo, inegavelmente, era sua escravização; todo — ou quase todo — o resto teve que ser *criado por*

25. Laënnec Hurbon, *Dieu dans le vaudou haïtien* (Paris, Payot, 1972), p. 73.

26. Ver, por exemplo, Roger Bastide, *Les Amériques noires* (Paris, Payot, 1967), pp. 17-19; Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanse godsdiesten*, ob. cit., p. 68.

eles. Para que as comunidades de escravos ganhassem forma, tiveram que ser criados padrões normativos de conduta, e tais padrões só podiam ser criados com base em determinadas formas de interação social.

Embora imensas quantidades de conhecimento, informações e crenças devam ter sido transportadas na mente dos escravos, estes não puderam transpor o complemento humano de suas instituições tradicionais para o Novo Mundo. Membros de grupos étnicos de *status* diferente, sim, mas sistemas de *status* diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas o corpo sacerdotal e os templos, não. Príncipes e princesas, sim, mas cortes e monarquias, não. Em suma, o pessoal responsável pela perpetuação ordeira das instituições específicas das sociedades africanas não se transferiu intacto (em nenhum caso que tenha chegado ao nosso conhecimento) para o novo meio. (Repetimos que o mesmo problema também foi enfrentado, embora em grau diferente na maioria dos casos, pelos imigrantes europeus.) Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições — instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha.

É ao delinear a diferença entre essas instituições e os materiais culturais de origem africana que se torna relevante a distinção entre o que é “social” e o que é “cultural”. Já faz alguns anos que a importância dessa distinção para o estudo da história da cultura afro-americana tem sido esporadicamente salientada em nível programático. Herskovits, por exemplo, observou que, nos estudos sobre a aculturação, “é sempre preciso ter em mente que os próprios portadores [da cultura] são os elementos cruciais”. M. G. Smith discute mais plenamente o fato de “a estrutura social estar encarnada no processo cultural (...) [e] vice-versa”, acrescentando que “o estudo da herança africana [no Novo Mundo], em termos puramente culturais, não é adequadamente concebido e não pode, por si só, revelar os processos e condições da aculturação. Assim, se o objetivo desse estudo for a aculturação, e não

a simples identificação de elementos como africanos ou seja lá o que for, deveremos estudar, igual e simultaneamente, as condições sociais pertinentes”. Não cremos, entretanto, que um número suficiente de pesquisadores tenha-se beneficiado plenamente dessas constatações em seus estudos substantivos.<sup>27</sup>

Podríamos ilustrar com um exemplo a diferença entre esses termos. Os africanos importados pelo Novo Mundo vieram de grupos que falavam muitas línguas diferentes e não dispunham de nenhuma língua isolada comum para empregar uns com os outros. É possível que alguns ou muitos deles fossem bilingües ou até trilingües, e alguns decerto encontraram no novo ambiente outros com quem podiam conversar numa língua conhecida. Todavia, podemos presumir em confiança que os primeiros aglomerados de escravos, em determinadas empreitadas do Novo Mundo, em geral não constituíram comunidades de fala. Muitas vezes, as línguas em que escravos e senhores se comunicavam eram pidgins ou jargões comerciais, isto é, línguas com gramáticas e léxicos reduzidos, usadas em atividades especializadas (como o comércio) que envolviam grupos sem uma língua em comum. Não existe consenso quanto à idéia de essas línguas terem sido criadas no Novo Mundo ou terem-se baseado, em última instância, em pidgins falados na África ocidental.<sup>28</sup> Não obstante, fica claro que a primeira linguagem de comunicação entre senhores e escravos deve ter sido um jargão especializado desse tipo. Comumente, essa mesma língua ter-se-ia transformado na que os escravos falavam entre si no mesmo ambiente, quer alguns deles houvessem ou não falado esse mesmo pidgin, ou um outro diferente, na África, e quer este tivesse ou não sido aprendido antes ou durante a escravatura.

27. Herskovits, *Myth of the Negro Past*, ob. cit., pp. 86-87; M. G. Smith, “African heritage”, ob. cit., p. 35.

28. Ver Mervyn C. Alleyne, “Acculturation and the cultural matrix of creolization”, in Dell Hymes (org.), *Pidginization and Creolization of Languages* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971), pp. 169-186; David DeCamp, “Introduction: The study of pidgin and creole languages”, in Hymes, *Pidginization*, op. cit., p. 13-59; Sidney W. Mintz, “The socio-historical background of pidginization and creolization”. In Hymes, *Pidginization*, op. cit., pp. 153-168.



Pouco depois de os povoados de escravos começarem a crescer no Novo Mundo, as diversas línguas africanas faladas por seus habitantes, na falta de uma comunidade de fala contínua, devem ter começado a cair em desuso (exceto em contextos ritualísticos especiais) e a ser suplantadas por um *pidgin*. As crianças nascidas de mães escravas aprenderiam o *pidgin* falado pelos pais como sua primeira língua, ou língua natal, e, nesse processo, o *pidgin* teria uma expansão léxica, para atender às novas funções expressivas de uma língua-gem que já não era estritamente especializada. Nesse estágio, quando a língua se transforma no idioma natal de um grupo de falantes, ela deixa de ser um “*pidgin*” e passa a ser um “*crioulo*”. A distinção que empregamos aqui baseia-se num critério sociológico, e não lingüístico, embora também seja possível utilizar critérios lingüísticos para esclarecer essa diferença.

Julgamos importante enfatizar essa distinção entre as dimensões “sociais” (ou sociorrelacionais) e “culturais” de uma língua. É verdade que estas são, simplesmente, maneiras diferentes de examinar um mesmo fenômeno. Mas essas perspectivas diferentes põem em discussão problemas diferentes. O conteúdo e a estrutura de uma língua crioula, sua sintaxe, fonologia, léxico e morfologia, bem como a história de seus vários aspectos, constituem o objeto de um conjunto de indagações de pesquisa. As maneiras como a língua é usada, por quem e em que circunstâncias, levantam um conjunto bem diferente de indagações. Não supomos, em absoluto, que todos os problemas ligados ao estudo de uma língua desse tipo possam ser claramente agrupados numa rubrica “cultural” ou “sociorrelacional”. Mas a não utilização dessas perspectivas diferentes pode ocultar diversas questões, que só se prestam à análise quando a distinção é levada em conta. Queremos saber não apenas como uma dada linguagem, na condição de língua, assumiu uma forma sistemática e distintiva, em termos de seu caráter lingüístico, mas também por que processos sociais ela se padronizou, foi ensinada a escravos recém-importados, pôde ser enriquecida por

novas experiências, investida de novos sentidos simbólicos e ligada a diferenças de *status*. Na verdade, sugeriríamos que o primeiro conjunto de indagações não pode, a rigor, ser inteiramente resolvido sem referência ao segundo, porque a língua como tal não assume sua forma característica sem referência a aspectos sociológicos, tais como o número de falantes envolvidos, o contexto em que ocorre (ou não ocorre) a comunicação, as finalidades a que serve essa comunicação e coisas similares.<sup>29</sup> Tratar a cultura como um rol de traços, objetos ou palavras é perder de vista a maneira como as relações sociais são conduzidas através dela — e portanto, é ignorar a maneira mais importante pela qual ela pode modificar ou ser modificada.

29. Dell Hymes, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1974); William Labov, *Sociolinguistic Patterns* (Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1972).

## CAPÍTULO 2

### CONTATO E FLUXO SOCIOCULTURAIS NAS SOCIEDADES ESCRAVOCRATAS

A distinção entre as perspectivas cultural e social remete-nos de volta às dificuldades criadas por uma visão excessivamente holística da cultura. Enfatizamos até que ponto acreditamos que os escravos se confrontaram com a necessidade de criar novas instituições para atender a seus objetivos cotidianos. Definimos “instituição” como qualquer interação social regular ou ordeira que adquira um caráter normativo e, por conseguinte, possa ser empregada para atender a necessidades reiteradas. Dentro dessa definição ampla, uma dada forma de casamento, um dado culto religioso, um dado padrão de estabelecimento de amizades, uma dada relação econômica que seja normativa e recorrente, todos esses seriam exemplos de instituições. Deve ficar claro que, assim definidas, as instituições que sustentam e articulam uma sociedade diferem imensamente em sua extensão e natureza. Na sociedade norte-americana contemporânea, por exemplo, podemos descrever com certa justiça a família nuclear monogâmica e o sistema bancário nacional como “instituições”. O que essas instituições têm em comum, a nosso ver, expressa-se de maneira rudimentar em nossa definição. Mas o que as torna vastamente diferentes tem a ver com questões de escala ou alcance, entre outras coisas.

No contexto especial dos primeiros tempos da escravidão do Novo Mundo, apenas alguns tipos de instituições puderam ser desenvolvidos pelos escravos: aquelas cujo âmbito se restringia ao grupo escravizado, ou aquelas que serviam como vários tipos de vínculos ou pontes entre os escravos e os homens livres. Para nossos fins, podemos conceber as

instituições criadas pelos escravos como tendo assumido a forma de uma série de círculos concêntricos — uma imagem que, a rigor, não é particularmente oportuna — que só incidiam na sociedade dos homens livres em pontos específicos e de modos específicos.

Creemos que o monopólio do poder exercido pelos europeus nas colônias escravagistas teve uma forte influência nas maneiras como foram mantidas as continuidades culturais e sociais da África, bem como nas maneiras pelas quais foi possível a ocorrência de inovações. Mas devemos também enfatizar os problemas enfrentados pelas classes senhoriais no controle dos escravos e na consecução dos objetivos a que se destinavam as economias das colônias agrícolas de base escrava. Tratava-se de problemas de muitos tipos, originários da competição entre diferentes colônias de uma mesma nação pelos mercados e privilégios da metrópole, da necessidade recorrente de capital para expandir ou manter as operações da *plantation*, da “escassez” crônica de mão-de-obra escrava e das lutas entre as classes metropolitanas e coloniais. Não podemos discorrer sobre essa ampla variedade de problemas e, a rigor, tentar fazê-lo nos desviaria de nosso objetivo. Também devemos deixar de lado qualquer consideração séria da escravidão nos contextos urbanos, que acreditamos suscitar todo um conjunto de problemas um pouco diferentes.

Alguns dos problemas enfrentados pelo sistema colonial, entretanto, foram experimentados em nível muito local — nas colônias agrícolas, em particular — e podem ser vistos como brotando de contradições centrais no próprio sistema das *plantations*.<sup>1</sup> Tais problemas decididamente nos interessam, porque têm muito a ver com os modos como os novos sistemas sociais e culturais se estabeleceram e cresceram nas colônias, e também com as oportunidades que tiveram os escravos para arquitetar e manter seus estilos de vida.

1. Roy S. Bryce-Laporte, “The slave plantation: background to present conditions of urban blacks”, in F. Orleans e W. R. Ellis (orgs.), *Races, Change and Urban Society*, Urban Affairs Annual Reviews 5 (Beverly Hills, Sage Publications, 1971), pp. 265-266.

Dentre elas, a contradição central surgiu na interação das maiores escravas afro-americanas com as minorias livres euro-americanas de cada colônia. Os escravos eram legalmente definidos como bens; entretanto, sendo humanos, eram solicitados a agir de maneiras sencientes, articuladas e humanas: os escravos não eram animais, ainda que as barbaridades praticadas contra eles fossem desumanas.<sup>2</sup> Por parte dos senhores, a aceitação — amiúde não questionada — de seu direito de tratar os escravos como se estes não fossem humanos racionalizava o sistema de controle. Na prática, porém, é muito claro que os senhores reconheciam estar lidando com semelhantes humanos, ainda que não se dispusessem a admiti-lo. Os animais não conseguem aprender a falar uma nova língua, a empregar ferramentas e máquinas na produção do açúcar, a dirigir equipes de companheiros na execução de tarefas, a cuidar dos enfermos, preparar jantares sofisticados, competir em danças e poemas — ou, já que estamos no assunto, a se tornarem peritos em ridicularizar com impudência as asneiras daqueles que os destravam. Os animais tampouco organizam formas de resistência, envenenam seus opressores, lideram revoluções ou cometem suicídio para escapar de suas agonias. Uma literatura produzida ao longo de séculos, em uma dúzia de línguas europeias, atesta por toda parte o reconhecimento implícito da humanidade dos escravos por parte dos senhores, mesmo nos casos em que os autores parecem mais inclinados a provar o inverso.<sup>3</sup>

2. Douglas Hall escreveu:

“A referência econômica era um aspecto inseparável da relação humana completa. Assim, o problema essencial e irresponível da escravidão nas *plantations* era que, embora os escravos fossem contados como bens de capital, eles eram pessoas, e seus senhores viam-se dilacerados pelo conflito entre essas duas visões diferentes de sua propriedade. Ao contrário do engenho de açúcar e até [sic] do cavalo, pelo qual o dono podia sentir um certo apego sentimental e que, obviamente, poderia retribuir essa afeição, o escravo também tinha um *status* social e a capacidade de se organizar e se sustentar, se fosse permitida essa oportunidade.”

