

- 98 Sobre a hierarquia ocupacional dentro da fazenda e suas implicações para as estratégias pessoais de aliança (nas relações de compadrio) ver: Slencs, Robert W., "Senhores e subalternos no Oeste paulista", in: Alencastro, Luiz Felipe de (org.), *História da vida privada no Brasil*, v. II: *Império: a corte e a modernidade nacional*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 233-290.
- 99 É o argumento de Florentino e Góes em "Parentesco e família", "Parentesco e estabilidade familiar", e seu instigante livro, *A paz das senzalas*.
- 100 O debate que se trava nos Estados Unidos, na trilha da discussão entre Genovese e Gutman sobre o grau de autonomia da cultura escrava e a relação dessa questão com a família cativa, mal começou no Brasil; ver, no entanto, as pesquisas instigantes de: Mattos [de Castro], Hebe Maria, *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista — Brasil, século XIX*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998 (1ª ed.: Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995), cap. 7 e passim; Gomes, Flávio dos Santos, *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro — século XIX*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995, cap. 2 e passim.

SLENCES, Robert W. Na senzala,  
uma flor, esperanças e recordações  
na formação da família escrava  
RJ: Nova Fronteira, 1999.

26 folhas

## CAPÍTULO 3

ESPERANÇAS E RECORDAÇÕES:  
CONDIÇÕES DE CATIVEIRO,  
CULTURA CENTRO-AFRICANA  
E ESTRATÉGIAS FAMILIARES

"Por que sentiria o pai [escravo] as austeras e santas alegrias do trabalho?", perguntava o viajante francês Charles Ribeyrolles, em seu livro *Brasil pitoresco* (1859). "Ele não tem interesse algum na terra, na colheita. O trabalho, para ele, é aflição e suor, é a servidão." Da mesma maneira, "por que manteria a mãe seu cubículo e os filhos limpos? Os filhos lhe podem ser tomados a qualquer momento, como os pintos ou os cabritos da fazenda, e ela mesma não passa de um semovente".<sup>1</sup>

A partir desse raciocínio (ver a epígrafe deste livro), Ribeyrolles concluía que nas senzalas "não há famílias, apenas ninhadas". O passado, para os escravos, era a "dor", enquanto o futuro estava "fechado". Portanto, eles não podiam criar símbolos em que cintilasse a memória, iluminando-lhes o que vinha pela frente. Um "galho de roseira seco", para um velho trabalhador francês, poderia lembrar-lhe "a pátria (...) a mãe ou a noiva", e confortá-lo na hora do encontro com a morte. Já "nos cubículos dos negros, jamais vi uma flor: é que lá não existem nem esperanças nem recordações".

Poderíamos lembrar, com Jack Goody, que nas sociedades africanas as flores raramente tem uma função decorativa e são pouco valorizadas como símbolos, ao contrário do que acontecia na sociedade francesa do século XIX, onde havia um verdadeiro culto ao uso prático e sobretudo simbólico de flores (a tal *langage des fleurs*).<sup>2</sup> A constatação, contudo, não esclareceria o que Ribeyrolles viu ou não viu nas senzalas — se bem que contribuiria para uma etnografia de seus filtros

mentais —, pois o viajante não baseou este texto num trabalho cuidadoso de observação. Sintomático, nesse sentido, é a referência aos “cabritos da fazenda”, pois nas grandes propriedades cafeeiras do Vale do Paraíba, a região visitada pelo viajante, raramente era encontrado “gado cabrum”.<sup>3</sup> Ribeyrolles, neste ponto, recorria a uma imagem da granja francesa, da mesma forma como suas declarações sobre a incompatibilidade entre escravidão e família tinham como referência a idéia de Adam Smith de que ninguém teria estímulo para o trabalho sem a perspectiva de realizar uma certa acumulação. O viajante, com sua cabeça feita sobre estes assuntos, simplesmente não achou necessário examinar de perto a vida do escravo ou tentar escutar sua voz.

Sua atitude não era incomum. Os observadores estrangeiros e os brasileiros “bem-nascidos” tendiam a perceber o escravo a partir de uma ideologia do trabalho que postulava diferenças radicais entre a cultura do homem livre e a do cativo; ou, pior, olhavam através de fortes preconceitos raciais e culturais. Além disso, e em parte como consequência, eles não se empenhavam em registrar minuciosamente o comportamento e os valores dos escravos na vida íntima. Como resultado desse olhar enviesado e miope, essas fontes têm uma certa coerência entre si, pelo menos na sua superfície. Elas coincidem no registro de um quadro patológico no que diz respeito à família escrava, e é compreensível que sua “unanimidade” nesse sentido tenha seduzido muitos historiadores.

Na primeira parte deste capítulo, procuro “desconstruir” as interpretações erigidas por esses relatos e posteriormente “habitadas” pela historiografia até a década de 1970. Mostro que as *opiniões* de observadores no século XIX sobre a família escrava são mais úteis para revelar desvios no “olhar” branco do que no “lar” negro. A conclusão é importante, pois reforça nossa confiança nos dados demográficos analisados no capítulo anterior.

O que mais confirma a fidedignidade desses dados, no entanto, é a constatação de que as fontes narrativas da época, quando sondadas em maior profundidade, podem ser usadas para construir um retrato compatível com o quadro demográfico. É justamente isso que procuro fazer no restante do capítulo. A tarefa é possível porque, apesar das primeiras aparências, os relatos do século XIX *não* são unívocos. Ao lado das conclusões enfáticas sobre a “imoralidade” do escravo nas relações sexuais e a “inexistência” da família entre os cativos, existem nesses depoimentos dados sobre os escravos casados e sua vida material e cultural que são passíveis de uma outra leitura, coerente com as conclusões dos estudos demográficos. São informações apresentadas “nas entrelinhas”, geralmente não entendidas, mal interpretadas ou consideradas sem importância pelos autores que as registram — exatamente aquilo que seria de esperar em textos marcados por um

forte viés ideológico. Apesar disso, em seu conjunto e articuladas com dados de outras fontes — especificamente de processos-crimes e estudos etnográficos sobre povos da África Central — essas informações permitem uma visão surpreendente do “lar” escravo.

Na minha reinterpretação dos textos do século XIX, limito-me, em geral, a relatos sobre o Sudeste, principalmente sobre as áreas de grande lavoura, já que praticamente todos os estudos demográficos acerca da família escrava se referem a essa região.<sup>4</sup> Meu método é simples: o que torna esta releitura possível é minha desmontagem crítica das fontes, que permite identificar as informações relevantes para o tema nos textos estudados e ordená-las num todo coerente. Para ser mais explícito: a constatação de que os relatos do século XIX oferecem, *en passant* e “nas suas margens”, dados que não se enquadram bem nas conclusões de seus autores mas que são assimiláveis aos resultados das pesquisas recentes em demografia histórica, aumenta a credibilidade *destas* pesquisas; enfim, confirma que Ribeyrolles, como outros, não avistou a “flor” na senzala justamente porque não quis. A confiança redobrada nos dados demográficos, por sua vez, permite que reinterpretemos os textos dos observadores brancos com muito mais segurança do que, de outro modo, seria o caso.

Cientes dos preconceitos que informam os textos do século XIX — e confiantes nos estudos demográficos que apontam (por exemplo) para o fato de que nas posses médias e grandes de escravos em Campinas, em 1872, 67% das mulheres acima de 15 anos eram casadas ou viúvas, e 80% dos filhos menores de 10 anos conviviam com os dois pais ou com um pai ou mãe viúvo(a)<sup>5</sup> — podemos transformar as informações “marginais” para o olhar branco daqueles relatos em evidências *centrais*. Como resultado, é possível usar os textos do século XIX para recuperar os *projetos* dos escravos para a vida familiar e as “esperanças” e “recordações” que os orientavam. Enfim, torna-se visível a “flor”, aquela nascida do encontro da cultura africana e afro-brasileira dos escravos com sua experiência no cativeiro.

