

# Cadernos de História

## PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Grão-Chanceler: Dom Walmor Oliveira de Azevedo  
Reitor: Eustáquio Afonso Araújo  
Vice-reitor: Pe. Joaquim Giovani Mol Guimarães  
Chefe de Gabinete do Reitor: Osvaldo Rocha Tôres  
Pró-reitores: *Extensão* – Vera Maria Neves Victor Ananias; *Gestão Financeira* – Paulo Sérgio Gontijo do Carmo; *Graduação* – Maria Inês Martins; *Infra-estrutura* – Rômulo Albertini Rigueira; *Logística* – Sérgio de Moraes Hanriot; *Pesquisa e de Pós-graduação* – João Francisco de Abreu; *Planejamento e Desenvolvimento Institucional* – Carlos Francisco Gomes; *Recursos Humanos* – Alexandre Rezende Guimarães; *Arcos* – Wanderley Chieppe Felipe; *Betim* – Carmen Luiza Rabelo Xavier; *Contagem* – Geraldo Márcio Alves Guimarães; *Poços de Caldas* – Maria José Viana Marinho de Mattos; *São Gabriel* – Carlos Barreto Ribas  
Diretores: *Barreiro* – Patrícia Bernardes; *Serro* – Ronaldo Rajão Santiago  
Secretaria de Comunicação: Maurício Lara Camargos  
Secretaria Geral: Flávio Augusto Barros  
Secretaria de Ação Comunitária: José Chequer Neto  
Instituto de Ciências Humanas: Audemaro Taranto Goulart (*Diretor*)  
Coordenadora do  
Curso de História: Elizabeth Guerra Parreiras Baptista Pereira

## EDITORA PUC MINAS

Diretora: Maria Nazareth Soares Fonseca  
Comissão Editorial: Ângela Vaz Leão (PUC Minas); Graça Paulino (UFMG); José Newton Garcia de Araújo (PUC Minas); Maria Nazareth Soares Fonseca – *Presidente* (PUC Minas); Maria Zilda Cury (UFMG); Oswaldo Bueno Amorim Filho (PUC Minas)  
Conselho Editorial: Antônio Cota Marçal (PUC Minas); Benjamin Abdalla (USP); Carlos Reis (Univ. de Coimbra); Dídima Olave Farias (Univ. del Bío-Bío – Chile); Evando Mirra de Paula e Silva (UFMG); Gonçalo Byrne (Lisboa); José Salomão Amorim (UnB); José Viriato Coelho Vargas (UFPR); Kabengele Munanga (USP); Lélia Parreira Duarte (PUC Minas); Leonardo Barci Castriota (UFMG); Maria Lúcia Lepecki (Univ. de Lisboa); Philippe Remy Bernard Devloo (Unicamp); Regina Leite Garcia (UFF) Rita Chaves (USP); Sylvio Bandeira de Mello (UFBA)  
Coordenação Editorial: Cláudia Teles de Menezes Teixeira  
Assistente Editorial: Maria Cristina Araújo Rabelo  
Revisão: Astrid Masetti Lobo Costa  
Olga Maria Alves de Souza

ISSN 1679-5636

# Cadernos de História

<i>Cadernos de História</i>	Belo Horizonte	v. 7	n. 8	p. 1-148	2º sem. 2005
-----------------------------	----------------	------	------	----------	--------------

COLEGIADO DE COORDENAÇÃO DIDÁTICA DO CURSO DE HISTÓRIA:  
Alysson Parreira Gomes  
Cristiano Garotti da Silva  
Elisabeth Guerra Parreiras Baptista Pereira (Coordenadora)  
Liana Maria Reis.

COMISSÃO EDITORIAL:  
Elisabeth Guerra Parreiras Baptista Pereira  
Heloisa Guaracy Machado (Editora-executiva)  
Tarcísio Rodrigues Botelho  
Renata Keile de Oliveira Gusmão (estagiária)

CONSELHO CONSULTIVO:  
Antônio Torres Montenegro (UFPE)  
Caio César Boschi (PUC Minas)  
Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG)  
Ilmar de Matos (PUC-Rio de Janeiro)  
João Adolfo Hansen (USP)  
Kátia Gerab Baggio (UFMG)  
Liana Maria Reis (PUC Minas)  
Lucília de Almeida Neves Delgado (PUC Minas)  
Maria Marta Lobo de Araújo (Universidade do Minho)  
Rodrigo Patto Sá Motta (UFMG)  
Sandra Pereira Tosta (PUC Minas)

Preparada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

---

Cadernos de História. — out. — 1997 — Belo Horizonte: PUC Minas, 2005 —

v.

Semestral

ISSN 1679-5636

1. História — Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica  
de Minas Gerais. Departamento de História.

CDU: 98 (05)

---

# Sumário

EDITORIAL .....	7
CONFERÊNCIA	
Tradição, tradicionalismo e atualidade na perspectiva da longa duração histórica <i>Heloisa Guaracy Machado</i> .....	11
ARTIGOS	
Sob o signo do pecado. Jorge Benci e as normas de convivência entre senhores e escravos na sociedade colonial brasileira <i>Maria do Rosário Pimentel</i> .....	29
Carceragem e corrupção administrativa no Setecentos mineiro <i>Liana Maria Reis</i> .....	46
O contratador dos diamantes e Chica que manda <i>Virgínia Maria Trindade Valadares</i> .....	57
População e espaço nacional no Brasil do século XIX <i>Tarcísio Rodrigues Botelho</i> .....	67
Literatura lusofônica e a emigração portuguesa rumo ao Brasil (1850-1914) <i>Ricardo Moreira Figueiredo Filho</i> .....	84
Os Kaxixó e a identidade: da re-invenção cultural ao re-conhecimento oficial <i>Izabel Missagia de Mattos</i> .....	103
Antropologia no entre guerras: notas para uma história intelectual <i>Gilmar Rocha</i> .....	120
Normas para publicação .....	146



## Editorial

É com grande satisfação que o Curso de História da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais retoma o projeto de publicação dos **Cadernos de História**, iniciado em outubro de 1995, com ampla receptividade entre a comunidade acadêmica em geral, entre o corpo docente e discente.

Os **Cadernos de História** estão inseridos em um projeto político-pedagógico que procura conciliar os interesses institucionais, acadêmicos e didáticos com as demandas dos seus variados receptores, incluindo um público mais amplo, cujo crescente interesse pela História pode ser atestado pelo sucesso editorial de variadas publicações. O seu ponto de partida é o entendimento de que os campos do ensino, da pesquisa e da extensão compõem um elo indissociável na cadeia da produção, distribuição e socialização do conhecimento, que pressupõe contribuições mútuas e contínuas daqueles que se dedicam à investigação das organizações sociais de acordo com as mais diversas correntes de análise.

Nesse sentido, os **Cadernos** têm como proposta geral servir de veículo para a divulgação das produções significativas no campo do conhecimento científico, relativamente às temáticas históricas e afins, de acordo com pressupostos teóricos e metodológicos sempre atualizados. Isso pressupõe um horizonte interdisciplinar, que busca somar diferentes perspectivas em uma visão de conjunto da realidade e alimentar a reflexão permanente sobre os desafios advindos, em grande parte, da fragmentação e turbulência das sociedades contemporâneas. Desse modo, a composição do Conselho Consultivo, cujo padrão de excelência visa garantir uma avaliação crítica abalizada, consistente e isenta dos pareceres, apresenta um perfil relativamente eclético, integrado por profissionais renomados de variadas áreas das chamadas ciências humanas – a História, a Sociologia, a Antropologia e a Literatura.

O presente número expressa concretamente a proposta descrita (que não exclui as edições temáticas), reunindo trabalhos diversificados. Assim, a conferência introdutória – “Tradição, tradicionalismo e atualidade na perspectiva da longa duração histórica” – aborda a Antigüidade greco-romana, revelando a triste atualidade de certos vícios de sua prática eleitoral no dramático cenário político do Brasil recente. Na mesma linha de aproximação, o artigo inicial –

“Sob o signo do pecado. Jorge Benci e as normas de convivência entre senhores e escravos na sociedade colonial brasileira” – examina uma das obras de Benci, de 1705, concebida como um manual de conduta para os senhores no governo dos escravos, apoiado, dentro do pensamento moderno europeu, na exigência racional de moderação em princípios cristãos.

Os dois artigos seguintes, atêm-se ao mesmo século XVIII, embora mudando o seu foco. Nesse caso, “Carceragem e corrupção administrativa no setecentos mineiro” analisa o funcionamento do sistema carcerário e os mecanismos de corrupção na administração da capitania, envolvendo vários segmentos sociais. Por sua vez, “O contratador dos diamantes e Chica que manda” investiga a vida do Desembargador João Fernandes de Oliveira, traçando a sua linhagem e formação intelectual, na tentativa de quebrar o seu antigo estereótipo do português rude e inculto radicado na colônia. Outros dois artigos, concentrados nos séculos XIX e XX, trazem contribuições originais nos campos da demografia histórica e dos vínculos entre história e literatura. O primeiro, “População e espaço nacional no Brasil do século XIX”, tendo como base levantamentos censitários, examina a evolução demográfica da população brasileira, conduzindo ao processo de transição para o trabalho livre, a formação de áreas cafeeiras e a ocupação de novas regiões. O segundo, “Literatura lusofônica e a emigração portuguesa rumo ao Brasil (1850-1914)”, enfoca a emigração lusitana para sua antiga colônia a partir de obras literárias em língua portuguesa, procurando recuperar certas imagens e representações ligando Brasil e Portugal.

Por fim, encontram-se dois ensaios de acento antropológico: “Os kaxixó e a identidade: da re-invenção cultural ao re-conhecimento oficial”, que busca compreender o processo de etnogênese dos Kaxixó contemporâneos por meio da pesquisa de suas raízes históricas e do questionamento do conceito de “identidade étnica”; e “Antropologia no entre guerras: notas para uma história intelectual”, que examina as experiências etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead no século XX e a construção de suas identidades antropológicas no contexto intelectual norte-americano dos anos de 1929-40.

Resta dizer que a presente publicação resultou de um esforço coletivo que reuniu o empenho das coordenadoras de Curso, Professoras Carla Ferretti Santiago e Elisabeth Guerra Parreiras Baptista Pereira, e dos antigos coordenadores da revista, Professores Alysson Parreiras Gomes e Maria Paula Dias Couto, o incentivo e expectativa dos professores e alunos da História; as sugestões da especialista Helenice Rêgo dos Santos Cunha; e, em especial, o apoio institucional da Universidade.

A todos os nossos agradecimentos.

*Heloisa Guaracy Machado*  
Editora-executiva dos **Cadernos de História**





# Conferência





# Tradição, tradicionalismo e atualidade na perspectiva da longa duração histórica

Heloisa Guaracy Machado\*

## RESUMO

O artigo visa analisar a atualidade da Antiguidade greco-romana, aproximando-a do contexto ocidental contemporâneo, através do processo eleitoral da *res publica* romana e dos pressupostos educacionais da *paidéia* grega. Isso implica em uma revisão teórica do conceito de “tradição”, despido da conotação pejorativa de tradicionalismo para adquirir o sentido de “herança” proposto por Moses Finley.

Palavras-chave: Tradição; Eleição; República romana; Educação grega.

Este artigo reúne algumas reflexões conceituais e teóricas sobre a atualidade dos estudos da antiguidade greco-romana dirigidas, sobretudo, ao alunado do Curso de História, por ocasião da abertura do semestre letivo.<sup>1</sup> Tomamos como ponto de partida um discurso sobre a dinâmica eleitoral, que transcrevemos parcialmente a seguir:

E embora seja fundamental estar cercado e munido de amizades sólidas e cultivadas pelo tempo, todavia, no próprio desenrolar da campanha eleitoral, inúmeras e utilíssimas amizades são adquiridas, porque, apesar de seus muitos inconvenientes, ser *candidato* tem isso de bom: você pode, de maneira honesta – o que é impossível no resto da vida – atrair à amizade todos que quiser. Volte sua atenção para a cidade inteira, todas as associações, todos os distritos e bairros. Se você atrair à amizade seus líderes, facilmente terá nas mãos, graças a eles, a multidão restante. Rastreie, vá ao enalço de homens de toda e qualquer região, passe a conhecê-los, cultive e fortaleça a amizade, cuide para que em

\* Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

<sup>1</sup> Conferência ministrada na aula inaugural do Curso de História em 12 de fevereiro de 2004.

suas respectivas localidades eles cabalem *votos* para você e defendam sua causa como se fossem eles os candidatos.

Agora, deve tomar o maior cuidado com o seguinte: se alguém lhe prometeu *fidelidade* e você descobrir que tem duas caras, como se diz, *finja que não ouviu* ou percebeu isso; se alguém, julgando que você suspeita dele, quiser atestar inocência, garanta com firmeza que nunca desconfiou do apoio que recebe nem tem por que desconfiar. De fato, todo aquele que não está agradando, acaba não mantendo de jeito nenhum a amizade. Por outro lado, é fundamental saber que intenção cada pessoa tem em mente, para poder decidir até que ponto confiar em cada um.

Cabe tocar agora naquele outro componente de uma *campanha eleitoral*, que consiste na conquista do povo. Isso requer conhecer as pessoas pelo nome, usar de certa *bajulação*, estar sempre presente, ser generoso, gozar de boa reputação e despertar esperança na política.

Convença-se de que você deve ensaiar, até que pareça agir naturalmente; com efeito, não lhe falta a *cortesia* apropriada a um homem bom e gentil; porém, é preciso mais que isso, uma certa *bajulação*, a qual, mesmo sendo viciosa e torpe no restante da vida, é imprescindível numa campanha eleitoral. De fato, quando a *bajulação* é usada para corromper alguém, ela é vil; quando é para aproximar pessoas amistosamente, não é tão execrável, e até necessária, na verdade, para um candidato *cujo humor, semblante e discurso devem mudar e se acomodar às convicções e desejos de cada pessoa que encontra*. As pessoas, com efeito, querem não somente ouvir *promessas* (sobretudo em relação a algo que estão pedindo a um candidato), mas sim *promessas amplas e respeitosas*.

Outro conselho diz respeito a um pedido ao qual não seja capaz de atender. Nesse caso, negue de modo simpático ou, então, não negue de jeito nenhum; a primeira atitude é de um bom homem; a segunda de um bom candidato. Aos que você, alegando deveres estritamente profissionais, negar algo, ainda assim eles podem despedir-se calmos e serenados; porém, aos que você negar, dizendo que se encontra impedido ou por negócios com pessoas amigas ou por compromissos mais sérios ou assumidos anteriormente, é como inimigos que eles vão se despedir: *todas as pessoas, no íntimo, preferem uma mentira a uma recusa*.

Cuide para que sua campanha inteira seja repleta de pompa, que seja brilhante, esplêndida e popular, que tenha uma *imagem* e um prestígio insuperáveis, e que também surja, se houver alguma base que o permita, uma *acusação* de crime, luxúria ou corrupção coerente com o caráter de seus rivais.

E também, nesta eleição, deve-se acima de tudo ficar atento e gerar uma *esperança otimista* na política, bem como uma opinião honorável a seu respeito. Como o maior de todos os vícios da sociedade reside no fato de que, quando entram em campo a corrupção e o suborno, ela costuma esquecer-se da moral e da dignidade, trate de se conhecer bem, isto é, perceba que você é quem pode provocar em seus concorrentes o mais intenso pavor de um processo e uma condenação. Faça com que eles saibam que os vigia e observa.

Desejo que este manual às eleições, seja considerado perfeito sob todo e qualquer ponto de vista. (CÍCERO, 2000, p. 37-61; grifo nosso)

Acreditamos que os aspectos abordados no texto supra citado não tragam, aparentemente, qualquer novidade para nós, cidadãos brasileiros cumpridores dos nossos deveres cívicos. Mais do que familiarizados com o seu conteúdo, qual de nós não estaria até mesmo cansado da retórica repetitiva das

“promessas” de campanha ou das trocas de “acusação” mútua entre os candidatos – o que, especula-se, teria levado à derrota de um eminente político postulante à presidência, na história recente da nossa República? O mesmo político que, mais de uma década depois, venceu as eleições para a mais alta magistratura apoiado por um coro ecumênico de vozes embaladas pela referida “esperança otimista” capaz de entronizar uma liderança popular no poder?

Assim, e nas suas linhas gerais, o discurso aqui apresentado de forma fragmentada<sup>2</sup> poderia ter sido escrito durante o pleito presidencial de 2002. No entanto, ele integra o “Manual do candidato às eleições” elaborado no ano de 64 a.C., por Quinto Túlio Cícero e dirigido ao seu irmão, o famoso político e orador Marco Túlio Cícero, candidato ao cargo de cônsul que, grosso modo, corresponderia hoje ao de presidente da República. Traduzido do latim para o português por Ricardo da Cunha Lima, ele nos revela não só o pensamento do seu autor, mas a mentalidade de uma época e de um grupo social, tendo em vista que, como ressaltou com propriedade Michel Foucault (1991, p. 33), para além de um sujeito-autor que fala através do discurso, há um tipo de enunciado que fala através do sujeito. Assim, a análise do discurso, segundo as coordenadas da moderna semiótica, nos permite estudar um documento como construção complexa, estruturada, com autoria, público e objetivos específicos (FUNARI, 1995, p. 14-22), trazendo, no sentido inverso, a possibilidade de decompor os seus vários elementos intra e extratextuais.

Nesse caso, o tratamento do discurso de Quinto Túlio Cícero poderia ser realizado nos moldes que o mesmo Foucault (*apud* FUNARI, 1995, p. 21) propôs para a Antiguidade clássica, isto é, visando “interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos distancia de um pensamento que reconhecemos na origem do nosso, e a proximidade que permanece, a despeito deste distanciamento que estabelecemos continuamente”. A ênfase atual recai nas suas diferenças, reiteradamente sublinhadas tanto pela nova historiografia quanto pelo senso comum. Por via de consequência, a proximidade com o mundo greco-romano é, via de regra, desconsiderada, em função de algumas dificuldades normalmente pouco ventiladas – três delas principais –, que ocupam o plano inicial da nossa análise.

A primeira dificuldade está relacionada com o marco teórico da longa duração histórica, colocada, via de regra, em plano secundário pelas tendências epistemológicas de uma cosmovisão imediatista e pragmática, característica do que se convencionou chamar pós-modernidade. Observa-se aí o ranço ci-

<sup>2</sup> Embora mantendo a fidelidade ao conteúdo original, suprimimos algumas palavras, frases ou parágrafos, a fim de manter a sua ligação semântica, como também de colocá-lo dentro dos limites de um artigo.

entificista de uma dada racionalidade movida pelo culto do progresso tecnológico e pela busca incansável do “novo”, vale dizer, da rejeição das variadas formas do velho, sejam velhos objetos, sejam velhas idéias ou mesmo velhas pessoas, como pede a letra da canção popular: “Não confie em ninguém com mais de trinta anos”. Isso implica a difícil tarefa de vencer as barreiras inerentes ao conceito de “antigo”, quase sempre interpretado como um passado já superado ou mesmo morto.

No caso brasileiro, essa conduta, que não exclui nem mesmo boa parte dos historiadores, deve-se a certos procedimentos habituais, a começar da inclinação natural, compreensível e mesmo saudável para a pesquisa de temas vinculados à realidade circundante: local, regional e nacional. Mas que acabou por conduzir a uma certa repetição dos padrões de investigação marcados pelo predomínio – ou mesmo o modismo – da micro-história. Segue-se a isso, o preconceito arraigado e às vezes inconsciente a respeito dos temas relacionados à história européia – sobretudo a Península Ibérica – vista como a eterna “história do colonizador”, o que configura uma tendência bastante questionável: de um lado, porque ela parece escorregar no solo movediço do anacronismo, pelo viés do presentismo, na sua insistência em petrificar antigas experiências históricas; de outro, porque essa crença configura uma espécie de “moral do ressentimento”, na linha desenvolvida por Nietzsche (1983, p. 67 *et seq.*), o que obnubila, conforme percebemos, a nossa maioria histórica ou, dito de outra forma, a emancipação total e definitiva da condição, já cristalizada, de pseudo-colonizados.

Esse procedimento é tanto mais problemático se levarmos em consideração a demanda crescente pelas abordagens de maior amplitude na compreensão dos variados fenômenos de ordem cultural decorrentes da marcha da globalização econômica ou da “mundialização cultural” (BOFF, 1993). Mencionamos, nesse sentido, o desenvolvimento das análises sobre as relações entre o mundo islâmico e o Ocidente cristão, incentivadas pelo triste episódio dos atentados de 11 de setembro de 2001, em Nova York, e pelo acirramento do terrorismo internacional. Em um plano mais restrito, assistimos a uma nova onda de valorização dos estudos ibero-americanos, refletindo os interesses econômicos que unem Portugal e a Espanha ao Brasil, reavivando seus laços históricos. Ambas as perspectivas nos obrigam a reconhecer o incontestável papel da tradição greco-romana judaico-cristã como o pilar europeu que, conjugado aos outros dois, africano e indígena, compõem a realidade multicultural da sociedade brasileira.

A segunda dificuldade para a aceitação de nossa proximidade com o mundo antigo reside no desconhecimento quase generalizado dos conteúdos daquela tradição e – o que é pior – no desconhecimento desse desconhecimen-

to, levando a afirmações que ainda ferem os ouvidos calejados dos especialistas da área. Esses se vêem obrigados a conviver permanentemente com todo tipo de estereótipos, com destaque para a crítica, tão desgastada, sobre a democracia antiga: não raro escutamos não ter havido efetivamente uma democracia na Grécia clássica, quer pela exclusão de mulheres e estrangeiros do corpo dos cidadãos, quer pela prática sistemática da escravidão.

Ora, tal postura demonstra ignorar, de um lado, o conceito de democracia como uma invenção grega – negando àquela cultura a paternidade de sua filha legítima –, considerada um grande salto qualitativo na configuração política da época, comparada às monarquias autocráticas do tipo oriental ou às comunidades tribais européias. De outro, ela desconsidera as diferenças entre a prática democrática grega e aquela dita “burguesa”, incorrendo na simplificação abusiva que resvala o anacronismo histórico (FINLEY, 1985, p. 104). Efetivamente, o ideal democrático continua como o parâmetro de organização política a ser seguido, com atualizações diferenciadas em várias regiões do planeta, mas sempre resultante de uma construção lenta e coletiva, isto é, histórica, ainda em busca de sua plena realização. Finalmente, no Brasil, certos críticos da democracia grega parecem recusar-se a olhar para o seu próprio telhado de vidro, que não consegue ocultar a triste permanência do trabalho escravo estimado pela mídia em cerca de 25 mil pessoas, com graves desdobramentos, incluindo o assassinato de três fiscais públicos no norte de Minas, por fazendeiros, em 28 de janeiro de 2004 (**Estado de Minas**, Caderno Nacional, 29/1/2004, p. 7-10).

Fechando o círculo das dificuldades, apontamos aquela relativa ao vilipendiado conceito de “tradição”, equivocadamente interpretado como “tradicionalismo” – isto é, apego à tradição – e, nesse caso, comumente utilizado como sinônimo de conservadorismo, na conotação pejorativa de ultrapassado, reacionário ou repudiável. Como pontua com propriedade o grande helenista Moses Finley (1989, p. 18-22), o termo tradição é vítima de uma confusão semântica que mistura três sentidos: a tradição oral, ligada ao folclore de origem camponesa; a tradição associada às lembranças irrelevantes, fictícias ou distorcidas após algumas gerações; e, por último, “a tradição vinculada às práticas e instituições vivas” – que constitui a abordagem correta para interpretar as contribuições do passado. Nessa acepção, efetivamente, a tradição tem a capacidade necessária de estruturar grande parte de nossas vidas perpetuando costumes, ritos, crenças, normas éticas, transmitidas de uma geração a outra, pois ela “precisa funcionar, caso contrário a sociedade deixaria de existir”. De fato, seria absolutamente impensável a idéia de, a exemplo da repetição infinita imposta ao mitológico Sísifos, termos de reinventar a roda a cada nova geração. Perguntamo-nos, no entanto, quantas pessoas são capazes de

refletir, por exemplo, a respeito do gesto banal e cotidiano de acionar o interruptor de luz, sobre o grande número de mãos e cérebros nele envolvidos, ao longo da história? Isto é, desde os descobridores da eletricidade, os teóricos e os técnicos a ela ligados, passando pelos fabricantes de lâmpadas e os seus operários, até os mais simples encarregados de sua instalação e manutenção?

Compreende-se, assim, porque esse último e afirmativo sentido de tradição é tratado por Finley como sinônimo de “herança”, nos moldes também esboçados pelo medievalista Jacques Le Goff, um dos renomados teóricos daquela que já foi uma “nova história”. Nesse caso, a herança é definida como “um conjunto que de certo modo se nos impõe (uma herança recebe-se, não se cria); e essa herança obriga a um esforço para aceitá-la, para modificá-la, quer no nível coletivo, quer no nível individual” (LE GOFF, 1985, p. 21). Colocada a questão nesses termos, quais seriam então as maiores heranças que o mundo greco-romano nos legou, acentuando a proximidade surpreendente com a nossa cultura, nos termos sugeridos por Foucault?

Voltemos ao texto de Quinto Cícero a fim de identificar alguns aspectos do legado político romano, os quais integram o segundo conjunto de reflexões a que nos propomos na nossa análise.

Assim, no plano explícito do discurso, podemos perceber algumas das muitas inovações introduzidas pela Antiguidade clássica no século VIII a.C., a partir da mais significativa delas, a cidade-Estado, representada na sua configuração mais perfeita e acabada pela *polis* ateniense e pela *civitas* romana. Com efeito, foi neste contexto urbano que surgiram os procedimentos mencionados no texto, imprescindíveis à “campanha eleitoral” e ao exercício da cidadania – como “candidatos” e “votos” –, os quais demandam por instituições políticas razoavelmente sólidas, incluindo as magistraturas – designação coletiva para os cargos da administração pública – e as Assembléias (uma em Atenas, três em Roma) – que reuniam os eleitores para as votações. Para usar as palavras de Ciro Flamarion Cardoso (1985, p. 80), a cidade-Estado antiga foi “a primeira a se colocar questões como a legitimidade do poder, a participação e a democracia” – esta última, uma invenção grega a que Roma jamais aderiu.

Outros termos ou expressões do texto, como “fidelidade”, ou aqueles menos nobres, como “bajulação” ou “finja que não ouviu” também guardam lamentável familiaridade com o cenário político brasileiro: o primeiro, no âmbito da discussão sobre a fidelidade partidária e as reformas na área de competência do governo federal; as demais nos colocam diante do cinismo atávico de uma prática política clientelista, fisiologista e nepotista. Orientada pelas falácias ocultas sob o manto elástico da “cortesia” – também presente no discurso de Quinto Cícero –, ela é inerente a uma modalidade de propaganda



eleitoral pouco comprometida com os conteúdos programáticos genuínos de cada partido. Nesse caso, a Roma antiga guarda grande sintonia com a publicidade eleitoreira na mídia atual, centrada na preocupação com a “imagem” estudada do candidato em campanha, a fim de atingir o maior público possível, razão pela qual o seu “humor, semblante e discurso devem mudar de acordo com as convicções de cada pessoa que encontra”. Isso inclui, portanto, e muito antes de Freud, certos conhecimentos sobre psicologia coletiva que permitem manipular, em causa própria, sentimentos profundos do ser humano, como seu medo da rejeição alheia e da verdade crua, que podem ser deduzidos da afirmação de que “todas as pessoas, no íntimo, preferem uma mentira a uma recusa”.

Já no outro plano, subjacente e não menos importante do discurso, temos o contexto histórico da República romana, definida por Marco Túlio Cícero (1932, p. 45 e 143) a partir da noção da “coisa pública”, como “aquilo que tem o seu funcionamento na igualdade dos direitos e na comunhão de interesses”, sendo “verdadeiramente coisa do povo, sempre que administrada com justiça e sabedoria”. A República moderna, grosseiramente definida, de acordo com o **Novo Aurélio, século XXI**: dicionário da língua portuguesa (p. 1.748), como uma “organização política de um Estado com vista a servir ao interesse comum”, ou conforme o **Dicionário Houaiss da língua portuguesa** (p. 2.434), como “forma de governo em que o Estado se constitui de modo a atender o interesse geral dos cidadãos”, revela a manutenção de certos princípios originais da *res publica* romana.

Mas os pressupostos que aproximam a concepção clássica e a moderna não devem empanar as suas diferenças, sobretudo aquela apontada como a principal delas, ou seja, o seu fundamento ético. Como destacamos em um trabalho anterior, apoiados em Henrique de Lima Vaz (*apud* MACHADO, 1995, p. 14), a racionalidade política clássica, mantendo os postulados básicos do pensamento arcaico e religioso, era essencialmente teleológica: as teorias de Platão a Cícero trazem o finalismo da idéia do *Bem*, ou melhor, do *bem comum*, tratado como sinônimo do *interesse comum*. O Estado, confundido com o governo, tinha para Aristóteles um estatuto ontológico, imbuído de espírito moral. A melhor constituição seria, nesse caso, aquela mais adequada para a realização de um fim – a justiça, na cidade –, unindo a ciência do Bem e a ação política, a ética e a política, segundo a mesma razão.

Essa associação teria sido desfeita na teoria política moderna ao se despir das razões de ordem moral do tipo grego, colocando o seu objetivo básico na obtenção de uma eficácia dos resultados perseguida no exercício do poder, muito bem teorizada por Maquiavel. Desse modo, “o fazer e o produzir se tornaram fins em si, submetendo todos os meios e rejeitando os fins propria-

mente éticos” isto é, desviando-se do postulado ético original (VAZ, 1983, p. 9). Na mesma linha de argumentação Hanna Arendt (1972, p. 41) aponta para o impasse decorrente da dissolução, desde a modernidade, dos padrões clássicos greco-romanos e a sua transformação em valores “funcionais”. Desse modo, os conceitos formulados na tradição clássica se apartaram da realidade fenomênica, tornando “formas ocas” as palavras-chaves da linguagem política e provocando uma crise de valores sem precedentes no pensamento contemporâneo. A solução, segundo a autora, estaria no resgate de certos conceitos básicos dessa tradição, tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória, sob uma nova perspectiva metodológica apoiada na circularidade entre fatos e teorias.

Não era muito diferente o contexto sociocultural abordado no **Manual do candidato às eleições**, elaborado em meio à decadência do regime republicano na Roma antiga. De fato, a enorme torrente de recursos materiais e os escravos provenientes das Guerras Púnicas acabariam por corromper os valores éticos de inspiração grega, projetados de forma idealizada no conceito ciceroniano de *Res publica*. No início, regiam o cidadão romano, dentro de uma ética coletiva que visava a subordinação da pessoa à cidade, os valores caracteristicamente civis, mas de base religiosa: *virtus* (a disciplina), *pietas* (o respeito, o comportamento correto e justo) e *fides* (a fidelidade aos compromissos e a dedicação à pátria).

Resta esclarecer, no entanto, que o tratamento conjunto dado a Grécia e Roma não significa ignorar as especificidades de cada civilização, mas analisá-las na perspectiva das suas afinidades estruturais. Nesse ponto, não se pode falar daquele postulado ético sem remeter ao contexto cultural grego, cuja influência em Roma o próprio Cícero (2000, p. 91) admite sem qualquer reserva: “De fato, não vou me envergonhar de dizer (...) que tudo o que perseguimos, alcançamos graças aos conhecimentos e às artes que nos foram transmitidos pelos monumentos e pelas lições da Grécia”. Tais aspectos apontam para os valores cívicos eleitos na formação política do cidadão a partir de um conceito amplo de educação, cujo exame pode trazer grandes contribuições, não só para a sociedade romana antiga, como também para o Ocidente contemporâneo, no que diz respeito ao sistema geral de ensino e à esfera acadêmica, em particular. Em virtude disso, fazemos desse tópico o objeto do terceiro conjunto de reflexões que passamos a tratar em seguida.

Assim, e diante do exposto, abandonamos o plano do discurso de Quinto Túlio Cícero, para nos dirigirmos diretamente àquele modelo de educação cunhado na Atenas clássica. Acreditamos que utilizando o método regressivo de Marc Bloc – passar do mais ao menos conhecido, do presente ao passado, por etapas – (*apud* FRANCO JÚNIOR, 1998, p. 221), alcançamos o núcleo das

ponderações que nos permitem avançar na abordagem da História, das Ciências Humanas em geral e do paradigma educacional vigente.

O aspecto básico a ser considerado na concepção grega de “educação” é a sua dupla face, que poderia ser caracterizada, na nossa linguagem corrente, de “conhecimento” e de “sabedoria”, funcionando como os dois termos, ao mesmo tempo distintos e inseparáveis, do mesmo processo de aprendizagem. O primeiro corresponde ao que entendemos por formação intelectual. O segundo abarca outras formas não racionais de apreensão da realidade, como a sensibilidade e a intuição que, sob a nomenclatura de “inteligência emocional”, tem sido reconhecida como uma função estruturante da personalidade e assim incorporada à ciência recente da neurolingüística.

Não obstante, prevalece ainda a falácia, consolidada pelo Iluminismo, de que o conhecimento (intelectual ou formal) constitui o fundamento da educação, levando a um reducionismo que compromete a qualidade e a integridade da formação do indivíduo e do cidadão. Ela representa um desvio daquele paradigma educacional que prega a amizade endógena com a sabedoria, cultuada desde os tempos primordiais através da deusa Atena que, sugestivamente, emprestou seu nome à principal cidade da Hélade. Para o pensamento grego antigo, esse modelo representado no conceito de Paidéia<sup>3</sup> significava, antes de tudo, formar o homem integral, conferindo à questão do conhecimento intelectual um honroso segundo lugar na hierarquia de suas preocupações.

Já no século VI a.C., o famoso poeta tebano Píndaro afirmava que “a sabedoria é o conhecimento temperado pela ética” (*apud* SALIS, 2003, p. 153). Essa última, significando o aprendizado de um valor supremo – o do direito a uma vida e morte dignas –, configura uma questão de foro íntimo que não pode ser confundida com a moral, relativa aos costumes cambiáveis de cada época e cultura. Nesse caso, os componentes éticos e cognitivos da educação encontravam-se igualmente indissociados de uma dimensão estética, que Viktor Salis soube abordar tão bem e de forma simplificada (mas não simplista) no seu livro **Mitologia viva** – aprendendo com os deuses a arte de viver e amar, razão pela qual os trazemos, sinteticamente, para o foco de nossas considerações.

Trata-se, mais precisamente, da idéia grega arcaica do homem como “obra de arte, ético e criador”, em busca de “um aperfeiçoamento interior para que se pudesse imitar e se assemelhar aos deuses na imensa obra da criação” (SA-

<sup>3</sup> Werner Jaeger (2003, p. 1) atesta a dificuldade em se definir este tema e, “como outros conceitos de grande amplitude (por exemplo os de filosofia ou cultura), resiste a deixar-se encerrar numa fórmula abstrata”. É certo, porém, que ele reincorporou os princípios arcaicos e religiosos, que haviam sido desconsiderados pelos sofistas.

LIS, 2003, p. 150). Para tanto, a educação ética deveria começar desde a mais tenra idade, evitando que a criança, potencialmente perigosa por não saber distinguir entre o bem e o mal, viesse a praticar atos condenáveis ou tornar-se o jovem ou o adulto violento do futuro. Por isso, o imperativo categórico na formação do homem radicava na conscientização dos seus limites, no controle dos seus vícios e da própria violência – nas suas variadas expressões, desde a força física até as formas mais sutis da mentira, da falsidade e da hipocrisia. Nesse caso, somente a sua submissão à Paidéia poderia tirar a criança desse estado e convertê-la em *anthropos* – um ser verdadeiramente “humano”.

Outras dimensões da educação – espirituais, sociais e, diríamos hoje, “ecológicas” – podem também ser extraídas dos ensinamentos da Paidéia. O mito de origem e do nascimento de Atena indica que Zeus, ou seja, a força criadora, necessita de Métis, a Prudência, pois sem ela a criação pode desembocar em seu oposto, a destruição – o que vemos confirmar-se hoje, pela atividade predatória desmedida do homem sobre o planeta, veementemente condenada sob a bandeira do “desenvolvimento sustentado”. É por isso que somente “quando criação e prudência se unem” temos o nascimento da “sabedoria” (SALIS, 2003, p. 37), de modo que Atena nasce armada não porque seja propriamente uma deusa guerreira, mas por estar pronta a combater em defesa dos princípios da verdade e da justiça.

Ainda sobre a educação do instinto e seu progressivo aperfeiçoamento, a lição moralizante dos doze trabalhos de Hércules, na perspectiva de Salis (2003, p. 157), visa demonstrar a insuficiência da força física na formação de um genuíno *anthropos*. Mais do que isso, a Paidéia buscava a edificação do caráter, pela “construção da consciência – não intelectual, mas ética –, buscando o direito natural cósmico de nascer, viver e morrer com dignidade e honra” (SALIS, 2003, p. 153), o que evidencia um nítido apelo transcendental. Assim, o simbolismo inerente às Escolas de mistérios da Grécia antiga, na elevação da nossa condição meramente material até o plano da espiritualidade, era representado pela transformação do ferro ou do chumbo em ouro – tido como evocação do divino. Metaforizada na pedra filosofal, celebrizada depois pelos alquimistas medievais, a “pedra”, no sânscrito *hermu*, representava o caminho de Hermes (o deus que tinha o segredo da via para a redenção da alma), enquanto “filosofal” representava a sabedoria – vista como o instrumento para encontrar os caminhos da transformação da matéria em nobreza, beleza e bondade. Esse era o chamado “caminho do herói na antiguidade”, que garantia aos homens um lugar ao lado dos deuses.

A conquista da sabedoria estaria também metaforizada na figura da Esfinge e no seu desafio lançado aos habitantes de Tebas, tal como os encontra-

mos na tragédia grega de Édipo, escrita por Sófocles. Na forma grega latinizada *Sfinx* quer dizer, literalmente, “aquela que aperta e sufoca”, referindo-se ao aperto no peito provocado pela angústia que invade a alma, a ser vencida com a equação de uma charada sobre a ilusão do conhecimento. Assim, se pensamos erroneamente que com ele dominamos a angústia, devemos compreender que somente a sabedoria pode fazê-lo, pois “o primeiro dá-nos respostas meramente materiais, enquanto a segunda faz-nos atingir a espiritualidade” (SALIS, 2003, p. 176), levando-nos ao encontro do sentido da vida. Deduz-se daí que, sem a condução da sabedoria, também representada pelo fio de Ariadne, é fácil perder-se no Labirinto da ilusão, correndo-se o enorme risco, a exemplo dos aqueus e dos jônios de outrora, de ser devorado pelo monstro insaciável, o Minotauro.

Desse modo, a formação ética, relegando a alfabetização e os mecanismos de adestramento a um segundo plano, fundava-se na construção da consciência, em torno do que Sócrates chamou de “educação da virtude” – ou seja, o reconhecimento do valor supremo da vida e sua preservação com dignidade, que o conhecimento (formal), por si só, não garante. Essa proposta já fora bem formulada por Hesíodo que, em **Os trabalhos e os dias**, recomendava afastar a má *Éris*, a disputa, e cultivar a boa *Éris*, a luta construtiva (SALIS, 2003, p. 211) – prenunciando “o bom combate” pregado depois por São Paulo,<sup>4</sup> no início da Era cristã.

Tal perspectiva se coloca em flagrante oposição com o que Salis (2003, p. 150) denomina “a concepção materialista e consumista da obra de arte”, em consonância com um modelo dominante de escola que prioriza a aquisição do conhecimento em função de um mercado profissional cada vez mais competitivo, exigente e truculento. Esse modelo, refletindo os anseios da civilização ocidental contemporânea na sua marcha frenética pela conquista de bens materiais e do sucesso pessoal, elege a realização profissional como valor central da educação e da vida, sob o beneplácito da “normalidade” dos costumes e da moral vigentes – como o notável filme “Invasões bárbaras”, do canadense Denys Arcand procura denunciar. Essa prática educativa acaba por conduzir às graves distorções, criticadas por Salis (2003, p. 157), em que “os instintos mais bárbaros correm soltos, desde a pré-escola até os mais brilhantes doutores e homens do poder”, cujo conhecimento adquirido é muitas vezes utilizado para tirar vantagens à custa dos menos favorecidos – o que, em suma, consistiria na “pior das violências”.

<sup>4</sup> “Mas tu, ó homem de Deus, fuge desses vícios e procura com todo empenho a piedade, a fé, a caridade, a paciência, a mansidão. Combate o bom combate da fé” (Bíblia Sagrada; N.T. I Tim 6:11-12, p. 1.520).

De fato, por mais dura que essa afirmação possa nos parecer, não podemos negar, como o autor completa mais adiante, que “os instrumentos resultantes do saber podem ser letais se não estiverem orientados pela ética e pela justiça”. Soa realmente paradoxal a constatação de que a despeito do altíssimo grau de desenvolvimento da medicina e da técnica jamais a humanidade e a natureza estivessem tão ameaçadas em sua existência devido ao uso irracional e inconseqüente da tecnologia, refletida nas catástrofes de ordem física, no ritmo alucinante da violência, nas diversas doenças físicas ou nas neuroses do psiquismo humano.

Visto desse prisma, “o alerta arcaico” é de uma atualidade extraordinária: a moderação (ou *Métis*, a prudência) conjugada à sabedoria são fundamentais para se encontrar a “justa medida” – o *Metron Áriston* de que falavam os gregos, aplicada tanto aos instrumentos de políticas públicas quanto ao destino pessoal, capaz de liberar o ser humano verdadeiro da alienação de si mesmo. Nesse caso é ilusório supor que a lei e a repressão possam, por si só, se impor e coibir a desordem social, fazendo com que a reconquista de certos valores defendidos pela *Paidéia* talvez pudesse projetar alguma luz no quadro sombrio deste início de século.

Em conjunto, esses valores compõem uma noção de “humanismo” na qual o indivíduo é visto sob uma perspectiva integral, indivisível e auto-determinada – muito distante do subjetivismo burguês, com sua visão utilitária e hedonista dos talentos pessoais. Estes são recebidos, no pensamento arcaico grego, como dádivas dos deuses e assim colocados a serviço da criação, fazendo coincidir o destino pessoal e o da coletividade – o que parece se aproximar do conceito, hoje muito ventilado, da “responsabilidade social”. Esse era o plano ético e/ou estético por excelência: seja você do modo mais pleno e belo possível, honrando a vida recebida e recriando-a com todos os seus talentos, educados e expandidos ao máximo – bem entendido, o máximo de si mesmo – “para que sua existência seja plena de sentido, criação e ética” (SALIS, 2003, p. 155-156). Observa-se, por conseguinte, o forte apelo social de uma educação baseada no respeito de si e do outro, no refreamento da competição desleal e selvagem, minimizando os riscos provocados pelas ilusões modernas do “delírio narcisista” (SALIS, 2003, p. 156), que remetem ao fim trágico anunciado pelo mito grego. Nesse caso, os laços de solidariedade que sustentam a ética coletiva do tipo clássico teriam o seu equivalente atual no discurso sobre o respeito à alteridade, na renúncia às formas do preconceito e da exclusão social, que incluem o hermetismo do saber acadêmico visando, ao contrário, à sua socialização através de livros de boa vulgarização, nos moldes há muito indicados por Henri Marrou (*apud* FUNARI, 1995, p. 14).

Falta mencionar um último aspecto, não menos importante, a ser adicio-

nado aos critérios de excelência, de rigor e de verdade na dinâmica educacional, ou seja, a dimensão sensorial ou lúdica na recepção do saber. Por isso, estendemos para os vários campos do conhecimento a importância da “fruição” atribuída por Pedro Paulo Funari (1995, p. 14) ao estudo da História, “pois, um dos fundamentos da atividade intelectual consiste no prazer derivado do conhecimento”. Isso está evidenciado também no plano lexicográfico, através do parentesco notório entre os substantivos “saber” e “sabor”, ligados etimologicamente à mesma raiz latina *sapere*, que reúne a utilidade do conhecimento e o aspecto agradável da aprendizagem. Tais postulados, firmados pela retórica clássica greco-romana, podem ser sintetizados na expressão, formulada por Horácio, *aut prodesse aut delectare* – isto é, tanto instruir quanto deleitar (DE BRUYNE, 1994, p. 50 *et seq.*) – e adotada por Marco Túlio Cícero (2000) nas suas considerações sobre a boa oratória: “O melhor orador é aquele que, ao discursar, instrui, deleita e comove o espírito dos ouvintes. Instruir é uma obrigação, deleitar, um brinde, comover, uma necessidade” (p. 113).

Sabor, saber e sabedoria... são várias as faces de uma educação vista pela primeira vez como processo de construção consciente no âmbito da *polis* grega – o que, em suma e a título de conclusão, eu reporto como um dos grandes legados da Grécia para a posteridade. Como afirma Werner Jaeger (1986), no seu trabalho clássico sobre a Paidéia:

o conhecimento essencial da formação grega constitui um fundamento indispensável para todo o conhecimento ou intento de educação atual. Nesse sentido, o que deve ser ensinado é, principalmente, o respeito e o direito intocável de exercer a dignidade (...) dado que não é possível falar em educação ou em formação de um homem sem esse ponto de partida. (p. XXII)

Em suma, estamos falando da construção dos seres autônomos que se distinguem dos autômatos humanos fabricados pela sociedade de massas. Assim, a conquista da própria dignidade e autonomia deveria ser, segundo percebemos, a primeira preocupação dos formadores de opinião, particularmente os professores – atuais e futuros – com o imprescindível suporte das instituições às quais estão vinculados. Essa é a condição de possibilidade para a formação de uma desejada “massa crítica” compromissada, dotada de maioridade intelectual e maturidade pessoal, vale dizer, de um caráter integral, íntegro e coeso que extrapola a dimensão íntima e existencial do indivíduo para se transformar, além disso, em uma questão de método.

Isso funciona, segundo percebemos, como um convite à reflexão permanente sobre a atualidade de certas questões introduzidas pela boa tradição greco-romana – e esperamos que essa seja a nossa contribuição, neste ensaio. Até que ponto aquelas idéias foram colocadas em prática é um ponto difícil

de precisar e uma discussão muito ampla para ser tratada aqui. O discurso de Quinto Cícero nos revela uma boa dose de flexibilização dos ideais da República, para dizer o mínimo. O que nos parece ser o mais importante, porém, é que, diferentemente do mundo pós-moderno, mergulhado no niilismo de uma visão de mundo fragmentária, os antigos não desistiram jamais de conferir valor à existência, de perseguir o seu sentido e de eleger os seus princípios ainda que, às vezes, a sua realização prática se mostre um tanto precária. Essa determinação consciente é, seguramente, outra grande herança deixada para a posteridade.