Douglas Hall, “Slaves and slavery in the British West Indies”, *Social and Economic Studies* 11 (4) (1962), p. 309.

3. Ver Edward Long, *The History of Jamaica* (Londres, T. Lowndes, 1774); Sidney W. Mintz, “Currency problems in eighteenth-century Jamaica and Gresham’s Law”, in R. Manners (org.), *Patterns and Processes in Culture* (Chicago, Aldine, 1964), pp. 248-265; *idem*, *Caribbean Transformations* (1974, 2ª ed., Nova York, Columbia University Press, 1989).

Essa é a contradição central da escravatura no Novo Mundo, e parece ter sido patente em infindáveis encontros entre os escravizados e os livres. Sem levar criteriosamente em conta essa contradição, não podemos analisar a contento as maneiras como as novas culturas e sociedades foram ganhando forma no regime escravagista, nem o fato realmente óbvio de que a escravidão, como instituição social básica da Afro-América, tanto influenciou os homens livres quanto os não livres. Quando ela é levada em conta, entretanto, as formas sociais que ligaram os escravos entre si e que foram desenvolvidas para regular os encontros entre pessoas livres e escravizadas são imbuídas de um sentido inteiramente diverso. A concepção de uma sociedade dividida em dois setores hermeticamente fechados passa a poder ser vista pelo que realmente é: o ideal nunca alcançado dos senhores. E a concepção dos escravos como autômatos irrefletidos, simultaneamente treinados para negar sua própria humanidade e continuamente solicitados a reagir de maneiras humanas às exigências que o sistema lhes fazia, fica denunciada em todo o seu caráter mítico.<sup>4</sup>

A variedade e a natureza dos encontros entre os escravos e os cidadãos livres eram múltiplas. Simplesmente para que o trabalho fosse executado, era preciso dar aos escravos responsabilidades diferentes, como artesãos, “feitores”, criadores de animais, vigias etc. Um sistema surpreendentemente complexo de diferenciação interna, baseada no sexo, idade, inteligência, experiência, força de vontade, talento e confiabilidade, tipificava todas as *plantations*. Os escravos cuidavam de seus próprios doentes, cultivavam terras inferiores das fazendas para produzir seu próprio estoque de alimentos, pescavam e caçavam iguarias para a mesa dos senhores e a deles mesmos, construíam suas casas e faziam os móveis e utensílios nelas utilizados. Eram não apenas a “mão-de-obra pesada” que manpinha cultivados os canaviais, mas também os fabricantes de barris e de rodas, os carpinteiros e mecânicos, os

4. Ver Roy S. Bryce-Laporte, “Slaves as inmates, slaves as men: a sociological discussion of Elkins’ thesis”, in A. Lane (org.), *The Debate on Slavery* (Urbana, University of Illinois Press, 1971), pp. 269-292.

cozinheiros e cocheiros das colônias. Muitas dessas tarefas podiam ser executadas apenas com um mínimo de contato com os senhores europeus, mas outras exigiam uma interação social freqüente, às vezes reiterada ou até ininterrupta com os detentores do poder. A principal via de contato, portanto, foi criada pela comunicação e pela delegação do comando. Embora o poder se originasse no topo do sistema, ele não podia ser empregado sem levar em conta a natureza da *reação*. É preciso termos cuidado ao discutir esse aspecto do problema. Ao longo do tempo, é claro, e de um caso para outro, o caráter dessas reações foi variável. É impossível fazermos mais do que assinalar aqui a complexidade dessa questão e frisar que nossas afirmações provisórias precisavam ser aperfeiçoadas, confirmadas ou refutadas por pesquisas particulares. É fundamental para nossa visão a idéia de que o sistema em si, por se enraizar na desigualdade hereditária, produzia conflitos como um traço integrante da continuação do controle, qualquer que fosse a natureza da adaptação ou da conciliação entre escravos e senhores.

A reação vinha dos escravos e era modificada pela incompreensão autêntica, pela ignorância fingida, pela doença real e pela fuga do trabalho a pretexto de doenças, ou por várias formas de resistência ativa e passiva. Parece perfeitamente provável que, por toda parte, ela implicasse um dar e tomar, e que os senhores (assim como os escravos) estivessem cientes disso. Com efeito, o monopólio do poder pelos senhores era restringido não somente por sua necessidade de atingir certos resultados, em termos da produção e do lucro, mas também pelo claro conhecimento que os escravos tinham da *dependência* dos senhores em relação a eles. Essa dependência era profundamente afetada, é claro, pela capacidade (e presteza) dos senhores para torturar e matar, separar parentes à força, privar os indivíduos de vários bens e serviços necessários e, acima de tudo, empregar ameaças e a técnica dos “exemplos” para impor obediência. Mas essas realidades não nos devem ceigar para a necessidade absoluta que tinham os proprietários, supervisores, contadores e guarda-livros de atingir e manter certos

níveis mínimos de desempenho. O açoite talvez tenha sido a principal técnica para esse fim, mas pode não ter sido — e nunca foi — a única dessas técnicas.

Tampouco o desempenho cotidiano da mão-de-obra técnica e agrícola era o único objetivo das *plantations*. Muitas tarefas adicionais passaram, “naturalmente”, a ser da responsabilidade convencional dos escravos, desde cuidar dos bebês das famílias senhoriais até preparar sua comida. Essas tarefas extras puseram escravos individuais em contato mais regular e íntimo com o grupo dos homens livres; mais uma vez, tratou-se de relações em que o poder dos cidadãos livres sobre os escravizados foi complicado pela dependência dos detentores do poder. Na verdade, a economia das fazendas era célebre pelo grau dessa dependência, pela multiplicidade de ocupações servis, pelo emprego excessivo do trabalho escravo e pela indolência e desamparo da classe senhorial. Qualquer leitura cuidadosa da história de uma colônia clássica de *plantations* — como a Jamaica, São Domingos ou o Suriname no século XVIII — revela que os escravos deviam saber muito mais sobre os assuntos íntimos cotidianos dos senhores do que estes tinham conhecimento dos que diziam respeito aos escravos. As relações entre os membros das famílias senhoriais eram constantemente monitoradas por toda sorte de escravos domésticos, e muitas crianças brancas das *plantations* devem ter passado uma parte muito maior de seus anos de formação na companhia de suas amas negras do que na das mães.

Mas um terceiro tipo de contato eram as relações sexuais entre indivíduos livres e escravizados. Como seria de se esperar, tais relações costumavam envolver escravas e homens livres. O inverso também ocorria, no entanto, e um estudo criterioso dos registros judiciais de quase todas as colônias escravagistas revelaria, provavelmente, alguns casos de relações entre mulheres livres e homens escravizados. Van Lier, por exemplo, baseando-se em documentos do Suriname, escreveu:

*Em 1711 foram registrados dois casos de contato sexual entre um negro e uma branca, o que levou o governa-*

*dor Johan de Hoyer a promulgar um edito, estipulando que a mulher branca solteira que mantivesse relações sexuais com um negro ficaria sujeita ao açoitamento e à expulsão da colônia, enquanto a branca casada seria ainda marcada a ferro. Os negros passaram a ficar sujeitos à pena de morte por esse crime.*

*A causa imediata da introdução dessa legislação foi o pedido de divórcio de um homem chamado Barend Roelofs, que declarou “que sua esposa, Maria Keijser, tendo [tido] intimidade carnal com um negro e engravidado dele, dera à luz uma menina mulata alguns meses antes”. Durante o julgamento desse processo, entrou igualmente em discussão o caso de Judith de Castré, que também tivera um filho de um negro, mas depois se havia casado com um certo Jean Milton. A Hof [corte] resolveu notificar essa Judith de Castré de que nem ela nem sua mãe, nem qual-quer outra pessoa, fosse quem fosse, jamais poderia levar ou mandar levar seu filho mulato a Paramaribo [a capital], sob pena de uma punição arbitrária.<sup>5</sup>*

Para os colonos, era crucial negar que tais relações pudessem ocorrer. É interessante, ao especularmos sobre a frequência dessas uniões ilícitas, notar que os dois casos acima relatados implicaram a gravidez e o nascimento de filhos. É improvável que, em outras circunstâncias, eles houvessem jamais vindo a público.<sup>6</sup>

5. R. A. J. Van Lier, *Frontier Society: A Social Analysis of the History of Surinam*, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, trad. ser. 14 (Haia, Martinus Nijhoff, 1971), pp. 76-77.

6. Um caso comparável é relatado na Barbados do início do século XIX: “Certa vez, eu estava zombando de um barbadiano [crioulo branco] por sua situação (certamente de ocorrência muito rara), que, na época, era muito comentada na ilha, a saber, um caso de amor secreto que fora detectado entre uma jovem senhoria e um dos escravos de seu pai, um negro africano recém-importado.” J. A. Waller, *A Voyage to the West Indies* (Londres, Sir Richard Phillips & Company, 1820), pp. 96-97. Exemplos jamaicanos similares são citados em Orlando Patterson, “Slavery and slave revolts: A sociohistorical analysis of the First Maroon War, 1655-1740”, *Social and Economic Studies* 19 (1970), pp. 322; e Edward Kaman Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820* (Oxford, Clarendon Press, 1971), pp. 188-191.

Embora muitos relacionamentos que envolviam o sexo entre indivíduos livres e escravos fossem de exploração e, não raro, de uma crueldade indizível, outros eram marcados pela ternura e afeição e, em alguns casos, mantidos pelos participantes durante a vida inteira. O contato sexual entre pessoas livres e escravos levanta uma das questões mais difíceis e complexas com que pode deparar o estudioso da história afro-americana. Por um lado, tais contatos podiam constituir a mais grave ameaça de todas — excetuada a revolução — ao ideal das colônias. Eles eram perigosos para o sistema, não só por transporem, de maneira potencialmente comprometedor, o abismo entre os setores escravo e livre, mas também por resultarem em filhos cuja situação era cronicamente ambígua, ainda que eles fossem escravos em termos legais. Por outro lado, a paternidade e a realidade afetiva das relações humanas entre escravos e senhores, em muitos casos, complicavam profundamente as maneiras como se estreitava o abismo entre poderosos e sem poder. Muitas vezes, o pai europeu ou crioulo de filhos nascidos de escravos protegiam essas crianças, muito embora não as reconhecessem (ou não pudessem reconhecê-las legalmente). Num período relativamente curto, a classe dos *affranchi* [alforriados] de São Domingos, por exemplo, que era predominantemente composta de filhos de senhores franceses com escravas, tornou-se econômica e politicamente forte na colônia.<sup>7</sup> Embora o quadro tenha sido bem diferente, em suas conseqüências últimas, numa colônia como a Jamaica, também ali a mesma ponte sexual sobre o abismo entre escravos e cidadãos livres constituiu um grande ponto de contato entre os dois principais setores da sociedade.

O comércio era outra área de contato importante. É um pouco difícil concebê-lo como uma base essencial de contato numa sociedade em que a maioria da população era escrava, não possuía terras e era

7. Sidney W. Mintz, "Groups, group boundaries, and the perception of race", *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971), pp. 437-443.

quase toda desprovida de poder. Mas a verdade é que, numa colônia após outra, os escravos foram obrigados a cultivar terras para produzir parte de sua própria subsistência (ou tiveram permissão para fazê-lo). Repetidamente, eles se tornaram produtores de uma parcela substancial do total de alimentos consumidos pela colônia, inclusive por suas classes livres. Jamaica e São Domingos fornecem-nos, mais uma vez, uma profusão de detalhes; a participação dos escravos nessas duas colônias foi responsável pelo crescimento de mercados ou feiras livres grandes e importantes nos vilarejos e cidades. Além disso, esse crescimento também implicou a conquista do poder de compra individual pelos próprios escravos, bem como a ampliação de suas preferências de consumo. Numerosos grupos comerciais cresceram nos grandes centros de todas as colônias escravagistas, dependendo do comércio dos escravos e atendendo a essa clientela.