Meu objetivo, com isto, não é apenas reconstruir a “visão dos vencidos”. Parto do princípio de que não é possível entender a dinâmica da relação entre cativo e senhor, nem as contradições e mudanças no sistema escravista, sem “entrar na cabeça” dos escravos, sem conhecer suas armas simbólicas e suas possibilidades de ativar e coordenar essas armas entre si.<sup>6</sup> Enfim, se os escravos não eram seres anômicos, triturados até na alma pelo engenho do cativeiro, se tinham uma herança cultural própria e instituições, mesmo que imperfeitas, para a transmissão e recriação dessa herança, então o fato de que provinham de etnias africanas específicas torna-se importante. Torna-se, aliás, decisivo para o curso da história,

se aceitarmos a idéia de que as pessoas interpretam sua experiência vivida, e tentam mudá-la, a partir de sua visão do mundo, por sua vez formada na experiência anterior; e se supusermos que é a luta entre grupos sociais — às vezes, grupos que se descobrem nesse embate como “classes”, “etnias” ou “nações” — que ergue, mantém e constantemente solapa as “estruturas” econômicas e sociais.<sup>7</sup>

### 1. LARES NEGROS, OLHARES BRANCOS

Numa cena do romance *A carne*, de Júlio Ribeiro, publicado em 1888 e situado numa fazenda do oeste paulista ainda na época da escravidão, a protagonista branca, Lenita, presencia a cópula de um touro e uma vaca. Logo em seguida, ela assiste, sem ser percebida, ao encontro amoroso de um jovem casal de escravos. Para Lenita, esse encontro “era a reprodução do que se tinha passado, havia momentos, mas em escala mais elevada; à cópula instintiva, brutal, feroz, instantânea dos ruminantes, seguia-se o coito humano meditado, lascivo, meigo, vagaroso”. A cena é um prenúncio da sorte de Lenita. Mais tarde, ela se entrega como amante a Barbosa, jovem filho de fazendeiro. Lenita se interessara pela ciência, através da qual “quisera voar de surto, remontar-se às nuvens”; mas “a CARNE a prendera à terra, e ela tombara, submetera-se; tombara como a negra boçal do capão, submetera-se como a vaca mansa da campina.”<sup>8</sup>

Associar escravos e gado — não apenas como semoventes, categoria codificada em lei, mas como seres sexualmente desregrados — era comum na época. Outros autores, que não se diziam romancistas, expressaram-se da mesma maneira que Júlio Ribeiro. Ao visitar Cantagalo na província do Rio de Janeiro no início da década de 1860 — município, como vimos, em que poucos escravos se casavam formalmente nesse período — o viajante e diplomata suíço J.J. Von Tschudi comentou “a leviandade e inconstância do negro em tudo que se refere às relações sexuais”. Segundo ele,

É muito raro haver entre os negros casamentos celebrados na igreja, mas o fazendeiro permite que os pares, que se unam segundo oportunidade ou sorte, vivam juntos, sendo que o pronunciamento do fazendeiro basta para que eles se considerem como esposo e esposa, numa união que raras vezes há de perdurar a vida inteira. As pretas possuem, em geral, filhos de 2 ou 3 homens diferentes. (...) Mesmo esta formalidade [do pronunciamento do fazendeiro] não se observa no mais das vezes, e os negros vivem em promiscuidade sexual, como o gado nos pampas.<sup>9</sup>

Poucos anos depois, o jurista (e senhor de escravos) Perdígão Malheiro observou que “as escravas, em geral, viviam e vivem em concubinato, ou (o que é pior) em devassidão; o casamento não lhes garante senão por exceção a propagação regular da prole”.<sup>10</sup> Em 1881, Louis Couty, que residiu vários anos no Brasil e escreveu largamente sobre o café e a escravidão, afirmou (em *L'Esclavage au Brésil*), que muitos senhores, perante a dificuldade de impor uma ordem moral em seus cativos, decidiram não mais interferir na vida sexual destes. Como resultado:

Nas aglomerações [de escravos] nas fazendas, se permite que os dois sexos se misturem durante duas ou três horas toda noite; e não se preocupa em exercer nenhuma vigilância sobre os escravos isolados, nas áreas urbanas. Dessa maneira, a maioria dos filhos de escravos conhecem apenas um de seus pais, a mãe, e esta freqüentemente ficaria constrangida se tivesse que preencher um registro civil exato.

Além disso, segundo Couty, havia “muitas negras que não sabem o número de seus filhos”, como também as havia que “nunca se inquietaram para saber aonde [seus filhos] andam”. Por outro lado, quando os escravos uniam-se em matrimônio, a exploração da mulher pelo homem, que transformava a esposa em “sua servidora e sua coisa”, levava esta geralmente a “devolver com usura esta falta de afeto” — a tal ponto que os casos de morte de escravos, envenenados por suas mulheres, “chegaram a ser tão freqüentes que em quase todas as fazendas foi necessário proibir às viúvas de se casarem de novo, e de impedir que continuassem tendo relações sexuais”.<sup>11</sup>

Há declarações semelhantes para a primeira metade do século XIX. Johann Moritz Rugendas, viajante e artista bavaro, afirmou em 1835 que os senhores “favorecem o casamento entre os seus escravos”; mesmo assim, “a grande diferença numérica entre escravos-homens e escravos-mulheres, não permite neste ponto, uma severidade mais rigorosa, e uma observação estrita da fidelidade conjugal”.<sup>12</sup> Na mesma década, Jean Baptiste Debret, artista e observador francês de longa residência no Brasil, observou que:

Como um proprietário de escravos não pode, sem ir de encontro à natureza, impedir os negros de freqüentarem as negras, tem-se por hábito, nas grandes propriedades, reservar uma negra para cada quatro homens; cabe-lhes arranjar-se para compartilharem sossegadamente o fruto dessa concessão, feita tanto para evitar os pretextos de fuga como em vista de uma procriação destinada a equilibrar os efeitos da mortalidade.<sup>13</sup>

O depoimento de Debret é um tanto ambíguo — poderia ser uma simples observação demográfica ou uma sugestão de promiscuidade — como também o é outro trecho no livro desse viajante, onde a negra é descrita como “extraordinariamente sensual, embora fiel e casta no casamento”.<sup>14</sup> Os demais autores, no entanto, não deixam lugar para dúvidas. Junto com alguns outros observadores da época, criaram a imagem de devassidão que marcou até recentemente o comportamento sexual e vida familiar dos escravos na maioria dos livros de história.

Imagem, no mínimo, suspeita. Na verdade, os relatos que tratam da vida íntima do escravo são escassos e curtos; pior ainda, sofrem restrições que os tornam muito pouco confiáveis. Os livros de viajantes, de onde vêm a maioria das citações acima, são extremamente úteis quando descrevem aspectos da cultura material que são facilmente visíveis e pouco ambíguos (por exemplo — como veremos adiante — a estrutura, disposição e divisão interna das senzalas nas fazendas visitadas). São muito menos confiáveis, no entanto, quando opinam sobre a *vida íntima* de todo um grupo social, ainda mais de um grupo “exótico” como os escravos. George Gardner, um inglês que viajou pelo interior do Brasil em 1836, não poupava críticas aos

(...) viajantes, *en passant*, que derivaram seus conhecimentos de outros, e não da observação pessoal. As histórias mais ridículas são contadas pelos residentes europeus a estrangeiros recém-chegados, como bem posso atestar por experiência própria.<sup>15</sup>

Mesmo um viajante criterioso, como a maioria daqueles citados acima, dificilmente conseguiria livrar suas observações sobre a família escrava da influência de idéias preconcebidas, suas próprias e as de seus informantes. Por outro lado, o autor brasileiro, de um modo geral, não estaria em condições muito melhores. Embora não estivesse no Brasil *en passant* e pudesse, portanto, reconhecer e descartar “as histórias mais ridículas” sobre o país, ainda assim era quase tão distante dos escravos, em seu modo de ser e de perceber, quanto o viajante.

Quais seriam algumas das imagens prévias, estampadas na retina, que teriam atrapalhado a visão do observador estrangeiro e do nacional, quando confrontados com o escravo? Em primeiro lugar, haveria uma imagem deformada do próprio negro, produzida por um racismo extremado do qual seria raro, nessa época, o viajante europeu ou o brasileiro bem-nascido que escapasse. Vejamos, por exemplo, o caso de Louis Couty, citado acima, que deixou o que é provavelmente o relato mais extenso que temos (menos de duas páginas) sobre a família escrava. Na verdade,

mesmo sem considerar seu ideário racial, já existem razões para questionar a idoneidade deste autor como observador. Um contemporâneo de Couty, o holandês C.F. Van Delden Laëne, cujo estudo da indústria cafeeira no Brasil prima pela meticulosidade de sua exposição e pelo cuidado com que foi pesquisado, queixou-se que “me estenderia muito demais, se fosse refutar uma por uma as declarações nesse livro [*Étude de Biologie Industrielle sur le Café*, de Couty], que me parecem incorretas, aliás até falsas. (...)”<sup>16</sup> Deixemos essa crítica de lado, no entanto, já que haverá quem leia nela a inveja de um pesquisador rival, e centremos nossa atenção no trecho que Couty dedica à família escrava. Se as mães desalmadas (“negras”, não “escravas”) e as esposas assassinas no texto citado acima já não deixam o leitor um tanto desconfiado, recuemos algumas páginas no texto de Couty para examinar seu ponto de partida:

Os cidadãos livres da África não têm, como seus irmãos cativos, um desgosto pelo trabalho manual? Eles cultivam as terras tão férteis que estão em sua posse? Não está provado que, quando empregados como trabalhadores, eles fornecem muito menos mão-de-obra do que os operários brancos? Eles têm idéias de liberdade individual, esses homens que acham natural serem espancados, serem vendidos, serem mortos de acordo com os caprichos de um chefe militar ou de um déspota? Eles têm idéia de família ou de propriedade, esses infelizes que vendem suas crianças por algumas tirinhas de pano espalhafatoso, que matam os viajantes para espoliá-los, que consideram o roubo como um modo de luta pela vida? E o estudo de suas sociedades embrionárias, passageiras, mal aglutinadas, sem equipamentos e sem produção, como o estudo de seu cérebro ou de seu crânio, não é suficiente para responder àqueles que fazem teorias sociais com palavras vagas ou com idéias apriorísticas?<sup>17</sup>

Ora, o racismo explícito e virulento deste trecho torna o testemunho de Couty extremamente duvidoso. *Isto não tem impedido, no entanto, que ele seja um dos autores mais citados sobre a questão da família escrava.*<sup>18</sup>

Em segundo lugar, a visão dos observadores do século XIX provavelmente sofriria a interferência de preconceitos culturais. Com respeito aos viajantes, é importante lembrar que a grande maioria dos estrangeiros que escreveram sobre o Brasil, especialmente no século XIX, vinha não da Espanha ou de Portugal, mas de outras nações, do norte e do oeste da Europa (principalmente da França, Suíça, os países germânicos e Inglaterra). Ora, nessas nações a reprodução humana, do início do século XVI até meados do XVIII, quase não acontecia fora de uniões sexuais sacramentadas pela Igreja, e durante o século XIX a taxa de ilegitimidade

nesses países (nascimentos “ilegítimos”, ou seja, filhos havidos por pais que não eram casados no religioso, como proporção do total de nascimentos) geralmente não subia além de 10% — cifra essa muito abaixo do índice nos países ibéricos e na América Latina. Mesmo assim, o enorme aumento dessa taxa desde meados do século XVIII, especialmente nas cidades, causava espanto, e era comumente interpretado como indício de um enfraquecimento dos padrões de moralidade.<sup>19</sup> Não é de se surpreender, portanto, que o viajante europeu do século XIX, frente aos índices relativamente baixos de casamento religioso e às taxas comparativamente altas de ilegitimidade que prevaleciam entre os escravos brasileiros, especialmente após 1850, tenha registrado uma impressão de patologia social. A lente distorciva de sua cultura praticamente não lhe permitia outra visão.

Já no caso dos observadores brasileiros, teria havido um preconceito cultural diferente, mas não menos importante. Sugestivo nesse sentido é “Lucinda — a Mucama”, um dos romances que integram *As últimas-agozes* de Joaquim Manoel de Macedo. Publicado em 1869, o romance veicula a mesma imagem negativa da mulher cativa que encontramos em Couty, mas oferece uma explicação sociológica, não racial, de seu modo de ser. O livro é um tratado antiescravista, cujo tema é a influência maléfica da escravidão no seio da família branca. Ao descrever como a moça Cândida (a pureza) é corrompida por sua mucama escrava, Lucinda (o demônio), Macedo revela sua visão da formação moral da escrava, e sua concepção de como uma menina honesta deve ser educada. A mulher cativa,

(...) abandonada aos desprezos da escravidão, crescendo no meio da prática dos vícios mais escandalosos e repugnantes, desde a infância, desde a primeira infância testemunhando torpezas de luxúria, e ouvindo a eloqüência lodosa da palavra sem freio, fica pervertida muito antes de ter consciência de sua perversão (...).

Já, ao contrário, “a donzela é flor que tem por matiz o recato e o pejo”. Nas boas famílias,

(...) há para as filhas certa especialidade de cuidados que nas mães é religioso culto de amor que vela incessante, como o das sacerdotisas de Vesta que vigiavam o fogo da pureza, e nos pais [é] uma fonte sublime de melindres e de escrúpulos, uma santa exageração de estremecido zelo (...).

Como resultado de uma vigilância desse tipo por parte de seus pais, “Cândida chegara aos onze anos de idade com a perfeita inocência de sua primeira infância”. Infelizmente, recebeu em seguida a Lucinda de presente, e “[foi] a escrava que a arranc[ou] das rissonhas e serenas ignorâncias da inocência, ensinando-lhe

rudemente teorias sensuais da missão da mulher”. Fica evidente, em tudo isto, que Macedo condena a formação moral da escrava porque ele não admite outro padrão normativo para a educação de uma menina além daquele adotado pelos pais da Cândida. Na valorização da “santa exageração de estremecido zelo” destes, está a condenação dos pais escravos e de suas filhas. O leitor moderno poderá perguntar-se se é lícito medir a moralidade dos cativos com a mesma régua.<sup>20</sup>

A preocupação de Macedo pelo fogo da Vesta, no entanto, é apenas uma manifestação extrema de um preconceito cultural que provavelmente era compartilhado pela maioria dos brasileiros e europeus “bem-nascidos”. Significativamente, quando confrontados com um dos aspectos mais visíveis da cultura negra no Brasil — as danças escravas de origem africana — a maioria dos observadores brancos não podia percebê-las, senão como extremamente sensuais ou até lascivas, comparadas a seus próprios divertimentos. Eis o que Ribeyrolles tinha a dizer sobre o *lundu* dos escravos: “é uma dança louca, na qual o olhar, os seios, as ancas provocam; é uma espécie de convulsão ébria”. Ribeyrolles qualificou esta e outras danças como expressões de “alegrias grosseiras, sujas voluptuosidades, febres libertinas”.<sup>21</sup> Ele mesmo pode ter visto estas diversões menos como manifestações da cultura africana do que produtos terríveis da escravidão. Outros, porém, que as descreviam de forma semelhante, ofereciam uma interpretação diferente. Enrico Giglioli que visitou uma fazenda de café no Rio de Janeiro em 1865, testemunhou uma dança escrava em que “os braços e o corpo (...) moviam numa pantomima que não era nada casta”. Acrescentou em seguida: “é conhecido que o caráter sensual prevalece nas danças africanas”.<sup>22</sup> A convicção de que a cultura africana não colocava freios “civilizados” no comportamento levou muitos brancos a acreditarem (como Lenita e seu criador, Júlio Ribeiro) que a sexualidade e a família dos africanos e de seus descendentes eram totalmente diferentes daquelas dos europeus ou dos brasileiros de extração européia. Uniram-se, nesses casos, os preconceitos “culturais” e “raciais”.

Em terceiro lugar, além dos estereótipos negativos referentes ao caráter negro e à cultura africana, uma certa ideologia a respeito da escravidão e do trabalho livre provavelmente confundia a percepção da maioria dos observadores europeus e brasileiros, sobretudo na segunda metade do século XIX. Lembremos novamente o caso do viajante francês, Charles Ribeyrolles, visto no início deste capítulo: aquele que, *a priori*, declarou inexistentes as “esperanças” e as “recordações” dos escravos. O ideário de Ribeyrolles é fácil de resumir; enfatiza a função “santa”, moralizadora, do trabalho livre que, no feliz encontro da necessidade com o interesse, torna possível a formação da “família”, concebida como projeto de

acumulação. Estas idéias também encontram-se expressas, com certas modificações e acréscimos, em *Teses sobre colonização do Brasil*, um relatório apresentado ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas em 1875, por João Cardoso de Menezes e Souza. Ao discutir a possibilidade de aproveitar o trabalho do liberto na agricultura, Souza chama a atenção para o exemplo de "uma colônia de negros fundada [na Guiana francesa]", depois da emancipação dos escravos, onde tinha-se "demonstrado que a raça africana podia ser utilmente empregada no trabalho agrícola, uma vez educada à sombra da religião e constituída sobre a dupla base da família e da propriedade". Citando um autor francês, um tal de Duval, sobre essa experiência, Souza prossegue em sua análise:

(...) a família, de que os escravos faziam pouco caso enquanto o casamento não lhes assegurava privilégios nem de esposo, nem de pai, constitui-se rapidamente na população emancipada. Em seguida à família vem a propriedade, a princípio muito diminuta, medida pelas necessidades e pela ambição. O negro (...) trabalhará para aumentar sua cabana, onde é rei; seu campo, onde ninguém lhe dá ordens. Sociedades de socorros mútuos, prelúdios das caixas econômicas, vivamente reclamadas, virão em auxílio deste movimento, revelando hábitos de ordem e previdência a raças, que eram reputadas incapazes deles.<sup>23</sup>

Neste trecho Duval/Souza acrescenta ao ideário de Ribeyrolles a noção de que a família só se constitui na sua plenitude quando são assegurados ao homem seus "privilégios" de esposo e de pai — ou seja sua autoridade perante a mulher e os filhos — o que (na suposição desses autores) não acontece no regime escravista. Não se trata, ao que parece, de uma opinião isolada, pois exatamente a mesma idéia foi expressa, lapidarmente, por Alexis de Tocqueville, num discurso de 1840. "Existe uma antipatia profunda e natural entre a instituição do casamento e a da escravidão", dizia Tocqueville. "Um homem nunca se casa quando ele está na condição de nunca poder exercer a autoridade conjugal, quando seus filhos devem nascer seus iguais e quando eles são irrevogavelmente destinados às mesmas misérias que seus pais."<sup>24</sup>

O parágrafo de Duval (via Souza) também tenta definir com mais precisão a inter-relação entre família e propriedade, que é apenas sugerida por Ribeyrolles (e, aliás, por Couty, no parágrafo em que esse autor nega ao africano qualquer "idéia de família ou de propriedade"). Para Duval/Souza, "em seguida à família vem a propriedade", já que a luta para assegurar o bem-estar da família torna-se também uma luta para aumentar o patrimônio; mas a partir desse momento inicial, a propriedade e a família marcham juntas, de mãos dadas, uma reforçando a outra.