Finalmente, esperamos que o nível das reflexões apresentadas possa auxiliar o plano mais geral de superação do equívoco, ainda freqüente, de opor a civilização moderna, considerada avançada e superior, à civilização antiga, vista como uma organização social ultrapassada; e no plano específico do nosso campo de estudo, que ela possa conferir sentido à articulação de certos conteúdos apreendidos no curso, tanto da história, processo social, quanto da História, disciplina cuja configuração é também atribuída aos gregos Heródoto e Tucídides.

## ABSTRACT

This is an analysis of the up-to-date nature of Greek and Roman Antiquity, approaching it to the contemporary Western context in what concerns the Roman *res publica* election process and the educational assumptions of Greek *paideia*. This implies a theoretical review of the concept of “tradition” deprived of the pejorative connotation of traditionalism and invested with the sense of “heritage” proposed by Moses Finley.

Key words: Tradition; Election; Roman Republic; Greek education.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BÍBLIA sagrada. Revisão de Frei João José Pedreira de Castro. 16. ed. São Paulo: Ave Maria, 1971.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização e espiritualidade**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1993.
- CARDOSO, Ciro F. **A cidade-estado antiga**. São Paulo: Ática, 1985.



- CÍCERO, Marco Túlio. **De la République**: des lois. Paris: Garnier Frères, 1932.
- CÍCERO, Marco Túlio. Pensamentos políticos selecionados. In: \_\_\_\_\_. **Cícero**. Tradução, introdução e notas de Ricardo da Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- CÍCERO, Quinto Túlio. Manual do candidato às eleições. In: \_\_\_\_\_. **Cícero**. Tradução, introdução e notas de Ricardo da Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- DE BRUYNE, Edgar. **La estética de la edad media**. 2. ed. Tradução Carmen Santos y Carmem Gallardo. Madrid: Rógar, 1994.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio, século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FINLEY, Moses. **A política no mundo antigo**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- FINLEY, Moses. Mito, memória e história. In: \_\_\_\_\_. **Uso e abuso da história**. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 3-27.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia del saber**. México: Siglo XXI, 1991.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Cocanha**: a história de um país imaginário. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- FUNARI, Pedro Paulo A. **Antiguidade clássica, história e cultura a partir dos documentos**. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Sales. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval**. Tradução José Antonio Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1985.
- MACHADO, Heloisa Guaracy. De *res publica* e de república: o significado histórico de um conceito. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 7-15, out. 1995.
- MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- NIETZSCHE, Frederico. **A genealogia da moral**. 4. ed. Tradução Carlos José Menezes. Lisboa: Guimarães, 1984.
- SALIS, Víctor D. **Mitología viva**: aprendendo com os deuses a arte de viver e amar. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- VAZ, Henrique C. L., S. J. Ética e política. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 5-10, set./dez. 1983.





# Artigos





# Sob o signo do pecado – Jorge Benci e as normas de convivência entre senhores e escravos na sociedade colonial brasileira

Maria do Rosário Pimentel\*

## RESUMO

Profundo conhecedor da realidade brasileira onde viveu vinte e quatro anos, Jorge Benci condensou o seu pensamento na obra **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**, publicada pela primeira vez em Itália em 1705, dirigida em especial aos possuidores de escravos para lhes lembrar as suas obrigações e deveres. Benci teve a intenção de elaborar um conjunto de preceitos que constituísse um modelo de convivência com os escravos de acordo com a moderação exigida pela razão e pelos princípios cristãos. Ao longo de todo o seu discurso, a noção de pecado e a sua gravidade assumem um papel fundamental.

Palavras-chave: Escravidão; Pecado; Sociedade.

O dogma do pecado original<sup>1</sup> e a fatalidade que lança sobre a humanidade revelam traços significativos da tradição judaico-cristã. As noções de culpa, castigo, expiação, muito enraizadas na cultura e no imaginário ocidentais, são manifestações fortemente marcadas pela idéia de pecado e pelos sentimentos gerados perante os casos de consciência e a justiça divina.

O estigma da transgressão e da natureza corrupta do homem, sempre presentes no pensamento cristão, irão preencher explicações e facilmen-



Gravura de Théodore de Bry, in **America pars III**, 1592.

\* Professora da F.C.S.H. da Universidade Nova de Lisboa. O artigo conserva as peculiaridades da grafia do idioma português originário de Portugal.

<sup>1</sup> O termo “pecado original” foi criado por St. Agostinho, provavelmente em 397, para designar o estado de pecado em que o homem vive como consequência da sua origem enquanto membro de uma raça pecadora. Posteriormente o termo estendeu-se ao pecado de Adão (LE GOFF, 1987, p. 275).

te serão associados a situações catastróficas e de desgraça humana. A prática da escravatura, legalmente estabelecida no mundo em que o cristianismo se formou e desenvolveu, não fugiu à regra, aí encontrando explicação para a sua existência. A fundamentação invocada colocou a raiz desta forma de dependência na condenação divina pela quebra do vínculo estabelecido com o homem; mas como a tendência para o mal faz parte da natureza humana e Deus é infinitamente misericordioso, a existência da escravatura é justificada, face a toda a cristandade, como forma de reabilitação através de uma vida de sofrimento. Deste modo, a escravidão assumia o carácter de uma sanção divina, concretizada na ordem temporal como meio de remissão e de cristianização.

A Igreja, longe de repudiar esta já velha realidade social, integrou-a no cristianismo, o que exigiu a sua explicação à luz da nova ordem do universo. É um facto que não foi indiferente à condição do escravo, combatendo os excessos verificados no seu tratamento e apelando à moderação dos senhores; mas é inegável que foi incapaz de pôr em causa a instituição e procurou configurá-la aos princípios religiosos desenvolvendo, desde os tempos primitivos do cristianismo, um trabalho de articulação da prática com as ideias e os processos de consciência. Esta atitude é evidente na **Carta de São Paulo a Filémon** onde, a propósito do escravo Onésimo, que se tinha convertido ao cristianismo, o apóstolo não propõe ao amigo a libertação do escravo, contentando-se em exortá-lo a um tratamento mais fraterno pelo facto de este se ter tornado cristão. A sua preocupação não incidia, aliás, na alteração da estrutura social e, por conseguinte, no desaparecimento da escravatura, mas sim no fortalecimento da comunidade cristã, onde o exercício da liberdade consistia na subordinação a Deus e não em dispor de si próprio. A vivência cristã era, só por si, concebida como uma libertação e perante Deus não havia diferenças entre ricos, pobres, livres ou escravos.

Nesta mudança de plano residia a força reformadora da Igreja ao proclamar que todos os homens têm alma e são iguais perante Deus; assim sendo, todos estavam submetidos às mesmas regras morais. Na prática, porém, não era fácil modificar a realidade social e estes princípios, enunciados vezes sem conta pelo tempo fora, esbarraram com a sua aplicabilidade. Libertados da culpa pelo baptismo, os escravos continuavam socialmente condenados. Explícitas quanto à posição da Igreja são as palavras de Hugo de São Vitor, cónego regular da ordem de Santo Agostinho, quando, questionado no início do século XI sobre o direito de os cristãos possuírem ou não escravos, respondeu que seria “melhor não ter este género de escravidão que a Igreja não aceita como um bem mas simplesmente tolera como um mal” (QUENUM, 1993, p. 49).

Gerações sucessivas de juristas e teólogos fundamentaram a escravidão,

enquadraram-na no Direito Romano e no pensamento cristão, justificando-a como uma instituição do direito das gentes a que se ligava a punição do pecado, quer original quer pessoal. O próprio tráfico, feito legalmente, isto é, sem ser com indivíduos fraudulentamente escravizados, era considerado, pela maior parte dos teólogos, como um mal menor dado que permitia a evangelização e a perseverança na fé cristã.

É dentro desta ordem de ideias, que encontramos os missionários do mundo moderno a estabelecer normas de convivência entre senhores e escravos, pregando a unidade num mesmo Pai, o amor ao próximo, a salvação individual, a redenção em Cristo; repetindo constantemente os deveres e obrigações de senhores e escravos no quadro de uma situação fundada na lei natural e no direito das gentes; contrapondo a escravidão do cativo à escravidão do pecado. Diante de si, os padres tinham a realidade das sociedades coloniais, onde o escravo era agora, predominantemente, o indivíduo de outras raças, entre os quais se distinguiam o negro africano e os seus descendentes; até mesmo o clero não tinha qualquer escrúpulo em servir-se de escravos, explorando as suas fazendas com mão-de-obra negra por vezes traficada pelos seus próprios membros.

As circunstâncias económicas intensificaram as agruras do cativo, e as características ráticas e civilizacionais do africano transformaram-se em campo fértil no imaginário ocidental. E se o Novo Mundo emergiu aos olhos do europeu idealizado entre a inocência e o pecado, o continente africano foi, quase sempre, olhado como sendo a própria vinha do diabo. Quanto às sociedades coloniais, onde a dependência escravista favorecia a tendência para a corrupção, eram consideradas uma séria ameaça até para os espíritos mais civilizados e industriados nos preceitos religiosos. Por todo o lado, se reflectia a sombra do pecado e a salvação constituía uma aventura conquistada momento a momento.

A cor negra do africano era interpretada como sinal de maldição divina, da justa punição do pecador e da sua descendência, como consequência de ofensa a Deus. A teoria enraizava na noção de pecado original, na condenação de Caim ou, então, sobretudo no caso dos africanos, na maldição que Noé proferira contra a descendência de Canaã, quando seu filho Cam ousou observar a sua descompostura num momento de embriaguez. Bastava identificar os negros com os descendentes de Canaã, para que a sua escravidão se confundisse com a vontade divina, expressa pela boca de Noé. Simbolicamente, a cor negra surge aqui conotada a aspectos muito negativos; associada ao mal opunha-se ao branco, sinal de inocência e de candura. E se a brancura da pele era símbolo de pureza e de virtude, o negro era sinónimo de corrupção e de pecado. Louis Du May, em 1681, na obra **Le prudent voyageur**, ao referir-se a

África, salienta que: “Os seus habitantes são quase tão negros de alma como de corpo e os seus corpos são tão negros como os demónios que pintamos” (*apud* COHEN, 1981, p. 40).

Estas associações, tão utilizadas em representações pictóricas e literárias, contribuíram, decerto, para uma mais fácil aceitação e interiorização da ideia de que a pigmentação dos africanos arrastava consigo uma inferioridade hereditária que continha o sinal de uma maldição divina: era o signo exterior do pecado que se transmitia de geração em geração. No século XVIII, o abade Raynal chegou a insurgir-se contra a atitude da Igreja de acalentar sem reprovações esta teoria da origem da raça negra, que fazia pesar sobre o género humano uma condenação do passado (PIMENTEL, 1995, p. 169).

Mas a ideia da escravidão como castigo integrava-se num sistema de salvação e aliava-se à noção de sujeição como processo de cristianizar. O homem negro condenado podia tornar-se um escravo redimido através das águas do baptismo. Padre António Vieira ressalta essa mutação interior e especifica: “Um etíope que se lava nas águas do rio Zaire fica limpo, mas não fica branco; porém, na água do baptismo sim, uma coisa e outra”. Na argumentação dos escravistas, porém, somente a escravidão perpétua em terras americanas poderia converter os negros de modo duradouro. Segundo as próprias palavras do padre Labat “era o único e infalível meio” de os afastar de vez do perigo da idolatria (PIMENTEL, 1995, p. 171). Vieira chega mesmo a invocar a vontade divina para explicar a sorte dos escravos exortando-os a dar graças a Deus por os ter tirado das “trevas da gentildade” e das penas do inferno. O que poderia parecer cativo, desterro ou desgraça, era antes “milagre e grande milagre”, pelo qual a “gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia e passada ao Brasil” devia dar graças a Deus: não era castigo, mas “misericórdia divina” (VIEIRA, 1945, p. 303-305). Era mais importante salvar a alma do cativo do demónio que o corpo da servidão desta vida. Por isso, paciência, boa vontade, resignação e, sobretudo, obediência incondicional eram palavras de ordem para Vieira. Qualquer desobediência, qualquer desacato ao senhor seriam considerados como uma ofensa a Deus e, como tal, repercutir-se-iam em castigo na vida do Além, porque a vocação dos escravos na terra era “a imitação da paciência de Cristo”, o seu prémio “a herança eterna” e a sua religião a de “cativos sem redenção” (VIEIRA, 1945, p. 360-361).

Vieira dá voz à posição da Igreja católica que, ao recomendar benevolência ao senhor e resignação ao escravo, deixa a descoberto a pesada hierarquização do sistema social na colónia e o abismo das diferenças de tratamento. O apostolado e o desenvolvimento económico requeriam estabilidade social, por isso, a ideia de salvação era acentuada com o sentido de recompensar os sofrimentos terrenos e apaziguar os sentimentos de revolta. De igual modo se



enfatazavam as obrigações recíprocas em discursos onde o vocábulo pecado surge como conceito-chave na definição das regras de comportamento entre senhores e escravos.

É neste horizonte social e mental que se enquadra o jesuíta italiano Jorge Benci bem como as normas de convivência que propõe. Das mesmas ideias e propostas partilharam outros padres, nomeadamente, António Vieira e João António Andreoni que com ele viajaram para o Brasil em 1681. O padre João António Andreoni, também conhecido pelo pseudónimo de André João Antonil, com o qual publicou o livro **Cultura e opulência do Brasil**, era, tal como Benci, natural da Toscana.

Profundo conhecedor da realidade brasileira, onde viveu durante vinte e quatro anos, Jorge Benci condensou o seu pensamento na obra **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**, publicada pela primeira vez em Itália em 1705, a qual dirigiu em especial aos possuidores de escravos para lhes lembrar as suas obrigações e deveres. Contudo, não deixou de advertir, logo de início, que os fins do livro eram didácticos, devendo ser lido por todos: sendo senhores de escravos, entenderiam as suas obrigações e como as deveriam guardar; não sendo, dariam graças a Deus por se livrarem de tantas preocupações e cuidados a que estariam obrigados se os possuíssem (BENCI, 1954, p. 23). Recorrendo a citações da Bíblia, a textos eclesiásticos e de autores clássicos, a normas do direito canónico e civil, Benci teve a intenção de elaborar um conjunto de preceitos que constituísse um modelo de convivência com os escravos de acordo com a moderação exigida pela razão e pelos princípios cristãos. Ao longo de todo o seu discurso, a noção de pecado e a sua gravidade assumem um papel fundamental.

Na introdução deixa muito clara a correlação entre pecado e escravidão, que considerava ser um efeito do pecado original onde radicavam todos os males. Ele explica que

O pecado foi o que abriu as portas por onde entrou o cativo no mundo; porque rebelando-se o homem contra [o] seu Criador, se rebelaram nele e contra ele os seus mesmos apetites. Destes tiveram sua origem as dissensões e guerras de um povo contra outro povo, de uma nação contra outra nação e de um reino contra outro reino. E porque nas batalhas que contra si davam a gentes se achou que era mais humano não haver tanta efusão de sangue, introduziu o direito das mesmas gentes que se perdoasse a vida aos que não resistiam e espontaneamente se entregavam aos vencedores, ficando estes com o domínio e senhorio perpétuo sobre os vencidos e os vencidos com perpétua sujeição e obrigação de servir aos vencedores. (BENCI, 1954, p. 27-29)

No caso específico da escravidão dos negros e da sua ligação à maldição lançada por Noé, Benci mostrava existir alguma reserva quanto à aceitação

desta teoria, uma vez que salienta “que no sentir de muitos” é esta a “geração dos pretos que nos servem” (BENCI, 1954, p. 45).

Na conclusão da obra, o autor caracteriza a condição dos escravos, qualificando o cativo como “o estado mais infeliz a que pode chegar uma criatura racional” porque, com a escravidão, “lhe vêm em compêndio as desgraças, as misérias, os vilipêndios e as pensões mais repugnantes e inimigas da natureza”. Lastimava a terrível sorte dos escravos que, no caso dos negros, atingia o máximo desprezo “só por serem pretos” (BENCI, 1954, p. 17).

Jorge Benci enquadra-se no surto filantrópico suscitado pela desumana condição dos escravos. Mas a sua atitude, tal como a de tantos outros autores, não foi além do propósito de lhes minimizar os maus tratos, de acordo com os ditames da razão e os princípios religiosos, que estabeleciam uma reciprocidade de deveres entre os homens. A desobediência a esses deveres revertia em pecado e poderia tornar-se catastrófica para a sociedade. Ao longo da obra insiste, aliás, numa possível relação entre as desumanidades verificadas e alguns acontecimentos trágicos que ocorreram no Brasil. Assim, interpretava como castigo divino na vida terrena as fomes, as esterilidades e, sobretudo, as epidemias de bexigas que causavam “danos gravíssimos com muita mortandade de brancos e pretos” (BENCI, 1954, p. 77 e 191). Considerados ainda como tal, os ataques dos holandeses trazidos “por Deus da Europa para ruína e destruição da América”, à semelhança do que tinha acontecido no Egito em relação às tiranias praticadas no cativo dos Hebreus. Aos trágicos acontecimentos neste mundo, à destruição da riqueza, da honra e glória dos particulares e das nações, seguir-se-ia a perdição das almas (BENCI, 1954, p. 191). Com frequência refere a “fúria de Deus” contra os pecados praticados pelos homens, amedrontando e incitando ao cumprimento da vontade divina.

Benci evidencia não pugnar pela libertação dos escravos, mas tão só a persuadir os senhores a tratá-los “como a próximos”, a dar-lhes “o sustento para o corpo e para a alma”, o castigo racional e um trabalho proporcional às suas forças: “Usar o senhor dos escravos como de brutos é coisa tão indigna [...] que não é obra de homem racional [e] muito menos o pode ser de homem cristão” (BENCI, 1954, p. 32). O título de propriedade conduzia muitos senhores ao exercício de um domínio absoluto sobre os escravos, esquecendo-se que entre estas duas partes se estabelecia uma mútua correspondência de obrigações. O escravo deveria obedecer enquanto os senhores tinham a obrigação de proceder de acordo com a justiça e a equidade, isto é, em conformidade com a razão e o direito natural. Todavia, esta dependência moral não implicava que os senhores descessem ao nível dos escravos ou estes se elevassem ao daqueles. O que os distinguiu não era a dependência, mas a

diversidade das obrigações que reciprocamente deviam uns aos outros. Os escravos continuariam a gozar da mesma condição e, ressaltando as devidas diferenças, seriam mantidos num nível paralelo ao dos animais: aos jumentos, o senhor teria obrigação de dar “comer, vara e carga”; aos escravos daria “pão, ensino e trabalho”, refletindo-se no tratamento a distinção entre eles e os jumentos (BENCI, 1954, p. 30-32). Neste contexto, a caracterização do lugar que cada um ocupava na estrutura social, bem como a subordinação, é evidente e o grau de animalidade do escravo surge aqui perfeitamente consagrado em prejuízo da sua humanidade.

A transgressão das obrigações previstas na lei divina e na lei civil conduz ao pecado. E não é só o pecado do senhor que conta, mas também a culpa que este tem pelas faltas cometidas pelo escravo, devido à sua negligência. O pecado aparece aqui como um perigo iminente em que o senhor incorre ao ter escravos e ao não cumprir com as obrigações que lhe deve. Ao longo de toda a obra, escravo e senhor envolvem-se no mesmo jogo: pecando e fazendo o outro pecar. Por isso, Benci (1954, p. 29) tomou “por empresa dar à luz esta obra” que é “regra, norma e modelo, por onde se devem governar os senhores cristãos para satisfazerem as obrigações de verdadeiros senhores”.

Tomando as suas próprias palavras, diremos que o senhor não deve nunca faltar com o pão, para que o escravo não desfaleça; com o ensino, para que não erre; e com o trabalho para que não se torne insolente. Não deve ainda faltar com o castigo quando necessário, pois, segundo a perspectiva do autor, castigar um escravo não é violência; violência é faltar-lhe com as três obrigações capitais: “pão, ensino e trabalho”.<sup>2</sup>

A primeira obrigação do senhor era o “pão” que incluía o sustento, o vestuário e a assistência em caso de doença. Dado que a manutenção da vida é um imperativo da própria lei natural, os escravos que não tivessem que comer ou morriam ou tinham de roubar para angariarem os bens essenciais à existência. A “necessidade não tem lei” (BENCI, 1954, p. 41) e a responsabilidade de tais actos recairia nos senhores que, negligenciando o cumprimento das suas obrigações, incorriam em pecado. A sua crueldade chegava ao extremo de negar aos escravos o alimento que “tão liberalmente” davam aos animais (BENCI, 1954, p. 35). Era “tirania e bárbara injustiça negar-lhes o sustento” quando se lhes exigia trabalho; e sustento proporcional, pois não havia direito que determinasse que o escravo trabalhasse “como mouro” e comesse “como formiga” (BENCI, 1954, p. 42). Nesse sentido, era obrigação do senhor dar-lhes alimentos em quantidade suficiente, não apenas para os manter

<sup>2</sup> Andreoni adota um esquema muito semelhante: “pão, pau e pano”, fundamental do que designa por “bom cativo”; era o regime dos três P (ANTONIL, 1989, p. 42).

vivos mas para os sustentar sem eles terem de recorrer ao furto. Benci menciona o costume, praticado por alguns senhores, de dar aos seus escravos um dia livre por semana para plantarem e angariarem alimentos. Louva esta prática que desobrigava os senhores relativamente às suas obrigações de sustentarem os escravos, mas condena o facto dessas folgas recaírem nos domingos e dias santos, períodos consagrados às actividades religiosas a que o senhor estava igualmente obrigado a respeitar.

Tal como a alimentação também o vestuário era uma obrigação do senhor, que devia fornecer aos seus escravos os trajes necessários para que, sem luxos, andassem decentemente vestidos. A apresentação do escravo deveria merecer-lhes o cuidado necessário, dado que nela se reflectia a situação social do senhor. A propósito, Benci salienta que “o ornato dos escravos é crédito dos senhores”. Porém, este não podia ser obtido à custa do próprio escravo que, sem posses, pecava para adquirir o vestuário que lhe exigiam. Preocupante era, sobretudo, a situação de algumas escravas que, mediante as exigências das senhoras, adquiriam os seus vestidos pecando contra a castidade. Vã era a desculpa dos senhores de que não podiam vestir tantos escravos e escravas, uma vez que se não tinham posses para os vestir também as não tinham para os ter (BENCI, 1954, p. 51). De novo é destacada a origem das faltas dos escravos na negligência dos senhores, sobre os quais recaía a maior responsabilidade do pecado.

Incluída na primeira obrigação estava ainda a assistência que o senhor deveria prestar ao escravo quando este perdia o único bem que possuía: a saúde. Nessas circunstâncias, não havia quem merecesse mais cuidado, piedade e carinho. Qualquer homem livre, mesmo quando lhe faltavam as posses, podia procurar amparo na Santa Casa da Misericórdia, cuja porta não se abria para os escravos. A estes só restava a compaixão dos senhores. No entanto, a crueldade de alguns era tal que abandonavam os escravos doentes ao capricho da natureza e às agruras das enfermidades. Quem assim procedia de forma tão desumana não era digno do poder que tinha sobre os escravos, nem merecia ter nome de cristão. A própria legislação, tanto civil como canónica, verificadas estas circunstâncias, decretava a perda do domínio do senhor e a liberdade dos escravos abandonados (BENCI, 1954, p. 55) o que, aliás, pouco adiantava à sorte do escravo.

Como segunda obrigação do senhor Benci apresentava o “ensino”, que englobava a aprendizagem dos bons costumes e dos preceitos religiosos. Ao contrário da primeira obrigação, mais ligada à existência física, a segunda centrava-se, essencialmente, na formação do carácter do escravo. O senhor, coadjuvado pelo clero, deveria assumir a sua função de primeiro orientador religioso e espiritual do escravo. Neste sentido, tinha a obrigação de lhe ensi-

nar a doutrina cristã, o uso correcto dos sacramentos e, através das suas acções, dar-lhe a ideia do exemplo a seguir. Um dos exemplos apresentado relacionava-se com a vida conjugal que o senhor procurava contrariar, desrespeitando o sacramento do matrimónio e estimulando a concupiscência e a liberdade com que se consorciavam à margem da lei e de qualquer preceito. Habitualmente os senhores invocavam que os casamentos não eram “para essa gente bruta”, porque assim que se casavam logo deixavam “de fazer vida entre si e se entrega[va]m a maiores pecados”. Benci (1954, p. 83) contrapõe dizendo que certos senhores, depois de casados, são tão viciosos quanto os escravos e nem por isso se lhes nega o matrimónio.

O ensino dos bons costumes e dos preceitos religiosos deveria merecer aos senhores todo o cuidado, pois, para que fossem seus mestres na cristandade, lhos tinha sujeitado Deus tornando-os seus escravos; a consequência deste poder e deste domínio seria a obrigação de os ensinar e instruir nos mistérios da fé e preceitos da lei de Deus (BENCI, 1954, p. 66). Caso o senhor, por qualquer razão, não pudesse cumprir esta obrigação, deveria levar os escravos aos colégios e casas da Companhia de Jesus ou de outras ordens religiosas, para serem catequizados no seu próprio idioma. Na prática, porém, os senhores furtavam-se a esta obrigação, invocando “a natural rudeza dos escravos”. Benci (1954), imbuído do ideal missionário, alerta para o dever de propagar o Evangelho a todos os povos, mesmo àqueles que “se pareçam na rudeza com os brutos”, e destaca o programa proselitista que preconizava, neste processo, não a força mas o ensino e a formação religiosa. São explícitas as suas palavras quanto aos objectivos da acção missionária e civilizadora, quando salienta que “todas as gentes, por brutas, por boçais e rudes que sejam, todas sem excepção hão-de ser instruídas nos mistérios da Fé e nos Mandamentos de minha Lei” (p. 66).

Nesta tarefa, tinham os Portugueses especial responsabilidade dado que se consideravam ser o povo escolhido por Deus para propagar e dilatar a fé cristã. Mas, quanto a este aspecto, não eram só os senhores a prevaricar; também os padres eram acusados por Benci (1954) de andarem mais interessados noutros assuntos e “catequizarem ligeiramente” (p. 61). Padres e senhores incorriam assim em grande pecado e eram o espelho de comportamentos pouco edificantes. Isto levou Benci a destacar, dentro do ensino, uma outra obrigação que consistia em dar bons exemplos, “mais férteis do que simples palavras”. Se os escravos não tinham um comportamento cristão, era porque os seus senhores também o não tinham e o procedimento desregrado destes constituía um ponto de referência à vida escandalosa daqueles. O jesuíta acrescentava não existir pecado maior do que induzir alguém a pecar. O senhor que assim procedia era pior do que o homicida, pois atentava contra a

vida espiritual do próximo e de si mesmo; o seu crime era ainda agravado pelo facto de não só induzir mas também, muitas vezes, obrigar a que o pecado se cumprisse. Entre os vários exemplos citados a propósito, destacamos este, referente às tarefas das escravas:

Que haja senhores, que não reparem no grande escândalo que dão as suas escravas, repartindo por elas o sustento da casa e encarregando-lhes a cada uma sua porção! A uma a farinha ou o pão para a mesa; a outra a carne ou o peixe para o prato; esta há-de pagar os aluguéis das casas; aquele há-de dar o azeite para a candeia; e todas hão-de concorrer com o que lhes toca e está taxado. E que isto se faça entre Cristãos! Que haja tão pouco temor de Deus, que se não atente pelas consequências destes tributos tão indignos de um católico! Dizei-me, senhores, ou dizei-me senhoras (que convosco principalmente falo): onde hão-de ir buscar as vossas escravas, com que satisfazer a estas pensões? Têm porventura algumas rendas, donde hajam de tirar o que lhes mandais e impondes para pagarem? É certo que não. Pois donde lhes há-de vir, senão dos pecados e torpe uso de seus corpos? E sustentando-vos vós deste mau lucro e destes pecados, que é o que sois, senão um pecado vivo e animado? Lá disse o Filósofo [Aristóteles], que cada um não é outra coisa, senão aquilo, de que sustenta. E sendo assim que vos não sustentais de outra cousa, senão do pecado que haveis de ser, senão o mesmo pecado? (BENCI, 1954, p. 99)

O senhor surge aqui como fonte de pecado, agente do demónio e o escravo como um brinquedo nas suas mãos. O escravo peca por necessidade, peca porque não é ensinado, peca porque é induzido. É vítima do pecado que herdou, do seu comportamento e do procedimento dos outros. Quanto ao senhor, cai facilmente em pecado, devido à grande empresa que é ter escravos e ao não cumprir com as obrigações materiais e espirituais a que está sujeito.

Incluída no ensino, estava ainda a obrigação de castigar como forma de prevenir o erro. Benci fazia suas as palavras do profeta Isaías quando afirmava que usar de misericórdia para com os maus era querer que não aprendessem a ser bons. E se isto se verificava entre os livres e brancos “a quem o pejo, o timbre e o pundonor” obrigavam a fugir dos malefícios, mais ainda se revelava nos cativos e negros, “que nascendo naturalmente sem pejo e sem timbre algum”, governavam as suas acções “unicamente” pelo medo. A disciplina surge assim como o instrumento necessário ao controle dos comportamentos e, por conseguinte, a minorar a atracção pelo pecado. Logo, castigar os escravos quando mereciam, não era crueldade, mas antes “uma das sete obras de misericórdia que manda castigar aos que erram”. Tal como o ginete necessitava de espora e o jumento de freio, também os imprudentes e os maus necessitavam de vara e de castigo para serem morigerados e não faltarem às suas obrigações (BENCI, 1954, p. 106-108).

A estas palavras se resumia o cerne da prática disciplinar. O autor partia do princípio de que os escravos eram habitualmente “voluntários, rebeldes e

viciosos”, não sendo possível discipliná-los sem castigo. Deixava, inclusive, transparecer na sua linguagem a carga depreciativa que envolvia a noção de inferioridade do homem negro, ao escrever que

os brancos para serem bons mestres da arte de pecar, necessitavam de lições mui repetidas, e por isso é necessário que frequentem por largo tempo as classes do ócio; e os pretos não necessitam de muito tempo. [...] Os pretos são sem comparação mais hábeis para todo o género de maldades que os brancos, por isso eles com menos tempo de estudo saem grandes licenciados do vício na classe do ócio. (BENCI, 1954, p. 158-159)<sup>3</sup>

O castigo era necessário para trazer os escravos “bem domados e disciplinados”; no entanto, não devia ser nem de mais nem de menos e nem podia ser dado de qualquer maneira. A sua aplicação exigia certos cuidados que, não sendo observados, poderiam levar o senhor a pecar por diferença ou por excesso de punição; deveria ser “moderado pela razão e não governado pela paixão”, sendo apenas permitidos os açoites e os ferros, que desde sempre tinham sido “os castigos próprios dos servos”. Mesmo na aplicação dos açoites era necessário usar de prudência de modo a evitar ferimentos graves (BENCI, 1954, p. 136 e 142). Doseando o castigo proporcionalmente à culpa e à constituição física do escravo, os senhores não cairiam no pecado de os castigar por defeito ou por excesso. À semelhança dos médicos que controlavam a utilização dos remédios consoante a condição física dos doentes de modo a não tornar a cura mais nefasta do que a doença, assim deveriam proceder os senhores dado que os açoites eram “medicina da culpa” e se os escravos os mereciam em maior número deveriam ser-lhes aplicados repartidamente (BENCI, 1954, p. 44).

Caso o escravo cometesse um delito tão grave que não fossem considerados suficientes os açoites e a prisão nos ferros, o senhor entregá-lo-ia à justiça para ser castigado conforme a culpa. Só assim poderia ser aplicada a pena capital. O autor salienta, no entanto, existir por parte dos portugueses uma forte objecção a este procedimento, invocando que a entrega do criminoso à justiça não se coadunava “com a nobreza e fidalguia do senhor” (BENCI, 1954, p. 147). O jesuíta procurou em vão explicações para esta atitude que, segundo ele, nada tinha a ver com a honra, o timbre e o pundonor de que os portugueses demonstravam ser tão amantes. Não compreendia porque se sentiam ofendidos pelo facto de entregarem o escravo à justiça, mas nada sentiam por lhe tirarem a vida barbaramente: “Parecer verdugo e fazer ofício de

<sup>3</sup> Benci salienta que S. Jerónimo diz que nas escrituras se chamam Etíopes àqueles pecadores “que são tintos com a cor preta de todos os vícios”. Benci (1954) comenta ainda “que não há nação mais inclinada e entregue aos vícios que a dos pretos” (p. 159).

verdugo” não ofendia a sua fidalguia, porém, entregar o escravo à justiça era “afronta, menoscabo e desdouro de sua pessoa” (BENCI, 1954, p. 147-148). Preferiam ser eles próprios a aplicar o castigo e, como não lhes era permitido tirar a vida ao escravo, acrescentavam tais excessos à pena que o matavam lentamente; assim, a sua fidalguia não sofria qualquer desaire, mas pecavam gravemente. Benci (1954) só encontrava uma solução para que, nestes casos, o senhor pudesse exercer o seu domínio sobre o escravo, contornando o perigo de pecado: castigando “com prisões continuamente por largo tempo e com açoites interpolados”, até que julgassem estar satisfeito o delito, ou então “degredando-o vendido para outra parte” (p. 150). Não se pode dizer que haja no pensamento do jesuíta uma atitude condenatória da pena capital, mas sim a plena consciência da dimensão cruel das atitudes dos senhores quando, escudados pelo seu poder, faziam justiça pelas próprias mãos. O que aqui nos parece evidente é a restrição da prática que constituía um risco iminente nas mãos dos senhores.

Benci mostra-se igualmente contrário ao uso de palavras injuriosas como forma de castigo. A sua utilização, ainda que em momentos de fúria passageira, constituía um pecado tão gravoso quanto os outros. Sendo o pecado concebido como uma tentação consentida, isto é, voluntária e consciente, quando alguém é tentado nunca perde por completo a luz do entendimento e, portanto, o facto de agir “no fervor da cólera” ou cair de imediato no arrependimento não invalida a queda na tentação e no pecado. Relativamente a esta matéria, no entanto, o autor faz uma ressalva para desculpabilizar os escravos de pecados leves considerados fruto da sua natural rudeza que os leva a agir sem verdadeira consciência.

Ao longo de toda a obra, são constantes os apelos ao bom senso dos senhores que deviam manter bem delimitada a fronteira entre castigo e sevícia: “Castiguem-se os escravos, merecendo estes o castigo; seja porém de sorte que, ou seja grave ou leve a culpa, nunca chegue o castigo a ser sevícia” (BENCI, 1954, p. 139). O jesuíta aconselha o senhor a deixar passar a ira e só depois aplicar o castigo, para que seja racional e não movido pelos ímpetos do momento. Devia, inclusivamente, perdoar as pequenas faltas ou aquelas que resultassem da pouca capacidade dos escravos e que revelassem mais a natural rudeza do que rebeldia e má vontade. Na prática, porém, o direito à disciplina chegava, por vezes, a ser utilizado de uma maneira tão abusiva que ultrapassava todas as normas e todos os princípios: “Por pouco mais de nada chegam alguns a lançar vivos nas fornalhas os seus escravos e a tirá-los por vários modos, bárbaros e inumanos, a vida” (BENCI, 1954, p. 139).

Culpas e castigos devem ser analisados no enquadramento próprio da época e relacionados com os condicionalismos específicos de cada sociedade. De



igual modo é necessário ter em consideração as variantes possíveis dos conceitos de violência e crueldade e os contornos psicológicos que em alguns aspectos assumem. É verdade que nem todos os senhores agiam com igual dureza e que os escravos dos engenhos e das minas eram, até pelo próprio ritmo e natureza do seu trabalho, muito mais seviciados. Todavia, a existência de algumas disposições legislativas que procuraram, pelo menos na letra da lei, limitar os excessos a que os senhores os condenavam, assim como os testemunhos de alguns autores dão-nos a dimensão desta questão. Benci (1954) não deixa margem para dúvidas e questiona a natureza de algumas formas de castigo utilizadas:

[...] pergunto eu agora aos senhores do Brasil, se é castigo racional queimar ou atanzar (que tão ímpio e cruel é este género de castigo) com lacre aos servos; cortar-lhe as orelhas ou os narizes; marcá-los nos peitos e ainda na cara; abrasar-lhes os beiços e a boca com tições ardentes? Deixo outros castigos ainda mais inumanos, que os ciúmes do senhor ou da senhora fazem executar nos escravos ou nas escravas, porque são tão indignos de virem à pena, que não permite a modéstia relatá-los neste lugar. Que vos parece, digo, senhores do Brasil? Não está claro que são sevícias estas as mais bárbaras e inumanas, e que só caberiam bem nos ânimos cruéis e ferros dos Mezêncios, dos Fálars e dos Diomedes? (p. 136-137)

Perante um quotidiano onde a crueldade não era uma palavra vã, os escravos procuravam, muitas vezes, na morte a solução para a sua vida infernal o que não aproveitava nem ao escravo, nem ao senhor, nem à economia brasileira, repartindo-se por todos o efeito do pecado.

O castigo, enquanto disciplina que corrige, reflecte as hierarquias sociais. Neste caso, as infracções são sempre pessoais mas, enquanto o escravo erra desobedecendo ao senhor e a Deus, o senhor só desobedece a Deus ao não cumprir com as suas obrigações. Assim sendo, só seria punido por Deus. O seu castigo poderia ser individual ou colectivo, enquanto homem ou cidadão do Brasil, lugar onde poderia desabar a ira de Deus, que tanto podia ocorrer nesta vida como na vida eterna. O escravo, por sua vez, era castigado na vida terrena, pelo senhor, individualmente, consoante a falta cometida, estando ainda a sua salvação na ordem eterna dependente da paciência, da obediência, da abnegação que demonstrasse junto do seu senhor. Isto é, quanto maior fosse a sujeição na hierarquia social, tanto maiores eram as possibilidades de infracção; e de entre todos os indivíduos, o escravo era o mais sujeito aos perigos do pecado. Apesar de Benci considerar a falta a Deus a mais grave de todas, o escravo era sempre duplamente penalizado porque a própria desobediência aos senhores só muito excepcionalmente não era considerada como uma falta a Deus.

A terceira e última obrigação apresentada por Jorge Benci é o “trabalho”,

elemento fundamental na existência do escravo. Depois do sustento, do ensino e do castigo, o senhor tinha também a obrigação de não lhe faltar com o trabalho. Era este que proporcionava ao escravo o sustento e o resguardava dos perigos a que o ócio poderia conduzi-lo. Ao trabalhar, o escravo perdia a vontade de se rebelar, de lutar pela liberdade e de atentar contra Deus ou contra a autoridade do senhor. O ócio era, para o jesuíta, a escola de todos os males, onde os escravos aprendiam “a ser viciosos e a ofender a Deus” (BENCI, 1954, p. 158); mais facilmente do que quaisquer outros, os negros caíam nesta tentação dado que revelavam uma natural “virtude” para a maldade. Perante Deus, no entanto, os principais culpados eram os senhores que não os ocupavam o suficiente de modo a afastá-los destas tentações. Os escravos, por seu lado, deveriam aplicar-se ao serviço de modo a merecerem o pão que comiam, um dever ao qual o senhor procuraria não faltar. Benci (1954) exorta-os ao cumprimento das suas obrigações, invocando os desígnios divinos: “Trabalhem a seu senhor pois para isso lhos sujeitou Deus” (p. 185).

O trabalho, considerado o melhor remédio para trazer os escravos sujeitos e bem domados, era o “descanso do senhor”, visto que ao trabalharem só tinham por desejo o repouso; a fadiga tirava-lhes o ânimo da revolta e mantinha-os “sujeitos, sossegados e mansos” (BENCI, 1954, p. 156). Neste ponto, uma vez mais, o jesuíta aproxima os escravos dos animais, muito particularmente dos jumentos, que o mesmo é dizer dos animais de carga e tracção. Diferenciava-os no tratamento, mas aproximava-os relativamente a certas qualidades negativas que afirmava partilharem entre si, nomeadamente a manha, a rebeldia e a teimosia (BENCI, 1954, p. 156).

Benci responsabiliza o senhor por dois pecados relacionados com a obrigação ao trabalho. O primeiro contra a caridade caso ocupasse o escravo com trabalhos superiores às suas forças. Se uma das suas obrigações era dar trabalho aos escravos, não o era menos proporcionar-lhes períodos de descanso e repartir-lhes as tarefas sem excessos e de acordo com as suas forças. Tornava-se necessário usar de moderação para que não enfraquecessem e morressem: “querer que o escravo débil e fraco trabalhe igualmente como o forçoso e robusto, é querer pôr no mesmo jugo o boi e o jumento, coisa que Deus severamente proíbe” (BENCI, 1954, p. 188). O segundo pecado ia contra a justiça e a religião, se obrigasse o escravo a trabalhar aos domingos e dias santos, períodos destinados ao ensino da doutrina. Nesta situação particular, o autor tem, no entanto, a preocupação de estabelecer a diferença entre a obrigação ao trabalho imposta pelo senhor e a autorização dada ao escravo para granjear as coisas de que necessitava para se sustentar. Era tal a miséria dos escravos, mesmo daqueles que usufruíam de um melhor tratamento, que Benci não vê qualquer inconveniente em consentir que trabalhassem nos referidos

dias depois do ofício religioso. A argumentação do jesuíta surge aqui conciliadora entre os preceitos e a realidade: condena a obrigatoriedade ao trabalho nos dias santos, desculpabiliza os senhores pelo facto de não darem o sustento necessário e não se esquece de que a “necessidade não tem lei”, como ele próprio afirma. Por isso, nesses dias consagrados ao culto, o escravo podia trabalhar unicamente com o intuito de assegurar o seu sustento, obrigado pelas circunstâncias de extrema miséria em que vivia e sem que o senhor fosse por isso culpabilizado.

No trabalho radicava a finalidade do escravo. Benci (1954) demonstra claramente pondo em causa a sua utilização como elemento de ostentação e questionando a sua compra “com tão grande gasto” se não era para, pelo menos, ajudarem os “senhores a sustentarem a vida” (p. 154). Se não trabalham para que os comprem? Benci poderia ter questionado: se não trabalham para que servem? Para que existem? Mas desta forma estaria a pôr em causa a existência da própria escravatura e essa não era a sua intenção. A questão que levanta é simplesmente a do mau uso que se fazia do escravo com prejuízo para todos.

Benci salienta não ter escrito a **Economia cristã** com o propósito de demonstrar aos senhores – como obter vantagens económicas através de uma acção orientada dos escravos. No entanto, esse intuito está implícito nas normas que propõe. Os escravos desempenhavam uma função demasiado importante para serem ignorados; sem eles não era “possível fazer, conservar e aumentar fazenda” no Brasil, como salienta o padre Andreoni que os considerava mesmo “as mãos e os pés do senhor do engenho” (ANTONIL, 1989, p. 39). Pedra angular não apenas da agricultura mas da sociedade colonial em geral, a humanização da sua existência contribuiria para a estabilidade social e para o incremento económico. Os comportamentos morais seriam o fio condutor deste processo em que pressupostos religiosos, estrutura social e organização económica se interinfluenciavam.

Benci revela uma atitude utilitária e pragmática, nunca perdendo de vista a realidade em que se circunscreve. Neste sentido, o seu discurso surge como um esforço de conjugação da prática com os princípios teóricos, dentro do campo de acção da moral cristã, com a constante preocupação de estabelecer um código de comportamentos; até porque a grande dificuldade não residia no enunciar dos princípios mas na sua aplicação.

Crítico, reformista, tendo por horizonte o apostolado e a conciliação do sistema escravista com a consciência cristã, Benci dá-nos a dimensão do ser com a sua visão do dever ser. A vivência dos senhores estava intimamente relacionada com a condição de vida dos seus escravos. As atitudes de rebeldia e o estado de violência desencadeado pela revolta dos escravos maltratados

podiam conduzir à destruição dos senhores e causar graves danos sociais. O clima de grande tensão psicológica vivido no mundo colonial, pronto a deflagrar a qualquer momento e onde o pequeno número dominante procurava controlar a multidão dos dominados, conduzia à prática da pregação, à invocação dos desígnios divinos, apelando à sujeição do escravo e à clemência do senhor como forma de manutenção da ordem social.

Num mundo onde todos os direitos pertenciam aos senhores e onde os escravos só podiam reagir pela força, o recurso ao espiritual tornou-se uma arma privilegiada para demarcar atitudes e limites. Tarefa em que a Igreja se mostrou incansável, auxiliada por dois conceitos fundamentais na mentalidade da época: o “pecado” e a “salvação”. Daí que António Vieira (1945) na sequência dos ensinamentos do Evangelho que condenavam qualquer atitude de revolta, recomendasse aos escravos que obedecessem aos seus senhores como ao próprio Cristo, porque daí lhes adviria a recompensa eterna. Aconselhava-os explicitamente a sujeitarem-se e a obedecer em tudo aos senhores “não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos” porque “nesse mesmo trabalho, que é forçoso, bastará a voluntária aplicação” para que Deus lhes “pague como livres” e “faça herdeiros como a filhos” (p. 303-305).

Pecado e salvação revelam-se assim forças psicológicas que determinam formas de comportamento e integram um sistema que justifica a evangelização, a acção missionária, a protecção e o domínio como veículos de ensino. O escravo, apesar de rotulado como um ser com natural tendência para o mal, conservava ainda uma réstia de inocência que, sob o controle do domínio, o tornava aceite pelos homens e por Deus. Era esse controle entre a tendência viciosa e a centelha divina que justificava a acção do senhor, devendo este comportar-se não só como um superior hierárquico, mas também agir à imagem e semelhança do “bom cristão”. Neste aspecto radicava outra faceta da prática missionária: esclarecer o senhor para que se tornasse um verdadeiro cristão.

A obra de Benci é uma janela aberta sobre a estrutura escravista da sociedade colonial brasileira. O autor expõe com clareza as desumanidades que a escravatura acarretava, mas não ousa pôr em questão a sua existência; sente repugnância pelo tratamento dado aos escravos, mas fica-se por isso mesmo, encorajando apenas o espírito cristão. Todavia, comentários, propostas, exemplos, advertências transmitem, para além da realidade exterior, perturbações interiores. A **Economia cristã** é muito mais do que um texto panorâmico sobre a realidade social; é um projecto de transformação, ou melhor, de adaptação do sistema escravista a formas de pensamento e vivência cristã. E, neste enquadramento mental, a ideia de pecado desempenhou bem o seu papel; na prática, porém, ficou aquém das expectativas.

## ABSTRACT

A deep “connoisseur” of Brazilian reality and of Brazil, where he lived for twenty-four years, Jorge Benci put together his main research in *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, first published in Italy in 1705. This book was mainly addressed to slave owners to remind them of their duties and responsibilities. Benci meant to elaborate a set of rules that might constitute a model for living together with and understanding the slaves, according to moderation principles set out by reason and Christian values. Throughout his discourse, the notion of sin and its social impact assumed a fundamental role.

Key words: Slavery; Sin; Society.

## Referências

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. 2. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1954.