É fácil ampliar essa lista das oportunidades de contato: o papel dos escravos como músicos nos bailes e festivais dos europeus; como fornecedores de artigos especiais para o deleite das famílias senhoriais (como peixes e carne de caça); e seu papel como damas de companhia, acompanhantes, cicerones e camareiros.<sup>8</sup> O importante, contudo, é que muitas vezes os escravos se viam desempenhando um papel essencialmente educativo junto àqueles que, no sistema como tal, detinham poder sobre eles. Que a classe senhorial tanto funcionava como mestra — e intimidadora — dos escravos quanto como reguladora de sua conduta sempre foi aceito como um dado banal, e

8. Até a religião e a medicina dos escravos parecem haver desempenhado um papel importante na vida dos brancos em algumas colônias. Escrevendo sobre o Suriname, Van Lier observou: "Evidenciase pelo *Essai Historique* [1788] que, em casos de doença, era comum os europeus consultarem os médicos-feiticeiros [sic] dos negros. Também são mencionados vários casos de europeus que exerceram pressão sobre os escravos convertidos [cristãos] que antes haviam gozado de certa fama como especialistas nessa área, para que eles voltassem a suas práticas anteriores." Van Lier, *Frontier Society*, ob. cit., pp. 83-84. Henock Trouillot refere-se aos papéis de paramédicos desempenhados pelos escravos em São Domingos e cita a preferência de Descourtilz por curandeiros negros, em detrimento de "certos charlatães insensíveis que o mar às vezes vomita nas praias de nossas colônias". Henock Trouillot, "La condition des travailleurs à Saint-Domingue", *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie* 34 (1969), pp. 79-81.

sem dúvida costumava ser verdade. Mas o papel que tinham os desprovidos de poder, afetando e até controlando partes importantes da vida dos senhores, também era típico das colônias escravagistas e não tem recebido atenção suficiente.

Estamos construindo um quadro esquemático de sociedades profundamente divididas pelo *status* — e, em consonância com isso, pelo tipo físico e muitas outras coisas —, mas complicadas pela interação contínua dos membros de ambos os grupos, em muitos níveis e de muitas maneiras diferentes. Podemos ver esse esquema, primeiramente, como consistindo no alinhamento das posições sociais e seus papéis concomitantes: a divisão das tarefas e responsabilidades, dos direitos e deveres, em termos do poder e da autoridade. Mas também devemos considerá-lo em termos das maneiras como o conteúdo cultural — os estilos de comportamento e de fala, as crenças e valores, a etiqueta, a culinária e o restante da essência da conduta cotidiana — foi moldado, transmitido e perpetuado. Essa mudança de foco permite-nos ver que os pontos de contato entre pessoas de *status* diferente, ou de inserção grupal diferente, não determinava de maneira automática a direção do fluxo do material cultural conforme o *status* dos participantes, mas de acordo com outras variáveis. Por certo, o *status* do filho do senhor perante sua babá escrava afetava sua aprendizagem de um estilo de comando ao lidar com os escravos. Mas sua fala, suas preferências culinárias, suas imagens, suas primeiras idéias sobre os homens e mulheres e muitas outras coisas, naquilo que um dia se tornaria característico dele como indivíduo, seriam aprendidos com alguém de *status* muito inferior ao seu, mas que, noutros aspectos, exerceria grande controle sobre ele. Embora este exemplo possa parecer extremado, ele só o é por empregarmos a imagem de uma criança e um adulto. Não temos razão para supor que a situação tenha sido diferente nas outras áreas de contato entre escravos e homens livres, dada essa ressalva. Embora optemos por não levar adiante aqui esta parte da argumentação, qualquer reflexão sobre a música, a cozinha, o folclore, a dança ou a fala do sul dos Estados Unidos deve deixar claro que isso é tudo menos um

exemplo perfeito de europeus que tenham “americanizado” com sucesso seus escravos, pelo simples fato de deterem o monopólio do poder sobre eles.

Agora podemos especificar alguns dos pontos nodais mais óbvios de contato e de fluxo, reconhecendo que nossa lista é apenas uma sugestão. Para esse fim, evitamos a tendência a categorizar a cultura em termos de grandes “tópicos” (econômicos, políticos, tecnológicos, folclóricos etc.), que introduzem uma certa rigidez no assunto, e preferimos, em vez disso, pensá-la em termos das relações interpessoais que faziam a mediação dos materiais culturais. Uma relação óbvia dava-se entre os homens livres e suas amantes. Um aspecto importante dessas relações seria a institucionalização das atitudes sexuais entre escravos e cidadãos livres, no tocante à sexualidade do grupo oposto. Uma segunda relação — ou conjunto de relações — dava-se entre os escravos que faziam o trabalho doméstico e aqueles a quem eles serviam: governantas, cozinheiras, camareiros e os membros da família que residiam na chamada “casa grande” das fazendas. De importância comparável seriam as relações de trabalho entre os dirigentes europeus e os “feitores”, técnicos e capatazes que haviam entre os escravos. É provável que todas essas interações fossem de longa duração e marcadas por pelo menos um certo reconhecimento da interdependência. Para citar apenas um exemplo, os alimentos preparados pelas cozinheiras das famílias envolveriam, necessariamente, um certo intercâmbio das preferências, moldadas por tradições ancestrais e pela disponibilidade dos gêneros alimentícios. Assim como seria um erro presumir que as preferências alimentares dos escravos eram automaticamente predeterminadas pelo prestígio e poder dos senhores, seria igualmente errôneo supor que apenas as preferências europeias determinaram a culinária que, no correr do tempo, tornou-se convencional, seleta e “crioula”. Os relatos juveniais de *Lady Nugent*, simultaneamente marcados pelo racismo ridículo de uma dama oitocentista de Nova Jersey, casada com um governador da Jamaica, e por intermináveis afirmações de seu próprio

humanitarismo, fornecem muitos exemplos do grau em que a sociedade da classe senhorial jamaicana era impregnada pela cultura de seus escravos, mesmo que isso nem sempre fosse reconhecido. A culinária é apenas um dos aspectos da vida em que isso fica patentemente claro.<sup>9</sup>

Muitos outros exemplos da narrativa de *Lady Nugent* reforçam nossa visão do fluxo das informações e atitudes. Por exemplo, ela descreve uma menina escrava que “sabia rezar perfeitamente o Padre Nosso, mas era incapaz de dizer como o havia aprendido, posto que o pai e a mãe são negros lavradores<sup>10</sup> e nenhum dos dois sabe rezar”. Mais adiante, ela escreve: “É extraordinário observar o efeito imediato do clima e do estilo de vida deste país na mente e nas maneiras dos europeus, particularmente os de extração inferior. Nas camadas superiores, eles se tornam indolentes e inativos, negligentes com tudo o que não seja comer, beber e se regalar, e ficam quase inteiramente dominados por suas favoritas mulatas. Nas camadas inferiores dá-se a mesma coisa, com o acréscimo da presunção e da tirania.” E, por último: “O linguajar crioulo não se restringe aos negros. Muitas das senhoras não educadas na Inglaterra falam uma espécie de inglês rudimentar, com um arrastar indolente das palavras que é muito cansativo, se não repugnante. Eu estava perto de uma senhora, certa noite, junto a uma janela, e, para puxar conversa, comentei que o tempo estava muito mais fresco do que de hábito, ao que ela retrucou: ‘Sim, senhora, tá muuuito fresquinho meeesmo!’”<sup>11</sup> Diversas autoridades têm discutido sobre várias dessas questões, dentre elas, com extrema eloquência, Edward Kamau Brathwaite.<sup>12</sup>

9. *Lady Maria Nugent, Lady Nugent's Journal*, org. de Frank Cundall (1839; Londres, Institute of Jamaica, 1939), pp. 92, 95, 121, 127 e *passim*.

10. Negros lavradores é tradução do termo “negro field”. Termo histórico específico para se referir ao negro que faz o trabalho mais duro nas *plantations*. (Nota do revisor técnico)

11. *Idem*, pp. 93, 131, 132. Lamentavelmente, é impossível preservar na tradução a grafia e o linguajar usados por *Lady Nugent* para registrar esse dito da mulher com quem conversava. O original diz: “Yes, ma’am, him rail-ly too fra-ish!” (N. da T.)

12. Brathwaite, *Development of Creole Society*, ob. cit., pp. 300-305.

Temos afirmado que as chamadas culturas crioulas das colônias agrícolas começaram a ser forjadas durante as primeiras interações de europeus com africanos e de africanos de origens diferentes, em condições em que os parâmetros externos de variação foram ditados pelas circunstâncias ambientais e ecológicas típicas das colônias subtropicais, pelos objetivos globais do sistema das *plantations* e pelo monopólio do poder detido pelas classes senhoriais européias. Mas enfatizamos, igualmente, nossa visão de que os processos de formação cultural não foram unilaterais — uma imposição de formas européias a receptores africanos passivos — nem homogêneos. Julgamos, antes, que uma interpretação adequada desses processos deve começar por um exame criterioso do que se conhece sobre os pontos de contato entre pessoas escravizadas e livres, e sobre os tipos de instituições (domésticas, econômicas, religiosas e políticas) desenvolvidas por cada grupo para favorecer seus interesses. Neste capítulo do ensaio, enfatizamos as interações entre indivíduos provenientes de cada grupo, os tipos de material que podem ter fluído dos representantes de um grupo para os de outro e os pontos convencionais de contato, ou “rúts”, que surgiram e se cristalizaram no sistema social existente. Talvez uma última questão mereça ser mencionada.

É lugar-comum nas ciências sociais que, em qualquer sistema social, a interação humana assume seu caráter ordeiro a partir das expectativas formais implicadas no desempenho dos papéis ligados a qualquer *status* particular. Numa sociedade escravagista, é claro, uma distinção central provém das diferenças jurídicas entre as pessoas livres e os escravos. Mas essas diferenças são reduzidas, ampliadas e moduladas de maneiras diversas, de acordo com as posições sociais específicas dentro de cada setor e de acordo com as interações específicas entre o indivíduo livre e o escravo. Em outras palavras, o sistema de *status* não expressa nem controla plenamente a gama de interações específicas possíveis dos indivíduos. Esse aspecto óbvio, mas crucial da realidade social expressa-se em qualquer instituição que examinemos, pelo menos em dois traços significativamente diferentes. Primeiro, exis-



tem os casos de “transgressões” percebidas que, reconhecidamente, criam perturbação à medida que se tornam públicas: o adultério, a crueldade com as crianças, o descumprimento de acordos verbais, os vários tipos de “insubordinação” etc. Em segundo lugar, entretanto, existe o reconhecimento, implícita (ou até explicitamente) admitido, da gama de variações que é típica de determinados contextos de interação, simbolizada por um vocabulário de admiração ou reprovação, como quando se empregam termos como “esnobe”, “atrevida”, “tremendamente polida” e “autodegradante” para descrever uma situação efetiva de contato.

Creemos que essa formulação deve ter sido tão válida com respeito à interação nas sociedades escravagistas quanto o é na vida social em geral. Entretanto, a interação deve ter sido complicada pela diferença fundamental de *status* entre os detentores do poder e aqueles a quem eles controlavam, mas de quem, ainda assim, eram profundamente dependentes. É de se esperar que um sistema desse tipo seja mais rígido do que outro em que não haja essa cisão explícita e central entre dois setores. Mas isso não significaria, necessariamente, uma gama mais estreita de variações comportamentais, e sim uma atenção mais acen-tuada para com as regras formais — o código — geradas por um sistema que foi concebido para o controle inflexível de um grupo por outro. Quer leiamos o relato de um observador setecentista da Jamaica, quer um romance de Faulkner, a ênfase na *forma*, em contraste com o detalhe do conteúdo, é inequívoca. Essa ênfase expressa o que temos em mente ao falar do cuidado necessário para o desempenho eficiente de papéis nos sistemas que são profundamente clivados por um único critério primordial de *status*.