O que temos aqui, então, é um enunciado claro da idéia de que havia uma relação de apoio mútuo entre "família" (definida como "família monogâmica e patriarcal") e propriedade particular. Esse modelo de família não será novidade para quem estuda o século XIX, ao mesmo tempo patriarcal e burguês. Contudo, cabe salientar que quem pensava em seus termos — como provavelmente era o caso da maioria dos viajantes e dos brasileiros "bem-nascidos" no século XIX — teria tido uma enorme dificuldade em perceber, muito menos interpretar, as estratégias e projetos de vida íntima dos escravos.

Além disso, a dificuldade teria aumentado com o tempo. Nos depoimentos de viajantes e brasileiros a respeito da família escrava, provavelmente existe a influência de um projeto disciplinar que associava cada vez mais a estabilidade da família nuclear e a sobriedade na vida sexual com a constância e o empenho no trabalho. Na Europa e nos Estados Unidos nesse período, os grupos dominantes e os intelectuais e profissionais a eles ligados elaboraram estratégias para levar a "disciplina ao domicílio", como parte de uma tentativa de criar novos valores entre as classes populares, permitindo dessa forma um controle mais eficaz sobre seu trabalho.<sup>25</sup> Nessa tentativa, havia o reconhecimento tácito de que o "aburguesamento" do modo de ser do trabalhador livre não aconteceria por um processo natural, mas dependeria da "tutela" da própria burguesia e do Estado. No Brasil, o problema da transição do trabalho escravo ao trabalho livre, que levantava o espectro de uma mudança profunda nas práticas disciplinares, provavelmente fez com que parecesse especialmente necessária a adoção de tais estratégias de tutela.<sup>26</sup> Chama a atenção, nesse sentido, que pelo menos três dos livros de Samuel Smiles, o propagandista escocês das virtudes da "economia doméstica moral" e das vantagens provenientes da "subordinação do apetite animal à razão, à previdência e à prudência", haviam sido traduzidos para o português e publicados no Rio de Janeiro até 1880.<sup>27</sup> Parece-me significativo, também, que no final do período escravista e na década de 1890 a "vadiagem" do negro liberto se tornou uma preocupação constante nos debates políticos e nos jornais; e é especialmente intrigante que a suposta recusa desse personagem ao trabalho era comumente atribuída a sua degenerescência moral, revelada por todo um complexo de características negativas, entre elas a lubricidade e a falta de instituições familiares estáveis.<sup>28</sup>

Em resumo, o racismo, os preconceitos culturais e a ideologia do trabalho da época predispunham os viajantes europeus e os brasileiros "homens de bem" a verem os negros, que aparentemente não seguiam suas regras na vida íntima, como desregrados. Na segunda metade do século, quando o "não seguir as regras" parecia ameaçar cada vez mais a disciplina no trabalho, essa predisposição provavelmente

se tornou mais forte. Dentro desse contexto, as histórias que nos contam Ribeiro, Tschudi, Couty e os outros autores citados, tornam-se extremamente precárias como fontes, a não ser para retratar o pensamento das Lenitas da época — isto é, para captar o pensamento das elites. Para penetrar no mundo dos escravos, outros tipos de informação e métodos de análise são necessários.

Ou pelo menos outras leituras. Na verdade, os observadores da época da escravidão não eram tão cegos — não tinham um olhar tão *branco* assim — quanto a análise acima possa sugerir. Embora eles tenham representado a vida sexual e familiar do escravo como patológica, eles também registraram detalhes que são passíveis de uma interpretação diferente. Em suma, é possível recuperar no olhar branco um lar negro coerente com os novos dados demográficos. O restante deste capítulo se dedica a essa tarefa. Antes, porém, de embarcarmos nessa análise, é necessário dizer algumas palavras sobre o “território” em que ela será feita: o espaço marcado pelo encontro entre a herança cultural africana dos escravos e sua experiência no cativeiro.

## 2. HERANÇA AFRICANA, EXPERIÊNCIA ESCRAVA

Nas regiões de grande lavoura no Rio de Janeiro e em São Paulo, e nas áreas agropecuárias mais dinâmicas do Sul de Minas Gerais, a escravidão na primeira metade do século XIX era quase literalmente “africana”. Recenseamentos da época indicam que cerca de 80% dos cativos adultos (acima de 15 anos) nessas regiões provinham da África. Além disso, os adultos “crioulos” (nascidos no Brasil) provavelmente eram, majoritariamente, *filhos* de africanos.<sup>29</sup> Portanto, falar das esperanças e recordações dos cativos nesta parte do Brasil implica necessariamente em voltar a atenção para a herança cultural que os desterrados da África trouxeram consigo. Os relatos do século XIX, no entanto, praticamente não nos dão informações sobre os aspectos mais visíveis dessa herança — por exemplo, as línguas faladas pelos escravos — muito menos sobre as práticas e normas familiares.

No decorrer deste capítulo e no próximo, outras fontes serão usadas para recuperar aspectos relevantes da herança africana. Cabem aqui, no entanto, algumas observações básicas. Primeiro, a grande maioria dos escravos importados para o atual Sudeste do Brasil, desde o final do século XVIII até 1850, veio de sociedades falantes de línguas bantu, principalmente da atual Angola e da região que a historiadora Mary Karasch chama de “Congo-Norte” (a bacia do rio Congo/Zaire e a costa ao norte da desembocadura desse rio, até e incluindo o atual Gabão).<sup>30</sup>

Segundo, uma característica comum a praticamente todas as sociedades bantu, como aliás a quase todas as sociedades africanas, é o fato de que elas se estruturam em torno da família concebida como *linhagem*; isto é, como um grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns.

Além disso, não podemos generalizar — ou assim teríamos concluído, há apenas alguns anos, quando os estudos disponíveis enfatizavam a diversidade dessas sociedades e ofereciam poucas ferramentas para pensar o processo de mudança histórica. Trabalhos recentes, no entanto, debruçando-se sobre temas de história comparativa, têm mostrado que, numa vasta área da África Central, “a cultura é menos heterogênea e menos particularista do que geralmente se supõe”.<sup>31</sup> A conclusão reflete uma mudança na própria idéia de “cultura”; em vez de agrupar os povos da África Central, como antes, em várias “áreas culturais”, definidas principalmente a partir de considerações sobre a vida material e intrincados sistemas de parentesco, estes novos estudos identificam “paradigmas”, ou pressupostos básicos, que subjazem às idéias e práticas nas esferas da religião e da “família”.<sup>32</sup>