COHEN, William B. **Français et africains**. Les noirs dans le regard des blancs, 1530-1880. Paris: Gallimard, 1981.

LE GOFF, Jacques. Pecado. In: **Enciclopédia Einaudi**. v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.

PIMENTEL, Maria do Rosário. **Viagem ao mundo das consciências**. Lisboa: Edições Colibri, 1995.

QUENUM, Alphonse. **Les églises chrétiennes et la traite atlantique du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle**. Paris: Editions Karthala, 1993.

VIEIRA, Padre António. **Obras completas**. Sermões. t. XII. Porto: Lello e Irmão Editores, 1945.

# Carceragem e corrupção administrativa no Setecentos mineiro

Liana Maria Reis\*

## RESUMO

O artigo objetiva apontar alguns aspectos do funcionamento do sistema carcerário e da corrupção administrativa na capitania das Minas Gerais no século XVIII, através da documentação oficial, e que envolviam a prisão e manutenção dos presos nas cadeias. O estudo revela as alianças e níveis de tensão originados das relações entre os carcereiros com os administradores metropolitanos e com indivíduos de outros segmentos sociais, como escravos e senhores.

Palavras-chave: Carceragem; Século XVIII; Administração colonial; Minas Gerais.

A capitania de Minas Gerais, criada em 1720, além de constituir-se em uma região diversificada economicamente, concentrou um dos maiores plantéis de escravos da América Portuguesa e uma população em constante crescimento.<sup>1</sup>

O rápido processo urbanizador, iniciado já na década de 1710, permitiu o surgimento de uma intensa circulação de indivíduos – de diversas condições sociais e interesses distintos – entre os arraiais e vilas mineiras ao longo do século XVIII. Várias foram as tentativas da Metrópole para obter o controle das ações dos habitantes da capitania, tais como a própria urbanização e a implantação de uma política de desarmamento (REIS, 2004). Além do surgimento de dezenas de quilombos (GUIMARÃES, 1988; RAMOS, 1996) e da eclosão de inúmeros motins (ANASTASIA, 1998), a Coroa Portuguesa teve que conviver com uma enorme gama de crimes cometidos por escravos, li-

\* Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

<sup>1</sup> No ano de 1786 havia na capitania 174.135 escravos e 188.712 indivíduos livres (incluindo aí homens e mulheres livres e libertos). Estes números passaram para 188.781 e 218.223 em 1805, respectivamente (REVISTA do Arquivo Público Mineiro, 1899, p. 294-295).

bertos e homens livres, incluindo os administradores metropolitanos (REIS, 2002). Esses constantemente atribuíam a causa da criminalidade à ambição desmedida dos senhores brancos e da grande população negra e mestiça,<sup>2</sup> residente nas Minas. Ou seja, a ambição pelo enriquecimento a qualquer preço, explicaria a origem de tantos crimes na capitania mineira: contra o Estado, a ordem pública, a pessoa e a propriedade (REIS, 2002, p.130-251).

A criação das vilas e, com elas, a constituição do aparato judiciário-repressivo possibilitavam aos indivíduos estar mais próximos da Justiça, o que para alguns era sinônimo de impunidade e, para outros, a certeza do castigo e do rigor das leis.

O constante movimento de indivíduos, especialmente escravos africanos e crioulos, nos espaços públicos, como nas ruas, igrejas, vendas, e nos inúmeros chafarizes e praças, favorecia os contatos e, conseqüentemente, o aumento da criminalidade. Dentre as maiores construções no ambiente urbano, estavam as cadeias das câmaras ou as cadeias públicas localizadas, normalmente, na praça principal das vilas. Ali, eram abrigados os presos de crimes comuns e sustentados os réus pobres. Muitos desses presos eram enviados para serviços militares e presídios.<sup>3</sup> O cuidado e a manutenção dos presos comuns ficavam a cargo dos carcereiros, função criada em 1532 e cuja nomeação era feita por designação dos vereadores e juizes ordinários das câmaras. Cabia a eles “levar os presos às audiências com os Juizes e soltá-los quando estes o determinassem, impedir qualquer pessoa”, que lhes fosse entregue presa de andar em liberdade, bem como que qualquer preso fosse solto sem mandato da justiça (SALGADO, 1990).<sup>4</sup>

Entretanto, parece que os carcereiros, devido às suas próprias atribuições, ao conviverem mais de perto com os criminosos, acabavam envolvendo-se em corrupções, abusos e atos ilícitos, contrários aos ditames das leis (SALGADO, 1990, p. 140).<sup>5</sup> Em 1714, o governador Dom Brás Baltazar da Silveira pe-

<sup>2</sup> Ao longo do século XVIII, foi sendo reafirmada uma imagem negativa e discriminadora dos negros e seus descendentes, o que por um lado justificava a repressão sobre eles e, por outro, permitia a construção de novas identidades entre africanos nas Minas (REIS, 2003).

<sup>3</sup> Além dos presos por crimes comuns, “presos do conselho”, havia os presos do Rei, que atentavam contra sua pessoa ou contra o regime político, e os presos do Bispo que iam para o ajube. Nas localidades onde não houvesse prisão do Rei nem do Bispo os culpados iam para a mesma cadeia dos presos comuns, sendo sustentados pelos remetentes. Alguns eram enviados para longe executando serviços militares e para os presídios (SOUZA, 1990, p. 118).

<sup>4</sup> Cabe lembrar que o significado de justiça para a época não se referia apenas à organização do aparelho judicial, mas também a palavra “era utilizada como sinônimo de lei, legislação, direito” (SALGADO, 1990, p. 73).

<sup>5</sup> Cabe esclarecer aqui o conceito de corrupção para o período colonial. Segundo o Dicionário do padre Raphael Bluteau (1712, p. 572), corrupção significava a “introdução de qualidades alterantes e destrutivas” no que estava conservado ou estabelecido; ou “corrupção do juiz ou da justiça”. A palavra possuía um cunho moral de corromper “costumes” e, portanto, carregava o sentido de algo ou mudança negativa.

dia aos oficiais da câmara de Vila Rica para advertirem os carcereiros no sentido de evitar a fuga de escravos capturados pelos capitães-do-mato. O carcereiro de Vila Rica soltava-os “sem escripto dos ditos cappitães que ficam muy prejudicados por selhe não pagarem os salários que lhes tocão pelos seis postos”. Advertia que caso não houvesse obediência às suas ordens e respeito aos direitos dos capitães, garantidos nas patentes, Baltazar da Silveira iria “suspender, e proceder contra” ele “muy severamente”.<sup>6</sup> Também é bastante elucidativa a correspondência datada em Vila Rica em 2/2/1736 do então Juiz ordinário André Luíz Raynha ao responsável pela lista da capitação da Comarca de Ouro Preto. A carta tratava de uma série de assuntos: apontava a necessidade de uma listagem mais completa das capitações para formar o mapa geral; relatava a existência dos ciganos João da Costa e seus irmãos, Pedro Ignácio e Luís, que usavam ouro falso nas vizinhanças, e aconselhava uma busca para prendê-los; fazia, ainda, referência à situação de um tal carcereiro infiel. Este indivíduo era acusado de rasgar folhas do livro de registro dos presos da cadeia. Ele havia “tirado negros prezos por crimes capitais”, e os tinha “vendido”. Constava que dentre estes estavam

tres escravos e huma escrava culpados da morte de seu senhor, e os vendera (sic) e a escrava tem em sua casa como própria, que vendera para o Rio de Janeyro um escravo por nome Felix dizendo que fogira, e que morrendo alguns escravos lhe muda o nome para que se entenda falecido alguns dos mais criminosos para o livrar com este pretexto...<sup>7</sup>

Este exemplo vem demonstrar a rede de interesses pessoais e locais que se formavam no cotidiano das vilas e que se sobrepunham à ordem e ao bom funcionamento da justiça. Ficam evidenciadas as várias possibilidades que se apresentavam aos próprios funcionários das câmaras de driblarem as leis, utilizando-se de várias estratégias para usar essas normas em proveito próprio. Além de ganhar com a venda de escravos, o carcereiro servia-se de uma criminosa como sua própria escrava, bem como livrava da cadeia prisioneiros, pondo em prática uma estratégia muito comum, que era a da mudança de nome; aqui no caso, trocando o nome dos prisioneiros pelos dos escravos mortos na cadeia. A quem interessava esta estratégia? Não só ao carcereiro que ganhava com a venda e a exploração dos escravos, podendo, inclusive,

---

<sup>6</sup> Encontra-se no Arquivo Público Mineiro, SC09 PC-01 15-5v, que doravante será identificado, nas notas de rodapé, pela sigla APM. Em nova ordem do mesmo ano de 1714, o governador reforçava as determinações para o carcereiro não soltar nenhum escravo fugido recapturado pelos capitães do mato sem ordem expressa de Paschoal da Silveira Guimarães, “encarregado do governo de Vila Rica” (APM, SC09, n. 22, p. 16v).

<sup>7</sup> APM, SC09, n. 22, p. 16v.



cobrar para livrar os presos, bem como a outros indivíduos que se interessavam em tirá-los da cadeia como, por exemplo, antigos senhores, parentes, amigos, etc. Para esclarecer a situação, o juiz mandava, na presença de um tabelião e “testemunhas dignas de crédito”, fazer a conferência dos livros de cadeia com os das matrículas dos escravos para se examinarem os nomes dos culpados que eram indevidamente soltos. Sugeria, ainda, as devidas providências recomendando “devida cautela para a segurança dos presos (sic), não suceda que tendo notícia desta diligência o Carcereyro fuja”.

Na verdade, o perigo estava não apenas na soltura dos presos pelo carcereiro, como também no fato de que indivíduos poderiam aproveitar a ocasião para provocar tumultos, ameaçando a tranqüilidade pública. Contrariando as suas funções, o dito carcereiro abusava das oportunidades que seu cargo permitia. Pela data do documento, parece tratar-se do carcereiro José Alves, também citado pelo historiador Diogo de Vasconcelos. Segundo este autor, o Conde de Galveas já havia feito queixas ao governo régio sobre José Alves, que “vendia os negros que os senhores abandonavam à justiça”, mas ele continuava no ofício. Além disto, havendo ele soltado Simão Correia e Antônio Pereira, presos ricos, o governador interino Martinho de Mendonça mandou apurar os fatos tomando conhecimento de um grande número de casos ilícitos,

sendo que até para o Rio um certo Antônio da Silva Porto havia levado alguns bens negros e outros foram conduzidos para Goiás. Em Minas havia os em diversos lugares, tendo sido por último vendido um de recente delito praticado no Ribeirão do Carmo, e até outro que havia matado em Vila Rica ao Vereador João Antunes Pena. (VASCONCELOS, 1974, p. 127-128)

Esta história foi assim interpretada por Vasconcelos: sabendo da disposição do Governador Martinho de Mendonça em apurar a verdade de suas ações, José Alves “rasgou folhas do livro da cadeia” e o funcionário Luís André Álvares querendo “reparar nessa falta” foi dissuadido de fazê-lo pelo Ouvidor “amigo e compadre de Alves”. Em fevereiro de 1737, André Álvares assumindo o cargo de Juiz Ordinário, o governador mandou que ele “na forma de uma lei nova”, examinasse os livros da cadeia e procedesse como “fosse de justiça”. Vasconcelos (1974) conta que:

Não obstante os empenhos do Ouvidor, do Juiz de Fisco, do Vereador, Manuel da Costa Reis, e do Escrivão da Câmara, examinaram-se os livros, e o carcereiro foi preso, mas só em nome, pois que dormia em casa e passava os dias ora na do Ouvidor, ora na do Juiz de Fisco. Os escrivães, para não se comprometerem com o ouvidor deram-se por doentes, e as testemunhas, ou se ocultavam, ou juravam falso. (p. 128)

Entretanto, reservadamente Mendonça mandou cercar os caminhos de Vila Rica, para onde deviam ser trazidos “vários negros vendidos e que se haviam de pôr na cadeia para ficar desmentida a acusação”. Foram apreendidas três turmas de negros que foram apresentados ao Juiz, o qual lavrou os termos, ficando provada a culpa do carcereiro. Ademais, “foi apanhado em uma das turmas, escrito por letra e punho de José Alves, um bilhete pedindo ao fazendeiro a remessa dos escravos, prometendo devolvê-los depois”. Martinho de Mendonça, utilizando-se de “uma lei nova extravagante”, nos dizeres de Diogo Vasconcelos, procedeu à prisão de José Alves, enviando-o para a Bahia para a sentença sumária em oito dias de “morte natural” (VASCONCELOS, 1974, p. 128). O caso é longo, mas muito rico de detalhes que mostram o envolvimento pessoal de um carcereiro com os funcionários régios mais graduados e homens ricos, como fazendeiros. Estes contatos de compadrio e amizade, estabelecidos nas relações cotidianas entre os indivíduos, permitiam que as leis fossem burladas e favoreciam a impunidade, os atos ilícitos, as corrupções e a submissão de outros que, talvez por não terem a mesma “proteção” de poderosos como os amigos de José Alves, recusavam-se a testemunhar contra o dito carcereiro. Não sabemos, no entanto, se o réu foi realmente julgado e condenado à morte.

Pela análise da correspondência entre autoridades, ao que parece, os prisioneiros tornaram-se “pau para toda obra”, sendo utilizados também pelos próprios governadores em nome dos interesses régios. Em carta datada de 1780 ao ministro Martinho de Melo e Castro, o governador Dom Rodrigo José de Menezes relatava a situação de um certo mineiro empreendedor que não media esforços para continuar explorando as minas de ouro, mesmo tendo feito grandes despesas e sido perseguido por credores. Ciente disto, Dom Rodrigo, no intuito de estimulá-lo, ofereceu socorro ao dito mineiro, dando-lhe “pólvora, e ferro para pagar em seu devido tempo e os braços de alguns criminosos, que se achão na Cadeia”.<sup>8</sup>

As condições de sobrevivência dos presos tornaram-se uma questão difícil enfrentada pelas autoridades locais. Em carta ao Senado da Câmara de Vila Rica, o carcereiro Manoel da Silveira Peixoto informava que na cadeia se achavam muitos escravos criminosos de culpas graves “que não tem quem os sustente” sendo que o suplicante “não esta obrigado a sustentalos e serâ facil morrerem”.<sup>9</sup> Pedia à Câmara que arbitrasse sobre os rendimentos da cadeia a fim de solucionar o grave problema da subsistência dos presos. A vida dos cativos prisioneiros pouco ou nada valia para muitos senhores que os abando-

<sup>8</sup> REVISTA do Arquivo Público Mineiro, Fasc. II, 1897, p. 313.

<sup>9</sup> APM, SC09, n. 28, p. 20.

navam, não cuidando do seu sustento. Alguns cativos morriam à míngua, doentes e desnutridos, além de terem, no caso de serem penalizados com as galés, de prestar serviços pesados que contribuía para agravar seu estado de saúde. Os oito escravos de Joaquim dos Santos Ferreira, administrador de um moinho da Real Extração do arraial do Tejuco, por exemplo, foram por ordem do “desumano e cruel” Intendente João Inácio do Amaral Silveira, injustamente metidos “em galés, e trabalhar em ferros, onde andarão por mais de hum anno, de que rezultou morrerem dois, ou tres, cauzando tão grande tormento aos pobres, e innocentes captivos” e grave prejuízo ao senhor.<sup>10</sup>

As cadeias públicas mineiras parecem ter constituído mais um problema para as autoridades. Nos atos de criação das vilas coloniais, determinava-se a indicação do local adequado para a construção da casa da câmara, da cadeia e do pelourinho, símbolo da justiça e da autonomia do município, bem como recomendações para ereção da igreja matriz. Os efeitos de uma mineração predatória, especialmente a partir de 1720, com as construções dos mundéus (desvio de cursos d’água para lavagem dos terrenos auríferos), atingiram alguns núcleos urbanos das Minas, provocando sérios problemas com as populações locais. As inundações de várias localidades, como na Vila do Carmo em 1743, foram motivo de reclamação dos moradores. Alguns terrenos desta vila, anteriormente ocupados pelo Quartel dos Dragões, eram de propriedade da Coroa e, desde 1740, o quartel achava-se sem uso, sendo solicitado pela câmara para neles se construir uma nova cadeia e se reinstalarem os moradores atingidos pelas inundações. Para solucionar o problema da cadeia, a câmara necessitava também de recursos financeiros e pediu a doação de terras para ampliar o povoado e explorar os aforamentos (FONSECA, 1998, p. 40-42).<sup>11</sup>

Ciente da realidade colonial, dos abusos e de outras irregularidades cometidas pelos carcereiros, o Rei, em alvará régio de 1758, determinava que eles recebessem “cento e vinte reis cada dia para sustento dos escravos, que são prezos nas suas respectivas cadeias”. Informado de que os ditos carcereiros

além de reduzirem o sustento dos referidos escravos a huma pequena porção de milho cozido, em que só fazem de gasto vinte reis cada dia; costumão servir-se deles, mandando-os, contra a disposição das minhas Leys, sahir das prizoens, mettidos em correntes para hirem aos matos, e campos buscarlhens lenha, e capim, para venderem; seguindo-se daquela deshumanidade na falta de sustento, e da transgressão, com que fazem sahir os mesmos Escravos das cadeas, fugirem

<sup>10</sup> REVISTA do Arquivo Público Mineiro, Fasc. I, 1897, p.169.

<sup>11</sup> Ao que tudo indica, a solução para a manutenção das cadeias foi resolvida pelas câmaras através dos aforamentos. Em 1870, José João Teixeira Coelho (1994, p. 62, 74, 76 e 78, respectivamente), informava sobre as rendas das cadeias das principais vilas da capitania: Vila Rica, 60\$000; Mariana, 35\$000; Julgado da Comarca de Sabará, 29\$400 e Vila de Pitangui, 38\$400.

estes das correntes, e ficarem assim, perdendo-os seus donos, e a Justiça sem satisfação, quando os mesmos Escravos tem commettido crimes...<sup>12</sup>

O Rei determinava que cada ouvidor das respectivas comarcas se informasse sobre o sustento dos escravos, computando os gêneros que lhes servissem de alimento “pelos preços das terras, determinando as porções que os carcereiros haveriam de dar a cada um dos presos, em quantidades, e qualidades certas; as quais serão sempre impreteríveis.” No caso dos carcereiros que deixassem de cumprir a legislação deixando de garantir a sobrevivência dos presos, eles seriam “pela primeira vez suspensos por tempo de três mezes; pela segunda, por tempo de seis mezes; e pela terceira, privados do offício, e inhabilitados para servirem qualquer outro de Justiça, ou Fazenda”. Ordenava, ainda, que os referidos ouvidores tirassem uma devassa anual no mês de janeiro sobre essa matéria, mesmo não havendo queixas e, no caso de as haver, procedessem conforme a ordem régia.<sup>13</sup> A idéia era impedir, através da vigilância, os abusos destes oficiais, o que resultava em um foco de tensões com os senhores e os homens-do-mato, que ficavam prejudicados ao não receberem a tomadia, caso os cativos aprisionados e levados para as cadeias sumissem sem serem entregues aos seus respectivos senhores. Aqueles que desobedecessem a lei seriam preteridos ao cargo e considerados como inaptos para servirem em outro cargo dos aparatos jurídico ou fiscal-tributário.

Portanto, a legislação régia tentava impedir que os carcereiros explorassem a mão-de-obra dos escravos prisioneiros, utilizando-os em proveito próprio. Possivelmente, a venda de lenha e capim deveria render algum lucro valendo o risco de retirar os presos da cadeia. No entanto, a fuga de cativos, nestas circunstâncias, gerava conflitos entre os senhores e esses oficiais das câmaras, responsáveis pela manutenção e segurança dos prisioneiros até que fossem julgados e punidos, conforme a lei.

No Brasil Colonial, a remoção de presos, normalmente criminosos, de uma cadeia para outra se fazia sem o pagamento da carceragem, pois se tratavam de indivíduos que eram aprisionados em locais diferentes de onde haviam cometido seus crimes.<sup>14</sup> Por este motivo, carcereiros não só desejavam verem-se livres destes criminosos que não pertenciam a sua cadeia, como “de boa vontade não só os deixariam ir sem lhes pagar mas ainda” lhes davam “algumas coisas por os ver fora dela”. Este comportamento interessado e usual dos car-

---

<sup>12</sup> APM, códice 302, rolo 40, Fot. 1580, Título: Registro de cartas, ordens e circulares do governo e demais autoridades da capitania. p. 32-33.

<sup>13</sup> APM, códice 302, rolo 40, Fot. 1580, Título: Registro de cartas, ordens e circulares do governo e demais autoridades da capitania. p. 32-33.

<sup>14</sup> APM, Códice Costa Matoso, n. 21, p. 705. A citação seguinte refere-se ao mesmo documento. Sobre o Códice Costa Matoso, ver Kantor, Figueiredo & Campos (1999).

cereiros pode ter contribuído para a constante fuga de presos das cadeias na capitania, referidas em diversos documentos analisados.

As redes de sociabilidade estabelecidas entre escravos e homens livres no cotidiano urbano mineiro tornavam inviável a aplicação rigorosa das leis, bem como uma postura confiável dos homens que ocupavam os cargos administrativos. Seja por interesses econômicos, relação de amizade, de apadrinhamento, ou mesmo para demonstrar poder pessoal e autonomia de ação, estes homens envolveram-se em relações complexas, as quais demandaram ou possibilitaram comportamentos de indisciplina às ordens da Metrópole.

A desobediência envolvia também os órgãos governamentais de grande importância, como a Real Fazenda, criada na capitania em 1765. O governador D. Rodrigo José de Menezes, em ofício a Martinho de Melo e Castro, em 1781, denunciava a corrupção, os privilégios e a desobediência dos Ministros que compunham a Junta de Real Fazenda. Segundo Menezes, nenhuma ordem da metrópole era executada e os membros da citada junta sempre justificavam o não-cumprimento, além de concederem privilégios a apadrinhados e amigos, o que gerava graves prejuízos à instituição, além de desmoralizá-la.<sup>15</sup> Kathleen Higgins (1987, p. 306) afirma que os juizes nomeados para as comarcas da capitania muitas vezes optavam por proteger seus colegas funcionários, ao invés de punir escravos por crimes que tivessem cometido. Em agosto de 1750, um soldado nomeado para a Casa de Fundação de Sabará, João Gomes de Mesquita, mandou seu escravo para trabalhar no pasto, onde foi assassinado por outro escravo, pertencente a um oficial de justiça local, José da Silva Pessoa. No julgamento, o magistrado rejeitou um depoimento de uma testemunha que culpava o escravo de Pessoa, com a decisão de que Mesquita não receberia nenhuma compensação pela morte de seu cativo. Para proteger seu colega do pagamento dessa compensação, o juiz declarou a impunidade do escravo assassino. A lealdade aos amigos, aliados e clientes, nem sempre, afirma Higgins, era compatível com a sanção com que as leis tentavam controlar as ações e inibir crimes violentos. A decisão do juiz levou João Gomes de Mesquita a declarar que, “nesta comarca, para a desgraça de Sua Majestade e prejuízo de seus moradores, a justiça é administrada muito mais no nome do que na realidade”.<sup>16</sup> Higgins (1987) acrescenta que: “For the vulnerable free citizens of Sabará could not rely upon any higher authority to protect them from the depredations of those slaves shielded by the influence of powerful masters” (p. 306). Realmente, a afirmativa da autora parece ter

<sup>15</sup> ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO – Minas Gerais Cx 117, Doc. 81, 31/12/1781, Vila Rica.

<sup>16</sup> ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO – Documentos Avulsos, caixa 110, Documento sem título (*apud* HIGGINS, 1987, p. 307).

fundamento para análise de alguns casos de crimes e outros delitos cometidos pelos escravos, que muitas vezes eram protegidos por seus senhores. Estes usavam de várias estratégias, como o abuso do poder econômico e influências políticas, para resguardar e manter sua propriedade.

Resta lembrar que os carcereiros, como dito, eram nomeados pelos vereadores e juizes ordinários das câmaras, o que contribuía para a impunidade desses indivíduos, que poderiam estabelecer relações e contatos mais próximos (parentes, amigos, compadres) com as autoridades mais graduadas na hierarquia administrativa local. A corrupção administrativa, em seus vários níveis, levava ao comprometimento do bom funcionamento da justiça, no sentido mais amplo: os indivíduos envolvidos nas relações e atos ilegais, ao desrespeitarem as leis e o direito, contribuía para a formação de uma imagem negativa e de ilegitimidade do aparato judiciário e de seus oficiais, perante os habitantes das Minas Gerais; fato que pode ter contribuído para o descumprimento das leis por esses mesmos indivíduos. Afinal, para a manutenção do processo colonizador, tornava-se imprescindível que a atuação dos oficiais das câmaras e dos funcionários metropolitanos, representantes do Rei na América Portuguesa, parecessem justos aos olhos da população (REIS, 2002, p. 126-127). Assim, as decisões dos administradores no sentido de minimizar e interceder nas disputas e nos enfrentamentos cotidianos entre os indivíduos seriam aceitas por todos os sujeitos históricos.

Pelo exposto, creio ser possível afirmar a importância do estudo da carceragem no contexto mineiro colonial pela complexidade dos aspectos sociopolíticos que a envolviam. Reconstituir a dinâmica da realidade escravista do Setecentos, pela análise da corrupção, dos abusos administrativos e do sistema carcerário, permite verificar aspectos do cotidiano, que interferiram no bom desempenho da justiça e, portanto, da eficiente atuação dos administradores responsáveis pela segurança pública. Ademais, há que se considerar que as questões carcerária e judiciária do Setecentos são, também, além de outras – como a questão agrária, a violência, a criminalidade, a corrupção administrativa e a impunidade – mais um dos graves problemas históricos, enfrentados pelos administradores e pelas populações, cuja solução vem se arrastando ao longo da história do Brasil.

## ABSTRACT

With basis on official documents, this article aims at pointing out some aspects of the structure of the prison system and of the administrative corruption in 18<sup>th</sup>-century Minas Gerais, involving the imprisonment and maintenance of criminals in jails. The study reveals alliances and levels of tension resulting from the relations between jailers and metropolitan administrators and people from other social segments, such as slaves and masters.

Key words: Prison; Eighteen century; Colonial administration; Minas Gerais.

### Referências

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **Vassallos rebeldes**: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII. Belo Horizonte: C/ Arte, 1998.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Portuguez e Latino**. Coimbra, 1712.

COELHO, José João Teixeira. **Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1994. 304p. (Coleção Mineira – Séries Clássicas).

FONSECA, Cláudia Damasceno. O espaço urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In: UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO. **Termo de Mariana**: história e documentação. Ouro Preto: Ed. da Ufop, 1998. p. 27-66.

GUIMARÃES, Carlos Magno. **Uma negação da ordem escravista**: quilombos em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: Ícone, 1988. 171p.

KANTOR, Íris; FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida; CAMPOS, Maria Verônica (Org.). **Varia Historia**: Revista do Departamento de História. – Revista da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, da Fundação João Pinheiro e FAPEMIG, Belo Horizonte. (Número especial, Códice Costa Matoso), 1999. 447p.

HIGGINS, Kathleen Joan. **The slave society in eighteenth-century Sabará**: a community study in colonial Brazil. 1987. 336f. Tese (Ph.D. em Filosofia) – Yale University.

RAMOS, Donald. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia de Letras, 1996. p. 164-192.

REIS, Liana Maria. Africanos na paisagem urbana mineira setecentista: construção de identidades e formas de resistência. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Ano 164, n. 421, p. 9-479, out./dez. 2003.

REIS, Liana Maria. Minas armadas: escravos, armas e política de desarmamento na capitania mineira setecentista. **Vária História**, Belo Horizonte, UFMG, n. 31, p. 184-206, janeiro 2004.

REIS, Liana Maria. **Por ser público e notório**: escravos urbanos e criminalidade na capitania de Minas (1720-1800). 2002, 280f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

REVISTA do Arquivo Público Mineiro, Ano II, Fasc. I, 1897.

REVISTA do Arquivo Público Mineiro, Ano II, Fasc. II, 1897.

REVISTA do Arquivo Público Mineiro, Ano IV, rolo 2, 1899.

SALGADO, Graça (Org.). **Fiscais e meirinhos**: a administração no Brasil colonial. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. 452p.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. 240p.

VASCONCELOS, Diogo de. **História antiga das Minas Gerais**. 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974. 286p.



# O contratador dos diamantes e Chica que manda

Virgínia Maria Trindade Valadares\*

## RESUMO

O objetivo deste texto é analisar a vida do Desembargador e Contratador dos diamantes em Minas Gerais, nascido em Mariana, João Fernandes de Oliveira. Este era filho de outro João Fernandes de Oliveira, primeiro Contratador dos diamantes na Capitania mineira e de Maria de São José, descendente de rica família paulista. João Fernandes de Oliveira, o pai, enviou o seu filho para estudar na Universidade de Coimbra, onde graduou-se em Direito Canônico. Após bacharelar-se em Coimbra e receber todos os títulos e honrarias no Reino, João Fernandes de Oliveira, o filho, retornou para Minas Gerais, como o novo contratador, indo morar no Tejuco, onde seu coração foi arrebatado pela escrava Chica da Silva, com quem teve vários filhos, todos naturais.

Palavras-chave: Elite mineira; Universidade de Coimbra; Ouro; Diamante; Contratador.

**N**a capitania mineira do século XVIII, até a década de 50, não existiam escolas, nem religiosas, nem laicas, onde os filhos das elites pudessem aprender as primeiras letras. Estas eram, porém, ensinadas nos seus próprios lares, quer por mães mestras,<sup>1</sup> quer por comensais, padres-mestres das casas ilustres, ou capelães, que, desde os primeiros anos do surto aurífero, instituí-

---

\* Professora do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e do Coltec/Universidade Federal de Minas Gerais.

<sup>1</sup> Carrato (1968, p. 98) dá-nos notícias de duas mães mestras antes da segunda metade do século XVIII. A primeira citada como exemplo, pelo autor, foi a matriarca D. Maria da Cruz, viúva do bandeirante Salvador Cardoso, no vale do Rio São Francisco, em seu Arraial das Pedras de Baixo. Para além de fundar e dinamizar o arraial, D. Maria da Cruz ensinou as primeiras letras aos seus três filhos, assim como, também em 1736 e 1737, levantou os povos são-franciscanos contra o governo da capitania, Martinho Mendonça. Ainda no primeiro quartel do século XVIII, fala-nos Carrato, de outra mãe-mestra, D. Teresa Ribeiro de Alvarenga, mãe de Cláudio Manoel da Costa, advogado formado em Coimbra e um dos conjurados de 1789. De origem paulista, D. Teresa estabeleceu-se com a família em Conceição da Vargem do Itacolomi, próximo da Vila do Carmo. Após administrar as primeiras letras ao seu filho Cláudio, encaminhou-o para os estudos com os Jesuítas no Rio de Janeiro e daí para a Universidade de Coimbra.

ram escolas maternais, espécie de escolas catedrais da Idade Média, “em que o mestre era sempre o padre-cura, capelão da casa, da família ou da fazenda” (CARRATO, 1968, p. 99). Parece-nos que foi deste tipo de escola que saíram os primeiros jovens, quase crianças, os filhos das elites de Minas que foram estudar fora da capitania ou do Brasil, especialmente para a Universidade de Coimbra.

No geral, os pais ricos da capitania, preocupavam-se com a educação dos seus filhos, na tentativa de desvinculá-los das condições de vida e do ambiente das Minas, desejosos de oferecer-lhes um futuro brilhante construído em uma sociedade de corte. Daí enviá-los a Coimbra para seguirem as carreiras eclesiástica, jurídica ou das Ciências.

A maioria das pessoas que constituíram a primeira geração da elite mineira veio de Portugal, e, superando as dificuldades iniciais do estabelecimento na nova terra, tornaram-se ricos mineradores e negociantes, militares e potentados das Minas. Entretanto, em meio à riqueza e ao poder, estava ainda a sensação de exílio, a saudade da pátria-mãe distante, dos seus usos e fusos, da vida deixada para trás, do outro lado do Atlântico. Criando a família não na sua terra natal, mas na terra do exílio, muitos pais reinóis continuavam a manter seus preconceitos de que “os filhos de homens de bem que tiveram a desgraça de nascerem e serem criados no Brasil (sic), não herdaram os estímulos de honra, mas adotam de boa vontade os costumes dos negros, mulatos, gentios e mais gente ridícula que há nessa terra” (MACHADO, 1896).

Nesse contexto de pais que se enriqueceram nas Minas, consta o João Fernandes de Oliveira, primeiro contratador dos diamantes, minhoto, que também enviou o seu filho para se formar na Universidade de Coimbra, e, após se tornar canonista, retornou a Minas morando no Tejuco e assumindo, como seu pai, o cargo de contratador, autoridade maior da demarcação diamantina.

No Tejuco dos diamantes, no século XVIII, com seus casarões e riqueza vivia também a mulata escrava Chica da Silva que como mulher arrebatou o coração desse doutor contratador formado na Universidade de Coimbra. Este homem, anunciado no título deste artigo, era João Fernandes de Oliveira, natural de Mariana e como já dito, filho de outro João Fernandes de Oliveira e Maria de São José, filha de família abastada de São Paulo.

Pelo lado paterno era neto de João Fernandes de Oliveira e de sua mulher, Ângela Fernandes, e pelo materno de Pedro dos Reis Pimentel, natural da Ilha das Flores, e de Inês de Souza, nascida na Vila de Santos.

João Fernandes de Oliveira, homem branco e rico, não era nobre, mas tinha desejo de não apenas ser um deles, mas também que os seus descendentes o fossem. Em Minas Gerais, nobreza era sinônimo de fortuna e poder.

O pai preparou, não apenas junto das Cortes, o estatuto social do filho, que,

como já dito, estudou em Coimbra e se formou em Cânones, mas, também, no seu retorno a Minas, fazendo-o ocupar o cargo de Contratador dos diamantes.

Em 1750, João Fernandes de Oliveira, pai, embarcou para a Europa. Em Lisboa, esperava-o, o seu filho, já bacharel em Cânones pela Universidade de Coimbra, e Cavaleiro Professo da Ordem de Cristo, pelo alvará assinado pela Rainha D. Mariana de Áustria. Entretanto, João Fernandes de Oliveira, o filho, recebeu o grau de Cavaleiro da Ordem de Cristo, não por honra ou mérito, mas por dinheiro. O hábito fora comprado de um tal Francisco António de Siqueira, soldado da Índia, com a renda de 12 réis, em um dos Almojarifados do Reino. Aflito de dinheiro, o Siqueira passou a mercê, que João Fernandes, o pai, adquiriu para enobrecer o filho. O rendimento não tinha o menor significado para aquele homem de negócios; o que realmente o deslumbrava era o grau de nobreza inerente ao hábito e a vistosa cruz, cheia de diamantes, que dava bom tom a qualquer peitilho. Sagrado Cavaleiro, João Fernandes, o filho, dava o primeiro passo no universo mítico cultivado pela aristocracia. Quem recebeu João Fernandes, o pai, quando chegou em 1750, à Lisboa, vindo do Brasil, portanto, não foi o mesmo filho que saiu de Minas Gerais, mas, sim, um bacharel em Cânones pela Universidade de Coimbra, trazendo no peito a cruz da Ordem de Cristo.

No ano de 1748, João Fernandes, o filho, bacharelou-se em Direito Canônico. Nesse mesmo ano submeteu-se na Faculdade ao exame privado, repetindo-o por duas vezes.

Em 1753, como já disse e repito, após formar-se em Cânones e receber por mediação do pai todos os títulos e benesses, João Fernandes de Oliveira, o filho, regressou a Minas Gerais como o novo contratador de diamantes. Antes, porém, em Lisboa recebeu o grau de Cavaleiro da Ordem de Cristo e, em 1752, fora nomeado para o Desembargo do Paço. Joaquim Felício dos Santos (1924) identificava o desembargador João Fernandes de Oliveira como “rico que nem um nababo, poderoso como um príncipe, tornara-se um pequeno soberano do Tejuco [...] só uma mulher partilhava o seu poderio: era a sua amante Francisca da Silva, também conhecida por Chica que manda”.

Chica da Silva era filha do português Antônio Caetano de Sá com Maria da Costa, negra africana. Escrava de Francisco da Silva Oliveira, era uma negra boçal. Tinha dois filhos quando se tornou amante do contratador, sendo um deles o Dr. Simão Pires Sardinha; este teve uma educação esmerada, estudou e viajou pela Europa e, com a proteção de João Fernandes, ocupou empregos de importância na corte e, em Minas, foi um simpatizante da Conjuração Mineira.

João Fernandes de Oliveira, no sertão de Minas, vivia o luxo, a vida e o requinte cortesês. Na chácara que mandou construir para Chica, segundo informa Joaquim Felício dos Santos (1924), existia um edifício em forma de castelo

com sua rica e linda capela, uma espaçosa sala, que servia de teatro particular [...] com o seu delicioso jardim de exóticas e curiosas plantas, cascatas artificiais, fontes amenas cujas águas corriam por entre conchas e cristais, sombreados por arvoredos esquisitos, transplantados da Europa.

Nesse palácio, nos dias festivos, reuniam-se pessoas importantes do Tejuco e havia “jantares sumptuosos a sucuro [sic]; à tarde passeios no jardim e pescaria no tanque em escaleres dourados; à noite representações teatrais como **Encantos de Medeia**, **O anfitrião**, **Porfiar amando** e outras peças conhecidas daquele tempo” (SANTOS, 1924). Os **Encantos de Medeia** representados, em pleno século XVIII, “para uma platéia onde pontificava uma mulata, mais humanamente sensual que instruída, macaqueando por outiva os modelos parisienses, é um bom retrato da muito especial colonização portuguesa” (MATOS, 1994, p. 121). O contratador ainda mandou construir em frente à Casa do Contrato, no Tejuco, a Igreja do Carmo, que, apesar de pertencer à irmandade dos brancos, era o local onde Chica assistia à missa aos domingos.

Entretanto, chegavam à corte portuguesa denúncias ao Marquês de Pombal contra o Contratador, alertando que este “fazia contrabando, explorava sem tino os melhores filões, tapando e deixando para trás muitos por explorar, que, enfim, defraudava quanto podia a Coroa dos seus rendimentos em benefício próprio” (MATOS, 1994). Em 1770, pouco antes de o seu pai, o Sargento-Mor, falecer em Lisboa, Pombal encerrou o contrato dos diamantes, transformando em monopólio da Coroa a área diamantina.

Com a morte de João Fernandes, pai, em Lisboa, D. Isabel Pires Monteiro, a sua mulher, entra com um processo judicial para meação da herança do marido. Entretanto, sabendo que João Fernandes de Oliveira retornava à Lisboa, o Juiz do Desembargo adiou todo o procedimento judicial até à chegada do filho herdeiro e sócio.<sup>2</sup> João Fernandes, o filho, confiante na sua riqueza e influência de amigos, principalmente do Marquês de Pombal, que era devedor de seu pai e cuja oposição pretendia mudar à força do dinheiro, entendia que, chegando em Lisboa, venceria todas as dificuldades e voltaria ao Tejuco. Chegando à Lisboa, porém, nunca mais voltou à Capitania mineira. Na corte, apesar de rico, não era o único rei e senhor. Além de toda a desconfiança que recaía sobre ele, aquele não era o seu mundo, pois este havia sido transladado para os sertões de Minas, onde tinha o luxo e o conforto da corte, aliados ao exercício do mando.

No que diz respeito a D. Isabel Pires Monteiro, madrasta de João Fernandes de Oliveira, instalada na casa à Rua de Buenos Aires e decidida a reivin-

---

<sup>2</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO, **Desembargo do Paço**: Estremadura. Lisboa: ANTT. Maço 693, Doc. 27.

dicar a sua meação na herança do Sargento-Mor, fez um requerimento a S. Majestade explicando o arranjo do seu casamento com João Fernandes de Oliveira, o pai, pelo Governador de Minas, Gomes Freire de Andrade, em função de o contratador estar “quase falido e nos termos de não poder pagar à Real Fazenda de V. Mag<sup>e</sup> os direitos dos contratos dos diamantes”.<sup>3</sup> Passado, porém, um ano do seu casamento, o marido João Fernandes propôs comprar as suas fazendas, a fim de evitar problemas no futuro entre os herdeiros das duas partes. Apesar da oposição de D. Isabel Pires Monteiro, o contratador comprou as suas fazendas pelo preço que quis e ainda fez uma escritura falsa sem a sua presença. Exposto o fato, D. Isabel esclarecia, ainda, que, após o falecimento do seu marido, ela

ficou em posse, e cabeça de casal, e com ella se principiou o invent<sup>o</sup>. Mas chegando no mez de Abril do anno proximo seguinte a esta Corte o d<sup>o</sup> Dez<sup>o</sup> João Fernandes de Oliveira [...] e projectando ser herdeiro universal, não so dos bens do dito seu pay, mas tambem dos d’ella machinou o requerimento.<sup>4</sup>

Com a ajuda de amigos importantes e do próprio Marquês de Pombal, excluiu-a do testamento, tomando para si a total administração dos bens. Assim, o Desembargador João Fernandes livrou-se das maçadas judiciais e obrigou D. Isabel Monteiro a refugiar-se num convento, garantindo-lhe uma modesta pensão.

Em 1775, já doente, João Fernandes de Oliveira “entretive-se a compor um minucioso testamento. Perseguia-o a idéia de fundar casa, criar raízes e dar sentido intemporal aos largos contos reunidos, impondo ao fechado meio lisboeta, que o olhava de esquelha, o seu nome e a sua gente” (MATOS, 1994, p. 127). A 14 de setembro de 1775, no bairro da Cruz de Buenos Aires, e casas de morada do Desembargador João Fernandes de Oliveira foi lido o seu testamento e a instituição de morgado ao seu filho, também de nome João Fernandes de Oliveira.

No testamento de seu pai, este se limitou a enumerar as pessoas que queria ver contempladas assim como as suas últimas vontades, que incluíam o pagamento das dívidas contraídas. Entretanto, o testamento do filho tinha objetivos mais complexos. Ao contrário do pai, absorveu-se na criação de vínculos norteadores do futuro. O pai dispunha de dinheiro e pagava fidelidades, o filho definiu regras para o estabelecimento de uma dinastia que antevia para sempre protegida por um compromisso solene entre ele e o rei.

<sup>3</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO. MR, Classe 3<sup>a</sup>, Divisão 1<sup>a</sup>, **Desembargo do Paço**, Consultas, 1779 – janeiro a dezembro. Lisboa: ANTT. Maço 338, Caixa 452. Este longo documento é riquíssimo para análise das artimanhas do poder.

<sup>4</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO. MR, Classe 3<sup>a</sup>, Divisão 1<sup>a</sup>, **Desembargo do Paço**, Consultas, 1779 – janeiro a dezembro. Lisboa: ANTT. Maço 338, Caixa 452.

João Fernandes de Oliveira dizia a D. José I que desejava estabelecer uma Casa em que conservasse a perene memória dos benefícios e honras que ele devia a El Rei, distinguindo, para tanto, os seus sucessores no zelo e devoção do Real Serviço. Para essa realização, instituía escritura, em que “ordenava e fazia como com efeito ordena e faz morgado perpetuo ordinário e regular de todos os seus bens de raiz, moveis e de outra qualquer espécie, que por sua morte lhe ficarem livres, ou de qualquer outra natureza, sitios neste Reino ou em qualquer outra parte”.<sup>5</sup>

A propósito da real graça pedida, D. José I fez a Régia Provisão de 21 de agosto de 1775, pela qual fazia saber a João Fernandes de Oliveira que concedia a licença para vincular morgado regular, para que os seus descendentes pudessem melhor servi-lo e ao Reino e que também por não ter filhos legítimos e só naturais, reconhecia por legitimado o seu filho mais velho João Fernandes de Oliveira, administrador do dito morgado.<sup>6</sup> O cavaleiro Professo na Ordem de Cristo fazia, dessa forma, a profissão de fé aristocrática, isto é, estabelecia morgado para servir ao Rei e ao Reino e perpetuar a sua memória e o seu sangue. João Fernandes não era nobre, mas tinha desejo de não apenas ser um deles, mas também que os seus descendentes o fossem. Para tanto, formou-se em Coimbra, dedicou-se ao comércio e juntou dinheiro. Em Minas Gerais, nobreza era sinônimo de fortuna e poder.

João Fernandes de Oliveira instituiu o morgado vinculado à Quinta do Grijó, que havia adquirido aos cônegos regulares de Santo Agostinho, dando-lhe, portanto, o nome de Morgado do Grijó, e determinando que, em nenhuma situação, poderia sair desse vínculo. Ao instituir tal morgado do Grijó, o seu instituidor deixa rendas suficientes para que os seus descendentes sejam edu-

<sup>5</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO. **Instituição do Morgado pelo Desembargador João Fernandes de Oliveira**: Cartório Notariais. Lisboa: ANTT. (C-5B) Cx. 15, L<sup>o</sup> 75, fls. 75-78v.