Nas sociedades escravagistas do Novo Mundo, as normas claramente padronizadas de interação de brancos (livres) com negros (escravos) devem ter estado entre os primeiros tipos de formas sociais a se institucionalizar. É provável que tais normas tenham-se consolidado de maneira exagerada, em virtude da proteção que ofereciam contra

as violações explícitas, e também considerando os riscos que estariam implicados na situação de um membro de qualquer dos dois grupos revelar a membros do outro grupo seu reconhecimento da humanidade e da individualidade deles. *Lady Nugent* forneceu-nos mais um exemplo convincente:

*Tão logo terminou a cerimônia, abri o baile com um negro idoso. Cada cavalheiro escolheu um par, de acordo com a condição social, a idade ou o trabalho, e todos dançamos. Entretanto, não me apercebi do quanto havia chocado as senhoritas Murphy com isso, pois fiz exatamente o que teria feito num aniversário na sala dos criados na Inglaterra. Elas me disseram, posteriormente, que estiveram prestes a desfalecer e mal puderam conter-se, para não derramar uma torrente de lágrimas diante daquela visão tão inusitada e extraordinária, porque, neste país e em meio aos escravos, era preciso manter um respeito muito mais distante! Talvez tenham razão. Não tive nenhuma intenção de ofender, e todas aquelas pobres criaturas pareciam tão encantadas e tão satisfeitas, que seria difícil eu me arrepender. Não obstante, lamentei muito haver ferido a susceptibilidade das jovens, particularmente, além disso, por elas parecerem considerar perigoso esse exemplo, já que, segundo disseram, dar excessiva importância aos negros ou colocá-los todos em pé de igualdade com os brancos poderia produzir uma grave mudança na conduta deles, e até gerar uma rebelião na Ilha.<sup>13</sup>*

O que procuramos enfatizar neste capítulo, enfim, é que a presença desse código comportamental criteriosamente definido não significa, enfaticamente, que todos esses exemplos de interação tenham

13. Nugent, *Journal*, ob. cit., p. 204.

sido desprovidos de humanidade ou de variação individual — a rigor, muito pelo contrário.<sup>14</sup>

### CAPÍTULO 3 O SETOR ESCRAVO

Para a maioria das relações sociais de que os escravos participavam, a sociedade das pessoas livres era tangencial ou periférica, pois, sob muitos aspectos, a vida dos escravos permaneceu desvinculada dos interesses dos senhores. Esta talvez se afigure uma afirmação paradoxal ou contraditória, em vista da discussão precedente. Mas devemos traçar com cuidado nossas distinções entre os grupos escravo e livre. Que eles costumavam estar aprisionados numa interdependência íntima é, a nosso ver, incontestável. Mas vimos procurando frisar a incompreensão, muitas vezes impressionante, da verdadeira natureza dessa interdependência por parte dos senhores, bem como sua inconsciência do grau em que sua vida e suas atitudes eram moldadas pela economia escravagista e pelos comportamentos dos próprios escravos. Não temos tanta certeza — na verdade, duvidamos muito — de que os escravos fossem similarmente incapazes de compreender. Seja como for, grande parte da interação dos membros desses dois setores deve ter ocorrido de acordo com expectativas transformadas em convenções, que ocultavam tanto quanto revelavam sobre cada grupo. No tocante ao estilo de vida dos escravos, desconfiamos que, em muitas áreas, o controle dos senhores era o que mais importava, por impor limites externos a uma adaptação inovadora.

James Phillippo contou uma história de um escravo jamaicano que foi apanhado furtando açúcar e negou repetidamente tê-lo feito, insistindo que apenas o havia “tirado”. “Se dono do açúcar é sinhô e dono de mim é sinhô, dá tudo na mesma, daí mim dizê pra sinhô que não é ladrão; mim só tira’ ‘Mas, então, que é que você chama de

14. Nesta discussão, não fizemos nenhuma tentativa de tocar na importante controvérsia que cerca a obra de Frank Tannenbaum, Stanley Elkins e outros, embora acreditemos que o material que cobrimos seja relevante. Ver Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen* (Nova York, Knopf, 1947); Stanley Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (Chicago, University of Chicago Press, 1959); Ann Lane (org.), *The Debate on Slavery: Stanley Elkins and His Critics* (Urbana, University of Illinois Press, 1971). A nosso ver, nada do complexo de relações entre senhores e escravos presta-se a fórmulas simples, que exijam que “os escravos” sejam vistos como incessantemente resistentes, de um lado, ou como psiquicamente destruídos, de outro. Apesar da enorme utilidade dos contrastes em larga escala — e reconhecemos que boa parte do trabalho aqui incorporado é precisamente desse tipo —, o que se necessita é da pesquisa histórica criteriosa e específica de determinados casos, em determinados períodos. Ver Sidney W. Mintz, resenha de S. Elkins, *Slavery*, ob. cit., in *American Anthropologist* 63 (1961), pp. 579-587; *idem*, “Slavery and the slaves”, *Caribbean Studies* 8(4) (1969), pp. 65-70; *ibidem*, “Toward an Afro-American history”, *Cahiers d’Histoire Mondiale* 13 (1971), pp. 317-332; *ibidem*, *Caribbean Transformations*, Richard Price (org.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (1973; 2ª ed., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978); *idem*, *The Guiana Maroons*, ob. cit.

roubar? — ‘Quando mim entra na casa e no quintal do irmão e tira coisa dele, aí mim ladrão, sinhô.’”<sup>1</sup> Mais impressionante ainda é a história que Phillippo conta sobre a mãe escrava que bateu no filho por ele ter dito a um capataz para onde havia corrido um escravo fugido: — “Da próxima vez que *buckra*<sup>2</sup> te preguntá pra que lado negro correu, tu diz a ele: mim num sabe, sinhô.” Como disse Phillippo, com certa exasperação: “Aliás, no linguajar dos negros, a verdade era designada como ‘contar mentiras ao *buckra*’.”<sup>3</sup> E outros materiais narrativos documentam profusamente as maneiras como os setores escravo e livre eram, ao mesmo tempo, profundamente entrelaçados, mas claramente separados.

Assim, diríamos que as instituições criadas pelos escravos para lidar com o que constituía, ao mesmo tempo, os aspectos mais comuns e mais importantes da vida assumiram sua forma característica dentro dos parâmetros do monopólio de poder dos senhores, mas separados das instituições senhoriais.<sup>4</sup> Temos em mente, por exemplo, a maneira como os escravos remendavam suas roupas, mobilizavam as casas, preparavam as refeições, enamoravam-se, faziam a corte, casavam-se, criavam e socializavam os filhos, cultuavam suas divindades, organizavam suas “peças teatrais” e outras formas de recreação e sepultavam

1. James M. Phillippo, *Jamaica: Its Past and Present State* (Londres, John Snow, 1843), p. 252.

Os trechos reproduzidos procuram captar, na tradução, a linguagem rudimentar do original: “*As sugar belongs to massa, and myself belongs to massa, it all de same ting — dat make me tell massa me don't tief; me only take it!*” “*When me broke into broder house and ground, and take away him ting, den me tief, massa.*” E ainda: “*Next time buckra ax you which side neger run, you tell him me no know, massa.*” (N. da T.)

2. *Buckra*, termo derivado de *m̀bakara* (das línguas nigerianas ibíbio e efíque, significando “o que cerca o governa”), era um vocábulo predominantemente usado pelos negros do sudeste norte-americano para designar o homem branco ou o patrão. (N. da T.)

3. James M. Phillippo, *Jamaica: Its Past and Present States* (Londres, John Snow, 1843, p. 251).

4. Este é, reconhecidamente, um modo simplista de resumir uma realidade muito complexa. Por exemplo, não tentamos analisar a diferenciação interna dos grupos de escravos segundo as linhas de *status* impostas, até certo ponto, pelo regime das *plantations* as distinções entre escravos “prediais” (de *lavouira*), escravos domésticos, feitores e capatazes, artesãos etc., que desempenharam um papel importante na organização da vida escrava. Claramente, em virtude do *status*, da ocupação ou de outros dados diferenciais, muitos escravos ficavam mais ou menos distanciados do contato com os senhores e com a cultura européia transposta para o Novo Mundo. Mas a tentativa de tratar adequadamente essas diferenças num ensaio destas dimensões complicaria excessivamente a apresentação.

seus mortos. Se nossas afirmações a esse respeito forem interpretadas de maneira demasiadamente literal, é claro, será fácil provar que estamos errados; em tese, os senhores eram capazes de determinar de que modo se organizariam todas essas atividades, dado o seu poder e o exercício deste. Mas temos muitas demonstrações de como os senhores passaram a aceitar a padronização das instituições dos escravos como parte da realidade cotidiana, uma realidade a que também eles tinham que se adaptar.<sup>5</sup> Não é particularmente sofisticado afirmar que a escravidão implicou tanto senhores quanto escravos em condutas padronizadas. A essa assertiva acrescentaríamos apenas que as instituições dos escravos e a vida destes precisam ser analisadas à luz desse fato, tanto quanto possível.

As instituições nodais ou nucleares em torno das quais os escravos ordenaram sua vida devem ter-se voltado para certos problemas fundamentais, como o estabelecimento de amizades, o desenvolvimento de grupos de parentesco, a constituição de unidades domésticas, o aperfeiçoamento de soluções para as crises da vida (a padronização social para lidar com o nascimento, a doença e a morte), a formação de grupos religiosos e a solução dos problemas da servidão (através da dissimulação, do fingir-se doente etc.). Enfrentamos aqui o problema de saber como esses aglomerados heterogêneos de homens e mulheres puderam compor para si uma ordem social, dentro das margens de manobra definidas pelo monopólio de poder senhorial. Na tentativa de fazer nossa ênfase recair nos problemas sociorelacionais enfrentados

5. É provável que não exista ilustração mais convincente da aceitação que os senhores tinham de sua dependência dos escravos, mesmo em aspectos bem distintos do trabalho nas plantações, do que o desenvolvimento da agricultura de subsistência e sua comercialização pelos escravos, bem como os direitos costumeiros destes últimos, que passaram a ser reconhecidos pelos fazendeiros. Dois dos sistemas escravagistas mais severos da história, na Jamaica e em São Domingos, tiveram prósperos sistemas de agricultura de subsistência e feiras livres, em boa parte dirigidas por escravos. Sidney W. Mintz, “The Jamaican internal marketing pattern”, *Social and Economic Studies* 4 (1955), pp. 95-103; Sidney W. Mintz (org.), *Papers in Caribbean Anthropology* (New Haven, Yale University Publications in Anthropology 57, 1960); Mintz, “Les rôles économiques”, *idem*, *Caribbean marketplaces*.”

pelos escravos, não tencionamos ignorar ou desenfaturar os materiais culturais que impregnariam suas instituições nascentes. Mas a melhor maneira de ver esses materiais culturais, propomos, é como um aspecto do crescimento das instituições, das pessoas envolvidas e dos tipos de coerência que elas devem ter passado a proporcionar à comunidade escrava como um todo.

O desenvolvimento de instituições padronizadas para todo o contingente escravo de uma colônia agrícola dava coerência à comunidade escrava, porém uma coerência inevitavelmente complicada pelas divisões ou diferenças esperáveis. Os nascimentos e mortes, os problemas ligados ao amor e ao ódio, a introdução de novos lotes de escravos em comunidades já em funcionamento, a venda de membros e a fragmentação forçada de famílias ou grupos de conterrâneos, estas e muitas outras influências deviam afetar o tipo e o grau de coesão atingíveis por uma comunidade escrava. Havendo as instituições eficazes dos escravos passado a funcionar num aglomerado misto, esse aglomerado, por sua vez, começava a se transformar numa comunidade. A partir daí, os aspectos da vida que mais geravam desavença ou perturbação podiam começar a ser postos em prática contra uma estrutura existente de padrões comportamentais, como acontecia em qualquer sistema social.

As instituições surgidas em qualquer população escrava nos primeiros tempos da escravidão do Novo Mundo podem ser vistas como uma espécie de arcabouço em que era possível empregar, padronizar e transformar materiais culturais em novas tradições. Assim, quer tenhamos em mente o modo como os escravos se apaixonavam e criavam grupos familiares, quer o modo como se reuniam em grupos regulares para praticar o culto religioso, o conteúdo desses comportamentos pode ser visto como um aspecto das relações sociais. Essa visão coloca sob um prisma muito diferente, a nosso ver, qualquer reflexão sobre os "africanismos". Não mais parece suficiente afirmar que o culto dos gêmeos no Haiti, a adoração de Xangô em Trinidad

ou na Bahia, ou o uso de oráculos no Suriname são simples exemplos de uma transposição da África, ou mesmo de continuidades culturais étnicas específicas. Nossa tarefa deve, antes, consistir em delinear os processos pelos quais o material cultural que foi preservado pôde contribuir para a criação de instituições a que os escravos se dedicaram, a fim de introduzir coerência, sentido e um certo grau de autonomia em sua condição.