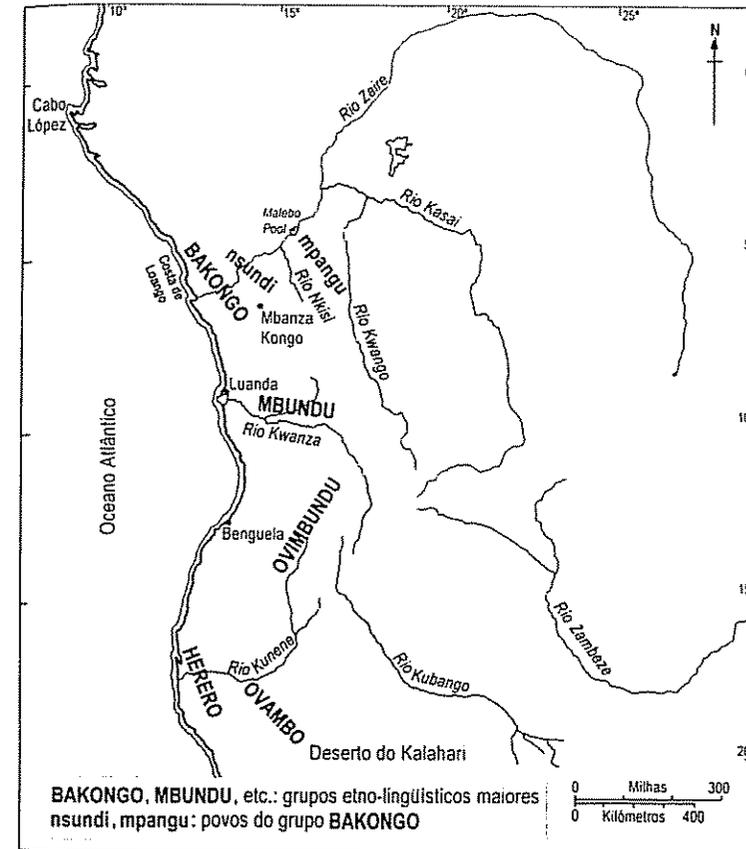
Em 1976, por exemplo, Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox argumentaram que “embora as diferenças entre as religiões da África Central sejam marcantes, certas constelações [ou conjuntos de valores] são comuns a todas elas”. Tais “constelações”, segundo esses autores, formam “o núcleo” de uma “cultura comum” que une várias áreas culturais (abarcando desde a parte norte de Angola e Zâmbia até a República de Gabão e parte dos Camarões, incluindo a República Democrática do Congo — antigo Zaire — e a República do Congo [capital: Brazzaville]), e que talvez esteja presente também em outras regiões. Os três autores assinalaram a importância, nesse núcleo, dos valores ligados ao conceito de “ventura-desventura” (*fortune-misfortune*), ou seja, à idéia de que o universo é caracterizado em seu estado normal pela harmonia, o bem-estar e a saúde, e que o desequilíbrio, o infortúnio e a doença são causados pela ação malévola de espíritos ou de pessoas, frequentemente através da feitiçaria. Dentro dessa visão de mundo, a manutenção de um estado de pureza ritual, normalmente centrado em objetos ou preparações medicinais consagrados (*charms*), que medeiam a relação entre os homens e os espíritos, é o que garante a realização das metas culturais mais importantes. Como veremos, as colocações de Craemer e seus colegas ajudam a pensar as possíveis afinidades entre os escravos da África Central no Brasil, inclusive no que diz respeito às idéias sobre parentesco.<sup>33</sup>

Craemer, Vansina e Fox chegaram a suas conclusões através de estudos sobre movimentos religiosos específicos; isto é, abstrairam paradigmas religiosos a partir do exame de processos históricos. Não demorou muito para que outros autores

fizessem o mesmo com relação a conceitos básicos sobre a “família” na África Central, permitindo que a análise desse tema avançasse além da simples classificação de sistemas de parentesco e da tentativa de relacionar as categorias identificadas com condições ecológicas ou econômicas. O antropólogo Wyatt MacGaffey, por exemplo, numa crítica a um ensaio clássico de Audrey Richards, conclui que “os vários arranjos estruturais que (...) [essa autora] percebe como soluções diferentes para o quebra-cabeça matrilinear são muito menos diferentes do que ela supõe e que, ao invés de existirem tantas e tantas tribos diferenciadas por essas características, existe, numa vasta área da África Central, essencialmente o mesmo sistema social”. Esse sistema, argumenta MacGaffey, é basicamente “bilateral”, no que se refere à definição do parentesco, embora tenha tomado formas diferentes (patrilineares ou, principalmente, matrilineares) de acordo com as circunstâncias históricas — ressaltando-se entre estas a maneira pela qual cada grupo étnico foi integrado ao tráfico transatlântico de escravos.<sup>34</sup>

Se MacGaffey advoga uma visão mais histórica do problema, deve ser reconhecido, contudo, que o próprio artigo que ele critica possibilitou esse tipo de abordagem. Richards, afinal, embora tenha enfatizado a diversidade empírica, também relativizou bastante a diferença entre sistemas “matrilineares” e “patrilineares” e entre seus vários subtipos. “Nenhuma sociedade”, dizia ela, “é inteiramente matrilinear ou patrilinear no que se refere à descendência, herança, sucessão e autoridade (...)”. Ao contrário, “o sistema familiar fornece um equilíbrio de interesses e direitos entre os dois lados da família com uma ênfase predominante num lado ou no outro (...)”. Ao enfatizar que nas sociedades matrilineares — seu objeto de estudo — esse equilíbrio é sempre “tenso” (*uneasy*), ela abriu o caminho não apenas para uma classificação das diferentes soluções do “quebra-cabeça matrilinear”, mas também, implicitamente, para o estudo dos processos históricos que produziram as diferenças observadas.<sup>35</sup>

Em outro artigo recente, Anne Hilton, como que reagindo ao desafio de Richards, estuda a evolução histórica desse “equilíbrio tenso” entre os bakongo, situados na região do baixo rio Zaire e do norte de Angola. (Ver mapa 2, para a localização dos principais grupos etnolingüísticos mencionados neste livro.)<sup>36</sup> De acordo com Hilton, no sistema matrilinear dos bakongo as relações de “ego” (como dizem os antropólogos) com pessoas da linhagem de seu pai foram sempre significativas ao longo da história conhecida desse povo, o que permitiu o surgimento, dentro do contexto do tráfico de escravos, de grupos interessados em impor um sistema patrilinear.<sup>37</sup> Schula Marks e Richard Rathbone, comentando os artigos de MacGaffey, Hilton e outros autores, observam que “A mudança de ênfase, da



MAPA 2: A COSTA OCIDENTAL DA ÁFRICA CENTRAL: PRINCIPAIS GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS MENCIONADOS NO TEXTO. Baseado no mapa em: David, Birmingham e Phyllis M. Martin. *History of Central Africa*. 2. v. London: Longman, 1983. v. 1, p. 120.

matrilinearidade para a patrilinearidade e de volta novamente [para a primeira], que observamos no reino do Kongo, não deve induzir-nos ao erro de pensar que a estrutura social não existe (...). O que (...) [os dois autores] e outros sugerem (...) é que há mais espaço de manobra para os agentes históricos atuarem em situações sociais concretas do que alguns tipos de estruturalismo/funcionalismo permitiriam".<sup>38</sup> Além desta conclusão, contudo, é lícito tirar outra. MacGaffey e Hilton, afinal, também sugerem que havia pressupostos culturais sobre "família" e "linhagem" (ou uma "herança cultural", nos termos dos antropólogos Sidney Mintz e Richard Price), comuns a muitas sociedades da África Central: pressupostos que condicionavam as "manobras" dos atores históricos, ou que permitiam que suas ações discordantes fossem justificadas dentro de um mesmo campo discursivo.<sup>39</sup>

Em suma, a bibliografia recente sugere mais uma generalização sobre o parentesco, relevante sobretudo para os escravos de etnias diversas transportados para o Brasil: a de que o conceito básico de linhagem, para as sociedades da África Central, é mais importante (ou é um princípio cultural mais profundo) do que a maneira específica de defini-lo. Isto é, pessoas de culturas matrilineares, patrilineares ou bilaterais (traçando a linhagem que situa socialmente o indivíduo, respectivamente através da mãe, do pai ou de *ambos* os progenitores) reconheceriam, ao encontrar-se, uma "gramática" do parentesco em comum, e estariam dispostas, em situações-limite, a mudar a maneira de definir a linhagem antes de abandoná-la como princípio organizador da sociedade.<sup>40</sup>

Em vista disso, podemos supor que os africanos trazidos ao Sudeste do Brasil, apesar da separação radical de suas sociedades de origem, teriam lutado com uma determinação ferrenha para organizar suas vidas, na medida do possível, de acordo com a gramática (profunda) da família-linhagem. Encontrando, ou forjando, condições minimas para manter grupos estáveis no tempo, sua tendência teria sido de empenhar-se na formação de novas famílias conjugais, famílias extensas e grupos de parentesco ancorados no tempo. Neste sentido, os africanos forçados a "migrar" para o Brasil teriam procurado agir na sua nova terra da mesma maneira que os integrantes de grupos bantu que deixavam voluntariamente suas aldeias de origem (como parte de um processo secular de migração dirigida a regiões de baixa densidade demográfica) para estabelecer novos povoados dentro da África Central e Austral. Como observa o antropólogo Igor Kopytoff a respeito desses migrantes internos, "As 'raízes' africanas não eram concebidas como localizadas num lugar (...), mas num grupo de parentesco, nos ancestrais, numa posição genealógica. (...) Os africanos levam seus ancestrais consigo quando mudam de lugar, não importando onde esses ancestrais estejam enterrados." Ainda

segundo Kopytoff, a pessoa migrante, “projetando-se esta noção [de parentesco] para o futuro, deitava (...) suas raízes futuras tornando-se o fundador de um grupo que ainda estava a se constituir”<sup>41</sup>