<sup>6</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO. **Declaração de Morgado**: Cartório Notariais. Lisboa: ANTT. (C-5B), Cx. 16, L<sup>o</sup> 78, fls. 48-49. “Dom José por graça de Deus Rei de Portugal [...] Faço saber que o Desembargador João Fernandes de Oliveira Me representou por sua petição: que passando aos Estados da América no ano de 1753 empregara a sua louvável industria em adquirir um decente património pelo comercio, com o qual estabelecera a sua casa e remira a herança de seu defunto pai das dividas a que a achara obrigada. Consistindo os bens livres que possuía em fundo suficiente para Eu ser servido dar-lhe licença para o vincular em morgado regular na forma da Providentissima Lei de tres de Agosto de 1770, que o suplicante desejava para que nos seus descendentes e família se perpetuasse a possibilidade de seus sucessores poderem servir melhor a Mim e ao Reino, conservando a memória e o sangue do suplicante com os mais fins, que fazia justa a permissão de semelhantes estabelecimentos: e porque o suplicante se encontrava enfermo e com moléstia perigosa, e ate ao presente não tinha descendentes legítimos e so os tinha naturais, recorria a Mim para que pela Minha Real Grandeza e Augusta Clemência fosse servido conceder ao suplicante licença para instituir morgado [...] com as clausulas, vocações e condições ou modos que na Instituição declarasse, sendo conformes com as leis deste Reino. E que na falta de descendentes legítimos pudesse chamar para primeiro administrador do dito morgado a seu filho natural mais velho João Fernandes de Oliveira, o qual outrossim me suplicara fosse Eu servido do meu Moto Próprio, Poder Real, pleno e absoluto havê-lo por legitimado”.

cados e tratados como homens de bem e possam ser úteis ao Real Serviço de Sua Majestade. Entretanto, incumbe-os também de algumas obrigações, tais como: fidelidade à observância da lei de Deus e obediência à Igreja católica, pois sem religião não só se farão abomináveis aos olhos de Deus, mas desprezíveis aos do mundo; fidelidade e obediência ao substituto de Deus na terra, o Rei e senhor natural da monarquia, tendo por máxima que não vivem nem respiram senão enquanto cumprem o que devem a Deus e a El Rei, aos quais devem amar e temer como forma de sustentar a nobreza e a felicidade das famílias, conduzindo o contrário à inevitável ruína; deviam também cuidar em ser bem quisto de todos e evitar as inimizades e ódios; e finalmente, deviam preocupar-se em aumentar a descendência, celebrando bons casamentos para acrescentar a renda da casa: porque se conseguirem renome de probidade e lealdade e conservarem a riqueza, serão estimados e procurados das famílias, cujas alianças muito devem prezar e esforçar-se por merecer. Ademais, nenhum administrador do morgado Grijó poderia casar-se com pessoa do estrato social inferior ao dele, instituidor.<sup>7</sup>

Os bens arrolados no seu inventário demonstram uma fortuna sem par e um estilo de vida especialmente ligado aos hábitos aristocráticos. À guisa de exemplo, citarei alguns desses bens arrolados: além da fazenda Grijó, um quarteirão de casas sitas na Rua Augusta da Cidade de Lisboa, das quais constam 22 janelas de frente para a dita rua em cada andar, e 11 para a rua da Sapataria; uma quinta na Enxara do Bispo, com todos os 27 casais a ela anexos; todas as fazendas que têm no sertão de Minas Gerais de gado e cavalariagem, a saber: Santa Rita do Paraná, Riacho das Áreas, Ginipapo, São Domingos, Povoação no Rio São Francisco, Guequetahi, Rio Formoso, São Tomás, Santo Estevão, Santa Clara, Ilha, Formiga e uma roça na Ponte Alta do Pitangui.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO. **Declaração de Morgado**: Cartório Notoriais. Lisboa: ANTT. (C-5B), Cx. 16, L<sup>o</sup> 78, fls. 48-49. A esta última obrigação acrescenta-se: além das cláusulas que impõem aos sucessores deste morgado que nenhum administrador dele poderá tomar posse e casar pelo seu livre arbítrio e escolha antes da idade de trinta anos, tempo em que já podem olhar para o estado que tomam, sem se preocuparem com as paixões que ordinariamente cegam a mocidade: mas que tendo Pai, ou Mãe, ou Avós, Tutores ou Curadores, poderão antes da dita idade casar com o expresse e judicial consentimento deles. Ainda neste documento estabelece a hierarquia dos seus filhos, todos bastardos, que assumiriam a administração do Morgado: em segundo lugar chama a seu filho João Fernandes de Oliveira, natural e legitimado por especial graça; prescrevendo o seu tempo na administração, este era obrigado a apresentar na Igreja de Grijó o seu irmão, José Agostinho de Oliveira. Caso este seguisse a carreira eclesiástica, viriam por ordem os seus outros dois filhos naturais: António Caetano Fernandes de Oliveira e Joaquim Luiz Fernandes de Oliveira. O documento não esclarece se eram filhos de Chica da Silva.

<sup>8</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO. **Declaração de Morgado**: Cartório Notoriais. Lisboa: ANTT. (C-5B), Cx. 16, L<sup>o</sup> 78. Ainda citando parte de seus bens: quinta no sítio da Portela, caminho de Sacavém; casas nobres no sítio Buenos Aires; casa nobre no fim da Bela Vista, com uma propriedade térrea a ela anexa; duas ditas defronte do Convento da Estrela; outra dita na rua do Guarda-Mor; casas nobres na Cidade do Rio de Janeiro; casas em Vila Rica e Pitangui; e ainda tudo o que resultar da cobrança das dívidas que se lhe devem e interesses seus próprios

Em 11 de abril de 1782, João Fernandes de Oliveira já falecido, D. Maria I assinou uma provisão, desfazendo a venda de conventos, ultimadas pelo Marquês de Pombal. Diz a provisão:

Hei por bem que se restitua à Congregação dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho o Mosteiro de São Salvador do Grijó [...] com todas as suas pertenças da mesma forma que foi vendido ao Desembargador João Fernandes de Oliveira restituindo-lhe também a seu filho e sucessor João Fernandes de Oliveira Grijó os 36 contos de reis porque o seu pai o comprou [...]<sup>9</sup>

Dessa forma, a Casa não passou do papel, desaparecendo o solar e a razão de ser do sobrenome.

O Prior da Lapa, primeiro testamenteiro de João Fernandes de Oliveira, desentendeu-se com o herdeiro, acusando-o de não cumprir os vários legados deixados pelo seu progenitor. A questão foi levada a Tribunal, gerando a dispersão dos seus bens. Diante disso, o herdeiro recolheu-se na Quinta da Enxara, de onde pedia à Coroa o desbloqueio da sua herança, sempre impedida pelo Prior.<sup>10</sup> Este, Pe. Nuno Henriques de Orta, em 1782, solicitou à Rainha a anulação do testamento, argumentando que “os seus copiosísimos bens ficaram vinculados em outro João Fernandes de Oliveira que dizia ser seu filho natural e havido com uma mulher preta”.<sup>11</sup> Percebe-se, pelo documento, o tom racista e de desprezo usado pelo Prior ao declarar mulato o filho morgado de João Fernandes de Oliveira. Apesar de ter sido legalmente reconhecido por seu pai e de o Rei D. José I o ter declarado legítimo, o Padre Nuno ainda usava as expressões “dizia ser” e “mulher preta”. Denotam-se as marcas da distinção de raça entre a elite do Reino, apesar de o Marquês de Pombal haver proibido tais distinções, e daí ser letra morta o desejo do Desembargador de criar um morgadio para o seu filho mestiço. De acordo com Sarmento, o contratador João Fernandes de Oliveira obrigava o seu filho “taxativamente a casar com quem nunca com ele subiria no altar. Nem por muito dinheiro nenhum fidalgo, por mais diminuto, daria a filha a um bastardo de cor, mesmo coberto de um caudal de ouro e diamantes” (MATOS, 1994, p. 132).

A documentação é lapidar, no sentido de nortear os valores e a visão dos dois mundos, Metrópole/Colônia, e nesta Minas Gerais, à sua orgânica, as-

---

[...] e todo dinheiro amoedado que por sua morte se achar. Deixou a uma viúva sem eira nem beira, as casas da rua da Oliveira, à Estrela. Citamos aqui apenas parte dos seus bens, aqueles que demonstram a sua fortuna e poder tanto no Reino como na Colônia.

<sup>9</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO. **Chancelaria de D. Maria I**. Lisboa: ANTT. L<sup>o</sup> 15, fl. 335.

<sup>10</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO. **Desembargo do Paço**. Lisboa: ANTT. Maço 691, Doc. 30.

<sup>11</sup> Cf. ARQUIVOS NACIONAIS TORRE DO TOMBO. Chancelaria de D. Maria I. Lisboa: ANTT. L<sup>o</sup> 20, fl. 11. Sobre o endividamento aristocrático ver Monteiro (1992 e 1993).



sim como ao colete de forças tecido pela mentalidade e costumes das duas sociedades do Setecentos. O Contratador viveu nos dois mundos e levou, para os sertões mineiros, o gosto, a ostentação e o luxo da sociedade de corte, mas, ao mesmo tempo, desejava ser um nobre não só da terra, mas da corte, com o seu nome de família tornado perene e seu filho, morgado. Percebe-se, também, tanto do lado de lá, como do lado de cá do Atlântico, uma fortíssima profissão de fé na religião e no rei, assim como um certo grau de submissão aos desígnios de Deus e do Rei, como seu substituto na Terra. Pelas cláusulas por ele instituídas no morgado, vê-se a sua vontade evidente em participar de um mundo definido pela nobreza, determinando, inclusive, a aceitação dos seus parâmetros de vida, quer estéticos, quer comportamentais, quer, sobretudo, de fé na religião e no rei. A submissão à mercê real e às suas ordens era sinal de ser bem sucedido e o contrário significava a ruína. Era a mente reacionária que prevalecia nas elites do Reino e de Minas.

Concluindo, reafirmo que o João Fernandes de Oliveira, que se enamorou da escrava Chica da Silva, não foi o João Fernandes de Oliveira, primeiro contratador dos diamantes que se enriqueceu no Brasil e comandou pela primeira vez a demarcação diamantina, mas sim o seu filho, o outro João Fernandes de Oliveira, que estudou e bacharelou-se em Cânones na Universidade de Coimbra e que era nascido no Brasil, em Minas Gerais, na cidade de Mariana. Reafirmo, ainda, que o João Fernandes, amante de Chica da Silva, era um homem letrado, desembargador, Cavaleiro Professo da Ordem de Cristo, além de ser o terceiro contratador dos diamantes, maior autoridade da demarcação diamantina. Com estas afirmações pretendo refutar certa vertente de interpretação que acredita que João Fernandes de Oliveira, o amor de Chica da Silva, foi o único Contratador dos Diamantes e que era português. Português e pouco letrado, apesar de rico e Contratador, era o seu pai.

Ao fim e ao cabo, houve quatro pessoas da mesma família com o nome de João Fernandes de Oliveira, a saber: o pai do João Fernandes de Oliveira, primeiro Contratador dos Diamantes, que era português e nunca veio ao Brasil; O João Fernandes de Oliveira, que era português e veio como Contratador dos diamantes no reinado de D. João V; o filho deste, que era mineiro, letrado e amante de Chica da Silva, e o último João Fernandes de Oliveira que também era mineiro e filho de João Fernandes com Chica da Silva.

Enfim, o Dr. João Fernandes de Oliveira morreu sem retornar a Minas e sem rever Chica da Silva, tendo o seu maior desejo de criar morgado para os filhos e fazê-los pertencer à sociedade de corte portuguesa, não atendido, tornando em letras mortas o despacho do Rei D. José I.

A Diamantina de hoje ainda traz as marcas da História de Chica que manda e do seu Desembargador Contratador, João Fernandes de Oliveira.

## ABSTRACT

The aim of this text is to analyse the life of João Fernandes de Oliveira, Associate Justice and diamond contractor in Minas Gerais, born in Mariana. He was the son of another João Fernandes de Oliveira, the first diamond contractor in the region, and of Maria de São José, descendant of a rich family from São Paulo. His father João Fernandes de Oliveira sent him to study in the University of Coimbra, where he graduated in Canonical Law. After receiving his degree, as well as all titles and honours in the Kingdom, João Fernandes de Oliveira, the son, returned to Minas Gerais as the new contractor, and went to live in Tejuco, where he fell in love with slave Chica da Silva, mother of his many natural children.

Key words: The cream of Society Minas Gerais; Coimbra University; Golden; Diamond; Contractor.

## Referências

- CARRATO, José Ferreira. **Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais**. São Paulo: Nacional, 1968.
- MACHADO, Simão Ferreira. Triunfo eucarístico (1734). **Revista Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte, Ano 1, p. 1-145, jan./mar. 1896.
- MATOS, José Sarmiento de. **Uma casa na Lapa**. Lisboa: Quetzal, 1994.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. O endividamento aristocrático (1750-1832): alguns aspectos. **Análise Social**, Lisboa, v. 27, n. 116-117, 1992.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia. In: MATOSO, José (Dir.). **História de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993. v. 4.
- SANTOS, Joaquim Felício dos. **Memórias do Distrito Diamantino da Comarca do Serro Frio**. Edição anotada por Nazareth de Menezes. Rio de Janeiro: Castilho, 1924.
- VALADARES, Virgínia Maria Trindade. **Elites mineiras setecentistas: conjugação de dois mundos**. Lisboa: Colibri, 2004.

# População e espaço nacional no Brasil do século XIX\*

Tarcísio R. Botelho\*\*

## RESUMO

A partir de levantamentos censitários realizados ao longo do século XIX, procuro acompanhar a evolução demográfica brasileira. Selecionei as informações sobre a condição social (habitantes livres ou cativos) e sobre o sexo, além de recuperar, sempre que possível, os dados sobre a composição por cor da população, privilegiada pelas análises da época, sobretudo a partir de 1870. A observação destes componentes da população brasileira deixa claro, a meu ver, os rumos da transição para o trabalho livre, no sentido de carrear os escravos ainda úteis para as novas áreas dinâmicas, especialmente o café. Ademais, os dados apontam os rumos do crescimento da população brasileira, com o avanço sobre áreas até então pouco ocupadas, como o sul e o norte.

Palavras-chave: Brasil; Século XIX; Escravidão; Crescimento demográfico.

Desde o último quartel do século XVIII, disseminaram-se as tentativas de contar a população da colônia portuguesa na América. Os censos surgiram de início como parte dos esforços do império português em conhecer-se para melhor administrar-se. Refletiam demandas que se tornaram prementes dada a difusão dos princípios iluministas no seio da elite dirigente portuguesa a partir da atuação do marquês de Pombal.

A chegada da família real portuguesa ao Brasil, em 1808, iniciou o processo que, pouco a pouco, iria transformar a nova sede da Corte, o Rio de Janeiro, em nova metrópole da América portuguesa. Tal processo, entre marchas e contramarchas, passou pela independência política do Brasil em 1822, adotando-se um modelo de Estado monárquico e centralizador. A partir daí, a

\* Comunicação apresentada ao Simpósio Internacional “Populações: (Con)vivência e (In)tolerância”, promovido pelo Cedhal/USP, realizado em São Paulo nos dias 25 a 27 de setembro de 2001.

\*\* Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

luta da elite política imperial centrada no Rio de Janeiro se dirigiu para a consolidação deste modelo.

Do ponto de vista dos esforços censitários realizados ao longo do século XIX, esta trajetória implicou em uma progressiva transformação de levantamentos de caráter colonial, e portanto preocupados sobretudo em medir a capacidade de contribuição dos habitantes da colônia, em levantamentos propriamente nacionais, preocupados em redistribuir à população os recursos dela extraídos. Este é, a meu ver, o sentido geral que se pode perceber nos censos brasileiros do século XIX: deixam progressivamente de ser realizados por uma metrópole (externa ou interiorizada) para serem percebidos como o espelho da nação. Nesse sentido, eles se tornaram bastante eficazes em dar uma resposta ao anseio da elite letrada imperial em descrever uma nação em construção, a qual refletia em suas clivagens aquilo que tal elite gostaria de ver: uma nação homogênea quanto aos aspectos culturais, mas hierarquizada quanto à sua condição social e quanto à cor.

Não podemos esquecer, entretanto, que algumas destas expressões, sobretudo aquelas relativas ao pertencimento à comunidade nacional, adquirem caráter bastante restritivo no processo de construção do Estado nacional brasileiro. Por “redistribuição de recursos à população” entenda-se algo bastante limitado, já que os gastos sociais ocupavam uma parcela muito estreita do orçamento imperial e as despesas administrativas com a justiça também eram bastante pequenas. Mesmo as eleições, vistas como mecanismo de distribuição do poder, eram pouco legítimas.<sup>1</sup>

Era bastante restrita a parcela da população que realmente receberia os influxos deste conteúdo redistributivo de algumas medidas do Estado. Mas não deixou de ser significativa a mudança do caráter dos levantamentos censitários brasileiros, o que iria se refletir inclusive na capacidade do Estado imperial brasileiro em realizar um censo nacional em 1872. Esta empreitada necessitou, evidentemente, de uma boa aceitação, por parte dos habitantes das milhares de paróquias espalhadas pelo país, da intrusão em seus domicílios. Parece ser possível supor que agora já se percebia não se tratar do mesmo tipo de trabalho censitário conhecido desde os tempos coloniais, mas de algo diferenciado.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Acerca da composição do orçamento imperial, veja-se Carvalho (1988b). Sobre as eleições no período imperial, veja-se Carvalho (1988a) e Graham (1997), especialmente a parte dois.

<sup>2</sup> Estou pensando aqui no significado que o censo de 1872 pode ter assumido no processo de construção da nação no Brasil. Discuto melhor esta questão na terceira parte da minha tese de doutorado: Botelho (1998).

De qualquer modo, as experiências que se acumularam ao longo do século XIX permitiram a consolidação de um saber razoável sobre levantamentos populacionais. Este saber, se por um lado viabilizou o Recenseamento Geral do Império de 1872, por outro gerou um volume de informações sobre a população brasileira que forneceu excelente matéria-prima para estudiosos da época, o que se refletiu na produção de monografias sobre províncias ou de trabalhos no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.<sup>3</sup> Nesse artigo, quero voltar ao conteúdo destes levantamentos censitários a fim de acompanhar a evolução demográfica brasileira ao longo do século XIX e tentar fazer um balanço para o Brasil como um todo.<sup>4</sup> Selecionei as informações sobre a condição social (habitantes livres ou cativos) e sobre o sexo, além de recuperar, sempre que possível, os dados sobre a composição por cor da população, privilegiada pelas análises da época sobretudo a partir de 1870.

Antes de partirmos para a visualização dos dados, devo tecer algumas considerações sobre sua qualidade. Uma análise de cada um dos censos provinciais que vou utilizar seria impossível, posto que nem todos trazem informações suficientes sobre a forma e o objetivo com que foram feitos.<sup>5</sup> Por outro lado, há um evidente descompasso nas datas e nos intervalos intercensitários das diversas províncias. Algumas são bastante ricas, como Santa Catarina, Espírito Santo e Rio Grande do Norte, enquanto outras são muito carentes, como é o caso da Bahia e do Maranhão, dentre outras. Tais dificuldades fazem com que seja necessário olhar com cuidado alguns achados. O crescimento anual da população, por exemplo, é certamente desvirtuado quando se tem que lidar com espaços de várias décadas entre dois únicos censos disponíveis em certos intervalos. A própria estimativa da composição por sexo e condição social a partir dos dados de 1808, 1818, 1823 e 1854 pode também estar influenciada por estes problemas, já que uso as informações dos mesmos censos provinciais. Apesar disto, creio ser válido o esforço de qualificar

<sup>3</sup> Cito, primeiramente, como exemplos dessa produção, alguns artigos da **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, a saber: D'alincourt (1857); Mapa da população da corte e província do Rio de Janeiro em 1821 (1870); Memória Estatística do Império do Brasil (1895); Rebello (1867); Ribeiro (1856); Souza (1849); Velloso (1864 e 1866). Outros estudos a respeito são: Mattos (1979 e 1984); Marques (1879); Márquez (1870 e 1878); Mello (1979); Muller (1978) e Brasil (1997).

<sup>4</sup> Trabalho preferencialmente com os levantamentos do século XIX que se apresentaram mais completos. Ademais, privilegio os que encontrei em tabelas consolidadas, supondo serem aqueles aos quais a própria elite burocrática e intelectual teve acesso na época. Apenas frente à escassez de dados com estas características lancei mão de informações do século XVIII ou daqueles que se apresentavam dispersos e foram consolidados por pesquisas atuais. A localização dos originais e o conteúdo dos censos localizados (inclusive de alguns não utilizados aqui) encontram-se no Anexo II da minha tese, citada na nota 2.

<sup>5</sup> Uma análise possível de ser realizada foi traçada na Parte I da minha tese (BOTELHO, 1998), destacando-se as condições gerais em que eram elaborados os levantamentos estatísticos de então.

um pouco melhor as informações até agora existentes no máximo apenas sobre a condição social dos brasileiros da primeira metade do século XIX.

Outra questão de relevo é a da informação sobre a cor. Em primeiro lugar, há o problema da interpretação que o recenseador faz da cor do indivíduo que está sendo recenseado. Isto leva a situações com as quais os historiadores ocasionalmente se defrontam, onde determinados indivíduos localizados em duas ou mais listas nominativas aparecem com cores diferentes. Este tipo de problema é impossível de ser solucionado, e já coloca sob suspeita tais dados. Ademais, os censos originais muitas vezes trazem uma enorme variação nas divisões assumidas para a composição dos brasileiros segundo este critério. Aqui, restringi-me a considerar brancos, índios, pardos e pretos. Sobre os brancos, não ocorrem grandes problemas além daqueles que apontei acima. Sobre os indígenas, os censos se restringem àqueles aldeados ou já razoavelmente integrados à população europeizada. No censo de 1872, eles foram explicitamente reunidos aos caboclos, o que explica certo crescimento exagerado dos índios em algumas províncias. Quanto aos pardos e pretos, procurei agregar entre os primeiros aqueles que traziam em seu sangue parcelas africanas e européias. Os pretos eram aqueles que ainda preservavam-se com uma ascendência totalmente africana. Apareciam nos censos sob a denominação de pretos, negros, africanos e crioulos.

Os quadros pormenorizados dos totais provinciais, em várias datas e segundo as variáveis que escolhi, encontram-se na tese original, não sendo aqui reproduzidos por um problema de espaço. Assim, restrinjo-me nesse aspecto a descrever algumas características da população brasileira nas suas diversas províncias. Torna possível, ainda, traçar um quadro regionalizado das características aqui selecionadas; assim, tentarei percorrer as diversas regiões passíveis de serem identificadas a fim de recuperar um retrato da nação que se formava.

Começo pela Corte, o centro do Império. O chamado Município Neutro era o maior núcleo urbano do Brasil e, como tal, era um grande pólo de atração de pessoas. O rápido crescimento ocorria tanto entre os habitantes livres quanto entre seus cativos. Como resultado, era uma cidade em que predominavam os homens, como em nenhum outro lugar do país. Era, também, uma cidade negra, fato que incomodava sobremaneira a elite local, sempre a mirar os países da Europa ocidental e sua população branca.

Nas províncias vizinhas (Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo e Espírito Santo), o café transformava-se ao longo do século XIX na grande mola propulsora, tornando-se cada vez mais o motor da economia brasileira como um todo. Coerente com o forte crescimento econômico, houve um rápido incremento da população ao longo do século, ainda que algumas províncias só se

incorporassem a isso um pouco mais tarde (é o caso de São Paulo, a partir da década de 1830). O apoio na mão-de-obra escrava fez com que na região ela sempre se apresentasse em altos índices, além de bastante masculinizada (à exceção do Espírito Santo). Ao longo do século, foi aí que se concentrou o grosso da população mancípia brasileira, carreada após 1850 através do tráfico interno originário do nordeste açucareiro. Refletindo tal situação, eram províncias onde predominavam as pessoas de cor, livres ou escravizadas. A única exceção era São Paulo, onde a presença maior de brancos aproximava-a da região mais meridional do Brasil. Também interessante era a presença de indígenas no Espírito Santo e em São Paulo.

A região que se abria ao sul de São Paulo também apresentava suas particularidades. Nela observava-se ao longo do século um forte crescimento da população, decorrência provável da abertura de amplas áreas para a imigração (estrangeira ou nacional). Reforça esta visão o forte declínio da mão-de-obra cativa nas províncias, à exceção do Rio Grande do Sul. Mas o grande elemento unificador era a composição racial, já que em todo o sul predominavam os brancos, sempre respondendo por mais da metade dos habitantes. Também se destacava a presença indígena no Paraná e no Rio Grande do Sul.

Voltando-nos para o norte, pode-se ver uma primeira área que passava pela Bahia até Pernambuco, incluindo Sergipe e Alagoas. Na mais antiga área de povoamento e exploração colonial, berço da “civilização do açúcar”, o século XIX foi marcado pelo declínio da escravidão africana. Um crescimento populacional razoavelmente acelerado (à exceção, talvez, do Sergipe) ocorreu *pari passu* ao declínio da participação de cativos na população total, assim como à diminuição do peso dos homens escravos. Eram as marcas da transição para o trabalho livre que aí começava mais cedo, embora se tratasse ainda de uma área voltada para a monocultura de exportação. Como herança do longo passado escravista, sua população era amplamente dominada pelos afro-descendentes, com os brancos nunca representando mais que um terço do total de habitantes.

Seguindo o litoral ao norte de Pernambuco, as províncias da Paraíba e Rio Grande do Norte apresentavam modificações no perfil anterior. Muito embora guardassem como herança a mesma atividade açucareira, apresentaram no século XIX um processo muito mais aprofundado de transição para o trabalho livre. Aqui, um crescimento populacional ainda mais forte que o da região precedente articulava-se com um declínio ainda mais radical da presença de cativos. Na mesma direção, a composição dos sexos entre os escravos equilibrou-se muito mais rapidamente, explicitando as características do tráfico interno que carreava os cativos para as províncias cafeeiras, qual seja, a absorção de homens capazes ao trabalho. Também peculiar era a maior parti-

cipação de brancos na população total, que na década de 1870 girava em torno de 40%.

No vizinho Ceará, estas características foram ainda mais reforçadas. O crescimento populacional ao longo do século foi ainda mais acentuado, mas o declínio da escravidão também fora mais radical. Ao mesmo tempo, em sua população cativa invertera-se a distorção clássica observada na divisão sexual, já que em 1872 havia um predomínio acentuado das mulheres (uma razão de sexos de 0,88%, inédita entre cativos brasileiros). Os brancos representavam uma parcela semelhante à observada na Paraíba e no Rio Grande do Norte, mas os indígenas respondiam por uma porção maior, já apontando para a importância destes povos nas províncias mais ao norte do Brasil.

No Piauí e no Maranhão, o século XIX também fora marcado por amplo crescimento demográfico, ao lado de um declínio acentuado da escravidão africana. Também aqui este declínio foi acompanhado de um maior equilíbrio entre sexos, deixando entrever-se a ação do tráfico para o sul. Na sua composição racial, eram províncias com pequena participação de brancos (nunca superior a 30%) mas que mantinham a presença de indígenas das suas vizinhas a leste.

Passando para o extremo norte do Brasil, chama a atenção o forte crescimento demográfico, um resultado da importância cada vez maior da exploração da borracha natural para sua economia. Ao lado disso, ocorre a acentuada diminuição da presença cativa, muito embora na província do Amazonas ela já fosse bastante restrita. A marca da região era a forte presença indígena, que no Pará sempre foi superior a 15% mas no Amazonas elevava-se a quase dois terços da população recenseada em 1872. Os brancos eram mais importantes no Pará, embora tenham declinado sua participação ao longo do século (passaram de mais de dois quartos em 1855 para um terço em 1872); no Amazonas, eram ampla minoria em 1872.

As províncias do centro do império, Mato Grosso e Goiás, foram aquelas que apresentaram as menores taxas de crescimento populacional. Elas sofriram com as distâncias e o isolamento a que estavam submetidas, longe do litoral, sem estradas ou ferrovias e tendo que contar com uma navegação fluvial precária (especialmente no caso de Goiás). Para o Mato Grosso, estes fatores foram agravados pela Guerra do Paraguai, certamente a responsável pela taxa de crescimento anual de 0,99% antes de 1872. Também aqui a escravidão declinou acentuadamente, provocando tanto a queda dos cativos na população total quanto a diminuição das distorções na sua divisão por sexos (mais acentuada em Goiás que em Mato Grosso). Quanto à composição racial, eram províncias com pequena participação de brancos (menos de 30%) e presença significativa de indígenas (maior em Mato Grosso que em Goiás).



Os censos locais que prevaleciam no Brasil até o Recenseamento Geral do Império de 1872 permitem que se façam análises comparativas quando se toma um longo período de tempo. Entretanto, não existem bons levantamentos populacionais que cobriram todo o Império brasileiro. Este problema está na raiz das limitações de muitas obras que analisaram a população brasileira no século XIX. Muitas mostram-se excessivamente impressionistas, sem uma base empírica consistente que confirme algumas afirmações mais incisivas. Isso ocorre com trabalhos como os de Roberto Simonsen, Caio Prado Jr., Celso Furtado e outros, onde são encontradas referências a questões populacionais. Embora Caio Prado Jr., em **Formação do Brasil contemporâneo**, descreva um cenário bastante dinâmico em que sobrelevam as diferenças regionais e os vários ritmos do povoamento brasileiro, não há mais que um quadro difuso, onde não são definidas as proporções e os totais populacionais destas várias regiões. Celso Furtado, em **Formação econômica do Brasil**, também identifica movimentações populacionais dentro do Brasil, mas abstém-se de quantificá-las. Thomas Merrick e Douglas Graham, em um trabalho clássico sobre a população brasileira, apresentam um quadro bastante detalhado que busca estimar algumas taxas a fim de introduzir um maior refinamento na compreensão da dinâmica populacional brasileira; entretanto, a ênfase recai no Brasil como um todo, perdendo-se nuances regionais que considero importantes.<sup>6</sup> Tais problemas são perfeitamente compreensíveis dado o caráter incipiente dos estudos históricos brasileiros acerca do tema no momento em que estas análises foram produzidas. O próprio objetivo de síntese que estas obras apresentam já aponta para tais limitações.

Noutros trabalhos, há a busca de um maior embasamento empírico na compreensão da temática. Esta perspectiva está presente nos estudos de Giorgio Mortara (1941) e é especialmente importante no artigo de Dauril Alden (1963). Entretanto, as limitações continuam pois a análise das capitâneas e províncias não vai além dos totais de habitantes. Altiava Pilatti Balhana (1986), por exemplo, traça um perfil que leva em conta algumas diferenças regionais dentro do Brasil, mas sem aprofundar-se nas mesmas.<sup>7</sup>

Antes de 1872, apenas em alguns momentos foram tentadas estimativas gerais que levavam em conta a divisão das províncias. Assim ocorreu com o esforço do Conselheiro Velloso em 1819, com o autor anônimo de uma memória oferecida ao Marquês de Caravelas e publicada na Revista do Instituto His-

<sup>6</sup> A esse respeito ver, respectivamente, Prado Jr. (1986, p. 35-115); Furtado (1986, p. 129-135); e Merrick & Graham (1981, p. 45-72).

<sup>7</sup> Outros trabalhos que se encaminham para uma ou outra das direções aqui apontadas são: Leff (1991); Leff & Klein (1974).

tórico e Geográfico Brasileiro em 1895 e com o Relatório do Ministro do Império em 1855.<sup>8</sup> A partir destes totais, procurei estimar a composição por sexos e por condição social da população brasileira em 1808, 1818, 1823 e 1854; ademais, agreguei as mesmas informações para o censo de 1872.<sup>9</sup> Assim, é possível ter um painel da população brasileira em vários momentos do século XIX, embora apareçam novos problemas que destacamos a seguir.

O quadro que surge nestes cinco momentos reforça minhas análises anteriores. Em 1808, com uma população estimada em 2,4 milhões de pessoas, a América portuguesa mantinha escravizados 31% dos seus habitantes. Todas as províncias mantinham porções expressivas de cativos, nunca inferiores a 15% do total. Eram a Corte e as províncias próximas as detentoras de maiores parcelas escravizadas, mas também as províncias açucareiras de Pernambuco e Bahia eram grandes escravagistas. Outros destaques eram o Rio Grande do Sul, o Piauí, o Maranhão, o Amazonas, o Mato Grosso e Goiás.<sup>10</sup> As razões de sexos eram equilibradas entre os livres, exceto nas províncias do Rio Grande do Sul, Piauí e Maranhão, onde predominavam os homens, e nas províncias de Mato Grosso e Goiás, onde predominavam as mulheres. Também São Paulo, Paraná e Santa Catarina mostravam um predomínio feminino, embora menos acentuado. Com relação aos cativos, o forte desequilíbrio era a grande marca. Apenas no Paraná e no Amazonas havia um equilíbrio entre sexos, e no Pará, Rio Grande do Norte e Paraíba havia um menor acento no predomínio masculino (Tab. 1).

Em 1818, a população foi estimada em 3,6 milhões de habitantes, e os escravos ainda eram 30% do total. Mas cinco províncias já tinham reduzido seus cativos a 20% ou menos, com o Rio Grande do Norte chegando a cerca de 12%. As razões de sexos entre cativos já tendiam a um desequilíbrio menos acentuado, à exceção das províncias próximas à Corte, daquelas canaviéis (Bahia e Pernambuco) e das do sul (Rio Grande do Sul e Santa Catari-

<sup>8</sup> Ferraz (1856); Memória Estatística do Império do Brasil (1895); Oliveira (1866). Nas tabelas seguintes, que acompanham estes comentários, utilizarei os totais ajustados para as províncias publicados em Paiva, Carvalho & Leite (1990).

<sup>9</sup> Sobre os procedimentos adotados para obter as estimativas da composição populacional segundo o sexo e a condição social em 1808, 1818, 1823 e 1854, veja-se o Anexo I da tese: Botelho (1998). Para 1872, somei os totais paroquiais da composição por sexo e condição social que aparece na Tabela 1 do Recenseamento Geral do Império. A diferença entre o total aqui apresentado e aquele presente em Paiva, Carvalho & Leite (1990) é decorrência da não inclusão das estimativas para as paróquias que não realizaram o recenseamento; a este respeito, veja-se a nota 4 destes autores à sua Tabela 1.3. Ademais, podem haver problemas com o uso de tabelas diferentes do Recenseamento Geral do Império, pois os erros tipográficos ou de totalização fazem com que os totais de diferentes tabelas para uma mesma paróquia não coincidam; para uma crítica do censo, veja-se: Paiva & Martins (1983).

<sup>10</sup> Mato Grosso e Amazonas apresentavam altos percentuais de cativos na população total, mas eram contingentes numericamente pouco expressivos.

Tabela 1. Estimativas da população por sexo e condição social segundo as províncias, 1808.

	LIVRES				Razão de sexos	ESCRAVOS				Razão de sexos	POPULAÇÃO TOTAL				TOTAL
	Homens		Mulheres			Homens		Mulheres			Total de livres		Total de escravos		
	N	%	N	%		N	%	N	%		N	%	N	%	
Corte	13.762	51,06	13.192	48,94	1,04	14.666	59,06	10.165	40,94	1,44	26.954	52,05	24.831	47,95	51.785
Rio de Janeiro	42.886	50,73	41.648	49,27	1,03	61.961	62,74	36.799	37,26	1,68	84.534	46,12	98.760	53,88	183.294
Minas Gerais	116.524	49,58	118.517	50,42	0,98	69.391	60,36	45.568	39,64	1,52	235.041	67,15	114.959	32,85	350.000
São Paulo	62.412	47,71	68.400	52,29	0,91	23.508	55,43	18.905	44,57	1,24	130.813	75,52	42.412	24,48	173.225
Paraná	10.567	47,57	11.648	52,43	0,91	2.497	50,27	2.470	49,73	1,01	22.215	81,73	4.967	18,27	27.183
S. Catarina	14.325	48,11	15.449	51,89	0,93	5.716	64,13	3.197	35,87	1,79	29.774	76,96	8.913	23,04	38.687
Rio G. do Sul	31.269	51,52	29.419	48,48	1,06	16.956	64,04	9.523	35,96	1,78	60.689	69,62	26.478	30,38	87.167
Espírito Santo	22.411	49,86	22.538	50,14	0,99	13.536	53,57	11.733	46,43	1,15	44.950	64,01	25.269	35,99	70.219
Bahia	113.073	49,51	115.315	50,49	0,98	64.219	59,70	43.354	40,30	1,48	228.388	67,98	107.573	32,02	335.961
Sergipe	30.764	50,24	30.471	49,76	1,01	7.498	54,23	6.328	45,77	1,18	61.235	81,58	13.826	18,42	75.061
Alagoas	45.592	50,41	44.846	49,59	1,02	15.050	58,88	10.512	41,12	1,43	90.438	77,96	25.562	22,04	116.000
Pernambuco	85.668	49,51	87.367	50,49	0,98	42.530	59,70	28.712	40,30	1,48	173.035	70,84	71.242	29,16	244.277
Paraíba	37.218	49,77	37.557	50,23	0,99	10.549	51,69	9.858	48,31	1,07	74.776	78,56	20.406	21,44	95.182
Rio G. Norte	20.880	50,05	20.839	49,95	1,00	4.317	52,14	3.963	47,86	1,09	41.719	83,44	8.281	16,56	50.000
Ceará	66.133	48,96	68.929	51,04	0,96	13.075	52,43	11.863	47,57	1,10	135.062	84,41	24.938	15,59	160.000
Piauí	25.170	52,56	22.714	47,44	1,11	12.056	54,51	10.060	45,49	1,20	47.884	68,41	22.116	31,59	70.000
Maranhão	35.376	51,96	32.706	48,04	1,08	28.732	55,34	23.186	44,66	1,24	68.082	56,73	51.918	43,27	120.000
Pará	25.644	46,80	29.148	53,20	0,88	11.752	51,16	11.220	48,84	1,05	54.792	70,46	22.972	29,54	77.764
Amazonas	5.437	50,17	5.400	49,83	1,01	3.627	49,01	3.773	50,99	0,96	10.836	59,42	7.400	40,58	18.236
Mato Grosso	6.695	47,50	7.400	52,50	0,90	7.147	52,50	3.759	34,47	1,90	14.095	56,38	10.905	43,62	25.000
Goiás	16.145	45,89	19.035	54,11	0,85	11.946	59,02	8.295	40,98	1,44	35.181	63,48	20.241	36,52	55.422
Brasil	827.951	49,56	842.540	50,44	0,98	440.729	58,45	313.242	41,55	1,41	1.670.492	68,90	753.971	31,10	2.424.463

Fonte: Botelho, 1988, Parte II.

na). Quanto aos livres, o equilíbrio ainda predominava, embora no Rio Grande do Sul, no Ceará, no Piauí e no Maranhão houvesse uma preponderância masculina. Em contrapartida, o Mato Grosso apresentava um forte desequilíbrio em favor das mulheres (Tab. 2).

Cinco anos depois, em 1823, estimava-se a existência de cerca de 3,9 milhões de “brasileiros”. Os escravos representavam quase 29% deste total, mas em muitas províncias já estavam em torno de 10%; é o caso de Santa Catari-

Tabela 2. Estimativas da população por sexo e condição social segundo as províncias, 1818.

	LIVRES					ESCRAVOS					POPULAÇÃO TOTAL				
	Homens		Mulheres		Razão de sexos	Homens		Mulheres		Razão de sexos	Total de livres		Total de escravos		TOTAL
	N	%	N	%		N	%	N	%		N	%	N	%	
Corte	32.806	51,06	31.449	48,94	1,04	32.529	59,06	22.546	40,94	1,44	64.255	53,85	55.076	46,15	119.331
Rio de Janeiro	152.037	50,73	147.647	49,27	1,03	57.083	62,74	33.901	37,26	1,68	299.685	46,12	90.984	53,88	390.669
Minas Gerais	229.390	49,51	233.952	50,49	0,98	100.660	79,72	67.883	40,28	1,48	463.342	73,33	168.543	26,67	631.885
São Paulo	75.608	47,06	85.048	52,94	0,89	4.417	56,67	33.650	43,33	1,31	160.656	67,41	77.667	32,59	238.323
Paraná	12.979	47,98	14.129	52,02	0,92	2.899	49,80	2.880	50,20	1,01	49.751	83,00	10.191	17,00	59.942
S. Catarina	16.656	47,78	18.203	52,22	0,92	5.832	63,58	3.340	36,42	1,75	34.859	79,17	9.172	20,83	44.031
Rio G. do Sul	32.622	51,03	31.305	48,97	1,04	17.307	61,26	10.946	38,74	1,58	63.927	69,35	28.253	30,38	92.180
Espírito Santo	25.648	48,79	26.925	51,21	0,95	10.706	52,81	9.566	47,19	1,12	52.573	72,17	20.272	27,83	72.845
Bahia	161.709	48,91	168.940	51,09	0,96	86.395	58,67	60.868	41,33	1,42	330.649	69,19	147.263	30,81	477.912
Sergipe	44.604	50,24	44.179	49,76	1,01	14.216	54,23	11.997	45,77	1,18	88.783	77,21	26.213	22,79	114.996
Alagoas	21.408	49,93	21.471	50,07	1,00	39.110	56,60	29.984	43,40	1,30	42.879	38,29	69.094	61,71	111.973
Pernambuco	132.454	48,91	138.378	51,09	0,96	57.279	58,67	40.354	41,33	1,42	270.832	73,50	97.633	26,50	368.465
Paraíba	39.533	49,59	40.192	50,41	0,98	8.643	51,69	8.080	48,31	1,07	79.725	82,66	16.723	17,34	96.448
Rio G. Norte	31.087	50,29	30.725	49,71	1,01	4.809	52,80	4.300	47,20	1,12	61.812	87,16	9.109	12,84	70.921
Ceará	75.846	52,04	69.885	47,96	1,09	34.656	62,51	20.783	37,49	1,67	145.731	72,44	55.439	27,56	201.170
Piauí	25.514	52,26	23.307	47,74	1,09	6.680	53,85	5.725	46,15	1,17	48.821	79,74	12.405	20,26	61.226
Maranhão	34.434	51,65	32.234	48,35	1,07	72.514	54,39	60.818	45,61	1,19	66.668	33,33	133.332	66,67	200.000
Pará	42.543	46,80	48.358	53,20	0,88	16.882	51,16	16.118	48,84	1,05	90.901	73,37	33.000	26,63	123.901
Amazonas	6.678	50,17	6.632	49,83	1,01	2.960	49,01	3.080	50,99	0,96	13.310	68,79	6.040	31,21	19.350
Mato Grosso	11.545	49,73	11.671	50,27	0,99	9.253	62,25	4.927	34,75	1,88	23.216	62,08	14.180	37,92	37.396
Goiás	16.285	44,78	20.083	55,22	0,81	15.151	56,54	11.649	43,46	1,30	36.368	57,57	26.800	42,43	63.168
Brasil	1.221.387	49,53	1.244.713	50,47	0,98	639.580	57,99	463.397	42,01	1,38	2.488.743	69,21	1.107.389	30,79	3.596.132

Fonte: Botelho, 1988, Parte II.

na, Ceará e Piauí.<sup>11</sup> Sobre a razão de sexos, os cativos apresentavam-se em relativo equilíbrio nas províncias do Paraná e Paraíba, e caminhavam para isto no Espírito Santo, Sergipe, Rio Grande do Norte, Piauí e Maranhão. Entre os livres, eram o Rio Grande do Sul, o Ceará, o Piauí, o Maranhão e o Mato Grosso que estavam em desequilíbrio na sua divisão por sexos (Tab. 3).

<sup>11</sup> São Paulo aparece com 6,16% de escravos, mas este pode ser um erro dos dados, pois foge completamente ao padrão aí observado.

Tabela 3. Estimativas da população por sexo e condição social segundo as províncias, 1823.

	LIVRES					ESCRAVOS					POPULAÇÃO TOTAL				
	Homens		Mulheres		Razão de sexos	Homens		Mulheres		Razão de sexos	Total de livres		Total de escravos		TOTAL
	N	%	N	%		N	%	N	%		N	%	N	%	
Corte	30.402	51,06	29.144	48,94	1,04	29.073	59,06	20.151	40,94	1,44	59.546	54,74	49.224	45,26	108.770
Rio de Janeiro	122.546	50,73	119.007	49,27	1,03	63.571	62,74	37.754	37,26	1,68	241.553	46,12	101.325	53,88	342.878
Minas Gerais	210.262	49,47	214.738	50,53	0,98	127.720	59,40	87.280	40,60	1,46	425.000	66,41	215.000	33,59	640.000
São Paulo	110.511	47,66	121.381	52,34	0,91	8.663	56,91	6.558	43,09	1,32	231.892	93,84	15.221	6,16	247.113
Paraná	12.979	47,88	14.129	52,12	0,92	2.899	50,16	2.880	49,84	1,01	27.108	82,43	5.779	17,57	32.887
S. Catarina	22.529	47,43	24.971	52,57	0,90	1.588	63,51	912	36,49	1,74	47.500	95,00	2.500	5,00	50.000
Rio G. do Sul	72.575	50,93	69.925	49,07	1,04	4.538	60,51	2.962	39,49	1,53	142.500	95,00	7.500	30,38	150.000
Espírito Santo	28.628	47,71	31.372	52,29	0,91	31.911	53,19	28.089	46,81	1,14	60.000	50,00	60.000	50,00	120.000
Bahia	211.172	48,61	223.292	51,39	0,95	138.086	58,15	99.372	41,85	1,39	434.464	64,66	237.458	35,34	671.922
Sergipe	44.211	50,24	43.789	49,76	1,01	17.354	54,23	14.646	45,77	1,18	88.000	73,33	32.000	26,67	120.000
Alagoas	44.715	49,68	45.285	50,32	0,99	22.187	55,47	17.813	44,53	1,25	90.000	69,23	40.000	30,77	130.000
Pernambuco	160.397	48,61	169.603	51,39	0,95	87.228	58,15	62.772	41,85	1,39	330.000	68,75	150.000	31,25	480.000
Paraíba	50.513	49,33	51.894	50,67	0,97	10.335	51,68	9.665	48,32	1,07	102.407	83,66	20.000	16,34	122.407
Rio G. Norte	28.747	50,72	27.930	49,28	1,03	7.756	53,95	6.620	46,05	1,17	56.677	79,77	14.376	20,23	71.053
Ceará	92.938	51,63	87.062	48,37	1,07	12.232	61,16	7.768	38,84	1,57	180.000	90,00	20.000	10,00	200.000
Piauí	41.614	52,02	38.386	47,98	1,08	5.332	53,32	4.668	46,68	1,14	80.000	88,89	10.000	11,11	90.000
Maranhão	34.864	51,49	32.840	48,51	1,06	52.362	53,91	44.770	46,09	1,17	67.704	41,07	97.132	58,93	164.836
Pará	37.355	46,80	42.460	53,20	0,88	14.466	51,16	13.812	48,84	1,05	79.814	73,84	28.279	26,16	108.093
Amazonas	7.338	50,17	7.287	49,83	1,01	2.589	49,01	2.693	50,99	0,96	14.625	73,47	5.282	26,53	19.907
Mato Grosso	12.826	53,44	11.174	46,56	1,15	3.887	64,79	2.113	35,21	1,84	24.000	80,00	6.000	20,00	30.000
Goiás	16.279	44,00	20.721	56,00	0,79	13.151	54,80	10.849	45,20	1,21	37.000	60,66	24.000	39,34	61.000
Brasil	1.393.399	49,41	1.426.391	50,59	0,98	656.928	57,27	484.148	42,43	1,36	2.819.790	71,19	1.141.076	28,81	3.960.866

Fonte: Botelho, 1988, Parte II.

A estimativa seguinte data de 1854, e encontrou mais de 7,6 milhões de brasileiros; destes, 23% eram cativos. Agora, apenas a Corte, as províncias cafeeiras, o Rio Grande do Sul e o Maranhão tinham um quarto de seus habitantes em cativeiro. Em contrapartida, a Paraíba, o Ceará, o Amazonas e Goiás mantinham 10% ou menos de cativos. Províncias outrora importantes na escravidão estavam sendo seriamente desfalçadas de seus cativos, como a Bahia, com 13%, e Pernambuco, com menos de 18%. Na composição por sexos, ha-

via um equilíbrio entre sexos em Alagoas, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Amazonas, enquanto no Paraná, Espírito Santo, Sergipe, Piauí, Maranhão, Pará e Goiás aproximava-se disto. Quanto aos livres, havia distorções em favor dos homens na Corte, no Rio de Janeiro e no Mato Grosso, com o Piauí também se destacando por isso. A distorção favorecia as mulheres em Santa Catarina, Bahia, Alagoas, Pernambuco e Pará (Tab. 4).