#### CAPÍTULO 4

### PRIMÓRDIOS DAS SOCIEDADES E CULTURAS AFRO-AMERICANAS

Para que pudesse começar a criar instituições viáveis, qualquer aglomerado de escravos das *plantations* teria primeiro que lidar com os traumas da captura, da escravização e do transporte. Assim, os primórdios do que mais tarde viria a formar as “culturas afro-americanas” devem datar das primeiríssimas interações dos homens e mulheres recém-escravizados no próprio continente africano. Eles eram acorrentados uns aos outros em comboios, amontoados nos calabouços úmidos das feitorias, espremidos entre os conveses de navios fétidos, freqüentemente separados de seus grupos de parentesco ou suas tribos, ou até de falantes da mesma língua, entregues à perplexidade acerca de seu presente e seu futuro, despojados de todas as prerrogativas de *status* ou classe social (pelo menos no que concernia aos senhores) e homogeneizados por um sistema desumanizante, que os via como seres sem rosto e essencialmente intercambiáveis. No entanto, sabemos que, mesmo nessas circunstâncias completamente abjetas, essas pessoas não eram simples vítimas passivas. Nesse contexto, pensamos menos nos muitos atos individuais de heroísmo e resistência ocorridos durante esse período do que em alguns esforços simples, mas significativos, de *cooperação*, que, vistos em retrospectiva, podem ser tomados como os verdadeiros primórdios da cultura e da sociedade africano-americanas.

Vários fragmentos de provas sugerem que alguns dos primeiros laços sociais a se desenvolverem nos comboios, nas feitorias e, em especial, durante a longa travessia da rota negra de travessia do Atlântico foram de natureza diádica (entre duas pessoas). Em parte,

talvez, por causa da política geral de manter homens e mulheres separados, tais laços costumavam estabelecer-se entre pessoas do mesmo sexo. O vínculo criado entre companheiros de viagem — aqueles que partilhavam a travessia no mesmo navio negro — é o exemplo mais marcante. Em áreas amplamente dispersas da Afro-América, a relação do “parceiro de bordo” tornou-se um princípio fundamental da organização social e, durante décadas ou até séculos, continuou a moldar as relações sociais correntes.

Na Jamaica, por exemplo, sabemos que o termo “*shipmate*” [parceiro ou companheiro de bordo] era, “na visão deles [os escravos], sinônimo de ‘irmão’ ou ‘irmã’”.<sup>1</sup> Era “a palavra e o laço de solidariedade afetuosa que os africanos mais prezavam”, e “tão fortes eram os laços entre os parceiros de bordo que, na visão de um observador, a relação sexual entre eles era considerada incestuosa”.<sup>2</sup> Sabemos também que esse vínculo podia estender-se para além dos próprios companheiros de viagem originais e sofrer uma interpenetração com os vínculos biológicos de parentesco; dizia-se que os parceiros de bordo “cuidavam dos filhos uns dos outros como se fossem seus” e que “era costumeiro as crianças chamarem de ‘tio’ e ‘tia’ os companheiros de viagem de seus pais”.<sup>3</sup>

No Suriname, para citar um exemplo diferente, o termo equivalente, “*sippi*”, foi usado, a princípio, entre pessoas que de fato haviam compartilhado a experiência do transporte num mesmo navio; mais tarde, começou a ser empregado entre escravos pertencentes a uma mesma *plantation*, conservando a idéia essencial de companheiros de infortúnio que compartilham um vínculo especial.<sup>4</sup> Hoje em dia, no

1. J. Stewart, *A View of the Past and Present State of the Island of Jamaica* (Edimburgo, Oliver and Boyd, 1823), p. 250.
2. J. Kelly, *Voyage to Jamaica and Narrative of 17 years Residence in that Island* (1838), citado em Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery* (Londres, MacGibbon & Kee, 1967), p. 150.
3. *Ibidem*; ver também Orlando Patterson, *Die the Long Day* (Nova York, John Morrow, 1972), pp. 163-164.
4. Jan Voorhoeve e Ursy M. Lichtveld, *Creole Drum: An Anthology of Creole Literature from Surinam* (New Haven, Yale University Press, 1975), p. 55.

interior do Suriname, entre os saramacanos, “*sippi*” (agora transformado em “*sibr*”) continua a designar uma relação diádica não biológica especial, de conteúdo simbólico muito semelhante; quando duas pessoas se descobrem vítimas de um infortúnio paralelo (por exemplo, duas mulheres abandonadas pelos maridos mais ou menos na mesma época), elas podem, a partir daí, tratar uma à outra por “*sibr*” e adotar uma relação especial já preceituada.

Outros exemplos da relação do “parceiro de bordo” na Afro-América podem ser citados — desde o “malungo” brasileiro<sup>5</sup> e do “malongue” de Trinidad<sup>6</sup> até o “máti” do Suriname<sup>7</sup> e o “batiment” haitiano.<sup>8</sup> Mas já dissemos o suficiente para respaldar as afirmações que se seguem. Não é de admirar que os laços diádicos entre pessoas do mesmo sexo tenham ganhado vulto no contexto primitivo da escravização e do transporte afro-americanos (dado que tais vínculos parecem desenvolver-se com frequência quando indivíduos reunidos ao acaso são jogados num contexto institucional despersonalizado — como os campos de treinamento militar e os presídios). O que talvez seja inusitado nesse caso é o grau em que esses laços iniciais puderam evoluir para princípios básicos, os quais, provavelmente, ajudaram a moldar as instituições dessas sociedades e, em muitas áreas, até hoje parecem preservar seu conteúdo simbólico inicial. Cremos que o desenvolvimento desses vínculos sociais, antes mesmo de os africanos pisarem no Novo Mundo, já anunciava o nascimento de novas sociedades, baseadas em novos tipos de princípios.

Nossa argumentação prossegue, aqui, à luz de nossas discussões anteriores acerca do conceito de uma “herança” africana ge-

5. Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil* (Paris, Presses Universitaires de France, 1961), pp. 118-119.
6. Donald Wood, *Trinidad in Transition* (Londres, Oxford University Press, 1968), p. 238.
7. Richard Price, *Saramaka Social Structure: Analysis of a Maroon Society in Surinam*, Caribbean Monograph Series, nº 12 (Rio Piedras: Institute of Caribbean Studies, 1975), p. 165; Melville J. Herskovits e Frances S. Herskovits, *Suriname Folk-lore*, Columbia University Contributions to Anthropology 27 (Nova York, Columbia University Press, 1936), pp. 32-35.
8. M. L. E. Moreau de Saint-Méry, *Description ... de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* (1797; Paris, Larose, 1958), pp. 58.

neralizada e da distinção entre as perspectivas cultural e sociorrelacional na pesquisa afro-americanista. Assim como o desenvolvimento de novos vínculos sociais marcou a experiência inicial de escravização, novos *sistemas culturais* também começaram a ganhar forma. Pretendemos especular sobre alguns dos processos que devem ter estado implicados nos primórdios das religiões afro-americanas, baseando-nos em nosso entendimento de que, tanto na religião quanto em muitos outros subsistemas culturais da África ocidental e central, a aparente diversidade de forma combina com alguns princípios básicos amplamente compartilhados. Como em nossa discussão anterior, procuraremos conceituar esses princípios sem referência a manifestações observáveis específicas. Assim, por exemplo, a maioria das religiões da África ocidental e central parece ter tido em comum certos pressupostos fundamentais sobre a natureza da causalidade e a capacidade de a adivinhação revelar causas específicas, bem como sobre o papel ativo dos mortos na vida dos vivos, a receptividade das divindades (em sua maioria) às ações humanas, a estreita relação entre o conflito social e a doença ou a desgraça, e muitos outros.<sup>9</sup> Além disso, o saber ritualístico dessas sociedades tendia a se especializar e a ser “de propriedade” de indivíduos ou grupos de culto, sendo transmitido ao longo das linhagens genealógicas ou através da iniciação nos grupos de culto. Visto que uma parte tão

9. Victor Turner foi mais longe nesse contexto, fazendo generalizações sobre os símbolos nos rituais africanos: “(...) do ponto de vista comparativo, existem semelhanças notáveis entre os símbolos usados nos rituais em toda a África subsaariana, apesar das diferenças de sofisticação cosmológica. As mesmas idéias, analogias e modos de associação subjazem à formação e à manipulação dos símbolos, desde o rio Senegal até o cabo da Boa Esperança. Os mesmos pressupostos sobre as forças prevalecem em reinos e em bandos de nômades. Quer essas montagens de símbolos semelhantes representem unidades de ordens complexas, quer os restos de ordens antes viçentos, os símbolos continuam extraordinariamente viáveis e os temas que eles representam e encarnam são tenazmente arraigados.

Queremos enfatizar que nossa tentativa de levantar laboriosamente os princípios e orientações comuns aos sistemas religiosos da África ocidental e central não pretende ignorar o fato óbvio de que, em muitos aspectos, essas religiões diferiam e diferem umas das outras; na verdade, tais diferenças são vistas por nós como uma parte essencial do modelo que estamos construindo”. Victor W. Turner, “Symbols in African ritual”, *Science* 179 (1973), p. 1.105.

expressiva da religião da África ocidental e central servia de meio de orientação (ou, pelo menos, concentrava-se em acontecimentos específicos, desde as doenças até as coroações), era considerável a parcela de conhecimento ritualístico substantivo nas mãos dos especialistas. Sugeriríamos, ainda, que essa orientação instrumental dos ritos incentivava a experimentação com novas técnicas e práticas de povos vizinhos, assim como a adoção delas; suspeitamos que a maioria das religiões da África ocidental e central era relativamente permeável às influências estrangeiras e tendia a ser “agregativa”, e não “excludente”, em sua orientação para as outras culturas.

Esses aspectos gerais talvez nos ajudem a imaginar um pouco da situação cultural inicial de um aglomerado de africanos recém-escravizados. Provavelmente, podemos datar os primórdios de qualquer nova religião afro-americana do momento em que uma pessoa necessitada recebeu ajuda ritualística de outra que pertencia a um grupo cultural diferente. Depois de tais pessoas “trocarem” dessa maneira a assistência ritualística, já existiria uma microcomunidade com uma religião nascente, a qual, num sentido muito real, lhe seria própria. Podemos imaginar, por exemplo, uma situação em que uma das primeiras escravas de uma dada fazenda, numa nova colônia, desse à luz filhos gêmeos (ou enlouquecesse, cometesse suicídio, ou tivesse qualquer de diversas experiências que exigissem *algum* tipo de atenção ritualística altamente especializada, em quase qualquer sociedade da África ocidental ou central). Todos perceberiam com clareza a necessidade de fazer *alguma coisa*, mas nossa hipotética mãe de gêmeos não teria nenhum conhecimento especializado, como tampouco o teria nenhuma pessoa com antecedentes étnicos iguais aos seus nessa fazenda. Entretanto, uma outra mulher, parenta de uma que teria sido sacerdotisa de um culto de gêmeos em outro grupo, se encarregaria da situação, praticando os ritos da melhor maneira que conseguisse deles se recordar. Por força dessa experiência, tal mulher se tornaria a especialista local em partos de gêmeos. Cuidan-

do ritualisticamente dos pais deles, praticando os ritos especiais necessários, caso eles adoessem ou morressem, e assim por diante, ela acabaria por transmitir seu saber especializado (que bem poderia ser uma seleção e elaboração bastante radical do que tivesse sido o culto de sua parenta) a outros escravos, os quais, a partir de então, levariam adiante, no correr do tempo, esse saber e os tipos de *status* e *pa-péis* ligados a ele.