Dentro deste contexto, a origem bantu da palavra “senzala” talvez seja significativa. Um dos sentidos atuais de *sanzala*, em kimbundu (o idioma dos mbundu e a língua franca de uma extensa área em Angola, na época do tráfico de escravos), é “residência de serviços em propriedade agrícola” ou, ainda, “moradia de gente separada da casa principal”: isto é, exatamente o significado que a palavra adquiriu no Brasil. O sentido principal desse vocábulo, no entanto, é “povoado” — um significado provavelmente anterior aos outros e, nas condições históricas da África Central (onde um novo povoado era frequentemente formado por migrantes que eram parentes), provavelmente carregado da conotação de “grupo de parentesco”.<sup>42</sup>

A etimologia, no entanto, não é o essencial. Sejam quais forem as conotações de “senzala” para os cativos, podemos estar seguros de que os novos dados demográficos sobre a família escrava refletem, em parte, a influência da herança africana. A conclusão se impõe, mesmo que ainda não seja possível dizer muito sobre como os escravos manipulavam essa herança, fazendo escolhas, como diz Roger Bastide, entre “as ‘alternativas de comportamento’ que as civilizações oferecem a seus membros para permitir que eles se adaptem à multiplicidade das situações concretas e ao acaso das circunstâncias”.<sup>43</sup>

“A multiplicidade das situações concretas”: a frase nos lembra que o comportamento e as normas de um grupo social refletem não apenas a cultura herdada mas também a experiência vivida.<sup>44</sup> Se os estudos demográficos sobre a família escrava suscitam indagações a respeito das “recordações”, entre os cativos, da herança africana, eles também levantam uma questão mais abrangente: quais eram as “esperanças” que os escravos investiam (ou seja, quais eram as vantagens que eles percebiam, a partir de sua herança cultural) na formação de “famílias” no cativeiro? Para responder a esta pergunta, os relatos do século XIX são muito úteis, embora tenham, evidentemente, sérias limitações. Os observadores brancos, com seu olhar “rápido”, geralmente registraram apenas os aspectos mais visíveis da cultural material e dos comportamentos individuais. Isto é, seus textos raramente nos informam sobre a trama de relações existentes entre parentes (reais e rituais) vivos, que não se encontravam na mesma família conjugal, muito menos sobre a teia que ligava os vivos aos mortos. Enfim, a família extensa e a família-linhagem — justamente as formas de parentesco que deveriam ser priorizadas aqui, em vista do que sabemos a respeito das heranças africanas e das estratégias familiares de

outros grupos sociais oprimidos — só com muita dificuldade podem ser abordadas utilizando-se estas fontes.<sup>45</sup>

Os relatos do século XIX permitem, todavia, uma análise bastante detalhada das esperanças dos escravos com relação à família conjugal. Esta é a “família” que mais tem sido examinada nos estudos demográficos. Ao mesmo tempo, é uma instituição importante nas sociedades africanas. Como diz o historiador John Thornton, a respeito do antigo Reino do Kongo: “os mundos dos homens e das mulheres eram separados (...), mas mesmo assim eles eram tão interdependentes que ninguém podia ter vivido, com bom êxito, sem combiná-los numa unidade doméstica [*household*]”. Enfim, “a unidade doméstica [criada pelo casamento] era o centro da atividade econômica”, além de ser “uma união para a criação de crianças”.<sup>46</sup>

Focalizemos em primeiro plano, portanto, o casal de escravos, com o intuito, porém, de voltarmos, no capítulo seguinte, para o grupo de parentesco maior e para a linhagem. Os estudos demográficos mostram que o “casamento” — definido, nos termos de Melville Herskovits, como “uma união sexual sancionada pela sociedade [no caso, a escrava] e formada com a intenção de permanência”<sup>47</sup> — era uma instituição comum entre os escravos nas regiões cafeeiras. Isto é, não apenas muitos escravos se juntavam como casais, mas esses matrimônios, em geral, parecem ter sido bastante duradouros (dentro, evidentemente, dos limites colocados pelas altas taxas de mortalidade do grupo, e mesmo levando em conta as separações de maridos e mulheres por venda, dote e partilhas de herança, e os atos de violência dos senhores).<sup>48</sup> Em vista disso, cabe perguntar de início: o que levava o escravo e a escrava a valorizarem e procurarem o casamento?

### 3. CASA E CASAR-SE: A ARQUITETURA DAS SENZALAS

Provavelmente algumas das vantagens do casamento para os escravos — e não as menos importantes — teriam sido as de ordem emocional e psicológica: o consolo de uma mão amiga, por exemplo, na luta para enfrentar privações e punições. A “mão amiga”, contudo, só atua de acordo com um determinado conceito de “consolo”, que necessariamente atribua significados ao mundo externo; isto é, as vantagens emocionais e psicológicas que a família teria conferido aos escravos não podem ser analisadas independentemente de sua vida material e cultural. Precisamos, então, examinar as conseqüências do casamento para o dia-a-dia dos escravos e os valores que eles atribuíam a essas conseqüências. Centremos a atenção nas coisas miúdas. Como “casar-se” literalmente significa montar “casa”, vale

a pena perguntar: quais eram as implicações do matrimônio para a economia e cultura doméstica dos escravos? Mais especificamente, o que podemos “surprender” nos relatos brancos e principalmente nos textos de viajantes estrangeiros, que tendem a ser os mais detalhados, acerca da “casa”, do “fogo” e da “roça” escrava — especialmente no que diz respeito às pessoas casadas?

Para começar, há indícios de que dentro do precário “acordo” que os escravos extraíam de seus senhores, o casar-se significava ganhar maior controle sobre o espaço da “moradia”. Embora os relatos do século XIX registrem uma certa variedade na arquitetura das senzalas nas regiões de grande lavoura, eles também deixam entrever que as experiências de casados e solteiros eram bastante diferentes. Hermann Burmeister, que visitou a província do Rio de Janeiro em 1851, descreve a senzala do tipo “pavilhão”:

Em cada fazenda encontramos pavilhões compridos, com andar térreo apenas, separados em cubículos de 8 a 10 pés [Fuss; isto é, um total de 2,7 a 3,4 metros] de largura, tendo cada um sua saída para o pátio. É lá que moram os escravos; os casados, juntos num cubículo, os solteiros 2 ou 3 em cada peça, os homens separados das mulheres. Em geral, há pavilhões separados para os homens e para as mulheres.

Como Burmeister afirma que “Os casamentos legítimos entre os escravos [na província do Rio] não são tolerados pelos senhores”, os “casados” a quem ele se refere aqui deviam ser na sua maioria pessoas vivendo em uniões consensuais.<sup>49</sup>

É também este tipo de senzala-pavilhão que o Barão de Pati do Alferes, em sua *Memória sobre a fundação de uma fazenda* (publicada em 1847) recomenda aos fazendeiros do Vale do Paraíba. O Barão, contudo, prescreve uma construção com varanda e com quartos maiores, ou pelo menos mais largos. “Deveis fazer (...) as senzalas dos pretos”, diz ele, “voltadas para o nascente ou o poente, e em uma só linha, se for possível, com quartos de 24 palmos [aproximadamente 5,3 metros] em quadro, e uma varanda, de oito [1,8 metro] de largo em todo o comprimento.” Famílias conjugais, de acordo com o Barão, deveriam receber um tratamento diferenciado: “Cada quarto destes deve acomodar quatro pretos solteiros” — um ou dois a mais do que na senzala vista por Burmeister — “e se forem casados, marido e mulher com os filhos unicamente.”<sup>50</sup>

Outros depoimentos de viajantes e algumas senzalas ainda existentes nos fornecem mais informações a respeito da arquitetura destas construções, embora não nos falem sobre as diferenças nas moradias de solteiros e casais. Ribeyrolles, que visitou uma fazenda de café na província do Rio em 1858, observou que “Os

negros da fazenda, casados ou não, são alojados em compartimentos/cabanas” — a palavra no original, *cases*, tem ambos esses sentidos — “dispostos em filas alinhadas ou em grupos, de acordo com o terreno (...). Esses compartimentos/cabanas, construídos com paredes de terra, sem janelas e cobertos de palha, são chamados de *senzalas* na língua do país, e cada negro [*sic*] tem o seu”. A frase em si é um tanto ambígua, mas as gravuras de Victor Frond, acompanhando o livro de Ribeyrolles, ilustram senzalas compostas de uma seqüência de compartimentos colados, não barracos separados em fila. Uma destas, ao que parece, é um pavilhão grande, relativamente bem construído, com teto de telha (ver a figura 1). Já a outra (figura 2) é pequena, abrigando apenas três compartimentos, e muito rústica; ao que parece, corresponde aos “compartimentos/cabanas dispostos em grupo” descritos por Ribeyrolles, embora também tenha teto de telha, não de palha. Na verdade, esta construção é menos um pavilhão do que um pequeno conjunto de “compartimentos conjugados”. A distância entre suas portas parece ser um pouco menor do que a apresentada pela outra senzala desenhada por Frond, a julgar pelo tamanho dos tipos humanos retratados. Em todo caso, a largura dos compartimentos em ambas é mais próxima da medida dada por Burmeister do que daquela recomendada pelo Barão de Pati do Alferes.<sup>51</sup>