Tabela 4. Estimativas da população por sexo e condição social segundo as províncias, 1854.

	LIVRES					ESCRAVOS					POPULAÇÃO TOTAL				
	Homens		Mulheres		Razão de sexos	Homens		Mulheres		Razão de sexos	Total de livres		Total de escravos		TOTAL
	N	%	N	%		N	%	N	%		N	%	N	%	
Corte	56.703	54,90	46.591	45,10	1,22	33.018	68,10	15.464	31,90	2,14	103.294	68,06	48.482	31,94	151.776
Rio de Janeiro	268.924	51,30	255.282	48,70	1,05	311.294	59,41	212.725	40,59	1,46	524.206	50,01	524.018	49,99	1.048.224
Minas Gerais	484.450	50,13	481.969	49,87	1,01	187.092	56,09	146.489	43,91	1,28	966.419	74,34	333.581	25,66	1.300.000
São Paulo	189.603	49,98	189.776	50,02	1,00	68.494	56,78	52.127	43,22	1,31	379.379	75,88	120.621	24,12	500.000
Paraná	31.781	50,06	31.708	49,94	1,00	4.595	51,56	4.316	48,44	1,06	63.489	87,69	8.911	12,31	72.400
S. Catarina	43.317	49,02	45.051	50,98	0,96	9.560	57,48	7.072	42,52	1,35	88.368	84,16	16.632	15,84	105.000
Rio G. do Sul	75.775	50,25	75.027	49,75	1,01	33.887	55,42	27.261	44,58	1,24	150.802	74,91	61.148	30,38	201.300
Espírito Santo	19.066	49,55	19.414	50,45	0,98	6.602	51,50	6.219	48,50	1,06	38.479	75,01	12.821	24,99	51.300
Bahia	442.925	48,96	461.690	51,04	0,96	108.897	55,73	86.488	44,27	1,26	904.615	82,24	195.385	17,76	1.100.000
Sergipe	71.692	49,34	73.621	50,66	0,97	19.491	50,91	18.796	49,09	1,04	145.312	79,15	38.288	20,85	183.600
Alagoas	83.184	48,88	86.991	51,12	0,96	17.027	50,04	16.998	49,96	1,00	170.175	83,34	34.025	16,66	204.200
Pernambuco	382.116	48,96	398.305	51,04	0,96	94.514	55,73	75.065	44,27	1,26	780.422	82,15	169.578	17,85	950.000
Paraíba	94.081	50,10	93.687	49,90	1,00	10.857	50,42	10.676	49,58	1,02	187.767	89,71	21.533	10,29	209.300
Rio G. Norte	81.194	50,45	79.733	49,55	1,02	14.629	50,32	14.445	49,68	1,01	160.926	84,70	29.074	15,30	190.000
Ceará	178.729	50,27	176.801	49,73	1,01	14.332	48,14	15.438	51,86	0,93	355.531	92,27	29.769	7,73	385.300
Piauí	62.448	51,17	59.599	48,83	1,05	14.592	51,47	13.761	48,53	1,06	122.047	81,15	28.353	18,85	150.400
Maranhão	132.483	50,53	129.694	49,47	1,02	49.837	50,95	47.986	49,05	1,04	262.177	72,83	97.823	27,17	360.000
Pará	82.068	47,23	91.682	52,77	0,90	17.081	50,76	16.568	49,24	1,03	173.750	83,78	33.650	16,22	207.400
Amazonas	20.740	50,08	20.671	49,92	1,00	575	48,34	614	51,66	0,94	41.411	97,21	1.189	2,79	42.600
Mato Grosso	38.826	57,15	29.108	42,85	1,33	9.984	58,50	7.082	41,50	1,41	67.934	79,92	17.066	20,08	85.000
Goiás	79.929	49,40	81.880	50,60	0,98	9.463	52,02	8.728	47,98	1,08	161.809	89,89	18.191	10,11	180.000
Brasil	2.920.034	49,93	2.928.277	50,07	1,00	1.035.821	56,29	804.317	43,71	1,29	5.848.311	76,17	1.840.138	23,97	7.677.800

Fonte: Botelho, 1988, Parte II.

O Recenseamento Geral do Império de 1872 apurou um total de 9,97 milhões de brasileiros. Neste momento, duas décadas após o encerramento do tráfico atlântico de escravos e no momento em que se implantava a chamada Lei do Ventre Livre, os cativos tinham se reduzido a menos de 16% dos habitantes. Apenas a Corte, o Rio de Janeiro e o Espírito Santo continham parcelas próximas a 30% de escravos entre a sua população. Abaixo delas, as províncias de Minas Gerais, São Paulo e Maranhão ainda detinham escravizados em torno de 20% dos habitantes, enquanto no Rio Grande do Sul, na Bahia, em Sergipe, no Piauí e no Mato Grosso estes valores situavam-se entre 11 e 15%. Todas as demais províncias tinham 10% ou menos de habitantes escravizados, e no Amazonas o total era inferior a 2%. As razões de sexos acompanharam estas mudanças, e agora fortes desequilíbrios em favor dos homens eram observados apenas na Corte, nas províncias cafeeiras, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, na Bahia e em Pernambuco, e no Mato Grosso. No Ceará, o quadro revertera-se, e a distorção agora era dada pelo amplo predomínio feminino. Este quadro era o resultado de pelo menos duas décadas de tráfico interno, que carreava homens adultos para as províncias mais dinâmicas: em primeiro lugar as cafeeiras, seguida daquelas com forte tradição escravista (Bahia, Maranhão, Rio Grande do Sul). Quando se olha para os livres, a composição por sexos mostrava-se favorável aos homens em todas as províncias, exceto em Sergipe e Alagoas. Em algumas delas, havia uma forte distorção, como na Corte, no Rio de Janeiro, no Rio Grande do Sul, na Bahia, no Pará, no Amazonas e no Mato Grosso. Refletiam áreas de atração de migrantes homens, seja pelo meio urbano (Corte), seja pelo dinamismo econômico (Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Bahia), seja pela fronteira aberta (Pará, Amazonas e Mato Grosso) (Tab. 5).

Lançando um olhar sobre o Brasil como um todo, percebe-se o declínio da população cativa, que passa de 31% em 1808 para menos de 16% em 1872. Ao lado disto, há um progressivo equilíbrio entre os sexos dos cativos, cuja razão era de 1,41 em 1808 e chega a 1,21 em 1872. Entretanto, cabe ressaltar que este equilíbrio talvez estivesse sendo encaminhado antes mesmo da extinção do tráfico atlântico, pois se em 1823 a razão de sexos era de 1,36, em 1854, no momento do fim do tráfico, já se reduzira a 1,27, patamar pouco superior ao de 1872. Entre os livres, o equilíbrio favorável às mulheres do início do século (razão de sexos de 0,98 entre 1808 e 1823) é substituído pelo predomínio masculino na segunda metade (razão de sexos de 1,05 em 1872). É difícil especular sobre a origem desta transformação, podendo-se pensar em um possível efeito conjunto da imigração que se iniciava com o aumento das alforrias de homens. Entretanto, não passam de meras especulações que merecem análises mais detidas.

Tabela 5. População brasileira por sexo e condição social segundo as províncias, 1872.

	LIVRES					ESCRAVOS					POPULAÇÃO TOTAL				
	Homens		Mulheres		Razão de sexos	Homens		Mulheres		Razão de sexos	Total de livres		Total de escravos		TOTAL
	N	%	N	%		N	%	N	%		N	%	N	%	
Corte	133.790	59,21	92.153	40,79	1,45	75.226	76,14	23.572	23,86	3,19	225.943	69,58	98.798	30,42	324.741
Rio de Janeiro	256.296	52,24	234.283	47,76	1,09	162.394	55,49	130.243	44,51	1,25	490.579	62,64	292.637	37,36	783.216
Minas Gerais	847.824	50,79	821.595	49,21	1,03	199.537	53,73	171.825	46,27	1,16	1.669.419	81,80	371.362	18,20	2.040.781
São Paulo	348.724	51,20	332.438	48,80	1,05	88.030	56,21	68.572	43,79	1,28	681.162	81,31	156.602	18,69	837.764
Paraná	54.586	50,98	52.489	49,02	1,04	5.506	52,14	5.054	47,86	1,09	107.075	91,02	10.560	8,98	117.635
S. Catarina	73.088	50,47	71.730	49,53	1,02	8.569	55,48	6.875	44,52	1,25	144.818	90,36	15.444	9,64	160.262
Rio G. do Sul	191.092	52,05	176.010	47,95	1,09	35.686	52,64	32.105	47,36	1,11	367.102	84,41	67.791	15,59	434.893
Espírito Santo	29.607	50,84	28.634	49,16	1,03	11.859	52,34	10.800	47,66	1,10	58.241	71,99	22.659	28,01	80.900
Bahia	631.175	52,05	581.415	47,95	1,09	89.101	52,96	79.130	47,04	1,13	1.212.590	87,82	168.231	12,18	1.380.821
Sergipe	74.739	48,52	79.288	51,48	0,94	10.840	47,92	11.783	52,08	0,92	154.027	87,19	22.623	12,81	176.650
Alagoas	155.584	49,82	156.684	50,18	0,99	17.913	50,12	17.828	49,88	1,00	312.268	89,73	35.741	10,27	348.009
Pernambuco	381.444	50,70	370.946	49,30	1,03	47.023	52,88	41.905	47,12	1,12	752.390	89,43	88.928	10,57	841.318
Paraíba	179.433	50,59	175.257	49,41	1,02	10.681	49,64	10.835	50,36	0,99	354.690	94,28	21.516	5,72	376.206
Rio G. Norte	112.721	51,01	108.238	48,99	1,04	6.561	50,43	6.449	49,57	1,02	220.959	94,44	13.010	5,56	233.969
Ceará	352.911	51,02	338.867	48,98	1,04	14.941	46,82	16.972	53,18	0,88	691.778	95,59	31.913	4,41	723.691
Piauí	90.321	50,62	88.105	49,38	1,03	11.953	50,27	11.823	49,73	1,01	178.426	88,24	23.776	11,76	202.202
Maranhão	141.942	49,97	142.096	50,03	1,00	36.891	49,23	38.050	50,77	0,97	284.038	79,12	74.941	20,88	358.979
Pará	128.589	51,90	119.190	48,10	1,08	13.913	50,66	13.550	49,34	1,03	247.779	90,02	27.463	9,98	275.242
Amazonas	30.983	54,71	25.648	45,29	1,21	487	49,74	492	50,26	0,99	56.631	98,30	979	1,70	57.610
Mato Grosso	28.041	52,13	25.749	47,87	1,09	3.632	54,48	3.035	45,52	1,20	53.790	88,97	6.667	11,03	60.457
Goiás	74.968	50,03	74.875	49,97	1,00	5.372	50,43	5.280	49,57	1,02	149.843	93,36	10.652	6,64	160.495
Brasil	4.317.858	51,32	4.095.690	48,68	1,05	856.115	54,80	706.178	45,20	1,21	8.413.548	84,34	1.562.293	15,66	9.975.841

Fonte: Botelho, 1988, Parte II.

De qualquer modo, a observação destes componentes da população brasileira deixa claro, a meu ver, os rumos da transição para o trabalho livre, no sentido de carrear os escravos ainda úteis para as novas áreas dinâmicas, especialmente o café. Por outro lado, a trajetória histórica das diferentes regiões determinava resistências diferentes a estas marchas do tráfico interno, como se pode ver da manutenção de um perfil escravista em províncias como a Bahia, Pernambuco e Maranhão. Ademais, os dados apontam os rumos do cres-



cimento da população brasileira, com o avanço sobre áreas até então pouco exploradas, como o sul e o norte. Explorar melhor estas dinâmicas regionais diferenciadas aqui esboçadas é uma perspectiva que, se não pode ser atendida neste momento, deve fazer parte das preocupações de quem estuda o Brasil no século XIX.

## ABSTRACT

Based on census surveys carried out along the 19<sup>th</sup> century, this article focuses on the Brazilian demographic evolution. Information on social conditions (free or captive inhabitants) and sex was selected, and data concerning the composition per population colour were retrieved, whenever it was possible, from the viewpoint of analyses made at that time, mainly from 1870 on. The observation of those components of the Brazilian population indicates, it seems to me, trends of the transition to free labour, in the sense of transporting slaves who were still useful to the new dynamic fields, mainly that of coffee. Besides, data point out tendencies of the Brazilian population's growth, advancing towards areas so far scarcely inhabited, such as the south and the north.

Key words: Brazil; 19<sup>th</sup> century; Slavery; Demographic growth.

## Referências

- ALDEN, Dauril. The population of Brazil in the late eighteenth century: a preliminary study. **Hispanic American Historical Review**, v. 2, n. 43, p. 173-205, may 1963.
- BALHANA, Altiva Pilatti. A população. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). **O império luso-brasileiro, 1750-1822**. Lisboa: Editorial Estampa, 1986, p. 19-62.
- BOTELHO, Tarcísio. R. **População e nação no Brasil do século XIX**. 1998. 241f. Tese. (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- BRASIL, Thomaz Pompeo de Sousa. **Ensaio estatístico da Província do Ceará**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997. (1<sup>a</sup> edição 1863).
- CARVALHO, José Murilo de. Eleições e partidos: o erro de sintaxe política. In: \_\_\_\_\_. **Teatro de sombras**. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: Iuperj, 1988a, p. 139-161.
- CARVALHO, José Murilo de. O orçamento imperial: os limites do governo. In: \_\_\_\_\_. **Teatro de sombras**. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: Iuperj, 1988b, p. 23-49.

D'ALINCOURT, Luiz. Resumo das observações estatísticas em 1826. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo XX, 3º trimestre, p. 345-360, 1857.

FERRAZ, Luiz Pedreira do Couto. Relatório do Ministro do Império de 1855, apresentado à Assembléia Geral Legislativa na quarta seção da nona legislatura. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1856.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 21. ed. São Paulo: Nacional, 1986. (1ª edição 1959).

GRAHAM, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997.

LEFF, N.; KLEIN, Herbert. O crescimento da população não europeia antes do início do desenvolvimento: Brasil do século XIX. **Anais de História** (Assis - SP), v. 6, p.51-70, 1974.

LEFF, Nathaniel. **Subdesenvolvimento e desenvolvimento no Brasil**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1991. v. 1, p. 17-31 e p. 55-88.

MAPA da população da corte e província do Rio de Janeiro em 1821. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo XXXIII, 1ª trimestre, p. 135-142, 1870.

MARQUES, Major Manoel Eufrazio de Azevedo. **Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de S. Paulo**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Eduardo & Henrique Laemmert, 1879.

MARQUEZ, Cezar Augusto. **Diccionario historico-geographico da Província do Maranhão**. Maranhão: Typographia do Frias, 1870.

MARQUEZ, Cezar Augusto. **Diccionario historico, geographico e estatistico da Província do Espirito Santo**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878.

MATTOS, Raimundo José da Cunha. **Corografia histórica da província de Goiás**. Goiânia: Sudeco, Secretaria de Planejamento e Coordenação Geral do Governo de Goiás, 1979.

MATTOS, Raimundo José da Cunha. **Corografia histórica da Província de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1984.

MELLO, Jeronymo Martiniano Figueira. **Ensaio sobre a estatística civil e política da província de Pernambuco**. Recife: Estado de Pernambuco, Conselho Estadual de Cultura, 1979. (1ª edição 1852).

MEMÓRIA Estatística do Império do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo LVIII, Parte I, p. 91-99, 1º e 2º trimestres 1895.

MERRICK, Thomas W.; GRAHAM, Douglas H. **População e desenvolvimento econômico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MORTARA, Giorgio. Estudos sobre a utilização do censo demográfico para a reconstrução das estatísticas do movimento da população do Brasil. In: **Revista Brasileira de Estatística**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 5, p. 39-89, jan./mar. 1941.

MÜLLER, Daniel Pedro. **Ensaio d'um quadro estatístico da Província de S. Paulo**. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 1978. (1ª edição 1836).

OLIVEIRA, Conselheiro Antônio Rodrigues Velloso de. A igreja no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo XXIX, p. 159-199, 1º trimestre 1866.

PAIVA, Clotilde Andrade; CARVALHO, José Alberto Magno de; LEITE, Valéria da Motta. Demografia. In: **FIBGE, Estatísticas históricas do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1990, p. 19-52.

PAIVA, Clotilde de Andrade; MARTINS, Maria do Carmo Salazar. Notas sobre o censo brasileiro de 1872. In: SEMINÁRIO SOBRE A ECONOMIA MINEIRA. **Anais de História**. Diamantina, 1983, Belo Horizonte (MG): Cedeplar/Face/UFMG, 1983, p. 149-163.

POPULAÇÃO da capitania de Mato Grosso em 1800. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo XXVIII, p. 123-127, 1º trimestre, 1865.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. 19. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. (1ª edição 1942).

REBELLO, Henrique Jorge. Memória e considerações sobre a população do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo XXX, p. 5-42, 1º trimestre 1867.

RIBEIRO, Francisco Alberto. Memória estatística da Província do Espírito Santo no ano de 1817. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo XIX, p. 161-188, 2º trimestre 1856.

SOUZA, Pe Luiz Antônio da Silva. Memória sobre o descobrimento, governo, população e coisas mais notáveis da capitania de Goiaz. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo XII, p. 429-510, 4º trimestre 1849.

VELOSO, Antônio Rodrigues. Divisão eclesiástica do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo XXVII, p. 263-269, 2º trimestre 1864.

VELOSO, Antônio Rodrigues. Divisão eclesiástica do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo XXIX, p. 159-199, 1º trimestre 1866.

# Literatura lusofônica e a emigração portuguesa rumo ao Brasil (1850-1914)

Ricardo Moreira Figueiredo Filho\*

## RESUMO

Este artigo pretende pontuar, a partir de obras literárias em língua portuguesa entre a segunda metade do século XIX e das duas primeiras décadas do século XX, a emigração lusitana rumo à sua antiga colônia latino-americana e a partir dessa, imagens e representações entre Brasil e Portugal.

Palavras-chave: Brasil; Cultura; Civilização; Desterro; Emigração; Identificação nacional; Literatura; Necessidades materiais; Portugal.

## EMIGRAÇÃO PORTUGUESA OITOCENTISTA E SUA ÂNSIA SOBRE O BRASIL

Olhai, olhai, vão em manadas  
Os emigrantes...  
Vivos de dó pelas estradas,  
Junto dos cais, nas amuradas  
Das naus distantes...  
(GUERRA JUNQUEIRO)

**D**eixar a terra natal, a família, os cheiros constituídos de memórias, as paisagens da infância, cujas cores constituíram os painéis que possibilitaram o “descobrir-se” no mundo, mesmo que pincelados de sofrimentos, o rumo ao desconhecido, o cruzar do Atlântico, o medo, os sonhos... Situações que levavam às rupturas físicas e culturais, arraigadas por incômodos e sujeitas às rejeições desde a partida, podendo se intensificar ao se adentrar e ao se confrontar com o novo, com o distinto.

---

\* Professor de Antropologia, Culturas Políticas e Sociais Brasileiras e Modernidade pela Faculdade Estácio de Sá e de História do Colégio Magnum Bunitis. Professor contratado de Formação do mundo Contemporâneo e preservação do patrimônio histórico e natural: perspectivas bio-antropológicas pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Gomes de Amorim (1827-1891) e Ferreira de Castro (1898-1968), portugueses, escritores e emigrantes. A vida de ambos extrapola o tempo delimitado por este trabalho, mas se encaixam e exemplificam, perfeitamente, dentro de alguns perfis que aqui se tenta delimitar. O primeiro vai para o Brasil, ainda com dez anos, durante a década de 30 dos Oitocentos. O segundo, por motivos políticos, deixa Portugal na segunda década dos Novecentos, entre um e outro são setenta e dois anos a lhes separarem, “72 anos de diferenças unidas pelas mesmas indiferenças do mundo” (CARVALHO, 2000, p. 16). Desterrados, embrenham-se não somente na selva amazônica, conhecida dos dois, mas também, na *selva* que lhes representou a emigração:

Se eu governasse, ou se este desgraçado país tivesse tido sempre governos patrióticos e generosos, nenhum português seria vendido como animal de carga. De cada cem, voltará um, quando muito; os outros noventa e nove chorarão, muitas vezes, antes do seu fim miserando, pela fatia de pão de milho e a tigela de caldo, que comiam alegremente no lar paterno. (AMORIM *apud* CARVALHO, 2000, p. 42)

Esqueço-me de mim, mas não me esqueço da selva. Dominou-me com o seu mistério e com a sua soberania; não a evoco sem um estremecimento de pavor. Cá a tenho, cá a tenho a romper o optimismo com que procuro cobrir, para menor sofrimento, o pessimismo e a morbidez que ela me deu. Luto, engolfo-me na ilusão, ludibrio a mim mesmo, mas não consigo iluminar os recantos sombrios que trago cá dentro e onde, como nos da selva, não entra jamais o sol da alegria. (CASTRO, 1940, p. 12)

Em sua **Theoria geral da emigração e sua aplicação a Portugal**, em 1878, o economista Frederico Laranjo definia a emigração “enquanto às causas”, podendo ser de causa econômica direta ou indireta; de causa política; de causas religiosas; de causas naturais ou de raça; de fase histórica; resultante da atração dos que emigram sobre os que ficaram e de causas acidentais, “enquanto à direção”, podendo se concentrar; dispersar; dirigir-se para colônias; ex-colônias ou para regiões sem vínculo direto com a nação de saída, “enquanto à população”, do tipo densa ou rara, “enquanto à população e rapidez”, em larga escala; em pequena escala; lenta ou intensa, “enquanto à forma”, emigração de escravos; salariada; independente de contrato, mas provocada por parentes ou amigos; independente de contrato e provocação e emigração penal, “enquanto ao tempo”, podendo ser temporária ou perpétua e, finalmente, “enquanto ao destino”, agrícola; industrial; artística; científica, comercial, para a marinha e para a guerra.

Na Literatura consultada e mesmo para Frederico Laranjo, selecionando vários tipos e modos de emigração, transparece que um dos traços mais comuns e intrínsecos à emigração, pelo menos no início do desterro, é o sofrimento dos expatriados, seja por saudades da família, dos amigos, da terra natal, seja por humilhações, condições de vida subumanas ou situações extremas de ex-

ploração. Por quê, então, na segunda metade dos Oitocentos, milhares de portugueses deixaram sua “Lusitânia” e partiram para a ex-colônia?

Como já foi apontado, são muitos os motivos impulsionadores: atritos religiosos, perseguições políticas, guerras, desencontros familiares, crises econômicas ou ânsia por aventuras. Mas como defende Elizabeth Pereira:

No entanto, subjacente a todos esses motivos, está a busca do trabalho, porque ele é condição básica de sobrevivência, principalmente em terras estrangeiras, e mais, está associado à ilusão (...) que alimenta o imigrante que é a de um retorno em melhor condição sócio-econômica (uma ilusão cultivada como forma de sobrevivência em outro lugar, como forma de suportar as ausências). (PEREIRA, 2001, p. 38)

Nessa perspectiva, a economia será, de fato, o principal motivo impulsionador da emigração lusa do período entre 1870 a 1900, o que não coaduna com a situação de Ferreira de Castro, que parte para o exílio, principalmente, por motivos políticos, embora esse compartilhe situações e sensações que os “emigrantes econômicos” também viviam (como saudade, preconceitos, arbitrariedades, angústia pelo desterro etc.), além de não fechar os olhos para seus compatriotas que “iam ao mar” ansiosos pela faina de riquezas:

Em todas as aldeias próximas, em todas as freguesias das redondezas, havia o mesmo anseio de emigrar, de ir em busca de riqueza a continentes longínquos. Era um sonho denso, uma ambição profunda que cavava nas almas, desde a infância à velhice. O oiro do Brasil fazia parte da tradição e tinha o prestígio duma lenda entre aqueles povos rudes e simples. (CASTRO, 1946, p. 30)

Palavra mágica, o Brasil exercia ali um perene sortilégio e só a sua evocação era motivo de visões esplendorosas, opulências deslumbrantes e vidas liberadas. Sujeitos ao ganha-pão diário, sofrendo existência mesquinha, os lugares sonhavam redimir-se, desde as veigas em flor ao dorso das serranias, pelo oiro conquistado no país distante. Aquela idéia residia dentro do peito de cada homem e era orgulho implacável até nos sentimentos dos mais agarrados ao terrunho. Vinha já dos bisavós, de mais longe ainda; coisa que se herdava e legava, arrastando-se pela vida fora com um peso inquietante. Todas as gerações nasciam já com aquela aspiração, que se fazia incômoda quando não se realizava. Acocorava-se no canto da alma, como um talismã, usável em momentos de desafio à sorte, ou como um bordão, para os instantes de soluções desesperadas. (CASTRO, 1946, p. 31)

Gomes de Amorim, discordando de Alexandre Herculano, que indicava os benefícios financeiros gerados pela emigração portuguesa, reforça a perspectiva negativa de Ferreira de Castro sobre a emigração, ressaltando que:

Ele (Alexandre Herculano) cria firmemente que o dinheiro trazido do Brasil por alguns dos portugueses que lá tinham deixado para sempre a mocidade e a saúde, compensava a mãe pátria da perda anual de tantos milhares de braços. Eu combato, desde que me conheço, essa opinião. (GOMES DE AMORIM *apud* CARVALHO, 2000, p. 34)

Assim, de um modo geral, embora não existam teorias de validade universal no campo das migrações, pode-se dizer que a emigração na sua continuidade e avolumar, surge como reflexo das debilidades e dos problemas sociais, tanto econômicos como políticos.

Percebe-se que a política fontista, que promoveu a construção dos caminhos-de-ferro e a abertura de estradas na segunda metade do século XIX em Portugal, possibilitando a construção de um mercado interno ligado pela circulação mercantil dos produtos do solo, não foi capaz de realizar uma industrialização contundente, desvencilhando-se de uma política de favorecimento dos barões, dos bacharéis e de uma mentalidade clerical supra arraigada. “Fosse como fosse, uma beatice cataléptica, que, de tão idiota, estupidificante, agreste e bronca, chegava e sobrava para toldar a própria luz do sol, mesmo nos seus dias de maior esplendor” (CARVALHO, 2000, p. 40).

Como causas dessa “industrialização falhada”, ainda se pode apontar a lentidão das transformações e inovações agrícolas e a persistência de estruturas subjacentes às questões jurídicas, que limitavam o aburguesamento dos campos, intensificavam a dependência econômica e incentivavam a emigração para o Brasil, que funcionava como uma válvula de escape e segurança das pressões internas, impedindo a reestruturação do país, mas que ao mesmo tempo, permitia à Pátria que tirasse o ouro com que tentava contornar sua desorientação econômica e seus desperdícios financeiros, transparecendo a ambigüidade gerada pela transposição humana. E como saída para uma mudança de mentalidade social, Vitorino Godinho (1977) aclama que:

Havia, em suma, que criar o cidadão, acabando com o súbdito que não sabe reclamar o que lhe é devido, incapaz de afirmar direitos porque o habituaram a ter unicamente deveres, e que por isso pensa pela cabeça dos caciques, humildemente agradece o que lhe é devido – o que lhe seria devido numa civilização assente na cidadania – e ele julga sempre acto de caridade, embora em última instância realizado com o seu próprio dinheiro. (p. 158)

Em relação aos capitais estrangeiros, Oliveira Martins (1956, p.108) aponta a necessidade de posturas protecionistas do governo junto aos conselhos comerciais, agrícolas e industriais, acabando com o “privilégio singular” e a “liberdade absurda” dados a esses em Portugal. Ainda critica o “parasitismo oficial”, defende o investimento na marinha mercante e o controle sobre os transportes nacionais sem, contudo, deixar para segundo plano, a produção de matérias-primas:

O caminho de ferro, lembremo-nos bem disto, é um instrumento de uma energia incomparável sem dúvida, mas é um instrumento apenas. Aplicado a um organismo são e capaz de o suportar, avigora-o; aplicado, porém, a um organismo depauperado, extenua-o. (MARTINS, 1956, p. 107)

A saída maciça de portugueses inteiramente desprovidos de bens materiais só deve ter ocorrido, de modo significativo, conforme Joel Serrão, no decurso da segunda metade do século XIX. Em um momento que, após a independência brasileira de 1822, os lusos deixaram de ostentar a qualidade de colonizadores e passaram a carregar o estigma de simples imigrantes. A partir da década de 1870, com a concentração da propriedade agrícola no país, a esperança de melhores condições de vida, a organização sistemática de viagens para emigrantes, a propaganda das companhias de navegação, a atividade dos agentes recrutados, a revolução técnica que permitia as embarcações levarem mais pessoas, ao mesmo tempo em que diminuía o tempo das viagens, com a substituição do veleiro pelo vapor, o ataque da “Filoxera” que devastou os vinhedos do Douro, levando à crise cerealífera, o alastramento de epidemias de tifo e de “cólera morbus”, os baixos salários, as condições rígidas da legislação militar, a enorme importação de cereais por baixo preço e o peso dos tributos e dos encargos hipotecários com juros elevados, iriam levar ao aumento contínuo de remessas dos “expatriados”, decaindo somente com o deflagrar da Primeira Grande Guerra, sendo o Brasil o principal destino e o Porto o grande cais de emigração do reino.

Tabela 1. Emigração portuguesa de 1866 a 1914.

Anos	Emigrantes
1866-1874	96.615
1875-1884	142.944
1885-1894	233.986
1895-1904	250.718
1905-1914	483.501

Fonte: Martins, 1956 (de 1866 a 1885). ANUÁRIO DEMOGRÁFICO DE PORTUGAL, 1965, cf. Barata, 1968 (de 1886 a 1963).

O fato de a emigração portuguesa durante o Oitocentos concentrar-se no Norte do país pode ser explicado pelo monopólio comercial de secos e molhados que portugueses minhotos já exerciam sobre os mercados brasileiros, facilitando e incentivando a ida de parentes e amigos. Ou o exemplo das fortunas de alguns retornados, que salpicavam a região com seus grandes casarios e exerciam influências políticas e econômicas, pela ação das pensões, presentes e esmolas, que estimulavam os sonhos de riquezas, por ser uma zona de minifúndio e existir, quase sempre, um considerável excedente de mão-de-obra nas unidades familiares.

... no Minho, em Trás-os-Montes e em geral na metade do Norte do reino onde o clima coopera e não há a vencer resistências naturais, a população duplica, por



vezes triplica; ao passo que, na metade Sul, a hostilidade do clima, o desenvolvimento do sistema latifundiário e a generalização das herdades e morgadios, paralisam-na, quando a não diminuem. (MARTINS, 1956, p. 211)

Tabela 2. Emigração portuguesa de 1866 a 1889.

Regiões	Emigrantes
Minho	108.280
Beira-Alta	70.890
Estremadura	22.532
Trás-os-Montes	3.533
Algarve	2.401
Beira-Baixa	1.075
Alentejo	475
Açores	60.088
Madeira	23.203
Total	309.574

Fonte: Martins, 1956 (de 1886 a 1889).  
ANUÁRIO DEMOGRÁFICO DE PORTUGAL, 1965, cf.  
Barata, 1968 (de 1886 a 1963).

É importante salientar que os números dizem respeito à emigração legal, apesar das debilidades estatísticas do período, “segundo o testemunho do governador civil do Porto (Barão do Vallado), emitido em 1872, a emigração clandestina devia representar cerca de 5% da legal” (ALVES, 1994, p. 151). Elevando-se, paradoxalmente, à medida que a legislação foi se tornando mais enrijecida, “subindo para 13% no período 1878-1890 e para 15% entre 1897-1910” (ALVES, 1994, p. 151). Eram considerados emigrantes os passageiros que se comportavam, junto à multidão, nas repartições de terceira classe dos vapores. O perfil geral era de jovens do sexo masculino, a partir dos 14 anos, idade na qual começavam a se inserir no mercado de trabalho, solteiros e analfabetos. O que afetava diretamente a economia social lusitana, esvaída de uma significativa parcela de sua força de trabalho ativa, que nas palavras de Oliveira Martins:

Vai-se a energia, ficam os braços inertes ou mendicantes. A contraprova desta desgraça está em que, no Brasil, o português é por toda a parte iniciador; e em Portugal, salvas exceções raras ou mínimas, vai a reboque de estrangeiros para a agitação estéril da política, e a sua arte para angariar empenhos com que alcance um emprego público. (MARTINS, 1956, p. 231)

Como fator externo às causas da emigração lusitana, desde 1826, o Brasil estava sendo pressionado pela Inglaterra, ávida de mercados consumidores, para pôr fim ao tráfico de escravos. Nesse mesmo ano foi assinado um tratado de comprometimento às aspirações inglesas, que, até março de 1830, de-

Tabela 3. Emigração portuguesa por gênero.

Períodos	Masculino	Feminino	Total
1866-1871	45.196	6.313	51.509
1872	15.371	1.913	17.284
1873	11.075	1.912	12.987
1874	12.683	2.152	14.835
1875	13.684	1.756	15.440
1876	9.667	1.368	11.035
1877	9.074	1.983	11.057
1878	8.254	1.712	9.926
1879	10.434	2.777	13.211
1880	10.388	2.209	12.597
1881	12.046	2.591	14.637
1882	14.625	3.647	18.275
1883	15.066	4.185	19.251
1884	13.740	3.778	17.518
1885	11.471	3.533	15.004
1886	10.644	3.354	13.998
1887	13.600	3.392	16.932
1888	18.414	5.567	23.981
Soma	255.432	54.142	309.574

Fonte: Martins, 1956.

ANUÁRIO DEMOGRÁFICO DE PORTUGAL, 1965, cf. Barata, 1968 (de 1886 a 1963).

Tabela 4. Emigração portuguesa por idade.

Períodos	Maiores	Menores (14 anos)	Total
1866-1871	43.720	7.789	51.509
1872	14.619	2.665	17.284
1873	10.754	2.233	12.987
1874	12.295	2.540	14.835
1875	12.707	2.733	15.440
1876	10.048	1.987	11.035
1877	9.118	1.939	11.057
1878	8.749	1.177	9.926
1879	10.983	2.228	13.211
1880	10.840	1.757	12.597
1881	12.503	2.134	14.637
1882	15.699	2.573	18.272
1883	15.936	3.315	19.251
1884	15.026	2.492	17.518
1885	12.389	2.615	15.004
1886	11.476	2.522	13.998
1887	14.472	2.460	16.932
1888	18.793	5.188	23.981
Soma	259.227	50.347	309.574

Fonte: Martins, 1956.

ANUÁRIO DEMOGRÁFICO DE PORTUGAL, 1965, cf. Barata, 1968 (de 1886 a 1963).

veria ter tido uma maior eficácia, o que não ocorreu. Uma lei de 7 de novembro de 1831 tentou executar o tratado ao prever severas penas aos traficantes e ao propor a libertação de todos os cativos que entrassem no Brasil após aquela data, sendo, também, apenas uma lei “para inglês ver”, pois a influência dos grandes proprietários de terras, cujas “ferramentas motrizes” principais eram os escravos, acabaram minando sua execução.

Mas a Inglaterra insatisfeita, em 1846, aprovou o “Bill Aberdeen”, autorizando a marinha inglesa, maior e mais preparada frota naval da época, a tratar os navios negreiros como piratas, com direito a apreensões e julgamento dos envolvidos em tribunais britânicos. Em 1848, o então Ministro da Justiça do Brasil, Eusébio de Queirós, decretou que fossem tomadas medidas mais efetivas contra o tráfico. Seu projeto foi convertido em lei no mês de setembro de 1850, diminuindo, veementemente, a entrada de cativos a partir de então.

Ao mesmo tempo, expandia-se a economia cafeeira no sudeste do país, uma das bases do sistema político imperial que se consolidava, surgindo, então, um grave problema, a escassez de mão-de-obra. Como solução para a falta de braços para as lavouras, dentro da onda de deslocamento da primazia econômica das regiões agrícolas do nordeste para o centro-sul, houve uma intensa emigração interna de escravos, acompanhada pela adoção e incentivo da emigração de trabalhadores livres europeus, que, a partir de 1870, passou a ter os custos das viagens encarregados pelo governo imperial brasileiro.

Em 1871 e 1885, sob as manifestações abolicionistas, foram assinadas, respectivamente, a Lei Rio Branco, conhecida como a Lei do Ventre Livre e a Lei dos Sexagenários, abalando a já quase insustentável escravidão. Até que em 13 de maio 1888, já condenado, o sistema de cativo chegava ao seu fim, momento no qual, junto à expansão agrícola de São Paulo e ao salto urbanístico assistido em algumas regiões brasileiras, a imigração atingia seu zênite, ou seja, entre as décadas de 1880 e 1890.

Influenciado pelas idéias evolucionistas e positivistas, preocupado em construir uma *civilização* nos trópicos, o novo regime que se instaura no Brasil no final da década de 1880, consolida a idéia e a necessidade de se branquear a população, condição civilizatória fundamental. Assim, além da emigração ser imprescindível economicamente, era-o também, ideologicamente, não requerendo qualquer tipo ou etnia populacional, como ocorreu em relação às experiências de translaços de povos orientais, tidos como inferiores, ainda na década de 1850. A rotação imigratória intensificava sua marcha, enquanto o trabalho escravo entrava em decadência, mas se essa marcha do trabalho livre foi em grande parte direcionado pelo ruir do regime servil, inversamente ela acelerará consideravelmente o esfacelamento deste último.

De 1850 a 1888, entre os 883.000 imigrantes registrados (no Brasil) o maior número foi de italianos (293.000) e de portugueses (274.000), inscrevendo-se a seguir os alemães (64.000) e os espanhóis (25.000). De 1888 a 1914 a imigração subiu verticalmente para 2,6 milhões, em que os italianos representam 41% dos entrados – cerca de 1 milhão de pessoas, vindo a seguir os portugueses, com 26,4% (680.000), e logo depois os espanhóis, com 17% (438.300). Quando se fez o recenseamento de 1940, verificou-se que os portugueses constituíam 27% da população não brasileira, aparecendo os italianos com 22% e os espanhóis com 12%. (BARATA, 1965, p. 28)

Tabela 5. Imigração líquida: Brasil, 1881-1915 (em milhares).

Datas	Chegadas	Portugueses	Italianos	Espanhóis	Alemães	Japoneses
1881-1885	133,4	32	47	8	8	—
1886-1890	391,6	19	59	8	3	—
1891-1895	659,7	20	57	14	1	—
1896-1900	470,3	15	64	13	1	—
1901-1905	279,7	26	48	16	1	—
1906-1910	391,6	37	21	22	4	1
1911-1915	611,4	40	17	21	3	2

Fonte: Bethel, 1998.

Os portugueses, segundo maior volume imigratório durante os últimos anos dos Oitocentos, encontravam-se um pouco por várias partes do país, do Norte, principalmente no Pará, onde também detinham o monopólio comercial de secos e molhados, ao interior, onde são de menor número os outros imigrantes de origem européia. Concentraram-se, especialmente, em São Paulo e na antiga capital da República, afetando o sotaque e a constituição da população masculina carioca.

Em 1890, os portugueses eram a grande maioria entre os estrangeiros da cidade, “106.461 pessoas recenseadas haviam nascido em Portugal, representando (...) 20% da população total do Rio de Janeiro” (CHALHOUB, 1986, p. 25). Isso demonstra a preferência lusa pelos centros urbanos em detrimento ao trabalho no campo, visto por esses como a continuação de sua “miséria” natal, o que Manoel da Bouça, personagem de Ferreira de Castro, exemplifica:

- Que é?
- Que nos dão tudo, se quisermos ir trabalhar para o campo.
- Ah! Tudo?
- Passagens e trabalho.
- E o senhor vai?
- Eu? Não faltava mais nada do que vir ao Brasil para me agarrar à enxada! (CASTRO, 1946, p. 132)

Populações inteiras, cujas vidas não haviam ultrapassado os circunscritos de suas aldeias nativas e seus costumes seculares, passados de pai para filho pelas vias orais, viram-se aglutinados em um vasto mundo de anônimos. Saíram de suas pacatas aldeias, atravessaram o Atlântico e muitos acabaram em grandes centros urbanos. Para sobreviverem, muitas vezes, tiveram que mudar seus hábitos de moradia, de alimentação, de higiene pessoal, de educação e de posturas religiosas, ao mesmo tempo em que também acabaram por influenciar e modificar os “diferentes”. Eram “os outros” perante as novas populações de contato e passaram a ser “os outros” em relação às populações de sua terra natal, após alguns anos ou décadas de ausência.

#### O EMIGRANTE PORTUGUÊS SOB A MIRA DE ALUÍSIO DE AZEVEDO

Será dentro da “moral cinzenta do fatalismo literário” (BOSI, 1994, p. 168)<sup>1</sup> do final dos Oitocentos que Aluísio de Azevedo irá absorver e reconhecer o mundo exterior. Determinista quanto ao valor que o meio natural e a cultura exercem sobre seus habitantes, mas contendo um considerável rigor em suas descrições, propicia-nos análises relevantes sobre as teias e percepções humanas da época, sendo que em seu **O cortiço** (1890), o personagem principal passa a ser o próprio sulco social de suas moradias populares e de seus habitantes, os “carapicus”.

O proprietário do cortiço, um português, João Romão, trabalhou entre seus treze e vinte anos como empregado de um vendeiro que se afortunou entre as paredes de uma suja taverna no Bairro do Botafogo, tanto economizou do pouco que ganhara, que ao regressar de seu patrão para a “terrinha”, esse lhe deixou como pagamento a quitanda com todos seus pertences e ainda um conto e quinhentos em dinheiro, alimentando, ainda com mais ardor, seu apetite em relação ao trabalho, não poupando sacrifícios, tendo a fortuna como seu maior objetivo.

Dormia sobre o balcão da própria venda, em cima de uma esteira, fazendo travesseiro de um saco de estopa cheio de palha. A comida arranjava-lhe, mediante quatrocentos réis por dia, uma quitandeira sua vizinha, a Bertoleza, crioula trintona, escrava de um velho cego residente em Juiz de Fora e amigada com um português que tinha uma carroça de mão e fazia fretes na cidade. (AZEVEDO, 1996, p. 11)

Percebe-se, embora não fosse regra, que alguns empregados passavam a ser futuros donos do comércio onde labutaram durante vários anos. As ra-

<sup>1</sup> Descrição de Alfredo Bosi sobre a literatura “realista-naturalista-parnasiana”.

zões mais viáveis eram, como no caso de João Romão, o retorno do patrão à terra natal ou, como na situação do personagem Luís Dias em **O mulato**, portador de invejáveis tinos comerciais, a cobiçado de seu empregador, Manoel Pedro, em lhe tornar futuro marido de sua filha,

Manoel Pedro via, com efeito, naquela criatura, trabalhadora e passiva como um boi de carga e econômico como um usurário, o homem mais no caso de fazer a felicidade da filha. Queria-o para genro e para sócio; dizia a todos os colegas que o “seu Dias” apenas retirava por ano, para as suas despesas, a quarta parte do ordenado.

— Tem já o seu pecúlio, tem! Considerava ele. A mulher que o quisesse, levava um bom marido! Aquele virá a possuir alguma coisa... é moço de muito futuro! (AZEVEDO, 1981, p. 23)

Mas a situação dos trabalhadores das casas de comércio, de um modo geral, não era tão confortável, formados prioritariamente por jovens, “tinham crostas de lixo agarradas à pele; cabelo como tojo, piolhento e com um ‘peido’ a espreitar por debaixo do boné ensebado (...); pés negros de tanta saburra e tão pouca higiene” (CARVALHO, 2000, p. 68). Eram explorados e maltratados por seus patrões, que irrelevando a mesma situação de conterrâneos e desterrados, mostravam-se bárbaros. Apanhar era uma normalidade aceita e não acarretava contravenções criminais, os trabalhos eram intensos e quase constantes, pois o trabalho e o lar se misturavam no mesmo espaço físico, como denuncia Gomes de Amorim:

Por muito que ele berrasse, não se incomodava a polícia, nem a justiça, para acudir às aflições alheias. Quem lhe doía gritava. Era o único direito das vítimas. E esse mesmo, derivava de não haver quem fosse à mão aos algozes. O povo, que ouvia os brados e lamentos parava, à vezes, indignado defronte das portas onde se fazia a execução. As autoridades não intervinham, senão em caso de ser necessário dispersá-lo por ele manifestar, nalgum ímpeto de generosidade, a sua desaprovação:

— É o senhor a surrar o escravo – diziam uns.

— É o patrão a bater no caixeiro – emendavam outros.

E tudo estava dito. (AMORIM *apud* CARVALHO, 2000, p. 285)

O fim-de-semana era só o domingo e se não houvesse trabalho! Não é que as lojas tivessem sempre freguesia, mas como os empregados eram de parte interna, o patrão entendia que, se haviam de estar em casa sem fazer nada, bem podiam ficar na loja. Por isso, todos os dias à noite era costume ficarem a fazer arrumações e limpezas, ou à espera de um ou outro cliente que entrasse. Às vezes, deixavam-nos ficar à porta da loja a falar com os colegas da loja ao lado, mas gostavam pouco disso. (AMORIM *apud* CARVALHO, 2000, p. 40)

As classes trabalhadoras do Rio de Janeiro eram constantemente alimentadas pela imigração, principalmente portuguesa, tendo no trabalho o exemplo

imprescindível para a formação de cidadãos “respeitáveis” e com “honra-dez”. Nesse ambiente, o luso se revestia sob a ética do bom trabalhador e do bem trabalhar por uma questão de sobrevivência, por sua situação de estrangeiro, por seu decoro e necessidade de acumular, seja pelo sonho da riqueza ou pelo próprio desejo de retorno. Já que, em sua terra natal, os trabalhos mais desgastantes, duros ou tidos como indignos eram exercidos pelos galegos, apelido que passaram a carregar quando no Brasil, patrícios, na pretensão de ofender algum contrerrâneo, denominava-o por esse termo.

Em 1890 os lusitanos compunham “40% dos artesãos, 51% dos empregados no comércio e 53% dos empregados em transportes” (CARVALHO, 1987, p. 79), o que demonstra a grande aceitação por seu trabalho em detrimento aos nacionais, principalmente negros e mulatos que, a partir de 1888, viram-se livres mas sem nenhuma estrutura para se integrarem à sociedade, como demonstra o depoimento abaixo:

Então os anúncios nos jornais já vinham classificados que davam preferência a português porque português era já firme no trabalho, porque eles precisavam ganhar sua vida e remeter recursos para Portugal, para a família que tinham lá, de forma que isso obrigava o sujeito a assumir uma responsabilidade em si próprio de não faltar ao serviço e ser atencioso e de estar a toda hora onde fosse preciso e o brasileiro, ele não se sujeitava a isso, assim como o português, na sua terra, não se sujeita a isso. (RIBEIRO, 1990, p. 59)<sup>2</sup>

Criando por parte dos nacionais, um sentimento de lusofobia, encarava-os não como irmãos de cultura, mesmo pelos brancos descendentes de portugueses, mas como concorrentes no âmbito trabalhista ou como um explorador (colonizador) extemporâneo.