Esse exercício especulativo exige que assinalemos a provável receptividade de tais situações à introdução de novos materiais culturais, bem como a maneira pela qual as novas formulações ritualísticas se ligam a uma estrutura institucional, sob a forma do pessoal especializado. Mesmo durante um breve período de tempo, as trocas de informações ritualísticas entre aqueles que partilhavam de certos pressupostos subjacentes devem ter feito uma contribuição importante para a formação de subsistemas culturais integrados. A heterogeneidade cultural inicial dos escravos teve, sem dúvida, o efeito de obrigá-los, logo de saída, a deslocar seu compromisso cultural e social al primário do Velho Mundo para o Novo, num processo que, muitas vezes, seus senhores europeus levaram séculos para realizar.<sup>10</sup> A reorientação cultural bastante radical que deve ter tipificado a adap-

10. De modo algum se deve pensar que com isso pretendamos dizer que a ruptura com o passado africano foi irrevogável ou permanente. Noutros pontos deste ensaio, esforçamo-nos por apontar continuidades imensamente importantes e de muitos tipos com as civilizações ancestrais, e devemos acrescentar que a história da Afro-América é marcada por renovações dessa identificação, em muitas ocasiões e sob várias formas: sentimentais, políticas, literárias etc. Nossa ênfase aqui recai, antes, na disjunção criada pelos processos de escravização e "heterogeneização" que tipificaram o transporte e a situação inicial no Novo Mundo. Como sugeriu Ralph Ellison, eloquentemente: "Pois, do modo como vejo as coisas, desde a época de sua introdução nas colônias, os negros, com a implacabilidade dos que não dispõem de investimentos bem elaborados nos estilos culturais, pegaram o que puderam da música europeia, transformando-a no que, uma vez mesclado com as tendências culturais herdadas da África, viria a expressar seu próprio sentimento de vida — e rejeitando o resto. Talvez esta seja apenas outra maneira de dizer que, qualquer que fosse o grau de injustiça e desigualdade suportado pelos escravos, a cultura norte-americana, antes mesmo da fundação oficial da nação, foi pluralista; e foi a origem do africano em culturas em que a arte era sumamente atuante que lhe deu uma vantagem na formação da música e da dança desta nação".

Ralph Ellison, *Shadow and Act* (Nova York, New American Library, 1966), p. 248.

tação dos africanos escravizados ao Novo Mundo foi, certamente, mais extrema do que a experimentada pelos colonos europeus — com suas instituições mais intactas, seus contatos permanentes com a terra natal e seus grupos familiares mais coesos. Mesmo nas situações especiais em que alguns membros de determinado grupo étnico ou lingüístico puderam manter-se em estreito contato, essa orientação deve ter sido um foco secundário de compromisso, enquanto a nova cultura afro-americana e seus laços sociais concomitantes conquistou o foco primário. Todos os escravos devem ter-se descoberto aceitando, ainda que por necessidade, inúmeras práticas culturais "estrangeiras", o que terá implicado uma reformulação gradativa de seus próprios modos tradicionais de fazer muitas coisas. Para muitos indivíduos, o compromisso com um novo mundo social e cultural e o engajamento nele devem ter assumido precedência, com muita rapidez, sobre o que não tardaria a se transformar, predominantemente, em saudade da terra natal. Lembramos a nós mesmos e a nossos leitores que, de modo geral, as pessoas não sentem saudade de uma "herança cultural" perdida, no sentido abstrato, mas das relações pessoais experimentadas no convívio imediato, desenvolvidas num contexto cultural e institucional específico e passíveis de ser destruídas por um trauma qualquer, como a guerra ou a escravidão. Uma "cultura", nesses termos, fica intimamente ligada aos contextos sociais em que são vivenciados e percebidos os laços afetivos. Com a destruição desses laços, a "bagagem cultural" de cada indivíduo sofre uma transformação fenomenológica, até que a criação de novas estruturas institucionais permita a refabricação do conteúdo, baseado no passado — e muito distante dele.

Vimos sugerindo que, provavelmente, as culturas e sociedades africano-americanas "maduras" e distintas se desenvolveram mais depressa do que se costuma presumir. O estabelecimento primitivo de laços como os dos "parceiros de bordo", ou de complexos ritualísticos, como os denominamos, pretende ser um exemplo arbi-



trário (embora central) de processos muito mais gerais. Mesmo no campo das artes, para escolher um exemplo menos provável, seria possível demonstrar que os novos subsistemas culturais foram elaborados através da interação de escravos que ainda não tinham pisado nas Américas. Não só o bater dos tambores, a dança e o canto eram estimulados como "exercício" em muitos navios negreiros,<sup>11</sup> como Stedman nos informa que, terminado o pesadelo da rota negreira de travessia do Atlântico, na costa do Suriname, "todos os escravos são levados para o convés (...) e seu cabelo é raspado em diferentes imagens de estrelas, meias-luas etc., o que eles geralmente fazem uns com os outros (sem dispor de lâminas), com a ajuda de uma garrafa quebrada e sem sabão".<sup>12</sup> É difícil imaginar um exemplo mais impressionante de vitalidade cultural irremovível do que essa imagem dos escravos decorando o cabelo uns dos outros, em meio a uma das experiências mais desumanizantes de toda a história.

Comprovar nossas assertivas de que culturas africano-americanas plenamente formadas desenvolveram-se nos primeiros anos de povoamento de muitas colônias do Novo Mundo envolve dificuldades autênticas. Estas provêm da escassez geral de materiais descritivos sobre a vida dos escravos durante o período inicial, bem como da falta de pesquisas a respeito desse problema. Entretanto, em pelo menos uma colônia — o Suriname —, alguns eventos históricos fortuitos nos permitem assinalar no tempo o desenvolvimento de vários grandes subsistemas culturais, e conseguimos encontrar respaldo para nossa tese mais genérica.

A língua fornece um exemplo pertinente. Nos primeiros vinte anos de povoamento, quase todos os fazendeiros ingleses que haviam fundado a colônia do Suriname partiram para outras regiões do Caribe,

11. Daniel P. Mannix e Malcolm Cowley, *Black Cargoes: A History of the Atlantic Slave Trade* (Nova York, Viking, 1965), p. 114.

12. Capitão John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam*, editado por Richard Price e Sally Price (1790; Baltimore e Londres, Johns Hopkins University Press, 1988), p. 174.

levando consigo seus escravos. Durante os vários anos em que os escravos de propriedade dos holandeses, recém-importados, superpuseram-se aos escravos dos ingleses, que logo partiriam, a língua desenvolvida por estes últimos escravos deve ter sido transmitida aos recém-chegados. Essa, pelo menos, é nossa conclusão, uma vez que, desde essa época, trezentos anos atrás, uma língua crioula de base inglesa (chamada sranan, inglês dos negros, surinamês ou taki-taki) tornou-se a língua nacional do Suriname. Podê-se dizer em confiança que essa língua, uma nova criação afro-americana, foi "firmemente estabelecida" durante as primeiras duas décadas da colônia.<sup>13</sup>

A rapidez com que se desenvolveu no Suriname um sistema religioso afro-americano complexo, integrado e único, em época muito precoce, é não menos surpreendente. Nossas provas, também neste caso, são indiretas, mas muito sugestivas. Quando os ancestrais dos quilombolas saramacanos fugiram das fazendas dos rios Pará e Baixo Suriname, para fundar uma sociedade independente nas profundezas da mata (durante o século XVII e o início do século XVIII), devem ter levado consigo um sistema religioso já plenamente moldado nas *plantations*. Existem hoje semelhanças notáveis entre os sistemas religiosos dos saramacanos e dos "crioulos" da região do Pará, semelhanças estas que vão desde inúmeros complexos específicos de crenças e ritos, como os que cercam a matança das antas, até princípios de base ampla, como os que relacionam grupos corporativos com seus deuses ancestrais; essas semelhanças não podem ser adequadamente explicadas com base nos contatos posteriores.<sup>14</sup> Além disso, atualmente — agora que existe liberdade de movimento para os saramacanos que se deslocam para o litoral —, é comum um determinado grupo dessas pessoas visitar, praticar o culto e trocar infor-

13. Jan Voorhoeve, "Church creole and pagan cult languages", in Hymes (org.), *Pidginization*, ob. cit., p. 307; ver também Jan Voorhoeve e Ursy M. Lichiveld, *Creole Drum: An Anthology of Creole Literature from Surinam* (New Haven, Yale University Press, 1975).

14. Price, *The Guiana Maroons*, ob. cit.; Charles Wooding, *Winti: een Afro-amerikaanse godsdienst in Suriname* (Meppel, Krips Repr., 1972).

mações ritualísticas especializadas com os “crioulos” que descendem, precisamente, de escravos que viveram nas mesmas *plantations* de que fugiram os ancestrais desse grupo particular de saramacanos, há mais de dois séculos e meio.

Assim, podemos afirmar com certa confiança que, durante as primeiras décadas da presença africana no Suriname, desenvolveu-se o núcleo de uma nova língua e uma nova religião; ao que parece, os séculos subsequentes de novas importações maciças da África tiveram pouco mais do que o efeito de levar a elaborações secundárias. Sugerimos, a título provisório, ser possível que situações semelhantes tenham ocorrido em muitas outras partes da Afro-América e também em relação a outros subsistemas culturais. Handler e Frisbie, por exemplo, parecem defender uma tese similar ao discorrerem sobre a música entre os escravos de Barbados.<sup>15</sup>

Entretanto, não pretendemos implicar que, em algumas situações especiais, os africanos que chegaram depois não tenham conseguido exercer uma influência considerável nas instituições afro-americanas locais (ver adiante). Os dados sobre o Suriname simplesmente nos sugerem, mais do que isso, a necessidade de pesquisar bem mais detalhadamente sobre esses problemas. Quando pudermos mapear o crescimento dos sistemas sociais e culturais afro-americanos numa perspectiva temporal bastante precisa, estaremos aptos, por exemplo, a considerar a relação entre a proveniência da massa dos africanos e as formas culturais desenvolvidas numa dada colônia em determinada época, e teremos dado um grande passo rumo à compreensão de como de fato se forjaram as culturas afro-americanas.

Já enfatizamos alguns modos pelos quais os estágios iniciais da história afro-americana fomentaram o rápido desenvolvimento de culturas locais dos escravos. Mas cremos que esse contexto singular

15. Jerome S. Handler e Charlotte J. Frisbie, “Aspects of slave life in Barbados: music and its cultural context”, *Caribbean Studies* 11(4) (1972), pp. 5-40.

também imprimiu nessas culturas a marca de alguns aspectos gerais que exerceram forte influência em seu desenvolvimento posterior, e que continuaram a lhes conferir, hoje em dia, grande parte de sua forma característica. Nossa especulação é a seguinte: enquanto o maior choque da escravização foi, provavelmente, o medo da violência física e da própria morte, o concomitante psicológico desse trauma foi o ataque implacável sofrido pela identidade pessoal dos escravos, sua perda de prestígio e posição social e o fato de eles serem tratados como cifras anônimas. No entanto, por uma ironia peculiar, esse que foi o mais degradante de todos os aspectos da escravidão parece ter surtido o efeito de incentivar os escravos a cultivarem, justamente, uma apreciação maior pelas características mais pessoais e mais humanas que diferenciavam um indivíduo do outro, o que talvez constituísse as principais qualidades de que os senhores não podiam privá-los. Desde cedo, portanto, os escravos aperfeiçoaram as maneiras pelas quais podiam ser indivíduos — um senso de humor particular, uma certa habilidade ou tipo de conhecimento, até um modo característico de andar ou falar, ou ainda algum detalhe do vestuário, como a aba do chapéu ou o uso da bengala.