Senzalas-pavilhões, com ou sem varanda, ainda podem ser vistas — geralmente transformadas em depósitos, estábulos, etc. — em algumas fazendas antigas. O historiador Stanley Stein, em seu estudo sobre a sociedade escravista de Vassouras, no Vale do Paraíba, inclui fotografias de uma delas, provavelmente tiradas no final da década de 1940. A construção tem uma varanda parecida com a recomendada pelo Barão de Pati, mas seus compartimentos parecem mais semelhantes em sua largura àqueles descritos por Burmeister.<sup>52</sup> As senzalas-pavilhões que eu conheço também têm (ou tinham) quartos “padrão Burmeister”, ou um pouco maiores, no que se refere à largura (de três a quatro metros), mas apresentam de seis a sete metros de profundidade; isto é, embora suas medidas sejam diferentes das recomendadas pelo Barão de Pati, seu espaço interno chega perto do tamanho que ele preconizava. As paredes do lado de frente destas construções têm o mesmo aspecto que as senzalas retratadas por Frond e descritas por Ribeyrolles; não há janelas, apenas portas. Na parede dos fundos encontram-se janelas atravessadas por barras verticais de madeira (quadradas, não arredondadas), colocadas bem juntas, janelinhas com o mesmo tipo de barras, ou nenhuma espécie de abertura.<sup>53</sup>

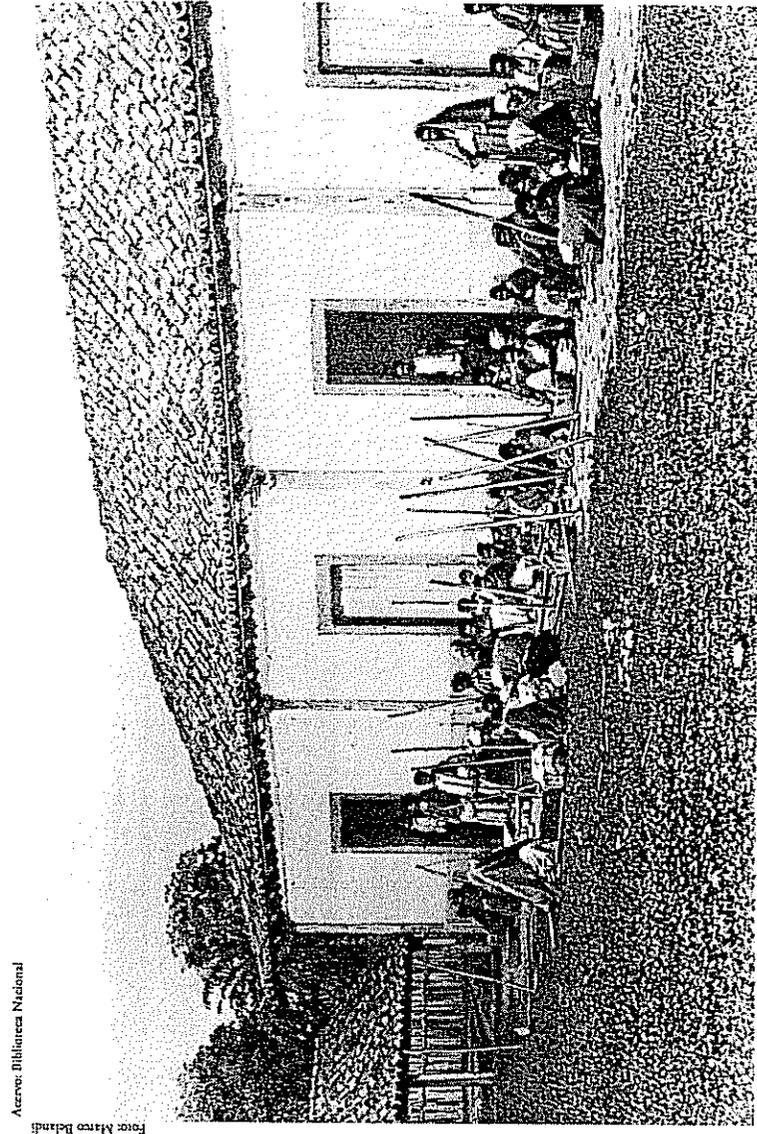
Na senzala-pavilhão, segundo as descrições de Burmeister e do Barão de Pati, o escravo casado tinha um compartimento idêntico, em seus aspectos físicos, ao do solteiro, embora menos congestionado e (supõe-se) dividido com um parceiro

de sua escolha. Já os espaços para casais e solteiros eram bastante diferenciados na senzala que podemos denominar de tipo “barracão”, observada por Tschudi no município de Cantagalo, no Rio de Janeiro, em 1860. “No pátio em que se encontra a casa-grande”, diz este autor, “existem em geral dois edifícios compridos, de construção primitiva, as chamadas senzalas ou habitações dos negros, onde os homens são alojados separadamente das mulheres”. Tschudi descreve o plano interno deste tipo de senzala com bastante detalhe:

Ao longo dessas construções estão as tarimbas, cerca de três pés [3 *Fuss*, ou 1,0 metro] acima do chão, e no centro um corredor bastante largo (...). As tarimbas, das quais cada uma mede 2,5 a 3 pés [0,9 a 1,0 metro] de largura, são separadas uma da outra por uma divisão de madeira de 3 pés de altura, tendo na frente uma esteira ou cobertor para tapar a entrada do lado do corredor.

As aberturas nas paredes deste tipo de senzala parecem ter sido semelhantes às da senzala-pavilhão: “As senzalas possuem janelas com grades, ou então, em vez de janelas, uma abertura abaixo do teto, a 12 pés [4,1 metros] acima do solo, que permite a ventilação e a iluminação suficiente para todo o recinto.” Dentro do barracão, “As crianças menores dormem com as mães, as maiores possuem suas tarimbas individuais, dormindo em geral duas crianças em cada uma”. Em contraste: “Os negros casados vivem em recintos menores” — isto é, menores do que o recinto do barracão — “devidamente separados”. Como Burmeister, Tschudi também nota que os casamentos legítimos entre escravos eram muito raros, embora observe que “o fazendeiro permite que os pares (...) vivam juntos”; portanto, é provável que os “casados”, aos quais ele se refere, eram principalmente pessoas unidas em matrimônios consensuais.<sup>54</sup> De fato, as observações de Tschudi se referem a Cantagalo, que tinha, na época, os índices mais baixos de casamento formal entre escravos em todo o Vale do Paraíba (ver capítulo 2).

A descrição de Tschudi não deixa dúvidas; traça uma diferença nítida entre os barracões dos solteiros, sem divisões internas expressivas, e os espaços separados dos casais. Stein, provavelmente baseando-se em entrevistas com ex-escravos e em visitas a senzalas ainda existentes em Vassouras, descreve as moradias dos cativos de forma praticamente idêntica, distinguindo os “cubiculos sem janelas” dos casais das “senzalas separadas e sem divisórias” para homens e mulheres solteiros. O mesmo autor apresenta também uma fotografia de um “cubiculo de senzala” na Fazenda Cachoeira Grande, em Vassouras, e outra de uma senzala possivelmente do tipo barracão, na mesma propriedade, ambas mostrando nas suas paredes externas não exatamente as “janelas com grades”, descritas por Tschudi, mas pequenas aberturas verticais atravessadas por uma barra horizontal.<sup>55</sup>



Acervo: Biblioteca Nacional  
Foto: Marco Belandri

FIGURA 1. SENZALA-PAVILHÃO  
“Antes da partida para a roça”, litografia de Victor Froid. In: Charles Ribeyrolles. *Brasil pitoresco. História-descrições-viagens-instituições-colonização*. Ed billogie (francês-português). 3 tomos em 1 volume Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1859