É, chegando a boca a uma orelha do outro: — Olhe, meu Sebastião, aqui no Brasil vale mais a pena ser estrangeiro que filho da terra!... Você não está vendo todos os dias os nacionais perseguidos e desrespeitados, ao passo que os portugueses vão se enchendo, e as duas por três são comendadores, são barões, são tudo! Uma revolução! Exclamou repelindo o Campos com ambas as mãos. Uma revolução é do que precisamos! (AZEVEDO, 1981, p. 144)

Desponta, então, uma contradição, pois ao mesmo tempo em que o português se enquadrava no perfil requerido pelo novo sistema, ideologicamente, por ser branco e, economicamente, por ser “bom trabalhador”, esses eram vistos, principalmente pelas classes médias e pobres, como os culpados de

<sup>2</sup> Florindo Gomes Bolsinha, nascido a 21 de Agosto de 1893, natural do Conselho da Póvoa do Varzim, chegado ao Rio de Janeiro em 1910. Entrevista realizada em Fevereiro de 1984, no Asilo da Beneficência Portuguesa.

suas misérias, os “bodes expiatórios” responsabilizados pelas crises econômicas da jovem República. Além disso, havia o sentimento de aversão dos nacionalistas, que os encaravam como os monarquistas ameaçadores da nova ordem, associando-os ainda ao jugo colonial e ao atraso do país. E como forma de agressão e desfeita, além de “galegos”, muitos outros nomes passaram a conotar a vida dos portugueses no Brasil, ou seja,

abacaxi, boaba, cabreado, calcanhar-de-frigideira, candango, caneludo, canalha de portugueses, chouriço, cotruco, cupé, cutruca, jaleco, japona, labrego, marabuto, marinheiro, maroto, marreta, mascate, matruco, mondrongo, novato, par-rudo, pé-de-chumbo, portuga, puça, sapatão, talaveiro, etc. etc. (CARVALHO, 2000, p. 65)

Além dessas denominações, outro adjetivo qualificativo a eles era de “burro”, tomado aí por dois sentidos: um por aceitarem as explorações excessivas, por trabalharem muito, em serviços que requeriam grande força física e submissão e o outro, camuflado por esperteza e gatunice, era referido aos donos de mercearias, quitandas, padarias e outros negócios comerciais, por errarem, propositadamente, no troco, nas contas e nos pesos e medidas. Perfil que se encaixa, no já citado João Romão:

Sempre em mangas de camisa, sem domingo nem dia santo, não perdendo nunca a ocasião de assenhorear-se do alheio, deixando de pagar todas as vezes que podia e nunca deixando de receber, enganando os fregueses, roubando nos pesos e nas medidas, comprando por dez réis de mel coado o que os escravos furtavam da casa dos seus senhores, apertando cada vez mais as próprias despesas, empilhando privações sobre privações, trabalhando e mais a amiga como uma junta de bois, João Romão veio afinal a comprar uma boa parte da vela pedreira, que ele todos os dias, ao cair da tarde, assentado um instante à porta da venda, contemplava de longe com um resignado olhar de cobiça. (AZEVEDO, 1996, p. 13)

Mas os negros e mestiços também precisavam “ganhar suas vidas”, porém, discriminados e tidos como “vadios” e “desordeiros”, não se enquadravam nas normas da nova “civilização tropical”. Eram os capoeiras, violinistas, sambistas ou simples pessoas desapercibidas que, por herança da cor e das limitações materiais, começavam a se ajuntar nos morros cariocas.

Como caricaturização desses tipos, em contraponto aos portugueses, é interessante perceber os personagens azevedianos Jerônimo (luso) e Firmo (mulato), que se confrontam pelo amor de Rita Baiana, o primeiro com seu varapau minhoto e o segundo com sua navalha:

Jerônimo era alto, espáduo, construção de touro, pescoço de Hércules, punho de quebrar um coco com um murro: era a força tranqüila, o pulso de chumbo. O outro, franzino, um palmo mais baixo que o português, pernas e braços secos, agilidade de maracajá: era a força nervosa; era o arrebatamento que tudo desbarata



no sobressalto do primeiro instante. Um, sólido e resistente; o outro, ligeiro e destemido, mas ambos corajosos. (AZEVEDO, 1996, p. 83)

Jerônimo, chegando ao cortiço de João Romão, contratado para assumir a direção da pedreira ao lado, era o exemplo de trabalho, disciplina e seriedade. Veio trazendo consigo sua filhinha e sua mulher, junto à qual, depois do expediente, tomava sua guitarra e cantava os fados de sua terra, em uma atitude melancólica que o levava às “aldeias tristes de sua infância”.

E o canto daquela guitarra estrangeira era um lamento choroso e dolorido, eram vozes magoadas, mais tristes do que uma oração em alto-mar, quando a tempestade agita as negras asas homicidas, e as gaivotas doudejam assanhadas, cortando a treva com os seus gemidos pressagos, tontas como se estivessem fechadas dentro de uma abóbada de chumbo. (AZEVEDO, 1996, p. 40)

Defronte à porta do 35, residência alugada pelo minhoto, depois da ruidosa alegria e do bom humor que geralmente tomava conta das tardes do cortiço, esse assumia seu instrumento e servia de carro mestre para as outras guitarras que iam “acordando”:

Minha vida tem desgostos,  
Que só eu sei compreender...  
Quando me lembro da terra  
Parece que vou morrer... (...)  
Terra minha, que te adoro,  
Quando é que eu te torno a ver?  
Leva-me deste desterro;  
Basta já de padecer. (AZEVEDO, 1996, p. 52)

Abatidos e nostálgicos, até mesmo os brasileiros se embrenhavam na tristeza, mas, de repente,

... o cavaquinho do Porfiro, acompanhado pelo violão do Firmo, rompia vibrantemente com um chorado baiano. Nada mais que os primeiros acordes da música crioula para que o sangue de toda aquela gente despertasse logo, como se alguém lhe fugisse o corpo com urtigas bravas. E seguiam-se outras notas, e outras, cada vez mais ardentes e mais delirantes. Já não eram dos instrumentos que soavam, eram líbricos gemidos e suspiros soltos em torrente, a correrem serpenteando, como cobras numa floresta incendiada; eram ais convulsos, chorados em frenesi de amor; música feita de beijos e soluços gostosos; carícia de fera, carícia de doer, fazendo estalar de gozo. (...) E à viva crepitação da música baiana calavam-se as melancólicas toadas dos de além-mar. (AZEVEDO, 1996, p. 52)

Sectaristicamente, era como se a

... refulgente luz dos trópicos amortece(sse) a fresca e doce claridade dos céus da Europa, como se o próprio sol americano, vermelho e esbraseado, viesse, na sua luxúria de sultão, beber a lágrima medrosa da decaída rainha dos mares velhos. (AZEVEDO, 1996, p. 52)

Embora seja uma visão determinista, seria um erro cair no lado oposto e afirmar a não influência das culturas, hábitos, geografias e do próprio clima sobre os emigrados portugueses. Ao mesmo tempo em que seria enganoso recusar os acréscimos trazidos por eles. No contato com os brasileiros, os portugueses se abasileiraram, ao mesmo tempo em que, dialeticamente, abasileiraram os primeiros. Situação exemplificada por Jerônimo, que logo após se digladiar com Firmo, levando uma facada, aos cuidados de Rita Baiana, passou a acarretar uma revolução em sua vida:

A vida americana e a natureza do Brasil patenteavam-lhe agora aspectos imprevisíveis e sedutores que o comoviam; esquecia-se dos seus primitivos sonhos de ambição, para idealizar felicidades novas, picantes e violentas; tornava-se liberal, imprevidente e franco, mais amigo de gastar que de guardar; adquiria desejos, tomava gosto aos prazeres, e volvia-se preguiçoso resignando-se, vencido, às imposições do Sol e do calor, muralha de fogo com que o espírito eternamente revoltado do último tamoio entrincheirou a pátria contra os conquistadores aventureiros. E assim, pouco a pouco, se foram reformando todos os seus hábitos singelos de aldeão português: e Jerônimo abasileirou-se. A sua casa perdeu aquele ar sombrio e concentrado que a entristecia; já apareciam por lá alguns companheiros de estalagem, para dar dois dedos de palestra nas horas de descanso, e aos domingos reunia-se gente para o jantar. A revolução foi completa: a aguardente de cana substituiu o vinho; a farinha de mandioca sucedeu à broa; a carne-seca e o feijão-preto ao bacalhau com batatas e cebolas cozidas; a pimenta-malagueta e a pimenta-de-cheiro invadiram vitoriosamente a sua mesa; o caldo verde, a açorda e o caldo de unto foram repelidos pelos ruivos e gostosos quitutes baianos, pela muqueca, pelo vatapá e pelo caruru; a couve à mineira destronou a couve à portuguesa; o pirão de fubá ao pão de rala, e, desde que o café encheu a casa com o seu aroma quente, Jerônimo principiou a achar graça no cheiro do fumo e não tardou a fumar também com os amigos. (AZEVEDO, 1996, p. 62)

E, voluptuosamente, entregou-se à sua paixão por Rita Baiana, mulata asanhada, “que respirava o asseio das brasileiras e um odor sensual de trevos e plantas aromáticas” (AZEVEDO, 1996, p. 42). A baiana era o prazer, era a volúpia, era “o fruto dourado e acre destes sertões ‘americanos, onde sua alma aprendeu lascívia de macaco e onde seu corpo porejou o cheiro sensual dos bodes” (AZEVEDO, 1996, p. 113). Enquanto sua esposa, dona Piedade, aflita pelos “sumiços” e demoras do marido, quando foi ter com ele:

— Não te queria falar, mas... sabes? deves tomar banho todos os dias e... mudar de roupa... Isto aqui não é como lá. Isto aqui sua-se muito! É preciso trazer o corpo sempre lavado, que se não cheira-se mal!... Tem paciência! (AZEVEDO, 1996, p. 64)

Jerônimo “abasileirou” para sempre, o que significava, em linhas gerais, perder o senso de responsabilidade familiar, tornar-se preguiçoso, amigo das extravagâncias e ciumento, deixando-se levar por suas pulsões. Abandonou

sua esposa, não pagou a escola da filha e apesar dos remorsos, enxotou-as de sua nova casa.

Estava completamente mudado. Rita apagara-lhe a última réstia das recordações da pátria; secou o calor dos seus lábios grossos e vermelhos a extremo arpejo que a sua guitarra suspirou! A guitarra! Substituiu-a pelo violão baiano, e deu-lhe a ele uma rede, um cachimbo, e embebedou-lhe os sonhos de amante prostrado com as suas cantigas do Norte, tristes, deleitosas, em que há caboclinhos curupiras, que no serão vêm pitar à beira das estradas em noites de lua clara, e querem que todo o viajante que vai passando lhes ceda fumo e cachaça, sem o que, ai deles! O curupira transforma-se em bicho do mato. E deu-lhe do seu comer da Bahia, temperado com o fogo azeite-de-dendê, cor de brasa; deu-lhe das suas muquecas escandentes, de fazer chorar, habituou-lhe a carne ao cheiro sensual daquele seu corpo de cobra, lavado três vezes ao dia e três vezes perfumado com ervas aromáticas. (...) perdeu a esperança de enriquecer, e deu-se todo, todo inteiro, à felicidade de possuir a mulata e ser possuído só por ela, e mais ninguém. (AZEVEDO, 1996, p. 131)

Outro personagem de relevância análise é o português e negociante Miranda, estabelecido na Rua do Hospício com uma loja de fazendas por atacado, mudou-se com a família para um sobrado à direita da venda de João Romão. O verdadeiro motivo da mudança foi devido ao fato de sua mulher, dona Estela, estar se “enroscando” com seus caixeiros. Mas frente aos adultérios da esposa, Miranda se continha, pois a sua casa comercial garantia-se com o dote que ela trouxera, “uns oitenta contos em prédios e ações da dívida pública, de que se utilizava o desgraçado tanto quanto lhe permitia o regime dotal” (AZEVEDO, 1996, p. 14).

Prezava, acima de tudo, a sua posição social e tremia só com a idéia de ver-se novamente pobre, sem recursos e sem coragem, para recomeçar a vida, depois de se haver habituado a umas tantas regalias e afeito à hombridade de português rico que já não tem pátria na Europa. (AZEVEDO, 1996, p. 13)

Comparado ao seu vizinho, Miranda era um “pedaço de asno”. Pensara-se fazer senhor do Brasil e havia se tornado escravo de uma mulher vil e sem escrúpulos, tendo na imagem de João Romão o reflexo monetário que gostaria de possuir. Mas já que não tinha dinheiro e dignidade, formou em seu “coração vazio” um novo ideal – o título. “O naufrago agarrou-se àquela tábua, como um agonizante, consciente da morte, que se apegava à esperança de uma vida futura” (AZEVEDO, 1996, p. 20). Imbuído de um espírito nobiliárquico, com necessidade de se diferenciar e se auto-afirmar, acabou conseguindo o título de Barão, o que desta vez incomodou o rico, mas “bruto” João Romão.

Em outras situações, poderia caber outra titulação, como a de doutor, an-

seio do velho Vasconcelos, em **Casa de pensão** (1884), que discursa em detrimento ao desejo de seu filho Amâncio em cursar belas-artes:

... as tais belas-artes, no Brasil, nem sequer ofereciam posição social, nem sequer um titulozinho de doutor! (...) O velho Vasconcelos nunca tomou a sério os artistas “Uns pedaços d’asnos!” qualificava ele, e, de uma feita em que o Franco de Sá lhe comunicou os seus projetos de estudar pintura na Europa, o negociante fez uma careta e exclamou, batendo-lhe no ombro: “Homem, seu Sazinho! Não seria eu que lhe aconselhasse semelhante cabeçada... porque, meu amigo, isto de artes é uma cadelação! Procure meios de obter cobres, e o senhor terá à sua disposição os artistas que quiser!”. (AZEVEDO, 1979, p. 29)

João Romão, que havia se amigado com a negra Bertoleza, apossando-se de suas economias e fingindo ter comprado sua alforria, passava a vida ao lado de sua lustrosa e engordurada mulher, privando-se e trabalhando. Mas frente ao baronato do vizinho, transformou-se

... por dentro e por fora a causar pasmo. Mandou fazer boas roupas e aos domingos refestelava-se de casaco branco e de meias, assentado defronte da venda, a ler jornais. Depois deu para sair a passeio, vestido de casimira, calça e de gravata. Deixou de tosquiar o cabelo à escovinha; pôs a barba abaixo, conservando apenas o bigode, que ele agora tratava com brilhantina todas as vezes que ia ao barbeiro. Já não era o mesmo lambuzão! (AZEVEDO, 1996, p. 99)

A negra passou, então, a ser um restolho, um empecilho na vida do negociante, que confabulando, planejou a denúncia e a captura da escrava pelo filho de seu antigo dono, que não agüentando a traição, depois de anos de dedicação, suicidou-se, abrindo o caminho para que João Romão fosse atrás de suas novas ambições.

Ah! Ele, posto nunca o dissera a ninguém, sustentava de si para si nos últimos anos o firme propósito de fazer-se um titular mais graduado que o Miranda. E, só depois de ter o título nas unhas, é que iria à Europa, de passeio, sustentando grandeza, metendo invejas, cercado de adulações, liberal, pródigo, brasileiro, atordoando o mundo com o seu ouro novo americano! (AZEVEDO, 1996, p. 141)

De qualquer maneira, mesmo sendo caricaturas, João Romão, Manoel Pedro, Miranda e Jerônimo são personagens que possibilitam análises e percepções interessantes sobre os portugueses no Brasil Oitocentista. Embora estejam arraigadas a visões deterministas, típicas do final dessa centúria, quem nunca ouviu casos ou situações de lusos, que de alguma maneira, entre o limite da filosofia de bom trabalhador e a de gatuno comercial, não se encaixam em algumas das características desses homens azevedianos?

## ABSTRACT

Considering the literature in Portuguese Language between the second half of the 19<sup>th</sup> century and the first two decades of the 20<sup>th</sup> century, this article tries to reconstruct the Portuguese emigration towards its old Latin-American colony, and, based on that, images and representations between Brazil and Portugal.

Key words: Brazil; Culture; Civilisation; Banishment; Emigration; National identity; Literature; Material needs; Portugal.

## Referências

- ALVES, Jorge Fernandes (Coord.). **Os “brasileiros” da emigração**. Vila Nova de Famalicão: Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 1998.
- ALVES, Jorge Fernandes. **Os brasileiros**: emigração e retorno no porto oitocentista. Porto: Gráficos Reunidos, 1994.
- AZEVEDO, Aluísio. **Casa de pensão**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1979.
- AZEVEDO, Aluísio. **O cortiço**. 32. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- AZEVEDO, Aluísio. **O mulato**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1981.
- BARATA, Oscar Soares. **Migrações e povoamento**. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1968.
- BETHEL, Leslie (Ed.). The Cambridge History of Latin American. In: FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1998. v. 4.
- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 33. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.
- CARVALHO, Costa. **O aprendiz de selvagem**: o Brasil na vida e na obra de Francisco Gomes de Amorim. Porto: Campo das Letras, 2000.
- CARVALHO, José M. **Os bestializados**: o Rio de Janeiro e a república que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASTRO, Ferreira de. **A selva**. Lisboa: Guimarães, 1940.
- CASTRO, Ferreira de. **Emigrantes**. 7. ed. Lisboa: Guimarães, 1946.
- CHALHOUB, Sidney. **Trabalho lar e botequim**: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CRUZ, Maria Antonieta. **Os burgueses do Porto**: na segunda metade do século XIX. Porto: Fundação Eng. António De Almeida, 1999.
- DINIS, Júlio. **Uma família inglesa**. Porto: Civilização, 1986.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. **Estrutura da antiga sociedade portuguesa**. 3. ed. Lisboa: Arcádia, 1977.
- JUNQUEIRO, Guerra. Finis Patrie. In: SERRÃO, Joel. **Emigração Portuguesa**. Lisboa: Livros Horizonte, Coleção Horizonte, n. 12, s.d.
- LARANJO, Frederico José. **Theoria geral da emigração e sua aplicação a Portugal**. Coimbra: Imprensa Literária, 1878.

- MAGALHÃES, Luiz de. **O brasileiro Soares**: carta-prefácio de Eça de Queiroz. Porto: Lugar & Genelioux, 1886.
- MARQUES, A.H. de Oliveira. **História de Portugal**. Lisboa: Palas, 1996.
- MARTINS, Oliveira. **Fomento rural e emigração**. Lisboa: Guimarães, 1956.
- MATTOSO, José. **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1993. v. 5-6.
- NEEDELL, Jeffrey D. **Belle époque tropical**. Tradução Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Paris: Quarto Gallimard, 1997.
- PEREIRA, Elizabeth Guerra Parreiras Baptista. **Belo Horizonte – uma cidade de acolhimento**: a identidade de sobrevivência na imigração portuguesa entre 1975 e 1990. 2001. 129 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais: Gestão das cidades, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.
- QUEIRÓS, Eça de. **A cidade e as serras**. 2. ed. São Paulo: Núcleo, 1994.
- QUEIRÓS, Eça de. **Notas contemporâneas**. Lisboa: Livros do Brasil, [19--].
- QUENTAL, Antero de. **Causas da decadência dos povos peninsulares**. 5. ed. Lisboa: Ulmeiro, 1987.
- RAMOS, Luís A .de Oliveira. **História do Porto**. Porto: Porto, 1994.
- RIBEIRO, Gladys Sabina. “Cabras” e “pés-de-chumbo”. In: RIBEIRO, Gladys Sabina. **Crime e castigo**: estudos sobre aspectos da criminalidade na República. Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 1985.
- RIBEIRO, Gladys Sabina. **Mata galegos**: os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- RODRIGO, Henrique. **Emigração e alfabetização**: o alto minho e a miragem do Brasil. Viana do Castelo: Ofilito, 1995.
- RODRIGO, Henrique. **Emigração e dinâmicas familiares**: aspectos sócio-profissionais e indicadores de alfabetização. Viana do Castelo, 1995.
- SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. **História da literatura portuguesa**. 4. ed. Porto: Alberto de Oliveira, [19--].
- SENA, Jorge de. **Estudos de cultura e literatura brasileira**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- SERRÃO, Joel. **Emigração Portuguesa**. Lisboa: Livros Horizonte, Coleção Horizonte, n. 12, [s.d.].
- SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- SILVEIRA, Jorge Fernandes da (Org.). **Escrever a casa portuguesa**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal**. Bauru: Edusc, 2000. (Coleção História).
- VAQUINHAS, Irene. **Senhoras e mulheres na sociedade portuguesa do século XIX**. Lisboa: Colibri, 2000.

# Os Kaxixó e a identidade: da re-invenção cultural ao re-conhecimento oficial\*

Izabel Missagia de Mattos\*\*

## RESUMO

O artigo busca compreender o processo de etnogênese dos Kaxixó contemporâneos por meio da pesquisa de suas raízes históricas. Questiona, para isso, o conceito antropológico de identidade étnica, sincrônico e contrastivo, apontando para a necessidade de uma abordagem diacrônica na interpretação do fenômeno identitário.

Palavras-chave: Etnogênese; História indígena; Quilombos; Hibridação.

*O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, à própria identidade.* (Gilberto Velho)

Algumas questões importantes – de cunho analítico – imediatamente se impõem ao estudioso da cultura que se depara com a determinação e persistência de um grupo social em direção a um projeto de conquista de direitos constitucionais relativos à sua condição indígena, a qual reivindicam reconhecimento oficial. Este é precisamente o caso dos Kaxixó, focado nes-

---

\* A pesquisa da qual este artigo se originou integrou um projeto mais abrangente realizado pelo setor indígena do Cedefes (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva), Belo Horizonte, em parceria com a Anaí (Associação Nacional de Ação Indigenista), Bahia, em 1998. Atualmente está em curso um processo de identificação e delimitação da terra indígena dos Caxixós (como este povo prefere representar-se por escrito), que foram reconhecidos oficialmente como indígenas em 2002. O antropólogo João Pacheco de Oliveira, no laudo de reconhecimento étnico referente aos Caxixós, acredita, deste modo, ser “mais razoável acompanhar esse uso freqüente e autorizado registrado no plano local, optando por referir-se a eles em textos escritos como ‘caxixós’ (e não Kaxixós). Não vejo razão para insistir em uma imposição exotizante, pois no momento é na língua portuguesa que os membros dessa coletividade se exprimem...” (OLIVEIRA, 2003, p. 172). Para manter a fidelidade ao texto original, no entanto, optei pela manutenção da grafia Kaxixó, utilizada no relatório de pesquisa (CALDEIRA, 1999).

\*\* Professora adjunta de Antropologia no Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA) e do Mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural da Universidade Católica de Goiás.

ta análise sob o ângulo do processo de construção – simbólico e histórico – de sua identidade.

## IDENTIDADE E HISTÓRIA

O recrudescimento mundial de identidades culturais locais representa, hoje, um desafio para a pesquisa antropológica, por demandar um esforço teórico no sentido de superar antinomias profundamente arraigadas nas cosmologias ocidentais, como a oposição primitivo X civilizado (SAHLINS, 1997a e 1997b). A grande divisão entre natureza e cultura – baseada, por sua vez, no paradigma dualista cartesiano *res cogitans*, *res extensa*, fundador do pensamento científico moderno – constituiria, segundo Bruno Latour (1994), a matriz das diversas representações dicotômicas através das quais o mundo moderno é concebido e instaurado. Para ele, o fracasso da noção do que seja “moderno” adviria justamente da constatação da obsolescência da sua raiz dicotômica, uma vez que a produção de fenômenos híbridos crescentemente se impõe aos nossos olhos e não pode mais ser ignorada.

Como nos mostra Pierre Sanchis (1998), por sua vez, é preciso ter cuidado para não banalizarmos este fenômeno de “invenção” cultural e identitária – tão característico de nossos dias – depreciando-o, no contraste com a “tradição”, enquanto “gratuidade irrelevante”: a existência de uma “tradição” divorciada da “invenção” há muito tem sido desmistificada, em virtude da decisiva contribuição da História para as Ciências Sociais: toda “realidade” está em constante movimento criativo de transformação.

É preciso ainda lembrar que o próprio sentido de “emergência”, seja cultural ou étnica, de novos atores sociais em um determinado cenário histórico – apesar de necessariamente estar apontando para a existência de um “projeto” coletivo – consiste sempre em *re-invenção*, ou seja, em “descoberta” – que, por sua vez, vem apontar para um fundamento, uma raiz.

(...) É verdade que a identidade não é simplesmente recebida ou herdada. Nenhum grupo humano é condenado se reconhecer eternamente referências, interesses ou destino comuns, simplesmente em nome de um passado ou de um conjunto de traços “naturais” compartilhados. Constantemente ele se auto-identifica criativamente, frente a outros e no seio de situações determinadas. Mas é *também* verdade que este projeto não é resposta arbitrária a tais situações. Ele é “projetado” criativamente, mas “a partir de”. E estas duas dimensões chamam para serem articuladamente reconhecidas. (SANCHIS, 1998, p. 6-7; ênfase do autor)

O fenômeno de “invenção cultural”, tanto quanto o de “emergência étnica” – que caracteriza o caso em análise – supõe, assim, uma rearticulação



identitária, situada entre, de um lado, um futuro (projetado) – suporte de ideais e esperanças que auferem energia e sentido para o movimento da luta Kaxixó pelo reconhecimento – e, de outro lado, um passado – uma vez que processada em um “espaço social ocupado (...) por um estado anterior da mesma tradição e a virtualidade ativa de correspondente identidade”.<sup>1</sup>

Para Sanchis (1998), pois,

(...) “inventar uma tradição” é pretender reencontrar a história. Mas, para que o processo se firme, é preciso que este reencontro seja real. Quero dizer com isto, por um lado, que ele interrogue o presente do grupo – problemática, necessidades, interesses; por outro lado, que os elementos escolhidos do passado se tornem significativos, para o mesmo grupo, de uma inserção deste seu *presente* numa *trajetória histórica* que, inconscientemente, reconheça como sua. (p. 9)

O processo de emergência dos Kaxixó ocorre num *crescendum*, a partir do movimento de sua eclosão, detonada a propósito de uma disputa pelo direito à terra que ocupavam e da qual acabaram por ser expulsos, restando-lhes, hoje, apenas uma parte de seu território e de sua gente. É comum, após todos esses anos de “etnogênese”, serem agora evocados pelo etnônimo, quando de passagem pelas áreas urbanas próximas. Este fato, no entanto, ao contrário de outras situações típicas de estigma, tem lhes causado grande satisfação, uma vez que justamente o que tem movido estes indivíduos é o seu desejo de serem reconhecidos em sua alteridade. Este mesmo desejo também leva-os a mergulhar em seu passado, seja vivido ou sonhado.

O processo de etnogênese Kaxixó se vincula a um projeto coletivo de sobrevivência, sim, mas é impensável sem o fortalecimento de seu vínculo com o passado, valorizado a tal ponto de tornarem significativas todas as evidências materiais da ocupação (pré) histórica, existentes ali. Os Kaxixó elaboram curiosamente a arte de fazer até mesmo as pedras falarem sobre sua origem.

O que importa, aqui, é que tanto a identificação pessoal quanto coletiva dos moradores do Capão do Zezinho enquanto Kaxixó por parte da população envolvente demonstra, hoje, como sua indianidade de fato “pegou”. Este fato, por si só, constitui, pois, um indício da pré-existência de uma rede social e simbólica que também “descobriu” a identidade indígena da comunidade do Capão do Zezinho.

O desvelamento de tal rede, por sua vez, aponta para um processo que ao mesmo tempo que é criativo também supõe uma continuidade. Mais do que gratuitamente “inventada”, a etnogênese Kaxixó é suportada simbolicamente

<sup>1</sup> A virtualidade refere-se mais a potencialidade e possibilidade de ser, de tornar-se uma força no mundo real (...) Virtualidade é imaginação em processo de encontrar completude (RIBEIRO, 1996, p. 7 *apud* SANCHIS, 1998).

no jogo das relações sociais interétnicas, que a torna plausível. Para Pierre Sanchis (1998),

(...) de fato, há “memórias” (“tradições”, “identidades”) que pegam – e outras não. (...) Por quê? Provavelmente porque, em torno dos vetores de memória que foram mobilizados pelos “estrategistas” – aqueles “engenheiros sociais” de que fala Hobsbawn – nenhum reagrupamento das consciências se fez. Caiu no vazio... A invenção não era uma “descoberta”. (p. 10)

Tendo em vista estas considerações iniciais sobre o processo de emergência Kaxixó – ou seja, da impossibilidade de este ocorrer sobre um campo social vazio de significados e valores acerca de sua etnicidade – torna-se necessário um olhar sobre o passado. Antes, porém, alguns esclarecimentos se tornam necessários.

#### A PESQUISA HISTÓRICA: PRESSUPOSTOS E HIPÓTESES

A pesquisa histórica aqui procedida não se propõe a justificar o enfoque da análise sobre um grupo étnico altamente “miscigenado” ou “misturado” – uma vez que já sabemos que nós, “modernos” é que, na verdade, criamos o mito da existência do “primitivo”. Este nunca chegou a existir, a não ser como imagem que viabilizou, por contraste e paralelamente, o desenvolvimento da idéia de uma sociedade “complexa” e “moderna” (GOLDMAN, 1995).

Este é um dos motivos para que o tema da “hibridação” constitua, hoje, um objeto privilegiado da análise antropológica, mesmo – e principalmente – a que volta o seu enfoque para as sociedades indígenas. A maneira indígena de se inserir no sistema mundial constitui, no panorama globalizado atual, objeto por excelência de pesquisa etnológica, vindo de encontro às previsões de homogeneidade que supostamente tenderiam a ocorrer com a planetarização da cultura (SAHLINS, 1997a e 1997b).

O problema a ser investigado a seguir se distancia também de uma abordagem que procura associar os fatos históricos às próprias representações nativas no sentido de lhes dar credibilidade ou não. Valores e ideologias inevitavelmente fazem parte da memória coletiva, por sua própria definição.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A memória coletiva seria (...) concebida como o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado (NORA *apud* LE GOFF, 1994, p. 472). Contrapondo a noção de “história objetiva” – que, segundo Nadel (*apud* LE GOFF, 1994, p. 428) significaria aquela série de fatos com que os historiadores descrevem e estabelecem com base em critérios “objetivos” universais no que diz respeito à sua relação e sucessão – à história “ideológica” – que descreve os mesmos fatos de acordo com certas tradições – Le Goff aproxima esta segunda à memória coletiva, que teria como característica confundir história e mito (MATTOS, 1996, p. 51).

Esta postura – tanto ética quanto teórica – de buscar comprovação empírica para as representações presentes na memória étnica<sup>3</sup> Kaxixó desmereceria, segundo a argumentação desenvolvida acima, o próprio processo de “invenção” de etnicidade em detrimento de uma suposta maior veracidade da descrição “científica” e “neutra” da plausibilidade histórica de sua existência enquanto índios “legítimos”. Neste sentido, esta pesquisa não se assemelha à perspectiva da autora do **Laudo pericial sobre a comunidade denominada Kaxixó**, desfavorável ao seu reconhecimento oficial, uma vez que esta compara o seu trabalho com o de um “detetive” à procura de evidências empíricas que permitam “comprovar” a legitimidade da “invenção” que baseia o pleito dos Kaxixó pelo reconhecimento (PARAÍSO, 1994, p. 51).<sup>4</sup>

Em que constituiria, então, o problema a ser investigado?

A veracidade da versão Kaxixó sobre sua etnicidade não está na berlinda aqui. Trata-se apenas de conduzir a investigação da história étnica regional a partir de uma hipótese: a de que – se eles guardam e elaboram uma memória impregnada de etnicidade – a “emergência” dos Kaxixó (que chegou a ser encarada como “invenção”, não no sentido criativo do termo, mas na sua aceção enquanto “inverdade”, no meio do indigenismo oficial e não-governamental, pela alegada ausência destas “provas”) é compreensível apenas através do conhecimento dos atores históricos envolvidos no seu processo de hibridação e resistência.

Conhecer os diversos processos de resistência indígena ocorridos no passado regional torna inteligível a eclosão da etnicidade Kaxixó, que culmina com a organização do grupo focado em torno da luta pelo reconhecimento oficial de sua identidade indígena. Este processo, evidentemente, não pode ser meramente atribuído à ação de pessoas e entidades externas ao grupo – que aliás se articula em uma firme rede de parentesco<sup>5</sup> – “estranhamente” interessadas em torno deste reconhecimento, como sugere o referido Laudo Antropológico (PARAÍSO, 1994, p. 12-14).

Olhar para a história indígena da região tem o sentido, pois, de desvelar a complexidade da configuração étnica regional, uma vez que em outros mo-

<sup>3</sup> Le Goff (1994, p. 429) utiliza o conceito de “memória étnica” para a designação de “memória coletiva para os povos sem escrita” e aponta para a sua importância para a identidade coletiva. Ao contrário das técnicas ligadas à escrita, a memória étnica possibilitaria mais liberdade e possibilidades criativas.

<sup>4</sup> “Então o nosso trabalho termina sendo, também, um pouco o de um detetive (...) Reproduzir documentos, mapas e todas aquelas provas documentais que possam comprovar a veracidade das nossas afirmativas para que não possamos vir a ser acusados de idealistas, comprometidos, loucos, vítimas de pesadelos” (PARAÍSO, 1994, p. 510).

<sup>5</sup> A genealogia em anexo torna evidente a procedência única de todos os Kaxixó da comunidade do Capão do Zezinho, possibilitando ainda o reconhecimento de centenas de outros parentes dispersos em outras localidades. Foi por mim organizada a partir de diversos levantamentos realizados na área pela equipe que compõe o projeto.

mentos históricos ela também engendrou situações de “emergência” e conflito que continua, ainda hoje, a engendrar. Atores sociais de procedências étnicas distintas participaram, pois, do amálgama histórico da região enfocada – a Bacia do Rio Pará, Alto São Francisco<sup>6</sup> –, desde os primórdios de sua colonização. A participação de atores indígenas na sua colonização, ao lado da importância de movimentos de rebelião que ali tiveram lugar – como motins e quilombos –, com a participação indígena, estão amplamente documentados na história regional. O próprio Laudo Pericial realizado levantou dados a este respeito: se não foram, no entanto, valorizados no parecer final, isto se deve ao caráter do enfoque adotado.

Ao constatarmos o processo Kaxixó de construção de sua etnicidade, nos deparamos, pois, com uma gente híbrida, fruto de uma recomposição histórica. Interessa-nos, mediante este fato, identificar os atores sociais, indígenas ou não, presentes neste complexo étnico que – em uma demonstração extrema de persistência e continuidade de suas bases simbólicas e cognitivas – concorreram para o processo de emergência dos Kaxixó. Esclarecer e evidenciar o caráter étnico oculto nas relações históricas entre os atores sociais constitui, pois, o ponto que “costura” a presente visita ao passado da região enfocada, no objetivo de compreender a situação de emergência dos Kaxixó no panorama atual.

Tendo em vista o objetivo apontado acima, ou seja, o de proceder a uma releitura das fontes históricas em jogo, sob a ótica do caráter étnico da ocupação do Alto São Francisco, este estudo não fixa um período delimitado de análise, uma vez que pretende levantar acontecimentos significativos para a história indígena que envolveram segmentos étnicos diferenciados em situações diversificadas (VEYNE, 1984).

#### ETNICIDADE NO ALTO SÃO FRANCISCO: DURAÇÃO DE UMA HISTÓRIA DE CONFLITOS E RESISTÊNCIAS

Segundo Gabriel Diniz (1965), a “lenda da resplandescente Sabarabuçu” e o preamento de índios motivaram as primeiras expedições de bandeirantes

---

<sup>6</sup> É preciso, quando se trata da história de sociedades indígenas, relativizar sua espacialidade, devido à extrema mobilidade que caracteriza suas trajetórias, principalmente em situações como a de que se trata, de contradição e expropriação. No entanto, fixamos, grosso modo, a pesquisa nesta região pelo motivo mesmo de constituir uma unidade que contempla a possibilidade de mobilidade dos grupos indígenas – sejam os dali originários ou os trazidos de outras regiões pelos bandeirantes. O Rio Pará possui 300 quilômetros de extensão e sua bacia compõe, segundo Monsenhor Vicente Soares (1972), 7.295 quilômetros quadrados, que compreendem os atuais municípios de Pompéu, Martinho Campos, Pitangui, Divinópolis, Pará de Minas, entre outros. Os rios são vias naturais de ligação e acesso entre os diversos lugares mencionados ao longo do texto.

paulistas nas imediações do Rio Pará desde o século XVII. John Monteiro (1994, p. 13; 82), por sua vez, afirma que expedições de apresamento teriam atuado nas cabeceiras do São Francisco e entre este rio e o das Velhas, a partir de 1640.

A presença indígena nas “minas de Pitangui”, traduzida tanto no mito de sua fundação quanto na toponímia da região,<sup>7</sup> não ficou, no entanto, registrada nos termos de uma política de redução e aldeamento oficial – o que não chega a surpreender se considerarmos o clima de competição acirrada entre grupos sociais concorrentes que marcou o início da sua povoação.

Apesar de não ser possível levantar a localização exata de um presídio existente nas imediações do Rio Pará durante o período de sua ocupação, sabemos que, durante o século XVIII, a existência de quartéis militares ou presídios nas “circunferências” (fronteiras) da Capitania esteve frequentemente associada à presença indígena. Segundo Leonardo Morais (1992), estes destacamentos militares,

Uma vez que estavam localizados às portas do sertão, serviam como base para novas conquistas e descobertas, pólos de atração e referência para novos sesmeiros e catequistas, pontos de partida para expedições ofensivas ou punitivas contra os quilombos e os grupos indígenas em cujas terras estavam, focos de resistência a ataques indígenas e bandeiras de outras capitanias expansionistas, núcleos de urbanização e, finalmente, proteção armada para os sesmeiros. Mais ainda, podiam exercer o poder de polícia junto aos moradores civis e a autoridade política sobre os eventuais aldeamentos indígenas. Alguns entre os presídios foram criados em função de um grupo indígena pacificado, indo se instalar em terras destes índios. Outros já existiam com outras atribuições quando grupos indígenas próximos eram reduzidos; neste caso, os índios é que eram transferidos para a área do presídio. Presídios houve que possuíam duas e mais etnias aldeadas juntas. Em todos estes casos, a tarefa da guarnição militar era prover a administração dos índios e utilizar deles a mão-de-obra para atender aos interesses de Estado da capitania: consolidar a nova fronteira, prover as condições para sua colonização econômica, abrir caminhos, erguer pontes e obras civis. A expressão presídio, a rigor aplicável somente ao quartel, logo passou a ser utilizada também para designar o aldeamento e o arraial, quando havia (...) (p. 79)

Não por acaso é registrada a existência de uma guarnição militar, ou presídio, naqueles sertões, sobretudo pelo perigo representado pela existência de

<sup>7</sup> Segundo Joaquim Ribeiro Costa, a etimologia de Pitangui deriva de *pitang-y*, o rio das pitangas; ou *mitang-y*, o rio das crianças. A Segunda opção, no entanto, foi a que prevaleceu na visão dos historiadores. Segundo Monsenhor Vicente Soares (1972): “no arraial de Sant’Ana do Paraopeba, o bandeirante Bueno de Siqueira teve notícia que, não longe dali, um ribeiro dava, aos pedaços, o ouro de suas areias. (...) Posto em marcha, guiado pelos índios de Sant’ana, quando foi se aproximando do rio, as índias que se banhavam pressentiram o tropel, e pensando serem traficantes, fugiram aterradas, deixando algumas crianças de peito à margem do rio. Foi então por isso que o rio tomou o nome de ‘Pitangui’, isto é, rio de meninos, no linguajar dos índios, o que aconteceu no ano de 1696” (p. 15).

negros – africanos ou “da terra”<sup>8</sup> – por ali aquilombados, além dos índios de corso – os Caiapós, que amedrontavam o viajante daquelas paragens. Silva (1995) esclarece que no ano de 1773

(...) se recolheu para Portugal o Exmo Sr. Conde de Valladares e ficou suspenso por reconhecimento daquele sertão, aliás perigoso, não só pelos quilombos de negros fugidos, como pela má vizinhança do Gentio Cayapó, que subindo das partes e capitania de Goiás, patrulhavam e defendiam aquelas terras, chegando a ofender e sobressaltar os últimos moradores confinantes nas partes do rio S. Francisco. (p. 15)

Um excelente exemplo de estratégia indígena de resposta ao assédio dos bandeirantes foi uma curiosa forma de resistência através da recomposição de sua sociedade, ocorrida com os Candindés das margens do Itapecirica, tributário do Rio Pará. Segundo Lázaro Barreto (1992), os Candidés seriam um grupo recomposto de Cataguases – povos falantes de língua Tupi combatidos pelos bandeirantes nos sertões de Sabarabuçu – refugiados nas matas do Itapecirica e Pará, o que “nos leva a crer que os mesmos eram indígenas desgarrados de sua tribo que, à força de viverem juntos muito tempo numa mesma região, contraíram características de homogeneidade” (p. 16).

Ele se baseia no episódio de desbaratamento de um contingente destes índios – tangidos na região do Rio Verde pelas bandeiras de Duarte Correia Vasques e depois Lourenço Castanho Taques –, ocorrido em 1646, a caminho de São Paulo, nos sertões do Tamanduá. Segundo ele, naquela ocasião,

Os bandos sobreviventes dispersaram-se nas quinze bandas alguns rumo a Goiás, outros enfurnando-se nas matas regionais. Os grupos indígenas que esconderam nas matas do Pará e do Itapecirica, ficaram conhecidos como candidés, certamente por causa da alvura de suas peles, já que viviam nas matas e não expostos ao sol do céu aberto.

(...)

Assim, os candidés, bem amoitados, conseguiram sobreviver às posteriores investidas dos outros bandeirantes que passaram na região (Manuel Borba Gato, Bartolomeu Bueno Siqueira, Bartolomeu Bueno da Silva, o 2º Anhanguera), Garcia Rodrigues Paes, João Leite da Silva Ortiz, João Lopes de Camargos, Inácio Correa Pamplona (famoso destruidor de quilombos e um dos delatores da Inconfidência). (BARRETO, 1992, p. 17-18)

Tempos depois, em 1693, Antônio Rodrigues Arzão teria vindo de Taubaté com 50 homens armados, encontrando ouro no sertão da Casa do Casca (Tamanduá) – onde em 1726, foi descoberto um quilombo.

---

<sup>8</sup> As fugas, coletivas ou individuais, ofereciam a possibilidade aos negros da terra de escapar às péssimas condições de vida da mineração. Em 1726, foi descoberto um quilombo na Casa do Casca (...). Em 1733, outro quilombo mineiro recebe a denominação de Carijós. Em que ano este refúgio teria sido fundado e por que recebeu esta denominação? (VENÂNCIO, 1997, p. 177).

Segundo Nelson de Senna (1924), o termo *Candidés* seria

Appellido dos primitivos fundadores da antiga parochia do Espírito Santo de Itapecerica (depois estação férrea de “Henrique Galvão” e hoje cidade de Divinópolis), na região do oeste.

Parece nome derivado de alguma tribo indígena, que outrora dominasse o valle do Itapecerica (no territorio sujeito à antiga villa Colonial de S. Bento do Tamanduá). (p. 300)

Os historiadores de Divinópolis (GONTIJO, 1962; BARRETO, 1995) afirmam que o núcleo populacional originário da atual cidade era formado pelos *Candidés* que passaram, no início do século XVIII, a conviver com um criminoso alí refugiado com sua família, negros e *carijós*, Manoel Fernandes Teixeira – responsável pela escritura de doação, datada de 1770, de uma área de 40 alqueires de terra e um lote de casas, à Igreja do Divino Espírito Santo. As grutas do Quilombo e do Cristal guardariam ainda, segundo a tradição local, vestígios dos *Candidés*.

Note-se que a recomposição de uma sociedade indígena por “*carijós*” desgarrados das bandeiras de seus senhores tem sido registrada em outras regiões mineradoras – sendo uma das hipóteses da origem dos *Avá-canoeiro* de Goiás e Tocantins (TORAL, 1984, p. 85).

É preciso esclarecer que os próprios *Kaxixó* de Pompéu não reconhecem os *Candidés* como grupo relacionado à sua origem. O que sua existência aponta, no entanto, é para o fato da emergência de sociedades indígenas na mesma região, no passado, associada à estratégia de “*aquilombamento*” – provavelmente também ocorrida em épocas posteriores, de acordo com nossa hipótese, examinada a seguir.

#### MINERAÇÃO E DECADÊNCIA: MOTINS, ÍNDIOS E QUILOMBOS

O historiador Teofilo Feu de Carvalho (1931) aponta para a afinidade entre as “*ocorrências de Pitangui*” – referindo-se com este termo à história de motins e sublevações que marcaram principalmente o período compreendido entre 1713 a 1721 – e a história de São Paulo. Os episódios sangrentos que envolveram paulistas contra os *reinóis* na Guerra dos *Emboabas*, de fato, levaram os primeiros para os descobertos de Pitangui, em busca de refúgio e isolamento dos *reinóis*, em virtude de sua derrota no embate entre eles travado. No entanto, a possibilidade de preamento de índios – cuja propriedade garantia a diferença de tratamento por parte das políticas governamentais – parece ter constituído também um fator de atração dos paulistas para aquele local.

A primeira onda migratória para as minas de Pitangui teria ocorrido em

1711, após a divulgação do ouro descoberto em Batatal. Segundo Diniz (1965), no início do século XVIII, pois,

Avulta-se a população das minas descobertas. Nascem os arraiais. É o Ribeirão do Carmo, o de Ouro Preto, o de Antônio Dias, o do Rio das Mortes, o de Sabará, o de Caeté, o de Garapiranga e muitos outros mais. Povoam-nos paulistas, baianos e reinóis. Formam-se dois partidos nos arraiais: o dos Paulistas e o dos Reinóis. Inimizaram-se aqui e ali. E um dia, no ano de 1708, acende-se o estopim da discórdia entre as duas facções, que na História ficou memorizada com o nome de Guerra dos Emboabas.

Os paulistas, em menor número e pouco conhecedores da estratégia guerreira, são batidos em todos os combates, no Rio das Velhas e Rio das Mortes. (...)

Terminada a luta, no ano de 1710, os paulistas retornam às minas. Uns são reintegrados na posse de suas propriedades e bens, outros vão devassar novas terras. E foram os paulistas que, descendo o Rio de Paraopeba e derivando para o Rio de São João, vieram descobrir e apossar-se das minas de Pitangui. (p. 10)

A presença de carijós<sup>9</sup> neste movimento migratório é referência freqüente nas fontes pesquisadas por diversos historiadores. A própria descoberta do Batatal foi atribuída a negros e carijós, motivo alegado para a não tributação do ouro: “Foram negros e carijós os que fizeram o descobrimento; quando os seus senhores acudiram, já elles tinham consumido o que haviam tirado; d’ahi uma das razões, de não terem antes pago os quintos, mas no ajuste das trinta arrobas pagaram uma arroba” (CARVALHO, 1931, p. 32).