Ao mesmo tempo, como vimos, a heterogeneidade cultural inicial dos escravos produziu entre eles uma receptividade geral às idéias e costumes de outras tradições culturais, uma tolerância especial (dentro do contexto da África ocidental) às diferenças culturais. Diríamos que essa aceitação das diferenças culturais combinou-se com a pressão exercida sobre o estilo pessoal, produzindo nas primeiras culturas afro-americanas um dinamismo fundamental, uma expectativa de mudança cultural como aspecto integrante desses sistemas. Dentro dos limites estreitos criados pela situação de escravidão, os afro-americanos aprenderam a valorizar a inovação e a criatividade individual; sempre havia espaço para a moda e os modismos; a “novidade” (dentro de certos limites estéticos, é claro) tornou-se algo a ser celebrado, copiado e aprimorado, e cada inovação estilística trazida pelos africanos recém-importados po-

dia ser prontamente assimilada. Desde o começo, portanto, o compromisso dos afro-americanos com uma nova cultura, em determinado lugar, incluiu a expectativa de um dinamismo contínuo, de mudança, elaboração e criatividade.<sup>16</sup>

16. Algumas crenças e ritos sempre serviram de foco do conservadorismo, de insígnia de fidelidade ao passado africano. Mas, até para os adeptos do que Bastide chamou de "religiões em conserva" (africanas) (*Les Amériques noires*, ob. cit., pp. 133-155), tais como a *santería* cubana e o candomblé baiano, a vida prosseguiu em meio ao presente dinâmico e predominantemente afro-americano. Se parecemos desenfaiçar o passado africano para frisar a natureza móvel da Afro-América, é, em parte, porque a ênfase usual parece ter sido a inversa. Além disso, reconhecemos que muitos aspectos da capacidade adaptativa afro-americana podem, eles próprios, ser de origem africana, num sentido importante. Ver Herskovits, *Myth of the Negro Past*, ob. cit., pp. 141-142. Nosso propósito é desvendar com um pouco mais de precisão os processos de mudança, e não optar por esta ou aquela "explicação" das raízes da Afro-América.

## CAPÍTULO 5

### O QUE FOI MANTIDO E SOBREVIVEU

Se de fato as culturas afro-americanas tiveram em comum esse dinamismo intrínseco, e se, como pretendemos argumentar, seus sistemas sociais foram sumamente receptivos a condições sociais mutáveis, devemos manter uma atitude de ceticismo perante as afirmações de que muitas formas sociais ou culturais contemporâneas representam continuidades diretas das pátrias africanas. Nas últimas décadas, a pesquisa histórica reduziu o número de exemplos conviccentes de continuidades formais, porém sugeriu novos níveis de continuidade — níveis que poderão vir a nos dizer muito mais sobre o desenvolvimento efetivo das culturas afro-americanas. Os estudos da herança afro-americana têm assistido a uma passagem gradativa da análise de elementos culturais isolados, predominantemente vis-à-vis de fora, para a análise de sistemas ou padrões em seu contexto social. Os estudos das línguas crioulas, por exemplo, têm cada vez mais situado os aspectos singulares dessas línguas no nível sintático (ou do discurso), e não simplesmente no nível léxico, e foram propostos argumentos análogos com respeito a coisas tão diversificadas quanto as formas artísticas e onomásticas.<sup>1</sup>

Essas mudanças de perspectiva são bem ilustradas pela história dos estudos sobre os entalhes dos quilombolas do Suriname. Tradicionalmente, os estudiosos consideravam que essa era a forma prototípica

1. Ver, por exemplo, Richard Price e Sally Price, "Kammbá: the ethnohistory of an Afro-American art", *Antropológica* 32 (1972), pp. 3-27; *idem*, "Saramaka onomastics: an Afro-American naming system", *Ethnology* 11 (1972), pp. 341-367; Sally Price e Richard Price, *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest* (Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1980).

da “arte africana nas Américas”,<sup>2</sup> um historiador da arte, discutindo essa manifestação artística entre os saramacanos, observou que os “arabescos do trabalho ornamental vazado (...) as faixas planas de lados iguais e (...) os tachões de latão para aumentar a curvilinearidade” lembram impressionantemente o trabalho setecentista dos açãs.<sup>3</sup> No entanto, as recentes pesquisas etno-históricas de campo trazem uma forte sugestão de que essa forma artística distintiva foi criada nas Guianas e é, basicamente, uma criação do século XIX. Tais pesquisas também demonstraram que muitas das semelhanças formais mais marcantes com a arte da África ocidental são inovações recentíssimas.<sup>4</sup> Em termos mais gerais, as pesquisas nos impõem uma reorientação de nosso foco, passando da tentativa de explicar as semelhanças de forma, consideradas isoladamente, para a comparação de idéias estéticas gerais — dos princípios “gramaticais” implícitos que geram essas formas. As semelhanças formais entre a arte dos quilombolas e a de alguns povos da África ocidental, que são muito reais, não constituem, portanto, um mero indicio do que foi mantido e sobreviveu estático, mas são produtos de um desenvolvimento e inovação independentes, dentro de conjuntos historicamente correlatos e superpostos de idéias estéticas gerais. Os entalhes dos quilombolas, assim como seus sistemas de denominação, cicatrização e outros sistemas estéticos, parecem ser altamente criativos, portanto, e mais “africanos” em termos de normas ou princípios culturais profundos do que de continuidades formais: em resumo, são um subsistema sumamente adaptativo, receptivo aos meios sociais mutáveis dos artistas e críticos que continuam a levá-lo adiante.

2. Philip J. C. Dark, *Bush Negro Art: An African Art in the Americas* (Londres, Tiranti, 1954); J. L. Volders, *Bouwkunst in Suriname: Driehonderd jaren nationale architectuur* (Hilversum, G. van Saane, 1966).

3. Robert F. Thompson, “From Africa”, *Yale Alumni Magazine* 34 (1970), p. 18.

4. Jean Hurault, *Africans de Guyane: La vie matérielle et l'art des noirs réfugiés de Guyane* (Haïa, Mouton, 1970); Richard Price, “Saramaka woodcarving: the development of an Afro-american art”, *Man* 5 (1970), pp. 363-378; idem, “The Guiana maroons: changing perspectives in ‘Bush Negro’ studies”, *Caribbean Studies* 11 (4) (1972), pp. 82-105; Price e Price, *Afro-American Arts*, ob. cit.

Temos em mente que, tanto na arte quanto em muitas outras áreas, as relações entre os artistas individuais e os grupos tendem a ser complexas e sutis. Até que ponto a arte é produzida e modificada num contexto de liberdade de expressão, assim como até que ponto o grupo e o criador individual são unidos por valores conservadores, constituem em dados a ser separadamente especificados em cada sociedade e, muitas vezes, em cada veículo ou gênero artísticos. Podemos presumir que a expressão artística da África ocidental tenha variado, em certa medida, de uma sociedade para outra, ao passo que a oportunidade de criatividade ou inovação individual terá variado, provavelmente, conforme a função social da forma de arte em questão. Presumivelmente, o mesmo se deu com a arte afro-americana. Dadas as circunstâncias sociais de seus primórdios, contudo, preferimos supor que um alto grau de liberdade na variação se possa ter institucionalizado logo de início em muitas formas de arte. Para compreender da melhor maneira possível como evoluíram essas formas nas sociedades afro-americanas, será necessário aprendermos tudo o que for possível sobre essas situações iniciais e conduzirmos nosso estudo da arte e de outras manifestações culturais afro-americanas em seus contextos sociais,<sup>5</sup> e não puramente como esboços de formas mutáveis ou conservadoras.

As pesquisas históricas recentes sobre a Afro-América também nos ensinaram alguns dos perigos da extrapolação retroativa para a África no campo das formas *sociais*. Basta, apenas, mencionarmos um exemplo óbvio, extraído de nosso próprio trabalho. Os homens saramacanos, cada um dos quais costuma ter hoje duas esposas, revelam-se, mediante uma investigação criteriosa, muito mais “políginos” (ou de “aparência africana”, diríamos, usando os termos de Herskovits) na atualidade do que foram seus antepassados de dois séculos atrás, em virtude da mudança das instituições na sociedade mais ampla, com padrões recém-surgidos de trabalho assalariado e com a distorção das razões de sexo locais criada

5. Ver, por exemplo, John F. Szwed, “Afro-American musical adaptations”, in N. Whitten e J. Szwed (orgs.), *Afro-American Anthropology* (Nova York, Free Press, 1970), pp. 219-228; Sally Price, *Co-wives and Calabashes* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984).

por esses padrões.<sup>6</sup> Parece provável que os sistemas de relações sociais sejam, em geral, ainda mais altamente receptivos à mudança das condições ambientais do que os sistemas culturais. Tal como no campo cultural, todavia, sugeriríamos que investigar abaixo da superfície das formas sociais, a fim de chegar aos sistemas de valores e às orientações cognitivas que lhes são subjacentes e concomitantes, pode revelar outro tipo de continuidades a longo prazo.

Ao pleitearmos pesquisas mais sutis e profundas, não pretendemos negar a existência do que foi mantido e sobreviveu na Afro-América, nem que a investigação cuidadosa das razões específicas de sua persistência continua nos ajudará a compreender melhor os anos formativos da história afro-americana. Podemos citar dois breves exemplos. A "provação" máxima, que equivale à suprema corte da Saramaca atual, encontra-se nas mãos de um pequeno grupo de culto numa única aldeia; suas técnicas, que incluem enfiar uma pena medicinalmente tratada na língua do acusado, a fim de determinar sua culpa ou inocência, parecem remontar diretamente ao reino setecentista de Benim.<sup>7</sup> Nesse caso, parece provável que um conjunto específico de conhecimentos ritualísticos tenha sido levado para o Suriname, durante os primeiros anos da escravatura, por um único especialista, e que essa tradição (que é atestada na Saramaca do século XVIII<sup>8</sup>) tenha sido perpetuada exatamente da mesma maneira descrita em nosso ritual hipotético do "nascimento de gêmeos". Em contraste, a adivinhação com o caixão — a interrogação do espírito do morto (na qual os movimentos dos carregadores do cadáver são "controlados" pelo espírito, ansioso por revelar a causa da morte) — fornece um tipo diferente de exem-

6. Richard Pritch, "Saramaka emigration and marriage: a case study of social change", *Southwestern Journal of Anthropology* 26 (1970), pp. 157-189; *idem*, *Saramaka Social Structure*, ob. cit.

7. Gerhard Lindblom, *Afrikanische Relikte und Indianische Entlehnungen in der Kultur der Busch-Neger Surinams* (Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1924), pp. 92-93; John Barbot, "A description of the coasts of North and South-Guinea", in Awriham Churchill (org.), *A Collection of Voyages and Travels* 5 (Londres, 1732), pp. 373.

8. C. L. Schumann, "Saramaccanisch Deutsches Wörter-Buch", in Hugo Schuchardt (org.), *Die Sprache der Saramakanger in Surinam*, Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam 14 (1914), pp. 46-116, subverbetete *kaagra*.

plo. Tratava-se de uma prática muito difundida na África ocidental e central, como parte dos ritos fúnebres, e tornamos a encontrá-la em áreas amplamente separadas da Afro-América colonial, desde a Jamaica até Dominica e o Suriname.<sup>9</sup> Ao contrário da provação saramacana, que implica um corpo de conhecimentos altamente especializados de uma determinada sociedade, o qual, não obstante, cumpriu uma função reconhecida como crucial em muitas sociedades da África ocidental e central, é provável que a adivinhação com cadáveres fosse conhecida da maioria dos primeiros escravos transportados. Vê-se que essas duas continuidades particulares, mesmo examinadas desta maneira sumária, podem ilustrar processos um pouco diferentes no desenvolvimento das culturas afro-americanas. É quase certo que a consideração criteriosa de outras dessas continuidades históricas reais nos ajude a compreender algumas das escolhas ao alcance dos primeiros afro-americanos, bem como o rumo posterior que suas culturas tomaram.

Queremos examinar, de maneira igualmente sucinta, outros dois casos de continuidade, em parte para enfatizar a relação entre a continuidade da cultura e a continuidade dos corpos de pessoal especializado, em parte para ampliar a gama de casos dessas continuidades e expor a complexidade envolvida em seu estudo. Após a abolição<sup>10</sup> nas Índias Ocidentais Britânicas (1834-1838), africanos libertos foram importados por diversas colônias britânicas, inclusive Trinidad, na esperança de expandir o povoamento agrícola e de fornecer mão-de-obra adicional aos fazendeiros. Num período de vinte anos (1841-1861), Trinidad recebeu 6.581 africanos *livres*,<sup>11</sup> entre 1834 e 1867, a ilha

9. Charles Leslie, *A New History of Jamaica* (Londres, J. Hodges, 1740), pp. 308-309; Thomas Atwood, *The History of the Island of Dominica* (Londres, J. Johnson, 1791), pp. 268-269; F. Staehelin, *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert* (Herrnhut, Vereins für Brüdergeschichte in Kommission der Unitätsbuchhandlung in Gnadau, 1913-1919, 3(2), p. 55.

10. *Emancipation* é o termo histórico usado nas colônias inglesas e holandesas que na língua portuguesa será traduzido como "abolição". (N. da T.)