Apesar da justificativa para o não pagamento dos quintos ter recaído sobre os carijós e negros, o boicote aos tributos foi uma constante durante todo o período que perdurou a mineração em Pitangui. Os moradores da Vila se amotinaram vezes sucessivas, impedindo a entrada de reinóis e ameaçando com pena de morte quem pagasse os quintos ao rei. O papel dos carijós – dos quais alguns já teriam composto o plantel dos paulistas revoltosos desde o episódio dos Emboabas, onde haviam lutado aguerridamente (VENÂNCIO, 1997, p. 167) – foi também destacado nos motins ocorridos em Pitangui contra o pagamento dos quintos. De acordo com as fontes pesquisadas por Moraes (1992),

Em 21 de dezembro de 1719, ao ordenar a repressão a uma sublevação em Pitangui, determinava prender “toda a pessoas que della [da Vila de Pitangui] sahir

---

<sup>9</sup> Os índios escravizados são identificados principalmente pela expressão carijós (...) Carijó era o nome “que os colonos portugueses deram aos guaranis do litoral do Brasil, desde Cananéia à Lagoa dos Patos” (cit. em BARBOSA, 1971, p. 52-53). Os carijós dos paulistas eram, portanto, capazes de compreender a língua geral. O uso preponderante do termo carijó para se referir aos escravos índios, nas Minas do princípio do século XVIII, sugere que uma parte deles tenha sido trazida de São Paulo e fosse de falantes da língua geral. Este critério lingüístico, porém, também se aplica aos “goitacases das minas”, que constituíram provavelmente uma outra parte importante dos escravos carijós (MORAES, 1992, p. 33-34; ênfase introduzida).



assim brancos como negros e carijos” (SC.11, fl. 181). Em 9 de fevereiro de 1720, referindo-se a esta mesma sublevação, escrevia que a expedição para Pitangui enviada com a finalidade de tirar devassas encontrou os revoltosos à espera “com hua forma de trincheira, e na testa della hua caza forte com hua multidão de gente junta, huns vagabundos, outros carijos do gentio da terra, e outros constringidos que se tinham convocado sob penna de morte (SC.11, fl. 200). (p. 34-35)

Mediante as estratégias adotadas pelos paulistas para o não pagamento de tributos,<sup>10</sup> foram estabelecidas condições e fornecidas regalias, a título de estímulo à fixação populacional na região, em forma de indulto. Este consistia em perdoar as dívidas dos moradores da Vila desde que

(...) os moradores se recolherão dentro de hum anno a dita Villa e seu districto e tambem todos os Paulistas que da Comarca de São Paulo se quizerem de novo estabelecer, e que todos farão vindo com suas mulheres e familias, e com todo o estabelecimento de negros e carijós que antes tinham como os que tambem sem serem casados tiverem esta mesma fabrica (...); e com aquelles que entrarem de novo na dita Villa e seu districto com dez negros, ou carijós para cima; por estes dous anos subsequentes somente pagarão a metade dos quintos que lhe pertencerem (...) Villa Real a 30 de maio de 1718. Domingos da Silva. Secretário do Governo o fez. Conde D. Pedro de Almeyda. (cf. CARVALHO, 1931, p. 40)

Os diversos relatos históricos sobre a região da bacia do Rio Pará, outrora denominado Pitangui, convergem sobre a ocorrência de movimentos de rebeldia à sujeição colonial – que, segundo Carla Anastasia (1998), teriam mesmo caracterizado ali uma situação de “soberania fragmentada”<sup>11</sup> – desde o início de sua ocupação, ocorrida a partir da primeira década do século XVIII.

A própria Guerra dos Emboabas marca, pois, o início da exploração sistemática daquela região mineradora, inicialmente por um “bando de forasteiros amotinados” (SOARES, 1972, p. 70). Segundo Diniz (1965), “dominava entre eles o *espírito nativista*, cuja filosofia era a posse e o domínio das minas descobertas” (p. 125; ênfase do autor).

<sup>10</sup> O governador D. Pedro de Almeyda, em carta de junho de 1719, assim relatava um tipo de estratégia adotada: “Alguns que fugiam e largavam suas casas na época da cobrança, ausentando-se para os curraes e outros lugares distantes, onde se não llhe póde dar alcance, e supposto parece que alguns bens deixassem de que se podesse ressarcir esta perda, como estes são negros fogem com elles, e as casas são como choupanas de Pastores, cobertas de feno, que não tem valor nenhum” (CARVALHO, 1931, p. 66).

<sup>11</sup> Os motins de Pitangui se diferenciaram dos levantes contra o estabelecimento de contratos, distribuição de terras, carência de alimentos e questões eminentemente fiscais. Na medida em que a própria cobrança do tributo foi posta em xeque, dificilmente estes levantamentos poderiam ser aproximados daqueles que apresentaram comportamentos dos atores claramente definidos dentro das regras do jogo colonial. Além de liderarem os moradores da Vila na recusa ao pagamento da taxa, os potentados de Pitangui concentraram recursos de poder suficientes para desafiar os ministros metropolitanos, negando-se a aceitar a sua jurisdição, e investir de autoridade homens da comunidade, gerando um contexto típico de soberania fragmentada (CARVALHO, 1931, p. 89).

A presença indígena era necessária em ambos os lados da disputa, tanto dos potentados paulistas quanto nas tropas do Governo, como conta Monseñor Vicente Soares (1972). No ano de 1720, quando o governador Conde de Assumar ordena uma intervenção armada em Pitangui e combate os insurretos, “as tropas que acompanhavam o Ouvidor-Geral vinham acrescidas de voluntários, índios, negros e recrutas, arregimentos por ordem do Capitão-Geral, em número aproximado de 500 homens” (SOARES, 1972, p. 74). Porém, a empresa não se deu sem dificuldades, uma vez que “todos os pontos da enorme floresta estavam guarnecidos por espias e sentinelas locais, de toda categoria, como: homens brancos, mamelucos, índios carijós e pretos africanos” (SOARES, 1972, p. 75).

Vê-se, pois, a importância histórica da presença do índio na região: tanto quanto mão-de-obra – na mineração e na guerra – como quanto como “inimigo” a ser “conquistado”. Joaquim Antônio Silva (1995 [1893]), pois, relata que expedições de “caça aos índios” ainda continuaram, após o estabelecimento dos paulistas na Vila de Pitangui:

Logo depois da povoação desta Vila, Antônio Rodrigues Velho e seu sogro, José de Campos Bicudo, penetrando os sertões d’aquém e d’além do rio S. Francisco, buscando sua nascença, só encontraram muitos Índios bravos que trouxeram e que, mansos, viveram nesta terra por muitos anos.

Com a decadência da mineração, os conflitos envolvendo posse de terras ocupadas por “quilombolas” ou, simplesmente, os “desclassificados do ouro” se tornam ainda mais freqüentes. Interessante observar como é a expressão “aldeia” – a mesma utilizada para denominar os núcleos indígenas – era utilizada para a designação local dos quilombos, onde indivíduos livres também se faziam presentes. Segundo Guimarães (1988), “se a presença de elementos livres nos quilombos não basta para descaracterizá-los, ela é suficiente para mostrá-los enquanto redutos, ou refúgio, de outros elementos marginalizados e perseguidos no âmbito da sociedade escravista” (p. 13).

Para Renato Venâncio (1997), em seu estudo sobre a escravidão indígena no primeiro quartel do século XVIII,

Muitos índios fujões, ou abandonados a própria sorte, devem ter engrossado a massa de pobres e desclassificados sociais das vilas e arraiais mineiros. Junto aos demais homens livres e pobres, eles circulavam de lugar a lugar, vivendo nas fímbrias do sistema e extraindo seus recursos econômicos do contrabando, roubo e do garimpo clandestino. A mudança do perfil dos ameríndios ficou inclusive registrada na documentação oficial. Nos anos trinta, o gentio da terra praticamente desapareceu das listagens de escravos, passando então a ser arrolado sistematicamente junto aos demais facinorosos das Minas.

Segundo Feu de Carvalho (1931), diversos quilombos teriam sido exterminados na Comarca de Pitangui. No ano de 1712, por exemplo, o Alferes Antônio de Albuquerque exterminou um grande número de negros levantados em quilombo no sítio denominado Palmital.

Expedições subseqüentes se deparavam com grandes quilombos, sendo que em 1750 os “calhambolas” teriam destruído a expedição do paulista Baptista Maciel, matando-o e a diversos outros de sua comitiva. Apenas no ano de 1759 o Governador da Capitania auxilia a expedição de Bartholomeu Bueno do Prado, que os destrói e “conquista”. Já em 1766, outro quilombo foi combatido:

O quilombo de Pitangui foi descoberto em 1766 pelo alferes Bento Rebelo, que estava caçando,<sup>12</sup> e em 1768 uma expedição enviada pelo conde de Valadares para explorar as cabeceiras dos rios Indaiá e Abaeté deparou com quilombo cujos integrantes já tinham conhecimento de ouro naquela área.<sup>13</sup> (GUIMARÃES, 1988, p. 9-10)

A “desquilombolização” foi necessária para que aqueles sertões fossem finalmente franqueados para a agricultura e pecuária. Vários conflitos foram registrados. Em 1771, a expedição do Capitão Inácio de Oliveira Campos – pioneiro na expansão agropecuária na região – destruiu um grande quilombo, remetendo mais de 50 negros, muitos deles pagãos, aos seus senhores no arraial de Paracatu.

Este famoso destruidor de aldeias combateu diversas delas em seu próprio latifúndio. Segundo Célia Mathieu ([s.d.]), “havia em suas terras aldeias com mais de cem pretos que alegavam o Usucapião” (p. 9). A população aldeada no sítio denominado Boa Vista teria resistido ao despejo por ocupar a mesma área por mais de 40 anos (FRANCIS, [s.d.]). Vê-se como a possibilidade da existência de aldeias que abrigassem populações tradicionais também está posta – como afirma a versão Kaxixó – tendo em vista a ocorrência de situações semelhantes à relatada.

A destruição da aldeia Boa Vista ficou registrada na memória e na literatura regionais (VASCONCELLOS, 1974, p. 108). Mediante recusa à ordem de despejo, um negro emboscou Dona Joaquina, ferindo-a gravemente. O Capitão Inácio, seu esposo, teria pedido, então, reforços, ao Capitão-General para combater a aldeia. Boa Vista foi reintegrada ao Pompéu após suas palhoças – cerca de 80 – terem sido incendiadas, seus moradores mortos ou aprisionados (VASCONCELOS, 1966; MATHIEU, [s.d.]; FRANCIS, [s.d.]).

<sup>12</sup> Cód. 60 SCAPM, p.118v a 119v Cód. 143 SCAPM, p. 45 e 96.

<sup>13</sup> Cód. 143 SCAPM, p. 121 e v.

Outra aldeia, de nome Chapada, também deixou sua memória na região. Ela se situava em uma sesmaria abandonada do outro lado do Rio Pará e era composta por escravos fugidos do Pompéu e escravas “roubadas” de diversas outras fazendas, que viviam de caça e pesca. Transformada em Vila, passou a abrigar também silvícolas e bandeirantes desertados. Segundo Célia Mathieu ([s.d.]) “a semente humana do Pompéu germinara em povoado. Houve uma miscigenação destas três raças” (p. 11). Deste povoado teria originado o município vizinho de Curvelo.<sup>14</sup>

Após o falecimento do Capitão Inácio, em 1799, conta-se que Dona Joaquina tornou-se ainda mais “precavida”, abrigando no Pompéu ladrões, assassinos e malfeitores, submetidos à sua lei.

Contam os Kaxixó que alguns de seus antepassados, apesar de livres, eram “tirados para jagunços” de Dona Joaquina. Estes tinham um tratamento especial desde que nasciam e precisavam também ser “escolados”, treinados especialmente na Fazenda Quati, para, segundo eles, aprenderem um ofício que requer muita arte e conhecimento. Estes jagunços não poderiam ser batizados, nem registrados, nem possuírem nomes. Transformaram-se em um gênero mítico no etno-conhecimento dos Kaxixó sobre sua história e sua gente. Fazem parte do seu mito de origem, assim como o próprio Capitão Inácio – a quem designam sob a alcunha de “Governo”. Esta forma de “liberdade” permitiu a sobrevivência do grupo, que hoje se pensa e reelabora enquanto grupo étnico.

Após o falecimento do Capitão Inácio, em 1799, “continuou sua viúva, a célebre Dona Joaquina do Pompéu, as atividades rurais de criação e engorda de gado bovino, além da criação de cavalos e do plantio de roças de mantimentos” (DINIZ, 1962, p. 116).

A fazenda do Pompéu de Dona Joaquina chegou a agregar vastas extensões de terras onde hoje se situam os municípios de Abaeté, Dores do Indaiá, Paracatu, Pitangui, Pompéu, Pequi, Papagaio, Maravilhas e Martinho Campos. Ao morrer, em 1824, sua herança compreendia um milhão de alqueires de terra, mais de 1.000 escravos, 53.932 reses de criar, 9.000 éguas e 2.411 juntas de bois, além de jóias, ouro em pó e em barra, baixelas de prata, que não foram declarados (MATHIEU, [s.d.], p. 15-16).

---

<sup>14</sup> O processo de fundação deste arraial parece, aliás, característico da expansão agropecuária regional, pois, na região do Alto São Francisco, segundo Waldemar Barbosa (1972), “Ao lado das grandes sesmarias, sempre germinaram os pequenos lavradores, os pequenos e médios proprietários, sendo as mais diversas as origens de suas terras. Muito mais difundido que hoje era o costume de se fazer testamento; e o sesmeiro contemplava, além dos elementos de sua família, muito freqüentemente, os afilhados e afilhadas (filhos de camaradas, até de escravos) com porções de seu domínio” (p. 138).

A partir deste período, os Kaxixó guardam viva memória, contada e recontada por seus pais e avós, conhecidos como “Índios Caboclos da Vargem do Galinheiro”, hoje um bairro da cidade de Pompéu, antes conhecida como “Buriti da Estrada”, local de passagem obrigatória para os tropeiros, que lá se abasteciam com as galinhas criadas pelos “índios caboclos”, ancestrais dos Kaxixó. A existência de núcleos de posseiros, remanescentes de índios e negros, nas terras de Dona Joaquina constituiu focos de conflitos – como os vividos hoje pelos Kaxixó de Pompéu. Mas também produziram essa gente, sem nome e sem reconhecimento. Mas insistente e viva. E não são poucos.

## ABSTRACT

This article aims at understanding the contemporary Kaxixó Indians ethno genesis process through research into their historical roots. For such, it questions the anthropological concept of ethnic identity, synchronic and contrastive, pointing out the need for a diachronic approach to interpret the identity phenomenon.

Key words: Ethno genesis; Indian history; *Quilombos* (fugitive Negro slaves hiding-place); Hybridation.

## Referências

- ANASTASIA, Carla. **Vassalos rebeldes**: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII. Belo Horizonte: C/Arte, 1998.
- BAETA, Alenice Motta. **Vistoria arqueológica preliminar na Bacia do Baixo Rio Pará – Municípios de Pompéu e Martinhos Campos – MG**. Belo Horizonte: Cedefes, 1996.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida. **A decadência das Minas e a fuga da mineração**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.
- BARRETO, Lázaro. **Memorial de Divinópolis**. Divinópolis: Edição do autor, 1992.
- CALDEIRA, Vanessa *et al.* **Kaxixó**: quem é esse povo? Belo Horizonte: Cedefes/ Anaí, 1999.
- CARVALHO, Theophilo Feu. Occurencias em Pitanguy: historia da capitania de S. Paulo e Minas (1713-1721). **Annaes do Museu Paulista**, São Paulo, t. 4, 1931.
- DINIZ, Sílvio Gabriel. **Pesquisando a história de Pitanguí**. Belo Horizonte: Prefeitura Municipal, 1965.
- DOLFUS, Olivier. **O espaço geográfico**. São Paulo: Difel, 1982.

FRANCIS, Clara de. **Dona Joaquina, senhora de Pompeu**: Concurso Minas Mulher. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Biblioteca Pública de Minas Gerais (Coleção Mineiriana), s/d.

GOLDMAN, Márcio. Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 93, p. 113-153, 1995.

GONTIJO, Pedro X. **História de Divinópolis**: de 1684 a 1936. Divinópolis: Edição do autor, 1962.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Os quilombos do século do ouro: Minas Gerais – século XVIII. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 18, p. 7-43, 1988.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

MATHIEU, Célia. **O matriarcado rural nas Gerais**: vida e obra de dona Joaquina de Pompéu. Belo Horizonte: Biblioteca Pública de Minas Gerais (Coleção Mineiriana), s/d.

MATTOS, Izabel Missagia de. **Borum, Bugre, Kraí**: a constituição social da identidade e memória étnica Krenak. 1996. 219f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

MELLO E SOUZA, Laura. **Os desclassificados do ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

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

MORAES, L. **O índio na história de Minas Gerais**: o séc. XVIII. Belo Horizonte: UFMG, 1992. (Relatório final de Iniciação Científica).

OILIAM, José. **Indígenas de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956.

OLIVEIRA, João Pacheco. Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico. In: OLIVEIRA, João Pacheco; SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Reconhecimento étnico em exame**: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, Orlando S. *et. al.* (Ed.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: UFSC, 1994. p. 115-139.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco; SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Reconhecimento étnico em exame**: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

PARAÍSO, Maria Hilda. **Laudo antropológico sobre a comunidade denominada Kaxixó**. Salvador: UFBA, 1994.

ROCHA, Joaquina da. **Geografia histórica da Capitania das Minas Gerais**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995.

- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica I. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica II. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.
- SANCHIS, Pierre. **Identidade**: algumas notas para um debate. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- SENNA, Nelson de. Toponymia geographica de origem brasílico-indígena de Minas Gerais. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte, Ano 20, p. 191-337, 1924.
- SILVA, Joaquim Antônio Gomes. **Escavações em Pitangui**. 3. ed. Pitangui: Prefeitura Municipal, 1995.
- SOARES, Monsenhor Vicente. **História de Pitangui**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1972.
- TORAL, André. Os índios negros ou os Carijó de Goiás: a história dos Avá-canoeiro. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 27-28, p. 286-325, 1984/1985.
- VASCONCELLOS, Agripa. **Sinhá Brava**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. Os últimos Carijós: escravidão indígena em Minas Gerais (1711-1725). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 17, n. 34, p. 165-181, 1997.
- VEYNE, Paul. **Inventário das diferenças**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1984.
- WARREN, Jonathan. **Contesting white supremacy**: the rise of posttraditional indians in Brazil. Washington: University of Washington, 1997.

# A Antropologia no entre guerras: notas para uma história intelectual\*

Gilmar Rocha\*\*

## RESUMO

Este texto versa sobre as experiências etnográficas de Ruth Benedict (1887-1948) e Margaret Mead (1901-1978), no contexto da Antropologia Cultural norte-americana dos anos de 1920-40. O objetivo é analisar a maneira como elas construíram suas identidades (*persona*) antropológicas, pensaram o campo etnográfico e desenvolveram um certo estilo de escrita, persuasivamente estratégica, o que lhes permitiu estabelecer suas autoridades etnográficas. Essas três instâncias vão juntas no modo de representação dos textos etnográficos elaborado por elas mas, visando obter uma melhor exposição do assunto, tais instâncias serão analisadas em separado, sem perder de vista a comparação entre suas antropologias e o contexto cultural da antropologia norte-americana no período entre guerras.

Palavras-chave: Experiências etnográficas; Modelagem da *persona* do antropólogo; Campo etnográfico; Representação da escrita etnográfica; Autoridade etnográfica.

---

\* Na fronteira da História das Idéias e da História Social, a História Intelectual, a despeito do temor de alguns historiadores norte-americanos quanto a um suposto desprestígio nos últimos anos, ainda hoje, parece mais do que nunca fortalecida com a sua aproximação da antropologia, sugere o historiador Robert Darnton (1990). Em particular, esse texto, tira proveito dessa situação de fronteira na medida em que, mais do que pretender realizar uma história da antropologia norte-americana dos anos 20-40 (coincidindo assim, com o momento áureo da chamada História Intelectual, nos Estados Unidos), explora algumas representações e práticas disciplinares na constituição da Antropologia Cultural, em convergência com o campo das Idéias, na história, e, com a proposta de uma “etnografia do pensamento”, na Antropologia. Este texto deve ser visto como uma pequena introdução à história intelectual da Antropologia Cultural norte-americana no período entre guerras, tendo como foco a análise de algumas categorias na obra de duas antropólogas consagradas na assim chamada “escola de cultura e personalidade”. Uma versão modificada deste texto deverá sair publicada nos **Cadernos de Estudos Sociais**, da Fundação Joaquim Nabuco, Recife (PE), ainda em 2005.

\*\* Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (e-mail: gil@pucminas.br).



Suas etnografias eram  
“fábulas de identidade”...  
(James Clifford)

#### A ESCOLA DE CULTURA E PERSONALIDADE

Os nomes Ruth Benedict e Margaret Mead estão associados ao movimento que, na tradição antropológica moderna, ficou conhecido como “Escola de cultura e personalidade”. Os manuais de antropologia enfatizam a produção norte-americana dos anos de 1920-40, como constitutiva dessa “escola”. Naquele momento, Ralph Linton (1979) chegou a dizer que se tratava de uma “nova ciência dedicada à dinâmica da conduta humana” a partir da convergência dos estudos de Personalidade, na Psicologia, da Estrutura social, na Sociologia, e da Antropologia cultural. Mesmo tendo passado já algum tempo, ainda hoje poucos são os autores que fazem referência à diversidade teórica e metodológica entre os antropólogos daquela escola. Uma exceção é o caso de Dennis Cucho (1999, p. 75-76), para quem “o termo é talvez um pouco excessivo, pois a diversidade nas orientações e nos métodos dos pesquisadores é grande”. Mas, de um modo geral, mesmo quando se enfatizam algumas diferenças entre as diversas etnografias que compõem a chamada “escola de cultura e personalidade”, os manuais de antropologia concorrem para a formação de uma visão na qual as diferenças são funcionalmente complementares ao desenvolvimento orgânico do campo como se houvesse uma homogeneidade de objetivos, teorias e métodos antropológicos. A verdade é que o fato de haver uma área de interesses comuns a vários antropólogos não significa, exatamente, que os mesmos partilham *in totum* dos mesmos princípios de investigação etnográfica.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Isso não invalida a interpretação meta-etnográfica de Oliveira (1988), sobre o lugar de destaque ocupado pelo “paradigma culturalista” norte-americano junto às outras “escolas” que formam a matriz disciplinar da Antropologia.

Assim, os manuais de antropologia, comumente, apresentam como características principais dessa “escola”:

- 1) ênfase no estudo das especificidades culturais locais em termos de uma totalidade coerente e integrada, mas não necessariamente funcional;
- 2) ênfase na estratégia metodológica de comparação de sistemas culturais diferentes;
- 3) ênfase na interdisciplinaridade, sobretudo com a psicologia, sem desprezar todavia, a importância da história e da sociologia;
- 4) ênfase na relação indivíduo/sociedade transposta para os termos da cultura e personalidade resultando na caracterização de configurações culturais e tipos psicológicos;
- 5) ênfase nos processos de socialização, em particular, a educação infantil;
- 6) ênfase no trabalho de campo enquanto metáfora de “laboratório natural” do antropólogo;
- 7) ênfase, em menor grau, na dimensão político-ideológica do “caráter nacional” no contexto da II Guerra Mundial.<sup>2</sup>

Estudando os padrões de cultura e personalidade de sociedades distantes no espaço e no tempo, a antropologia cultural dos anos 1920-40 tornava públicas algumas das principais obsessões da sociedade norte-americana: a relação indivíduo e sociedade. Enquanto metáfora, cultura e personalidade ajudam a pensar problemas familiares descrevendo os problemas dos “outros”. Essas categorias dizem respeito não só às configurações ou padrões culturais e tipos de personalidades básicas relativas às coletividades de Samoanos, Andamaneses, Alors, Zuñi, Arapesh e outros, mas também, aos modos de representação etnográfica construídos pelos antropólogos norte-americanos dos anos de 1920-40, acerca dos indivíduos e da cultura de sua própria sociedade.

O problema é que a idéia de uma “escola de cultura e personalidade” colada à antropologia cultural norte-americana dos anos de 1920-40 tem como resultado um processo de “objetificação” da produção antropológica da época e a eliminação das diferenças no interior de um vasto “campo etnográfico”. Mas, quando vistas em perspectiva comparada, as experiências etnográficas de Benedict e Mead desestabilizam a imagem “disciplinada” de uma suposta “escola” antropológica. Na verdade, mais do que falar de uma “escola de cultura e personalidade”, as antropologias de Benedict e Mead nos permitem que se pense somente em “escolas”, “culturas” e “personalidades”.

A verdade é que, a partir dos anos de 1920, a prática do trabalho de campo veio a se tornar fonte privilegiada e legítima de estudo das culturas exóticas,

---

<sup>2</sup> Estou tomando como exemplares alguns livros divulgados no Brasil, tais como: Mercier (s.d.), Kluckhohn (1963), Kluckhohn *et al.* (1965), Hsu (1974), Linton (1981), Micela (1984), Azcona (1992), Laburthe-Tolra & Warnier (1997), Cuhe (1999).

assim como fonte de autoridade etnográfica ao ser realizado por antropólogos profissionais com formação acadêmica, além de adquirir grande projeção internacional nas antropologias nacionais dos Estados Unidos, Inglaterra e França. Recentemente, depois de um longo processo de disciplinarização (nem sempre livre de vozes dissonantes), seriam feitas inúmeras críticas e releituras provocativas desestabilizando os modos de representação etnográfica instituídos desde então.<sup>3</sup>

Um dos efeitos mais imediatos foi a problematização da visão convencional da etnografia como estratégia metodológica de pesquisa antropológica, dando lugar a uma visão mais hermenêutica na qual o reconhecimento da “experiência indisciplinada” do trabalho de campo e as “retóricas” da escrita etnográfica colocam a etnografia no campo das reflexões epistemológicas. Daí se poder falar hoje em “etnografia do pensamento antropológico”, quando a própria etnografia integra o campo do conhecimento epistemológico transformando-se numa estimulante categoria do pensamento sobre a experiência e a escrita do antropólogo.

Se, como diz Geertz (1978, p. 41), o etnógrafo “inscreve” o discurso social, anotando-o, objetificando-o, autorizando-o a existir textual e culturalmente, isto é, fixando-o no modo de uma escrita narrativa no “registro de consultas sobre o que o homem falou”, então a etnografia constitui, ela mesma, uma forma de inscrição do discurso antropológico moderno. Pois, através da experiência e da escrita etnográfica a ciência antropológica se modela, cultural e historicamente. Assim, etnografia é mais do que o registro textual de uma fala nativa. Na verdade, ela é também um modo cultural de escrita antropológica. Significa dizer que a etnografia, tal como entendida no pensamento antropológico moderno, tem uma história; seu significado não é o mesmo de sempre. Afinal, por meio dos textos etnográficos expressam-se valores, idéias, sensibilidades, “estruturas de significados e pensamentos”, não só dos nativos em cena, mas também dos antropólogos em performance.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> De acordo com Stocking Jr. (1996), a “etnografia apolínea” desenvolvida entre os anos de 1920-40, nos Estados Unidos, é exemplar dessas tentativas de disciplinarização da antropologia. Porém, em alguns momentos, certos trabalhos provocaram fortes reações na comunidade antropológica, por exemplo: **Naven**, de Gregory Bateson nos anos de 1930, **The city of women**, de Ruth Landes nos anos de 1940, **Tristes tropiques**, de Lévi-Strauss nos anos de 1950, e **The teaching of Don Juan**, de Carlos Castañeda nos anos de 1960. Mas, antes de representarem “desvios” frente as convenções disciplinares, tornam-se indicadores do que Cole (1994), parafraseando Clifford, chama de “experiência indisciplinada” da etnografia.

<sup>4</sup> Enquanto narrativa, as etnografias comportam uma estrutura. Para Bruner (1986), “narrative structures serve as interpretative guides; they tell us what constitute data, define topics for study, and place a construction on the field situation that transforms is from the alien to the familiar” (p. 147). Embora se refiram a realidades diferentes, creio ser possível buscar uma aproximação da noção “estrutura narrativa” com a idéia de “estrutura performativa”, proposta por Sahlins (1990).

Nessa perspectiva, as experiências etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead assumem um colorido especial, elas são “exemplares”. As duas se notabilizaram por suas etnografias sobre padrões de culturas e personalidades em sociedades primitivas da Nova Guiné e do Sudoeste Americano ou em sociedades contemporâneas, como o Japão. No entanto, um dos motivos principais de seus significativos sucessos na carreira de antropólogas, conquistando a atenção e respeito tanto da comunidade acadêmica quanto do público em geral, deve-se não somente ao estilo de seus textos etnográficos, mas também à estratégia de comparação com a moderna sociedade americana. De fato, muito das preocupações que atravessam suas antropologias é relativo à “América”, engendram problemas de ordem da cultura e identidade na sociedade norte-americana. Talvez mais do que quaisquer outros antropólogos de seu tempo, elas converteram esses problemas em *best-sellers*. Em certo sentido, tornaram-nos “públicos”. Ao final, como será visto à frente, quem terminam analisados são os norte-americanos.<sup>5</sup>

#### A MODELAGEM DO ANTROPÓLOGO: POESIA, ANTROPOLOGIA E PRAGMATISMO

Um paralelo entre as experiências biográficas e etnográficas de Benedict e Mead aponta uma série de pontos comuns, porém, inúmeras são as diferenças. Poder-se-ia começar pelas suas diferenças literárias, tendo em vista suas experiências biográficas.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> A compreensão desse sucesso explica-se, em parte, pelo modo como elas construíram suas antropologias, mas é no movimento da crítica cultural vivido hoje pela antropologia social e cultural que devemos situar esse exercício de “reflexividade hermenêutica” sobre suas etnografias. A “auto-reflexividade” promovida pela chamada “crise dos paradigmas” não é exclusividade da antropologia, mas muitos vêm aí o momento de “pós-modernidade” da disciplina. Controvérsias à parte, tendo em vista a proposta da “etnografia do pensamento”, de Geertz (1997), essa investigação toma como referência principal as “histórias” de George Stocking Jr. (1996) e James Clifford (1994; 1997; 1998) sobre a constituição da antropologia moderna.

<sup>6</sup> Os dados relativos à Margaret Mead podem ser encontrados em seu livro de memórias (1994) e nas biografias escritas por Grosskurth (1989) e Pollard (1992). Quanto à Ruth Benedict estou me baseando nos trabalhos Kardiner & Preble (1964) e, principalmente, Handler (1986; 1990). Sem pretender um resumo de suas vidas, chamo atenção para o seguinte: Ruth Benedict teve uma vida marcada por dilemas existenciais. Dedicou-se à literatura sem sucesso e utilizou-se de pseudônimos (“Stanhope” e “Anne Singleton”), fato esse que parece ilustrar um dos problemas centrais colocados por Handler (1990) em sua análise sobre a “automodelagem do eu”: a luta pela auto-realização e construção de uma personalidade que só seria conquistada com a sua conversão na antropologia e através da escrita etnográfica. Por outro lado, Phyllis Grosskurth (1989, p. 15) inicia a biografia de Margaret Mead salientando que: “Margaret Mead era tão americana quanto uma torta de maçã. Acreditava em *know-how* eficiente. Acreditava que o mundo podia ser transformado em um lugar melhor. Ela acreditava que havia respostas para tudo – e que sabia muitas delas. Tal segurança inevitavelmente acabava por inspirar tanto a adoração quanto irritação”. Essas considerações dão bem o tom da personalidade e trajetória biográfica de Mead, se comparada à de Benedict.

As duas escreveram poesias até certo momento de suas vidas. Desde muito cedo Mead abandonou o projeto literário, mas Benedict praticamente nunca deixou a poesia, tendo sido mais insistente, chegando inclusive a publicar vários poemas e a trocar muitas correspondências sobre poesias com Edward Sapir – ele também, um poeta. As experiências poéticas de Mead, Benedict e Sapir, em relação à modelagem da *persona* do antropólogo, são importantes porque:

- 1) a partir de suas poesias pode-se penetrar no pensamento social da época;
- 2) elas podem fornecer categorias de pensamentos chaves na compreensão da maneira como utilizam a linguagem, em especial, a escrita etnográfica;
- 3) ao mesmo tempo, expõem suas concepções humanistas de cultura e personalidade;
- 4) encontram no discurso antropológico uma forma de “auto-realização” e desenvolvimento da personalidade sem perder de vista seus princípios humanistas e estilo literário.<sup>7</sup>

De acordo com Handler (1986), o que está em jogo nesse processo é a “automodelagem do eu” na forma de uma “personalidade autêntica”. Frente ao mundo fragmentado da civilização industrial e, ao mesmo tempo exigente com relação à realização pessoal, o apelo à busca da autenticidade cultural ou pessoal era um peso nas consciências individuais. Em Benedict, a busca de um “eu” “duro”, inviolável, autêntico, único, “locus de uma realidade última contra o mundo” seria conquistado por meio da escrita. Em 1917, ela desabafa: “Anseio por me provar através da escrita”. Sua poesia seria marcada por dilemas de amor e solidão, imagens religiosas e naturalistas e, em comum com a poesia de Sapir, a dor e a frustração de casamentos mal sucedidos. A poesia significava mais do que um meio de reconhecimento social. Inicialmente, foi a forma de expressão encontrada para expressar seus dilemas existenciais, ao mesmo tempo em que lhes fornecia um sentido para a vida. Embora sentisse, em alguns momentos, atração pela vida doméstica, casamento e a maternidade, foi através da experiência literária que Benedict pôde criar uma ordem num mundo fragmentado e marcado pelas desilusões. Ao transpor os limites impostos pela cultura convencional acerca do papel da mulher e ao fazer da sua existência uma escolha profissional, descobriu na antropologia um lugar institucional a partir do qual desenvolveu um gênero alternativo de “modelagem do eu”, encontrando, então, um novo sentido pa-

<sup>7</sup> Parafrazeando Benedict, Stocking Jr. (1996) sugere que a presença da poesia entre os “etnógrafos apolíneos” possibilitou uma “predisposição metametodológica” para uma “integração lógico-estética” dos estudos etnográficos.

ra sua vida. Assim, quando ela se inicia na antropologia e após realizar suas primeiras experiências de campo, pôde, através da escrita etnográfica no estudo da cultura e personalidade em sociedades primitivas, se auto-realizar.

Tomando como referência **Padrões de cultura**<sup>8</sup> e **O crisântemo e a espada**, Benedict não se isenta do texto, porém prefere uma posição distanciada em relação aos grupos estudados. No primeiro livro, anuncia ter “vivido durante varios veranos entre el pueblo Zuñi y entre algunos otros pueblos vecinos, con los cuales he cotejado la cultura **Pueblo**” (BENEDICT, 1953, p. 11). De certa forma, afirma sua “autoridade etnográfica” através do trabalho de campo, mas logo confessa os limites de sua “observação-participante” quando afirma: “Tengo una gran deuda con la doctora Ruth Bunzel, que aprendió el idioma Zuñi y cuyas referencias y colecciones de textos he dicho pueblo son los mejores entre los estudios útiles del mismo” (BENEDICT, 1953, p. 11). Por sua vez, declara-se devedora de Reo Fortune e Franz Boas para análise dos outros dois grupos comparados no livro. Na verdade, trata-se, como diz Geertz (1997), de uma “redescricao”. Para ele, será a sua escrita, o seu estilo de escrita etnográfico o elemento principal de seu sucesso, uma vez que sua autoridade não se fundamenta na experiência etnográfica do trabalho de campo nem na aplicação de teorias.<sup>9</sup>

Assim, em Benedict, a modelagem da *persona* do antropólogo se dá através do trabalho de interpretação e, como tal, mostra-se um modo de representação etnográfica capaz de garantir a individualidade de quem interpreta. Além do mais, a interpretação pressupõe um modo, se se pode dizer, “dialógico” ao sugerir um partilhamento democrático de opiniões e reflexões.<sup>10</sup>

Não me parece exagero estender tais considerações para o caso de Margaret Mead. Evidentemente, as diferenças em torno da representação da *persona* do antropólogo, na construção do campo etnográfico etc., são grandes. Mas, o processo de modelagem dessa *persona* está situado no mesmo campo cultural de experiências e “sensibilidade modernista”. Nesse sentido, também Mead buscaria sua auto-realização e/ou desenvolvimento de uma personalidade através da escrita etnográfica, porém, uma escrita carregada de ou-

<sup>8</sup> Versão aqui utilizada, em espanhol, foi traduzida como **El hombre y la cultura**; antecipando o caso de Mead, **Adolescencia y cultura en Samoa** é a versão em espanhol de **Coming of age in Samoa**; ver bibliografia.

<sup>9</sup> O mesmo acontece em **O crisântemo e a espada**. Tendo que “abrir mão da mais importante técnica do antropólogo cultural: o trabalho de campo”, Benedict (1972, p. 13) deslocou a noção de campo para os numerosos japoneses residentes nos Estados Unidos, além de utilizar livros, filmes, entrevistas etc., remodelando sua *persona* de antropólogo.

<sup>10</sup> Vale lembrar que a “dialogia” para Bakhtin (1992), pressupõe uma “atitude responsiva” do “outro” (receptor, leitor) da linguagem mesmo quando somente concorda ou discorda. Por sua vez, o próprio locutor ou autor é um respondente, pois está em diálogo com enunciados anteriores ou contemporâneos.

tros sentidos. Creio que a melhor maneira de se observar o processo de modelagem da *persona* do antropólogo em Mead, e percorrendo o caminho inverso dessa construção, seja começando pelos momentos finais de sua carreira de antropóloga.

Mead finaliza a vida falando do tema pelo qual iniciou a modelagem de sua *persona*: a infância. Em **Aspectos do presente** (1982), uma coletânea de artigos escritos para a revista **Redbook**, organizados por Rhoda Metraux, versando sobre temas os mais variados (família, ecologia, tecnologia, criminalidade, adoção, crenças em bruxas, festas, a experiência de ser avó etc.) dão bem o tom de sua concepção de antropologia e do papel que cabia ao antropólogo desempenhar. Significativamente, o último artigo “O ano internacional da criança: um fanal de esperança”, datado de maio de 1979, escrito em 1978, pouco antes de sua morte, após tecer uma série de considerações sobre a infância, Mead conclama a população americana a “participar” dos programas que seriam desenvolvidos naquele ano. Também de 1978 é o artigo cujo título pode ser visto como “auto-referencial”: “Assistência social – responsabilidade de todos”; já na introdução Mead expunha sua visão de mundo e, implicitamente, a missão reservada à antropologia:

Há quem pense que o futuro de algum modo cuidará de si mesmo. Mas a maior parte de nós deseja participar de alguma forma na *modelagem do mundo* em que nós – e especialmente nossos filhos – iremos viver nos anos vindouros. É exatamente o que temos hoje uma excelente ocasião de fazer. (MEAD; METRAUX, 1982, p. 230; grifo meu)

“Auto-referencial”, primeiro, porque o propósito de uma “modelagem do mundo” se confunde com a modelagem da sua *persona* de antropóloga; segundo, porque sua concepção de antropologia, por vezes, fica próxima do “campo” do Serviço Social. Lembra-nos Grosskurth (1989, p. 59) que “como afirmou certa vez a própria Mead, ‘o mundo inteiro é o meu campo. É tudo antropologia’”. **Aspectos do presente** parece simbolizar exatamente isso.

Margaret Mead cumpriu sua profecia de adolescente, a de que um dia seria famosa. Desde seu primeiro livro **Coming of age in Samoa** (“Atingindo a maioridade em Samoa”), de 1928, para alguns, “clássico”, para muitos, um *best-seller*, o fato é que Mead se tornou uma *persona* pública, isto é, uma “personalidade”. Mas a consagração viria com **Male and female** (“Macho e fêmea”), de 1949. Nesses livros, assim como em **Sexo e temperamento**, uma preocupação comum os perpassa: a formação das identidades (“personalidades”) dos gêneros masculino ou feminino com ênfase nos processos de educação. Em outras palavras, esses livros tratam de como as culturas modelam a personalidade de seus indivíduos. Seus estudos nessa área – ponto esse aberto por Boas nos anos de 1920, ele que soube ver em Mead alguém com

potencial para explorá-lo – fariam dela uma “especialista” no assunto; paradoxo para quem tinha como tema o mundo. Mas que, por outro lado, permitiu-lhe entrar em outras áreas como, por exemplo, quando convidada pelo governo norte-americano durante a II Guerra Mundial para organizar e chefiar o “Comitê de hábitos alimentares do conselho nacional de pesquisa”, em 1942. Nesse mesmo período ela havia participado do “Comitê para o moral nacional”, ao lado de Bateson e outros, uma organização com objetivos de produzir estudos sobre o “caráter nacional”, com fins a auxiliar os Estados Unidos no combate aos seus inimigos de guerra. Inicialmente, sob a responsabilidade do antropólogo inglês Geoffrey Gorer, realizou estudos sobre “estrutura do caráter japonês”; posteriormente finalizado por Benedict.<sup>11</sup>

À luz de uma “antropologia aplicada” os esforços de Mead, no período da guerra, uma vez mais a levariam a estabelecer comparações, senão estudos específicos sobre os padrões de personalidade do homem americano. É conhecido desse período o seu livro **And keep your powder dry** (“E mantenha sua pólvora seca”), de 1942, em que exclui, conscientemente, de sua análise, os elementos de instabilidade como os conflitos raciais do Sul dos Estados Unidos, em nome da integração cultural, de uma suposta “estrutura de caráter” igualitário e em defesa da democracia norte-americana. O ideal da democracia para Mead e outros intelectuais americanos era mais uma idéia normativa do que um fato social, além de intimamente relacionado aos predicados da ciência. De acordo com Yans-MacLaughlin (1986),

by this logic, Mead and others equated democracy – an experimental, open culture, a diverse and pluralistic culture – with science and scientific method. Absolutism in any form, but particularly in the form of the totalitarian state, represented the stultification of science. So, for Mead, and many of the American intellectuals, the war against Hitler was not only a war for democracy but also a war for free inquiry. (p. 207)

A maneira determinada com a qual Mead construiu sua *persona* de antropóloga fundamenta-se numa visão da antropologia aplicada orientada pela filosofia pragmatista de John Dewey, para quem o futuro da democracia dependia do desenvolvimento de uma cultura científica. Em tempos de guerra, o pragmatismo de Mead e de alguns intelectuais norte-americanos resultaria na construção de um certo tipo de “antropologia aplicada”.

<sup>11</sup> Antes da publicação de **O crisântemo e a espada**, a metodologia de “estudo da cultura a distância” já vinha sendo desenvolvida, e o resultado foi um livro editado por Mead e Metraux em 1953. Yans-MacLaughlin (1986) observa que: “between the summer of 1940 and December 1941, Mead, Bateson, and their colleagues began to develop methods for ‘study of culture at a distance’, based not simply on existing documents, but on interview procedures ‘by which sophisticated human scientists... interview their counterparts, both nationals and in other countries, who had long experience with the peoples in whom we were interested, initially Germans and Japanese...’ (p. 196).



Aqui parece funcionar o slogan de que o futuro de uma nação depende do desenvolvimento apropriado de suas crianças. Afinal, a democracia, a ciência, o bem-estar social de uma nação livre de medos, neuroses e outros distúrbios quaisquer, devem ter por princípio o desenvolvimento saudável de seus filhos, isto é, suas crianças. Daí, quando se chega ao começo da carreira de Mead, a modelagem de sua *persona* antropológica não por acaso ter-se iniciado pelo estudo das adolescentes samoanas. A educação infantil marca indelevelmente toda a vida de Mead (1994) – ela o confessa em suas memórias.

Poucos antropólogos tiveram a oportunidade de realizar tantas viagens e trabalhos de campo em tão diversas sociedades quanto as que ela realizou. Para Mead, o trabalho de campo representou não só a possibilidade de se testarem hipóteses e modelos teóricos sobre problemas específicos, também preenchia uma dupla função, de um lado, como um “laboratório natural” onde se podia encontrar padrões de personalidades culturais mais autênticos e, do outro lado, como um “rito de iniciação” na modelagem de sua *persona* de antropóloga. Sua “autoridade etnográfica” se apóia no modo de representação “experiencial”, no “estar lá”. Mas trata-se de uma experiência que exige uma melhor qualificação, porquanto se podem vislumbrar alguns sentidos específicos:

- 1) é através da experiência no trabalho de campo que Mead visualiza a “autodisciplina” necessária ao ofício do etnógrafo;
- 2) trata-se de uma experiência que deve ser compartilhada pelos leitores;
- 3) a experiência do trabalho de campo remete diretamente ao melhor da tradição da disciplina, na medida em que constitui o traço principal na caracterização de uma ciência humanista.<sup>12</sup>

Nesse sentido, o texto mais ilustrativo no conjunto das três obras em análise é, sem dúvida, o segundo capítulo de **Macho e fêmea**, “Como escreve um antropólogo”. A certa altura do texto, Mead (1971) nos fornece um exemplo que parece muito significativo da experiência na modelagem da *persona* do antropólogo. Diz ela:

Tudo isso necessita de planejamento e disciplina de escolha, visando um objetivo, sem contudo transformar o relacionamento com o povo primitivo em frio e negociante. Mas quando se tem nos braços o corpo flácido de uma criança desfalecida, trabalhando-se para revivê-la, tem-se a obrigação de observar a conduta de sua mãe que permanece batendo a cabeça num travesseiro de madeira, em vez de isolar-se na angústia de outros pequenos corpos sem vida que já se tomou no colo. O nosso sentimento pessoal que poderia levar-nos a um poema ou a

<sup>12</sup> Em todos os três livros em análise, já nas primeiras páginas Mead situa o método do trabalho de campo e sua importância para o mundo civilizado, a ponto de o antropólogo ter de sacrificar às vezes seus interesses pessoais em nome do conhecimento científico. A esse respeito ver apresentação da segunda parte de **Sexo e temperamento**.

uma prece para alguém que está longe, ou a vontade de escrever uma carta, ou o desejo de abandonar a cena da morte e buscar um momento a sós que não existe, tudo isso deve estar subordinado à obrigação de apreciar, ouvir, anotar e compreender. Mesmo uma falha de tal autodisciplina, como a vez em que irrompi em lágrimas por um ressentimento irrecuperável de ter passado tôda a noite ao lado de uma criança balinesa muito doente e, voltando para casa na madrugada fria da montanha, fui mordida pelo cachorro da família, deve ser imediatamente usado pelo antropólogo como um estímulo para descobrir o que as pessoas fazem quando o mal-estar se apresenta dêste ou daquele modo. (p. 49-50)

Exatamente por meio das experiências do trabalho de campo – e Mead coleciona muitas delas – ela autoriza a se apreender de maneira “intuitiva” algumas das culturas que estudou.<sup>13</sup> Com base nisso, podemos entender seu questionamento em torno da “autoridade” do antropólogo. Para ela, o trabalho de campo é um recurso utilizado pelo antropólogo, pura e simplesmente, com vistas a preencher a lacuna entre suas observações e daqueles que são leigos. Reafirmando a autoridade com base na experiência adverte:

contudo, quero fazer mais do que isso; quero estar apta a interpor entre o meu argumento e a consideração que faz o leitor sôbre êle uma pausa, uma compreensão não do que o meu direito à autoridade me permite fazer em tal ou qual afirmação, mas, em vez disso, como eu cheguei àquelas afirmações e o que é o processo antropológico. Para se ter uma noção da experiência que o antropólogo traz à consideração do problema humano... (MEAD, 1971, p. 44)

O fato de Mead acatar a ciência como uma crença, não contradiz o valor da experiência, mesmo porque, em sua crença, ciência é sinônimo de democracia. A antropologia é uma ciência humana tão variável quanto o são as culturas. O caráter científico da antropologia reside em seus métodos e não na construção de “leis” capazes de aprisionar a “autonomia moral do espírito humano”. Isso não a impedia de pensar em ações “dirigidas” para promover mudanças sociais em um mundo em crise.<sup>14</sup>

Pode-se dizer que foi em função dessa “autonomia moral do espírito humano” que, em 1925, ela empreendeu sua primeira viagem e experiência de campo junto à cultura samoana. Seu propósito em **Adolescência y cultura en Samoa** era o de responder a uma insistente pergunta que parte da antropologia da época se fazia – e nunca deixou de se fazer – inclusive sendo reiterada pela própria Mead, anos mais tarde, em **Sexo e temperamento** e **Macho e fêmea**, a saber: até que ponto a “natureza humana” é moldada pela cultura?