11. Wood, *Trinidad*, ob. cit., p. 80.

recebeu um total de 8.854 africanos *libertos*, retirados por cruzadores britânicos de navios negreiros destinados a Cuba ou ao Brasil.<sup>12</sup> Um grande número de diferentes grupos culturais africanos foi representado por essas migrações, dentre eles membros dos povos ibo, temne, uolofé, ioruba, achanti, peúl e mandinga.<sup>13</sup>

Numa exposição tantalizantemente curta, mas intrigante, Carr descreveu uma comunidade "rada" (daomeana) fora de Port of Spain, fundada por um certo Robert Antoine (Aboyevi Záhwenú) uns quinze anos depois de sua chegada a Trinidad. Antoine comprou uma pequena propriedade em 1868, onde se instalou com sua companheira e seu filho.<sup>14</sup> Por ocasião de sua morte, em 1899, sua casa e o complexo de construções que a cercava haviam se transformado num centro para daomeanos migrantes, muitos dos quais tinham se instalado anteriormente nas imediações. "Nas ocasiões cerimoniais daqueles primeiros tempos, dizem que as aglomerações eram tão grandes no complexo, que mal havia espaço para acomodar as pessoas."<sup>15</sup>

Antoine iniciou e manteve nesse conjunto de construções uma parcela substancial do calendário cerimonial daomeano. É significativo que, dentre os que haviam emigrado na mesma época para Trinidad, havia um hubonô, ou sumo sacerdote formado, e dois vodunsis (iniciados no culto) do sexo masculino, e todos esses três homens perpetuaram ativamente as cerimônias tradicionais. Talvez seja de igual interesse observar que os deuses celebrados por esse grupo têm, freqüentemente, nomes de santos, típicos de grupos religiosos afro-americana-

12. K. O. Laurence, *Immigration into the West Indies in the 19th Century* (Londres, Caribbean Universities Press, 1971), p. 14.

13. Wood, *Trinidad*, op. cit., pp. 240-241.

14. O termo em inglês é "common-law wife" e se refere a esposa pelo direito consuetudinário, isto é, não pelo direito formal. A distinção não existe em colônias ibéricas e é típica do colonialismo britânico. Nas colônias inglesas alguém podia se casar e não meramente se amasiar pelo direito consuetudinário (*common law*), isto é, de acordo com os usos e costumes prevalentes em determinado grupo (e não de acordo com o direito europeu). Direitos diferentes podiam assim prevalecer para negros e brancos, no caso do casamento, mesmo depois da abolição.

15. Andrew Carr, "A Rada community in Trinidad", *Caribbean Quarterly* 3(1) (s/d [1953]), p. 40.

nos de outros países católicos, como o Brasil, Cuba e o Haiti. Carr perguntou a seus informantes como os deuses africanos haviam adquirido nomes cristãos e recebeu a resposta de que eles "sempre" os tinham tido. A idéia de que tais nomes ter-se-iam ligados às divindades africanas depois do contato com missionários na África foi rejeitada pelo membro mais velho do complexo de construções que Carr entrevistou. Assim, não temos informações sobre como ou quando esses nomes foram realmente adquiridos.

Não é nossa intenção examinar, pormenorizadamente, neste ensaio, as correspondências e divergências entre as expressões religiosas desse grupo e as que eram típicas do Daomé no século XIX. Mas devemos assinalar que esse caso tanto revela uma continuidade substancial — na distribuição das cerimônias no calendário, nos nomes dos deuses, nos papéis sacerdotais, no sacrifício, na possessão etc. — quanto uma modificação substancial, quer pelo sincretismo (por exemplo, a associação de nomes de santos, que acreditamos haver ocorrido na própria Trinidad), quer em termos da sociologia do novo contexto. Não surgiu nenhum *vodunsi do sexo masculino* desde a morte de Alokasu e Kunu, que haviam acompanhado Antoine na vinda da África. A cerimônia dos mortos, Kututo, que é realizada em novembro, está hoje ligada a uma missa católica para as almas do Purgatório. Cinco divindades, que antes possuíam migrantes africanos nativos, não ressurgiram desde a morte desses homens. Alguns santuários desapareceram. Até em pequenos detalhes a mudança se revela. O santuário de *Sakpata*, que ainda se mantém no complexo arquitetônico, tinha antes, em seu topo, uma eufórbia, supostamente de acordo com a tradição africana. Mas, alguns anos atrás, a visão de uma criança foi prejudicada pela seiva leitosa da planta, e esta foi substituída por uma dracena.

Mesmo sem um exame comparativo rigoroso, deve estar claro que o sistema religioso sociocultural da terra natal não sobreviveu, intacto e inalterado, no novo contexto — e, é claro, seria realmente extraordinário

que houvesse sobrevivido. Mais significativo, sem dúvida, é o fato de que Antoine pôde contar com os serviços de três especialistas religiosos formados, ao dar início ao calendário cerimonial, um século atrás. Embora não possamos aquilatar a importância do desaparecimento dos *vodunsis do* sexo masculino, cremos ser defensável presumir que ele tenha afetado as formas e funções do calendário cerimonial de hoje.

Podemos extrair um último exemplo da bibliografia sobre a religião afro-cubana. Embora, em muitos aspectos, ele difira do que foi descrito acima, tem em comum com o caso de Trinidad a relativa recenticidade da implantação de um costume africano no ambiente do Novo Mundo. O tráfico negro para Cuba terminou por volta de 1865, embora pareça certo que outros escravos foram importados durante os vários anos imediatamente seguintes a essa data. Curtin fez uma estimativa de que doze mil escravos teriam sido importados em 1865, mas chamou esse cálculo de "palpite" e sugeriu haver escolhido um número relativamente alto por supor que o tráfico teria continuado por um breve período, a partir de então.<sup>16</sup> O material referente à origem étnica dos escravos cubanos nos últimos estágios do tráfico negro não é satisfatório; o tráfico era ilegal e não existem manifestos dos navios negreiros, tampouco outras informações do tipo das que dispomos, digamos, em relação a São Domingos, num período anterior. Apesar disso, é certo que se importou um número substancial de iorubas, o que é sugerido pelo material religioso e lingüístico afro-cubano. Depois de realizarem pesquisas de campo entre os iorubas de Ifé, na Nigéria, e os lucúmis de Matanzas, em Cuba, Bascom e Montero de Bascom conseguiram documentar certos tipos de continuidades nas práticas divinatórias, inclusive as 256 permutações resultantes do lançamento de um colar divinatório de dezesseis unidades e duas partes. Embora tenham ocorrido mudanças importantes nos materiais empregados, na terminologia explicativa e na pronúncia dos termos, "Os nomes e a ordem das figuras duplas (...) coincidem exatamente com os registrados

16. Curtin, *Atlantic Slave Trade*, op. cit., pp. 40, 43.

por Egea, Aderoju, Frobenius, Monteil e Dennett com respeito aos iorubas, por Bertho e Maupoil com relação ao Daomé e por Spieth no tocante aos eves".<sup>17</sup> Os dados afro-cubanos são particularmente convincentes, porque os diversos elementos das práticas divinatórias são claramente separáveis, mas ocorrem na Nigéria e em Cuba numa relação tão íntima, que não se pode questionar seriamente essa difusão da África para o Novo Mundo.

Esses dois casos revelam continuidade e mudança. O exemplo afro-cubano deixa claro que uma parcela relativamente complexa da cultura pode ser levada, substancialmente intacta, de um local para outro. Embora ocorram e sejam bastante óbvias algumas substituições do material (por exemplo, rodélas de coco em vez de sementes de cola), bastava aos adivinhos migrantes terem ao seu redor pessoas da mesma sociedade, ou de uma sociedade correlata em que essa adivinhação fosse praticada, para poderem usar suas habilidades. As práticas divinatórias afro-cubanas, todavia, exibem continuidades com mais de uma cultura da África ocidental e sugerem que outros grupos, além dos iorubas, contribuíram para as formas assumidas pelo material mais antigo no contexto cubano. O caso de Trinidad não demonstra nenhuma mescla evidente de formas africanas originais, embora tenha havido mudanças consideráveis no novo contexto ao longo do tempo. O caso cubano sugere que os materiais africanos difundidos de além-mar originaram-se em pessoas que eram membros de grupos diferentes, ainda que seja possível demonstrar continuidades muito sólidas com a prática do passado.

Dois aspectos óbvios desses casos são dignos de nota. Primeiro, ambas as emigrações em questão, comparadas a algumas outras, ocorrem em data bastante recente. Segundo, num dos casos os migrantes eram negros livres ou forros, enquanto, no outro, a escravidão havia

17. William R. Bascom, "Two forms of Afro-Cuban divination", *in* Sol Tax (org.), *Acculturation in the Americas* (Chicago, University of Chicago Press, 1952), pp. 172-173; ver também Montero de Bascom, "Influencias africanas en la cultura cubana", *Ciencias Sociales* 5 (1954), pp. 98-102.

terminado apenas cerca de 25 anos depois da última migração. Nesses dois aspectos, os exemplos de Trinidad e de Cuba diferem substancialmente da maioria dos outros exemplos de continuidades africanas. De modo geral, pode-se afirmar que a força das continuidades e sua relativa falta de modificação relacionam-se, provavelmente, com a recenticidade da migração e com a presença (em Trinidad) ou a proximidade (em Cuba) da liberdade. Estas assertivas não explicam os muitos outros casos de tais continuidades, muitas vezes preservadas enfrentando uma grande opressão e uma desordem imposta, tampouco podemos discorrer adequadamente neste ensaio sobre toda a questão do comércio ilegal de escravos, que deve ter influenciado todo o panorama das continuidades no Novo Mundo. *Grosso modo*, entretanto, as continuidades formais diretas da África constituem mais a exceção do que a regra em qualquer cultura afro-americana, mesmo nas do tipo da dos saramacanos, que foram das mais isoladas.<sup>18</sup>

18. Uma bibliografia ampla, mas de qualidade desigual, versa sobre os remanescentes e resíduos africanos no Novo Mundo. As obras pioneiras incluem Herskovits, *Myth of the Negro Past*, e alguns ensaios seletos do mesmo autor, que remontam a 1930; ver Melville J. Herskovits, *The New World Negro* (Bloomington, Indiana University Press, 1966); e Arthur Ramos, *Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1943). *Les Amériques noires*, de Bastide, está traduzido para o inglês como *African Civilisations in the New World* (Nova York, Harper and Row, 1971). Encontra-se um debate proveitoso sobre os remanescentes e resíduos em V. Rubin (org.), *Caribbean Studies: A Symposium* (Seattle, University of Washington Press, 1957), livro em que M. G. Smith troca idéias com George E. Simpson e Peter B. Hammond (pp. 34-53).

## CAPÍTULO 6

### PARENTESCO E PAPÉIS SEXUAIS

Vimos sugerindo que um sólido embasamento no que se conhece sobre o passado dos povos afro-americanos pode favorecer nossa compreensão de seu presente, assim como o estudo do presente fornece indícios que podem ser levados de maneira fecunda para a pesquisa documental. Faz-se necessária uma ênfase adicional nos costumes do passado, certamente não à exclusão da etnografia, mas como um corolário essencial, particularmente no caso das culturas afro-americanas. Dadas as tensas situações iniciais em que se encontravam os africanos escravizados, cremos que uma estratégia promissora — embora de modo algum a única — para mapear a ascensão das culturas afro-americanas consistiria em nos concentrarmos nos primórdios, de onde é possível trabalharmos em direção ao presente, em vez de fazermos simples extrapolações retrospectivas com base nas semelhanças percebidas com as culturas do Velho Mundo.

Se nos obrigarmos a considerar, em toda a sua complexidade, a situação inicial dos africanos em qualquer colônia do Novo Mundo, é provável que poucas das explicações “históricas”, oferecidas pelos estudiosos sobre as formas culturais ou sociais afro-americanas de hoje, se revelem plenamente satisfatórias. Na exploração das escolhas que as pessoas efetivamente enfrentaram durante os anos de formação dessas culturas, deve-se levar em conta uma ampla gama de variáveis, desde a composição étnica das massas de escravos, ou das condições sociais específicas e sumamente diferenciadas de uma determinada colônia num dado momento, até a distribuição geográfica de crenças e práticas particulares na África. Em termos de nossos conhecimentos atuais,