---

<sup>13</sup> Essa é uma das críticas dirigidas a Mead já no seu primeiro trabalho de campo, no caso, o estudo da adolescência na cultura samoana; mas, sobretudo, em relação a **Sexo e temperamento**. Ver Stocking Jr. (1996).

<sup>14</sup> Em Apêndice (II) do livro **Macho e fêmea**, Mead fornece de modo detalhado sua concepção do papel a ser desenvolvido por uma antropologia aplicada.

A pergunta suscita novas perguntas. Quanto a Mead, jamais deixou de fazê-las. Mas, aproveitando o ensejo, resta a dúvida: fazendo eco aos dilemas de uma “sensibilidade etnográfica”, ao mesmo tempo em que Mead modelava sua *persona* de antropólogo com base nas experiências de campo, esse mesmo campo de experiências representava um espaço de relativa autonomia para o que não poderia ser totalmente modelado: sua “personalidade”?

A *persona* de antropóloga de Margaret Mead vai sendo modelada ao longo de sua vida, através da construção de uma vasta obra calcada em suas experiências etnográficas na crença da objetividade científica. A verdade é que, de acordo com Yans-MacLaughlin (1986), “Mead fashioned a career for herself as the public voice of anthropology” (p. 214).

#### O CAMPO ETNOGRÁFICO: CULTURA, PEDAGOGIA E O MUNDO

Há pouco foi dito da importância da experiência etnográfica de Mead por intermédio do trabalho de campo. De fato, em Mead a extensão de sua *persona* de antropóloga parece ser proporcional à quantidade de suas experiências etnográficas. Por outro lado, isso interpõe alguns problemas para a sua experiência etnográfica. A crítica corrente é a de que muito do trabalho de campo de Mead baseou-se em “intuições” e “simplificações” das culturas que estudou. Ela se defenderia no prefácio de 1950, para o livro **Sexo e temperamento**, daqueles que achavam que ela havia apresentado um “padrão bonito demais” das culturas Arapesh, Mundugumor e Tchambuli. Segundo a autora, “essa concepção errônea nasce da falta de compreensão do que significa a antropologia, da largueza de mentalidade com que se deve olhar e ouvir, registrar em espanto e admiração, aquilo que a gente não seria capaz de adivinhar” (MEAD, 1976, p. 10). E mais à frente, enfatizava: “é, na realidade, um reflexo da forma que se encontra nessas três culturas...” (MEAD, 1976, p. 10). Sua ênfase na autenticidade do que foi observado, registrado, textualizado, é o ponto de discórdia em Boon (1993, p. 23), para o qual “Margaret Mead en sus primeras obras impulsó una visión excesivamente simplista del trabajo de campo”. O fato é que por trás dessa simplificação reside um problema epistemológico de recusa do pensamento filosófico e do pensamento dedutivo por parte de Mead. Quando, na verdade, ela emprega desde o início uma estratégia dedutiva, declara Boon.

Numa perspectiva que envolve o trabalho de campo, a noção de “campo etnográfico” constitui-se no eixo central da antropologia. Pode-se dizer, é o núcleo disciplinador da antropologia. Dessa forma, pensar a “construção” do campo etnográfico nas antropologias de Benedict e Mead significa, paralela-

mente, ao processo de modelagem da *persona* do antropólogo, investigar suas concepções de trabalho de campo, suas experiências de viagens e suas representações de cultura. A importância dessa discussão para o pensamento antropológico reside nos questionamentos, tal como faz Boon, sobre a “natureza” do campo etnográfico.<sup>15</sup>

O “campo” pode ser visto como uma espécie de “cronotopo”, o que, na leitura de Clifford (1994, p.83) desse conceito bakhtiniano, “denota uma configuração dos indicadores espaciais e temporais num cenário ficcional onde (e quando) certas atividades e histórias acontecem”. Antes de ser um espaço real, o campo consiste num espaço simbólico através do qual se encenam problemas de ordem epistemológica, além de conflitos (“batalhas”) ideológicas e/ou relações de poder. Para Clifford (1997, p. 54), o campo, a exemplo do espaço para Certeau, “is never ontologically given. It is discursively mapped and corporeally practiced”. Nesse sentido, ainda que o campo funcione como “laboratório natural” e “rito de iniciação”, carrega consigo outras tantas implicações.

A experiência etnográfica de Margaret Mead em Samoa é bastante ilustrativa. Primeiro, por tratar-se ela de uma das primeiras mulheres antropólogas a realizar um trabalho de campo em grupo distante e bastante diferente do que normalmente se estava acostumado a trabalhar até aquele momento nos Estados Unidos (no caso, os índios norte-americanos) e quando isso ainda parecia configurar uma atividade peculiar aos homens. Segundo, na medida em que opta por estudar os samoanos, entra em rota de coalizão com Radcliffe-Brown, na medida em que isso representava uma ameaça à “propriedade intelectual” do antropólogo inglês, de certa forma uma intrusão em território já implicitamente demarcado.

Em todas as três etnografias de Mead, em foco, ela confere ao trabalho de campo um lugar de destaque. Em **Macho e fêmea**, síntese dos resultados dos outros dois trabalhos e mais suas experiências na cultura balinesa e junto aos Iatmul, ao lado de Gregory Bateson, ela anuncia nos “Agradecimentos” que “o trabalho de campo em que se baseia este livro cobre um período de catorze anos, que vai de 1925 a 1939. O pensamento que o permeia envolve toda a minha vida profissional, que vai de 1923 a 1948” (MEAD, 1971, p. 17). Co-

<sup>15</sup> Para Boon (1993): “La identidad contemporánea de la profesión de antropólogo se centra, y en mi opinión correctamente, en el trabajo de campo, ideal y en acción. Esto no quiere decir que la historia de la disciplina empiece con el trabajo de campo ni que todos los antropólogos tengan que hacerlo, sino solamente que el trabajo de campo es el epítome de lo que hacen los antropólogos cuando escriben” (...) “Parte de la tarea de la antropología es hacer que poblaciones exóticas aparezcan implícitamente familiares y que poblaciones explícitamente familiares nos parezcan implícitamente exóticas. Si bien ambos tipos de poblaciones se sienten antropológicamente ‘en el campo’, es en los libros donde se interpretan antropológicamente” (p. 24-25).

mo se disse antes, para Mead o trabalho de campo é fonte de sua autoridade etnográfica e da construção de sua *persona* de antropóloga, mas o campo no qual ela se move estende-se à sua própria sociedade. Em outras palavras, não se trata aqui de aplicar a mesma crítica de alguns antropólogos à etnografia de Lévi-Strauss, quando dizem que o verdadeiro trabalho de campo por ele realizado foi em Nova York ou em São Paulo, salientam Clifford (1994) e Canevacci (1993). O que está em jogo é o significado da antropologia para Mead. Para ela, o conhecimento produzido pela antropologia acerca das variedades de respostas culturais que as sociedades primitivas eram capazes de fornecer deveria, de alguma forma, servir a uma “conscientização do mundo”.<sup>16</sup>

Nessa perspectiva a antropologia, enquanto ciência humana, é tributária de um propósito pedagógico. Os estudos de outras culturas, no mínimo, se prestam a iluminar outras realidades. O capítulo final de **Adolescência y cultura en Samoa** é explícito quanto a isso: “Educación para la elección”. Mas, é na introdução que, explicitamente, encontramos sua promessa pedagógica:

Dado que nos habíamos planteado un problema especial, cuya solución intentamos, este relato acerca de otro modo de vida se refiere principalmente a la educación, al proceso según el cual el niño llega sin cultura a la escena humana se convierte en un miembro adulto de alta significación en su sociedad. Colocaremos el acento sobre los aspectos en que la educación samoana, en su sentido más amplio, difiere de la nuestra. Y por este contraste quizás podamos llegar, con fresca y vívida autoconciencia y autocrítica, a juzgar de un modo nuevo y tal vez a forjar de manera distinta la educación que damos a nuestros hijos. (MEAD, 1961, p. 35)

Talvez agora se faça mais clara sua afirmação de que o seu campo de trabalho era o mundo e que tudo é antropologia. E também, por isso mesmo, tenha ela estudado tantas culturas, realizado tantas viagens e publicado tantos livros.

Entre os anos de 1920-40, Mead, assim como Benedict, ajudam a popularizar a antropologia. Mesmo quando escrevem sobre “culturas exóticas”, culturas que a primeira vista só interessariam aos iniciados em antropologia, quando muito aos curiosos, foram capazes de torná-las familiares. Essa estratégia, tudo indica, deve-se muito a suas concepções de cultura. Como que antecipando a conhecida definição de cultura em Geertz, em **Sexo e temperamento**, Mead expõe a sua versão: “trabalhando com romances tão universais e tão simples como esses, o homem construiu para si mesmo uma trama de

<sup>16</sup> Segundo Handler (1986), também essa era uma crença de Benedict, isto é, “anthropology could teach people to be ‘culture-conscious’, that is, to avoid believing that ‘local’ culture traits are natural and inevitable” (p. 150). Através da educação as pessoas poderiam se tornar mais tolerantes com as diferenças culturais.

cultura em cujo interior cada vida humana foi dignificada pela forma e pelo significado”. E finaliza: “Cada povo constrói essa tessitura de maneira diferente, escolhe alguns novelos e ignora outros, acentua um setor diferente da gama total das potencialidades humanas” (MEAD, 1976, p. 20). Portanto, cultura implica, sim, costumes, padrões etc., mas também escolhas, modos de pensar e significados.

Contudo, em Mead, mais do que em Benedict, a cultura condiciona o comportamento dos indivíduos e a constituição dos tipos de personalidades. O caso dos anormais, “desviantes”, nas sociedades primitivas é exemplar porque representa experiências de socialização mal sucedida. Mead nunca abandonou o princípio biológico da natureza humana nos seus estudos sobre os padrões da personalidade sexual. Afinal, para ela os indivíduos, antes de serem sociais, são “naturais”. A consequência lógica desse problema pode ser apreendida nas suas construções dos tipos de personalidade das culturas primitivas e mesmo nas complexas, como a norte-americana, ao fornecer retratos ou perfis de personalidades por vezes bastante rígidos (vale lembrar aqui a crítica de que seus padrões de personalidade são “bonitos demais”). O fato de Mead apoiar-se “autoritariamente” nas experiências do trabalho de campo parece contribuir para tornar seus padrões “bonitos demais”, uma vez que o pressuposto da objetividade científica (“autodisciplina”, “controle das emoções”) garante sua suposta “realidade” e “autenticidade”. Aparentemente, deveria ser o contrário, se comparada às construções de Benedict. Acontece que, no caso de Benedict, os padrões ficam muito próximos de um “tipo ideal” weberiano, são construções e não se confundem com a realidade *stricto sensu*. Haja vista que Benedict, apesar de realizar alguns trabalhos de campo, não os toma como um recurso de autoridade. Como lembra Geertz (1997, p. 130), referindo-se a **O crisântemo e a espada**, “Benedict funda su autoridade em un ‘estar allí’ imaginário”, até certo ponto, um argumento que parece válido também para o caso de **Padrões de cultura**.

O campo etnográfico em Benedict se estrutura de outra maneira. Não tem nas viagens, nem no trabalho de campo – menos ainda nos modelos teóricos – fontes de modelagem e construção de sua perspectiva antropológica. O que se pode depreender de suas etnografias é que o campo não é fixo, ele é modelado tal qual a *persona* do antropólogo, na medida em que é reconstruído textualmente. O campo, assim como a cultura e a personalidade, são reconstruções culturais, escolhas sociais e históricas. Partindo do pressuposto de que a cultura não é transmitida geneticamente, são os próprios indivíduos que elegem ou selecionam (nem sempre conscientemente) seus valores dominantes. A idéia de que cada cultura seleciona e reinterpreta o material que escolheu incorporar, aproxima-se da visão de Geertz (1978), para quem são os indiví-

duos os intérpretes primeiros de sua cultura, restando ao etnógrafo interpretar interpretações. Na versão da própria Benedict (1953):

En la cultura también debemos imaginar un gran arco en el que están colocados los posibles intereses, provistos, ya sea por el ciclo de edades o por el ambiente o las diversas actividades del hombre (...) Su identidad como cultura depende de la selección de algunos segmentos de este arco. Toda sociedad humana, en todas partes, ha hecho tal selección en sus instituciones culturales. (p. 36)

Pode se dizer que Benedict pensa a “cultura como gente”. Isto porque, ao contrário de Mead, que vê nos indivíduos seres naturais modelados pela cultura, em Benedict, por princípio, os indivíduos são seres culturais. Haja vista sua definição de antropologia como “el estudio de los seres humanos como criaturas de la sociedad” (BENEDICT, 1953, p. 13); seu objeto são as condutas humanas e os costumes culturais. Portanto, seu campo abarca os significados das experiências culturais. Daí, Bruner (1986) localizar as antropologias da cultura e da personalidade de Benedict e Sapir como “antropologias da experiência”. De fato, em sua definição de cultura, Benedict (1953) salienta que:

La significación de la conducta cultural no está agotada cuando hemos comprendido claramente que es local, hecha por el hombre y enormemente variable. Tiene también a ser integrada. Una cultura, como un individuo, es una pauta más o menos coherente de pensamiento y acción [E mais à frente complementa:] Si estamos interesados en procesos culturales, el único modo en que podemos conocer la significación de un detalle dado de conducta consiste en ponerlo en relación con el fondo de los motivos, emociones y valores instituidos en esa cultura. Lo más esencial, así parece hoy, es estudiar la cultura viviente, conocer sus hábitos de pensamiento y las funciones de sus instituciones; y tal conocimiento no puede resultar de disecaciones y reconstrucciones *post-mortem*. (p. 59-63).

Cultura envolve emoção, pensamentos, ações, sentimentos, costumes e padrões de comportamento. Do ponto de vista do etnógrafo, a cultura consiste em um trabalho de reconstrução quando passa a organizar textualmente seus principais elementos constitutivos, a fim de apresentá-la como um “todo” coerente, todavia sem perder de vista o princípio de organização cultural estabelecido pelos seus próprios atores, assim como a compreensão dos significados atribuídos pelos mesmos. O melhor exemplo, nesse caso, é **O crisântemo e a espada**.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Benedict adverte, contudo, para os riscos da descrição de uma cultura como se fosse desorganizada, em função da incapacidade do etnógrafo de apreendê-la em sua “integridade” por “estar fora de nossa experiência”. Daí a necessidade de se compreender os significados das experiências culturais.

Sem a possibilidade de realizar “a mais importante técnica do antropólogo cultural: o trabalho de campo”, é como se Benedict reconstruísse o campo em casa. Volta os olhos para os japoneses que vivem nos Estados Unidos, utiliza recursos não convencionais para coleta de informações e, como em **Padrões de cultura**, estende o campo a partir de uma perspectiva comparativa para o plano do “imaginário”. Assim, através da literatura, filmes, depoimentos etc., tornou-se possível penetrar o “coração cultural” do Japão. E o japonês que vivia nos Estados Unidos pôde lhe fornecer os significados de suas experiências cotidianas. Na medida em que se podia captar seus valores, idéias, categorias de pensamentos e símbolos, o exótico tornava-se familiar. E, conclui Benedict (1972), “uma vez tendo eu verificado onde meus enfoques ocidentais não se enquadravam na visão das existências, obtendo assim alguma idéia das categorias e símbolos por eles utilizados, muitas contradições que os ocidentais acostumaram-se a ver na conduta japonesa deixaram de ser contradições” (p. 23).

Em suma, em Benedict o “campo etnográfico” é, ele mesmo, cultura. Deslocando a noção convencional de cultura como um lugar fixo e a de que “the field is a home away from home”, segundo a expressão de Clifford (1997), Benedict realizava um “experimento” de reconstrução da cultura japonesa por meio da escrita, ao mesmo tempo em que reconstruía a “cultura” enquanto “campo etnográfico”, por meio de um pensamento hermenêutico. Enquanto “campo móvel” a cultura é o resultado de uma “autoria múltipla” em que se convergem os pontos de vista da tradição herdada, dos japoneses e do próprio antropólogo. Fazendo eco à idéia de Sapir, a autenticidade de uma cultura encontra-se nas pessoas. Necessariamente, não está circunscrita a um determinado espaço social. Nesse sentido, talvez agora fique mais clara a idéia de “cultura como gente”.

#### A RETÓRICA DA DIFERENÇA: MODO DIALÓGICO E TROPOS EXÓTICO

Como e por quê as obras etnográficas de Benedict e Mead tornaram-se verdadeiros *best-sellers* da antropologia cultural norte-americana nos idos dos anos de 1920-40?

A análise de algumas estratégias narrativas desenvolvidas por Benedict e Mead contribui para uma melhor compreensão dos modos de representação etnográfica, ao mesmo tempo em que ilustra a influência de outros gêneros discursivos como a literatura nos escritos etnográficos. Do ponto de vista das “convenções disciplinares” da antropologia, essas relações aparecem como fontes de instabilidade no processo de disciplinamento da ciência antropológica no quadro da “sensibilidade modernista”, dos anos de 1920-40. Entre-



mentes, do ponto de vista da crítica cultural da antropologia contemporânea, a compreensão dos “sucessos literários”, ou melhor, editoriais dos antropólogos junto aos meios acadêmicos e, principalmente, ao público em geral, somam no sentido de se “desnaturalizar” o campo da antropologia ou “desmontar” alguns de seus mitos como, por exemplo, a “domesticação da poesia” na escrita científica.

O texto etnográfico não é a descrição da “realidade” das culturas primitivas para ouvintes ou leitores passivos. Eles podem ser vistos como “ficções persuasivas”, isto é, de acordo com Strathern (1990) o modo de organização e representação do texto conduz o leitor a uma certa visão de mundo ou “realidade” em que não se pode evitar totalmente a presença da ficção.

Nessa perspectiva, parece-me possível caracterizar os modos de representação etnográfica de Benedict e Mead como “modos dialógicos”. Faz-se necessário especificar o sentido de dialogia aqui. Para Bakhtin (1992) os “gêneros do discurso”, primários ou secundários, orais, literários, científicos e outros, são dialógicos na medida em que sempre estão respondendo a um determinado interlocutor. Assim, a dialogia é algo constitutivo de toda e qualquer forma e/ou gênero de discurso. Na perspectiva da antropologia crítica de Clifford (1998) etc., o modo de representação etnográfica corresponde a uma estratégia de construção da autoridade etnográfica fundamentada essencialmente na relação etnógrafo/nativo. Aí a dialogia está circunscrita ao “encontro etnográfico”. Entretanto, o modo de representação etnográfica desenvolvido por Benedict e Mead explora fundamentalmente a relação etnografia/público. O expediente “ficcional persuasivo” utilizado por elas, em seus textos etnográficos o “modo dialógico” parece se direcionar para o campo do leitor. Creio que os argumentos expostos nas seções anteriores subsidiam essa hipótese, uma vez que a construção do “campo etnográfico” para essas antropólogas envolve um “projeto pedagógico”.

A eficácia da narrativa de Benedict pode ser avaliada ainda em vista do argumento de Handler (1986) sobre **O crisântemo e a espada** – e extensivo aos **Padrões de cultura** – o de que a sua performance narrativa se apóia numa aparente objetividade adquirida às custas de um efeito de distanciamento da *persona* do antropólogo na medida em que sua individualidade e subjetividade são encompassadas pelo mito da ciência universal. A verdade é que esse distanciamento ou objetividade construída pela *persona* de Benedict apóia-se numa postura crítica e cética com relação à ciência e à civilização em geral. No capítulo sobre a “Natureza da sociedade” em **Padrões**, ela resume a questão, dizendo o seguinte:

Las configuraciones que hemos estudiado no son “tipos” en el sentido de que representan una constelación fija de rasgos. Cada una es una caracterización empírica, y probablemente no hay un duplicado integral de ella en parte alguna del mundo. Nada sería más desafortunado que un esfuerzo por caracterizar todas las culturas como exponentes de un número limitado de tipos fijos y seleccionados. Las categorías se tornan peligrosas cuando se las toma como inevitables e igualmente aplicables a todas las civilizaciones y a todos los acontecimientos” (...) “No hay ‘ley’, y sí sólo caminos diversos, característicamente distintos, para una actitud dominante”. (BENEDICT, 1953, p. 250-251)

Numa América ainda vivendo sob os efeitos e traumas da Depressão de 29, **Padrões de cultura** provocaria a consciência americana ao dizer para si que culturas são escolhas históricas. Trata-se, no dizer de Geertz (1997, p. 121), “el texto adecuado en el momento adecuado”. Por outro lado, a valorização das experiências culturais de um povo, sociedade e/ou país, produz um “efeito de realidade” que convence o leitor e legitima a interpretação do antropólogo, “pois”, diz Benedict (1972) em **O crisântemo e a espada**,

somente quando se percebem os lugares-comuns intensamente humanos da existência de qualquer povo é que se pode avaliar a extrema importância da premissa do antropólogo de que a conduta humana é *descoberta* na vida diária, seja na tribo primitiva ou numa nação na vanguarda da civilização. (p. 17)

Pensar a “cultura como gente”, me parece, é a fórmula desenvolvida pela retórica de Benedict. E o público se identifica com o que está lendo.

Benedict mereceu de Geertz uma leitura instigante e sofisticada. De início, ele coloca a autora de **Padrões de cultura** e **O crisântemo e a espada** ao lado de Malinowski, Evans-Pritchard e Lévi-Strauss, como “fundadores de discursividade”, isto é, “estudiosos que al mismo tiempo han firmado sus obras con cierta determinación y construido teatros del lenguaje en los que toda una serie de otros, de manera más o menos convincente, actúan aún, y sin duda alguna seguirán actuando durante algún tiempo” (GEERTZ, 1997, p. 31). Paraphrasing Barthes, Geertz distingue, nesses antropólogos, uma espécie de “autor-narrador”, cuja característica principal consiste no desejo de criar uma “sedutora estrutura verbal”, paralelamente ao desejo de comunicar fatos e idéias, senão de trocar informações.

À luz dessas considerações, Geertz levanta a hipótese de que o trabalho de Benedict mesmo não se apoiando no recurso do trabalho de campo foi capaz de atingir um notável efeito persuasivo sobre a comunidade acadêmica em geral. Qual, então, a explicação para esses sucessos literários? Segundo Geertz (1997, p. 117), Benedict conseguiu desenvolver um eficiente “estilo literário” de escrita etnográfica “expositivo a la vez económico, seguro, lapidario, y sobre todo resuelto: puntos de vista bien definidos, expresados con clara definición”. Estilo claro, objetivo, econômico, com pontos de vista bem de-

finidos, empurram suas descrições para a composição de um quadro (como se fosse uma pintura modernista cubista, na qual se apreendem as linhas ou traços fortes no emaranhado de cores e formas) na qual o “exagero” torna-se a marca dominante. Tanto em **Padrões de cultura** quanto **O crisântemo e a espada**, a caracterização psicológica em termos “apolíneos” e “dionisíaco” quanto em termos metafóricos do “crisântemo” e “espada” conferem o tom desse exagero, assim como lhe empresta muitos mal entendidos. Para Geertz, esse exagero consiste numa maneira “irônica” e “satírica”, cujo modelo é fornecido por Swift, o escritor das **Viagens de Gulliver**, no qual ela acentua as diferenças culturais num jogo dialético entre o exótico e o familiar, particular e universal, próximo e o distante. Assim, em oposição aos Zuñi, Dobu, Kwa-kiult, inclusive entre si, é que se visualiza a especificidade de cada uma, assim como a cultura americana se clarifica em oposição à japonesa. O contraste entre culturas acentua as diferenças.<sup>18</sup>

Nos dois livros em questão, Benedict começa falando desses “outros” e conclui com os americanos. Reside aí o que Geertz (1997) denomina de estilo “autoindigenista” (*self nativization*), pois ao fim e ao cabo do percurso, o exótico torna-se mais familiar e o familiar apresenta-se mais exótico; em outras palavras, é onde se dá “la juxtaposición de lo perfectamente familiar y lo salvajemente exótico, de forma que ambos cambian de lugar” (p. 115). Exagerando os traços culturais do “outro”, acentuamos a percepção sobre nossos próprios exageros. Em outras palavras, se Benedict satiriza o “outro” acentuando seus traços e exagerando-os, por sua vez, como contrapartida reflexiva, termina por “ironizar” o etnocentrismo americano.<sup>19</sup>

Salvo engano, a presença da “ironia” em Benedict confirma o “modo dialógico” de representação etnográfica. Chama a atenção nos dois livros o fato

<sup>18</sup> De certa forma, esse expediente também será adotado por Mead em **Sexo e temperamento**, pois também Arapesh, Tchambuli e Mundugomor, mutuamente, se contrapõem.

<sup>19</sup> Ironia, não no sentido de escárnio ou deboche, mas enquanto “modo de consciência histórica” (tomando emprestado uma idéia de Hayden White), para expressar uma visão crítica sobre sua própria sociedade. Por exemplo, nas páginas finais de **O crisântemo e a espada**, após discursar sobre a presença americana no Japão no período pós-guerra, Benedict diz (1972): “O que os Estados não podem fazer – o que nenhum país de fora poderia fazer – é criar por decreto um Japão livre e democrático” (p. 263). A invasão recente do Iraque parece ratificar o juízo de Benedict e, ao mesmo tempo, fazer eco às palavras de Marx no **18 Brumário de Luís Bonaparte**: “Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”. Por outro lado, apesar de Geertz considerar o relativismo cultural de Benedict mais um resultado do estilo retórico do que metodológico, penso que a questão não está resolvida. É sabido que Benedict sofreu forte influência da filosofia alemã, concomitantemente, sua concepção humanista de cultura era contrária à possibilidade de estabelecer “leis” para a conduta humana. A questão é: a partir do cruzamento dessas posições não seria possível tomar o recurso do exagero como uma saída metodológica à maneira do “tipo ideal” weberiano? Essa questão extrapola os limites desse texto.

de a exposição objetiva e incisiva estar intercalada por diversos questionamentos e perguntas. Como se, mediante as perguntas que faz, convidasse o leitor para dividir as dúvidas e, ao mesmo tempo, lhe exigisse uma tomada de posição. Esse “modo dialógico” sem dúvida é mais explícito em **Padrões de cultura**. Como nos lembra Handler (1990) a partir da sua “hermenêutica da cultura comparativa”, Benedict estabelece um diálogo com a sociedade americana partindo das culturas que estudou. A análise comparativa torna-se um recurso fundamental para Benedict e Mead. Em todos os trabalhos aqui analisados, além das comparações entre os próprios grupos estudados, o verdadeiro foco das comparações são os Estados Unidos.

“‘La ciencia al servicio de la nación’ que los tiempos parecían requerir”, dirá Geertz (1997, p. 133). Esses tempos de pós-depressão e guerra serão propícios para o aparecimento de obras comparativas como as de Benedict e Mead, mesmo porque, em consonância com os predicados da “ciência humanista”, a antropologia deveria servir à nação. Yans-MacLaughlin (1986) lembra que os antropólogos desse período estavam convictos de que

allowing them to believe that knowledge gained in simple primitive cultures then transferred to the home front, to complex societies, even to the world forum, could solve human problems – and that those on the side of democracy, including themselves, would use it only in positive ways. (p. 212)

No entanto, é preciso diferenciar as posturas de Benedict com as de Mead, nesse processo, pois mesmo reconhecendo que Benedict tivesse se preocupado e atuado a serviço da nação nesse período, o fato é que ela era profundamente cética com relação ao conhecimento científico.<sup>20</sup>

Em Mead, a antropologia funciona como um legítimo “campo de poder e persuasão”. Fazendo eco à sua biografia, Grosskurth (1989) lembra que “Margaret Mead sempre foi dotada de notáveis poderes de persuasão” (p. 18). Persuasão que marcaria a modelagem de sua *persona* de antropóloga, seu “campo etnográfico” e, sobretudo, sua “escrita etnográfica”. Em sua biografia apa-

<sup>20</sup> De certa forma, o “sucesso literário” de **O crisântemo e a espada** parece estar relacionado a essa postura epistemológica de Benedict. Do ponto de vista “ressentido” de Mead, tal sucesso deve-se à relativa independência de Benedict aos modelos teórico-metodológicos da psicologia, tornando o livro digerível aos leitores leigos e, por outro lado, a sua relativa tomada de posição política frente à cultura japonesa satisfazendo a “gregos” e “troianos”. Para Geertz (1997) esse ceticismo de Benedict não representa uma suposta “neutralidade política”. Na verdade, o problema é que, diz ele: “Mead se afana desesperadamente por evitar que ésta escape a ella porque parece presentir, y presente que otros presenten, cuán poco confiadamente Benedict se apoya en ella, cuán escasamente completa fue de hecho su conversión a la antropología redentora, y cuán fácilmente la imagen de la etnografía para almirantes se diluye cuando uno mira lo que está escrito en la página” (p. 136). Um episódio que ilustra bem as disputas pelo reconhecimento público no campo etnográfico, mas que também fornece uma pista para se penetrar na “ficção persuasiva” de Mead.

rece como uma pessoa inteligente e sedutora, apesar da aparência física. Mas mes-mo aí (segundo sua biografia) soube tirar vantagem de suas relações pessoais, através dos temas que discutia como **Aspectos do presente** ilustra, a ponto de tornar-se uma “adoração americana”. Já na velhice, “parecia que falava como um profeta, papel este que achava particularmente gratificante. Os americanos gostavam dela por ser gorda e feia; freqüentemente diziam-lhe que ela lembrava suas mães”, dirá Grosskurth (1982, p. 73). No campo da etnografia, apresentou Samoa com ressonâncias de uma “ilha paradisíaca” e sem complexos, o que lhe valeu muitas críticas. Mas, do ponto de vista da retórica da escrita, é onde sua “ficção persuasiva” parece atingir maior evidência através do “modo dialógico” de representação etnográfica.

Uma vez mais, **Macho e fêmea**, enquanto um livro que condensa muito dos temas e problemas discutidos em seus livros anteriores, apresenta de maneira significativa alguns dos pressupostos que orientam sua “ficção persuasiva”. Se um texto apresenta uma forma de organização de um certo tipo de pensamento social e, portanto, se a escrita é capaz de revelar uma visão de mundo, a própria maneira como Mead expõe sua concepção de “cultura” e “personalidade” em seus textos etnográficos confere uma certa estabilidade ao leitor. Em outras palavras, ao depositar ênfase na determinação da cultura na constituição das personalidades, ela sugere a necessidade de “ordem” que fosse capaz de organizar e dar sentido às “anormalidades” e às transformações culturais americanas. Na conclusão de **Sexo e temperamento** ela discorre o seguinte:

O atual desenvolvimento deste país [Estados Unidos] apresenta toda a insidiosa ambigüidade da situação que encontramos ilustrada entre os caçadores de cabeça Tchambuli, onde o homem ainda é definido como o chefe da casa, embora a mulher seja treinada para tomar essa posição com maior celeridade e segurança. O resultado é um número crescente de homens americanos que se sentem no dever de gritar a fim de manter suas posições vulneráveis, e um número crescente de mulheres americanas que se apegam infelizmente a uma dominação que sua sociedade lhes concedeu, sem porém lhes dar uma carta de leis e regras segundo as quais elas possam realizá-las sem danos para si, seus esposos e filhos. (MEAD, 1976, p. 294)

Posteriormente, como que assumindo o lugar de “direito” da mulher no mundo contemporâneo, estrategicamente ela procura persuadir o leitor desse direito, uma espécie de “dom natural”, para sua contribuição ao mundo enquanto mulher e antropóloga. No capítulo “Como escreve um antropólogo”, do livro **Macho e fêmea**, ela justifica:

Esse livro está sendo escrito do ponto de vista de uma mulher de meia-idade, americana e antropóloga. Isto é parte da argumentação geral do livro: que as

mulheres vêem o mundo de maneira diversa do homem e, assim fazendo, ajudam a raça humana a se ver de maneira mais completa. (MEAD, 1971, p. 36)

Só faltou dizer uma mulher de meia-idade que, além de americana e antropóloga, é mãe. Aqui fica claro o seu ponto de vista, o lugar do qual está falando, o lugar de onde está falando, para quem está falando e qual o propósito de sua fala.

A escrita dos textos de Mead também é clara, objetiva, talvez menos econômica que a de Benedict, mas, a meu ver, por uma razão simples. Como se observa desde o seu primeiro livro, Mead está imbuída de um projeto pedagógico. Isso a leva a realizar uma exposição que, além de fundamentada na sua “autoridade etnográfica”, afinal, ela realiza trabalhos de campo em mais de sete sociedades primitivas, exige uma imersão no universo cultural da sua própria sociedade a fim de atingir uma maior “eficácia simbólica”. É significativo que o primeiro capítulo de **Macho e fêmea** tenha exatamente por título “O significado das perguntas que fazemos”. Com isso ela procura envolver o leitor para partilhar do mesmo “campo de significação”, mesmo porque ela justifica: “São perguntas que estão sendo feitas sob centenas de formas na América contemporânea” (MEAD, 1971, p. 123). Destarte, ela procura persuadir o leitor de que os seus pontos de vista convergem para o mesmo campo de interesses e que, portanto, estão partilhando de um mesmo tema, estabelecendo aquilo que os hermeneutas chamam de “fusão de horizontes”. Em outras palavras, de “modo dialógico”, com base numa “estratégia de perguntas”, ela procura seduzir o leitor da importância de seu ponto de vista, isto é, o dela, mas persuadindo-o de que o seu ponto de vista é o ponto de vista dele.

O resultado principal dessa estratégia consiste num certo “populismo antropológico” em torno dos significados das experiências culturais dos problemas e temas comuns à humanidade e, em particular, ao homem americano.<sup>21</sup> Essa estratégia parece satisfazer às exigências culturais de uma sociedade que, ao longo de todo o tempo, reclama da “auto-realização” dos indivíduos, do desenvolvimento de personalidades, da integridade do *self*, em nome dos princípios de igualdade e liberdade, e de escolha em uma sociedade que se quer democrática. Assim, os livros de Benedict e Mead consistem em verdadeiras lições de “ciência humanista”, na medida em que defendem tanto a integridade das culturas primitivas quanto o respeito pela diferença, pela autenticidade, pela escolha e pelos valores da democracia.

---

<sup>21</sup> A idéia de “populismo antropológico” não tem aqui um sentido político pejorativo, ao contrário, procura dar conta do processo de popularização da antropologia. Algo semelhante aconteceu com a “Nova história” francesa nos anos de 1970, inclusive, ganhando o espaço das *mass media*, ver: Le Goff *et al.* (1986). No Brasil, pode-se tomar como exemplo o caso de Roberto Da-Matta.

Talvez agora ainda fique mais claro “o significado das perguntas que fazemos”, diz o antropólogo: respondendo aos problemas colocados pela sua própria sociedade. Reside aí o valor para além do ideológico, mas enquanto experiência humana, das etnografias de Ruth Benedict e Margareth Mead.

## ABSTRACT

This text is about the ethnographic experiences of Ruth Benedict (1887-1948) and Margaret Mead (1901-1978), within the context of American Cultural Anthropology during the 1920's and 1940's. The target is to analyse the way both built their own anthropologic identities (*personae*), considered the ethnographic field of work and developed such a persuasive writing style, which allowed them to establish their own ethnographic authority. Those three instances come together in the mode of representation of the ethnographic texts elaborated by them. However, in order to expose the topic more clearly, those instances are analysed separately, keeping in mind the comparison between their anthropologies and the cultural context of American anthropology in the period between World Wars I and II.

Key words: Ethnographic experiences; Shaping of the anthropologist's *persona*; Ethnographic field; Ethnographic writing representation; Ethnographic authority.

## Referências

- AZCONA, Jesús. **Antropologia I: história**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail. O problema dos gêneros do discurso. In: \_\_\_\_\_. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- BENEDICT, Ruth. **El hombre y la cultura: investigación sobre los orígenes de la civilización contemporânea**. 3. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.
- BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BOON, James. Introducción: la exageración de las culturas. In: \_\_\_\_\_. **Otras tribus, otros escribas: antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BRUNER, Edward. Experience and its expressions; ethnography as narrative. In: BRUNER, E.; TURNER, V. (Ed.). **The anthropology of experience**. Illinois: University of Illinois Press, 1986.

- CANEVACCI, Massimo. **A cidade polifônica**: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.
- CLIFFORD, James. Colecionando arte e cultura. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 23, 1994, p. 69-89.
- CLIFFORD, James. Spatial practices: fieldwork, travel, and the disciplining of anthropology. In: \_\_\_\_\_. **Routes**: travel and translation in the late twentieth century. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- COLE, Sally. Introduction: Ruth Landes in Brazil: writing, race and gender in 1930s american anthropology. In: LANDES, Ruth. **The city of women**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.
- DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**: mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. **El antropólogo como autor**. Barcelona: Paidós, 1997a.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997b.
- GROSSKURTH, Phyllis. **Margaret Mead**: uma vida de controvérsia. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- HANDLER, Richard. Ruth Benedict and the modernist sensibility. In: MANGANARO, Marc. (Ed.). **Modernist anthropology**: from fieldwork to text. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- HANDLER, Richard. Vigorous male and aspiring female: poetry, personality, and culture in Edward Sapir and Ruth Benedict. In: STOCKING JR., GEORGE, W. (Ed.). **Malinowski, rivers, benedict and others**: essays on culture and personality. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1986.
- HSU, Francis L. K. **O estudo das civilizações letradas**. São Paulo: Edusp, 1974.
- KARDINER, Abram; PREBLE, Edward. Ruth Benedict: ciência e poesia. In: \_\_\_\_\_. **Eles estudaram o homem**. São Paulo: Cultrix, 1964.
- KLUCKHOHN, Clyde *et al.* **Personalidade na natureza, na sociedade e na cultura**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965.
- KLUCKHOHN, Clyde. **Um espelho para o homem**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1963.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia-antropologia**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LE GOFF, Jacques *et al.* **A nova história**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LINTON, Ralph. **Cultura e personalidade**. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1979.
- LINTON, Ralph. **O homem**: uma introdução à antropologia. 11. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: GIANNOTTI, José T. (Org.). **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.



- MEAD, Margaret. **Adolescencia y cultura en Samoa**. 2. ed. Buenos Aires: Paidós, 1961.
- MEAD, Margaret. **Experiencias personales y científicas de una antropóloga**. 2. ed. Barcelona: Paidós, 1994.
- MEAD, Margaret. **Macho e fêmea: um estudo dos sexos num mundo em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1971.
- MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- MEAD, Margaret; METRAUX, Rhoda. **Aspectos do presente**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- MERCIER, Paul. **História da antropologia**. São Paulo: Moraes, [19—].
- MICELA, Rosaria. **Antropologia e psicanálise: uma introdução à produção simbólica, ao imaginário, à subjetividade**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- OLIVEIRA, Roberto C. de. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- POLLARD, Michael. **Margaret Mead**. São Paulo: Globo, 1993.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- STOCKING JR., George W. The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition. In: \_\_\_\_\_. **Romantic motives: essays on anthropological sensibility**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1996.
- STRATHERN, Marilyn. Out of context: the persuasive fictions of anthropology. In: MANGANARO, Marc. (Ed.). **Modernist anthropology: from fieldwork to text**. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- YANS-McLAUGHLIN, Virginia. Science, democracy, and ethics: mobilizing culture and personality for world war II. In: STOCKING Jr., George W. (Ed.). **Malinowski, rivers, benedict and others: essays on culture and personality**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1986.

# Normas para publicação

## **Dados gerais dos *Cadernos de História***

Publicação semestral do Departamento de História da PUC Minas, aberta aos trabalhos – em português e espanhol – no campo da História e áreas afins. Os textos encaminhados serão apreciados por dois pareceristas, integrantes do Conselho Consultivo e/ ou parecerista *ad hoc*. Os dados, conceitos e informações contidos nos trabalhos são de inteira responsabilidade dos autores, que receberão dois exemplares da publicação.

## **Sobre as modalidades de trabalhos**

- Artigos inéditos; conferências; ensaios bibliográficos (exame crítico de uma corrente historiográfica, do conjunto da obra de um autor, ou de obras diversas aproximadas pela temática, abordagem ou documentação utilizada); traduções (de artigos recentes, artigos clássicos em língua estrangeira ou fragmentos de obras consagradas, que não apresentem versão em português). Essas modalidades devem ter entre 15 e 30 páginas (Referências bibliográficas incluídas), no limite de 60.000 caracteres c/ espaço;
- Comunicações (de trabalhos em andamento) e resenhas críticas (sobre trabalhos publicados até os dois últimos anos, resumindo-os de forma crítica, no âmbito de suas filiações intelectuais e contribuições relevantes). Elas devem ter entre 5 e 10 páginas (Referências Bibliográficas incluídas), no limite de 20.000 caracteres c/ espaço.

## **Dados sobre os autores**

Nome completo, filiação acadêmica, instituição de obtenção da titulação (mestrado, doutorado ou pós-doutorado), endereço para correspondência e *e-mail* (com a declaração do assentimento da divulgação do endereço eletrônico) – constando todos os dados em página à parte, encabeçada pelo título do trabalho.

## **Forma de apresentação**

Disquete digitado (programa Word for Windows), fonte Times New Roman, tamanho 12, acompanhado de três cópias impressas em lauda padrão (25 linhas de 60 toques, com espaço duplo) – estas, sem a identificação de autoria; todas as versões devem vir encabeçadas pelo resumo do texto (até 100 palavras), seguidos de (3 a 5) palavras-chave; no fim do texto devem vir o *abstract*, e *key words*. Seguindo o Padrão PUC Minas de normalização (pede-se o favor de consultar < [http://www.pucminas.br/biblioteca/normalizacao\\_monografias.pdf](http://www.pucminas.br/biblioteca/normalizacao_monografias.pdf) > ), as notas bibliográficas devem constar do próprio corpo do texto,

(a) após a citação entre aspas e abreviadas (sobrenome do autor em caixa-alta, ano e página), (b) mas em caixa-baixa se vier antes do comentário livre, a saber:

(a) Nessa perspectiva, a herança é definida como “um conjunto que de certo modo se nos impõe” (LE GOFF, 1985, p. 21).

(b) Para Le Goff (1985, p. 21), a herança é vista como um conjunto que se nos impõe.

Assim, o pé-de-página deve ser reservado exclusivamente para as notas explicativas, corpo 10, espaço simples (como as citações longas), também abreviadas. Nos casos de menção a algum autor, ela deve ser feita em minúscula, (1.) no início da frase, (2.) ou no final, entre parêntesis, no formato exemplificado:

1. Segundo Le Goff (1985, p. 21), isso implica o nosso esforço em aceitar essa herança ou modificá-la, em ambos os níveis, isto é, coletivo e individual.

2. Nesse caso, a herança é definida como “um conjunto que de certo modo se nos impõe (uma herança recebe-se, não se cria); e essa herança obriga a um esforço para aceitá-la, para modificá-la, quer no nível coletivo, quer no nível individual” (LE GOFF, 1985, p. 21).

As citações bibliográficas completas devem constar das Referências (fontes primárias, bibliográficas e outras), no fim do artigo, conforme as normas estabelecidas pela ABNT:

LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval**. Tradução José Antonio Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1985.

#### **Endereço para correspondência**

##### **Cadernos de História**

Departamento de História da PUC Minas – ICH

Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico

Prédio 6, s/139

Telefone: (31) 3319.4170

30535-610 • Belo Horizonte • Minas Gerais • Brasil

e-mail: [guaracy@pucminas.br](mailto:guaracy@pucminas.br)

## Outros periódicos da Editora PUC Minas

- ARQUITETURA – CADERNOS DE ARQUITETURA E URBANISMO  
Departamento de Arquitetura e Urbanismo
- BIOS  
Departamento de Ciências Biológicas
- CADERNO DE ESTUDOS JURÍDICOS  
Faculdade Mineira de Direito
- CADERNO DE GEOGRAFIA  
Departamento de Geografia
- CADERNOS CESPUC DE PESQUISA  
Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros da PUC Minas
- ECONOMIA & GESTÃO  
Revista do Instituto de Ciências Econômicas e Gerenciais
- FRONTEIRA  
Revista de Iniciação Científica em Relações Internacionais
- HORIZONTE  
Revista do Núcleo de Estudos em Teologia da PUC Minas
- PSICOLOGIA EM REVISTA  
Caderno do Instituto de Psicologia
- REVISTA DA FACULDADE MINEIRA DE DIREITO  
Faculdade Mineira de Direito
- SCRIPTA  
Caderno do Programa de Pós-graduação em Letras da PUC Minas e do Cespuc

**Projeto gráfico, editoração eletrônica e fotolito:**  
Eduardo Magalhães Salles • EMS editoração eletrônica  
Telefax: (31) 3041.1113 • e-mail: magalhaes.salles@hotmail.com

**Impressão:**  
Fumarc Gráfica Editora  
Av. Francisco Sales, 540 • Floresta  
30150-220 • Belo Horizonte • Minas Gerais  
Tel.: (31) 3249.7400 • e-mail: fumarc.comercial@pucminas.br