Arquivo: Biblioteca Nacional

Foto: Marco Belandri

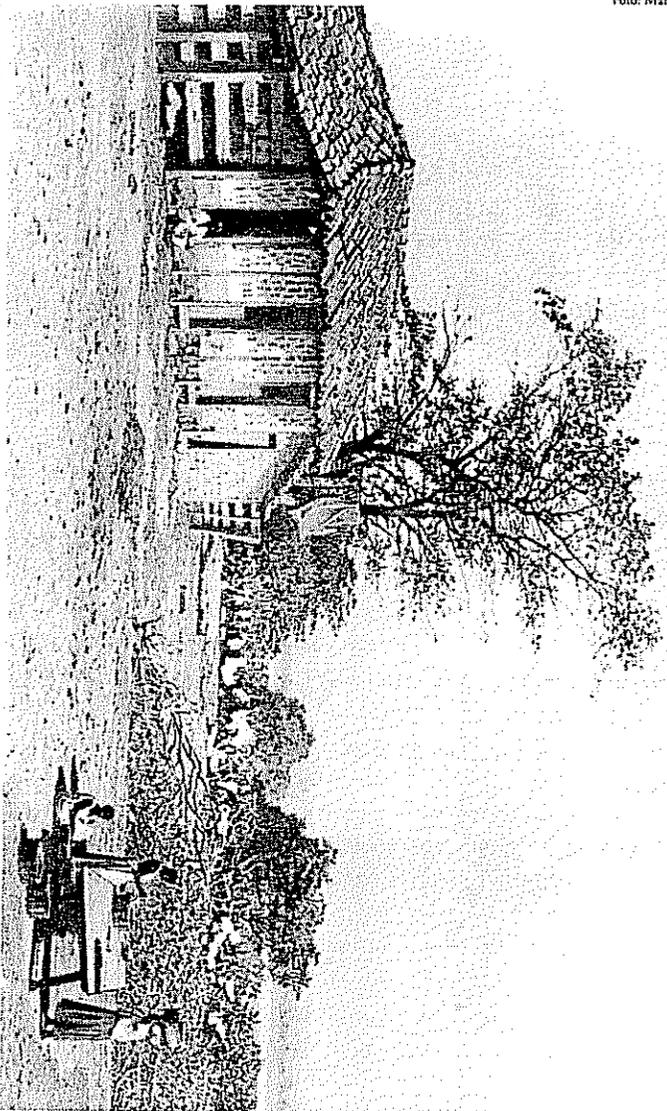


FIGURA 2. SANZALAS. "COMPARTIMENTOS/CAMARAS DISPOSTOS EM GRUPO"  
"Sanzalas", Ilografia de Victor Frenod. In: Charles Ribeyrolles *Brasil pittoresca. História-descrições-viagem-instituições-colonização*. Ed. bilingüe  
(francês-português). 3 tomos em 1 volume. Rio de Janeiro: Typographia Nacional. 1859

O texto de Tschudi não explicita *onde* se encontravam os compartimentos dos escravos casados. As fotografias de Stein, à primeira vista, dão a impressão de que esses cubículos estavam dentro da senzala, ou das senzalas, dos solteiros. Contudo, não há nada que indique que as fotos retratem partes da mesma construção e o próprio texto de Stein, citado acima, sugere fortemente que os quartos dos casais se encontravam ou num outro barracão, abrindo para um corredor interno, ou alinhados num pavilhão, com porta dando para fora.

Seja como for, fica claro pelos depoimentos de outros viajantes que em algumas fazendas, onde os solteiros habitavam barracões ou cubículos em pavilhões, os casais moravam não apenas em construções separadas, mas provavelmente em barracos ou cabanas individuais. De acordo com Emílio Giglioli, que em 1865 visitou uma fazenda com 300 cativos, no Vale do Paraíba, os escravos tinham “uma casinha por família”: isto é, “aqueles [escravos] de sexo oposto que estão juntos têm uma habitação separada e se dizem *casados*, os outros vivem misturados como qualquer animal doméstico [*sic*]”.<sup>56</sup> Parecida, porém mais informativa, é a descrição de Francis Castelnau, que em 1843 esteve em Minas Gerais numa fazenda com 200 escravos, não longe de Paraíba do Sul na província fluminense. Segundo Castelnau, cada par de cônjuges habitava um “*domicílio independente*”, enquanto “a maior parte dos outros [escravos] vivia numa grande casa dividida em quartos de seis pés [6 *pieds*, ou 2,0 metros] quadrados [*sic*], contendo cada um seis indivíduos”.<sup>57</sup> (Evidentemente, Castelnau quis dizer que os quartos tinham “seis pés de cada lado”; ainda assim, ele provavelmente subestimou a medida, já que seis indivíduos não podiam ter *dormido* no espaço assinalado, nem em tarimbabeliche.)

Já Maria Graham apenas indica que os casais moravam em “cabanas”, e que estas se localizavam juntas, separadas das moradias dos solteiros. Em 1822, ao passar um domingo na fazenda/engenho de açúcar “Nossa Senhora da Luz”, perto da cidade do Rio, Graham ouviu

a voz dos escravos, em noite de férias, enganando seus sofrimentos com cantigas estranhas tocadas em rudes instrumentos africanos. (...) [F]ui logo às cabanas dos escravos casados, onde se realizava a função, e encontrei os grupos a brincar, a cantar e a dançar à luz da lua.<sup>58</sup>

Graham não diz como moravam os solteiros nesta propriedade. Eles podem ter sido alojados em senzalas-barracões ou pavilhões; mas é possível também que tenham morado em pequenas cabanas, como os casais. Já vimos que Ribeyrolles

e Frond registraram a existência de uma morada de escravos composta de “compartimentos conjugados” (figura 2), a meio caminho entre a senzala-pavilhão e a senzala formada de um conjunto de barracos. Outros observadores, entretanto, falam apenas de cabanas ou casebres separados. Rugendas, apresentando suas próprias observações na década de 1820 ou as de outro viajante europeu, sobre as construções típicas de uma fazenda de cana (não se sabe se no Rio ou no Nordeste), fala dos “casebres dos negros, que com freqüência correm paralelamente em dois lances, começando na altura da casa-grande e formando, assim, uma espécie de pátio”. Trata-se aqui, possivelmente, de senzalas-pavilhões, se por “lance” se entende que os “casebres” estavam colados uns aos outros. Em todo caso, Rugendas deixa claro que nas propriedades menores, “onde apenas se cultivava mandioca, milho, feijão ou algodão”, bastavam “algumas choupanas para os negros”.<sup>59</sup>

Alfonso Lomonaco, que esteve no Brasil em 1885, diz que “nas grandes fazendas” os escravos dormiam em senzalas que, pela sua descrição, eram claramente do tipo barracão, mas que “mais comumente” — fora, supõe-se, das propriedades maiores — “eles vivem em cabanas (choupanas)”.<sup>60</sup> Outros viajantes, contudo, descrevem arranjos semelhantes, mesmo em fazendas grandes. Robert Walsh, que visitou uma senzala numa fazenda de gado com “uma centena de negros” na região da Serra do Couto (acima de Magé e Freichal, no Rio de Janeiro) em 1829, achava que ela “lembrava exatamente um kraal dos hotentotes. Compunha-se de quarenta ou cinqüenta choupanas dispostas em círculo”.<sup>61</sup> Adèle Toussaint-Samson, que visitou uma grande fazenda no Rio de Janeiro, por volta de 1880, observou que “em frente à casa-[grande] (...), arranjadas num círculo, estavam as senzalas (as palhoças) dos negros, ao número de setenta, mais ou menos”.<sup>62</sup> Finalmente, Ina von Binzer, escrevendo sobre sua visita a uma fazenda de café com 200 escravos, também no Rio, em 1881, fala apenas das “cabanas dos pretos”, não mencionando senzalas-barracões ou pavilhões.<sup>63</sup>

Lomonaco, Walsh e Toussaint-Samson não fazem referência a escravos casados, e Binzer praticamente só fala deles, sem contudo dizer explicitamente que os casais habitavam seus próprios barracos. Já Rugendas, baseando-se em suas próprias observações ou repetindo uma frase de outro viajante, não deixa dúvidas quanto a isso, notando que era permitido aos recém-casados “construir[em] sua casinha”.<sup>64</sup> As observações de G. W. Freireyss, de 1814-15, também são sugestivas, embora provavelmente não digam respeito às áreas de grande lavoura do Sudeste, mas à região de Ouro-Preto em Minas Gerais. Segundo Freireyss, “os escravos moram em casinhas de barro, perto da casa da Fazenda”, sendo que o cativo pode “considerar-se feliz se o senhor lhe permitir casar e construir para si e sua família uma cabana (...)”.<sup>65</sup>

O que chama a atenção na maioria destes depoimentos é que o casar-se — mesmo sem o ritual da Igreja, se acreditarmos nos relatos de Burmeister, Tschudi e Giglioli — conferia acesso a um espaço construído próprio, seja um cubículo num barracão/pavilhão, seja um barraco separado. Mesmo não sendo necessariamente maior do que os cubículos (nos barracões), os compartimentos (nos pavilhões) ou os casebres dos solteiros, a moradia da pessoa casada — ou pelo menos da recém-casada, sem filhos — geralmente congregava menos gente: muito menos, se a situação descrita por Castelnu (de seis solteiros por compartimento) fosse comum. Além disso, e mais importante, era uma habitação dividida com um parceiro de *vida*, não apenas de roça. Enfim, o casar-se freqüentemente implicava para o escravo ganhar mais espaço construído; mas, sobretudo, significava apoderar-se do controle desse espaço, junto com o cônjuge, para a implementação de seus próprios projetos.

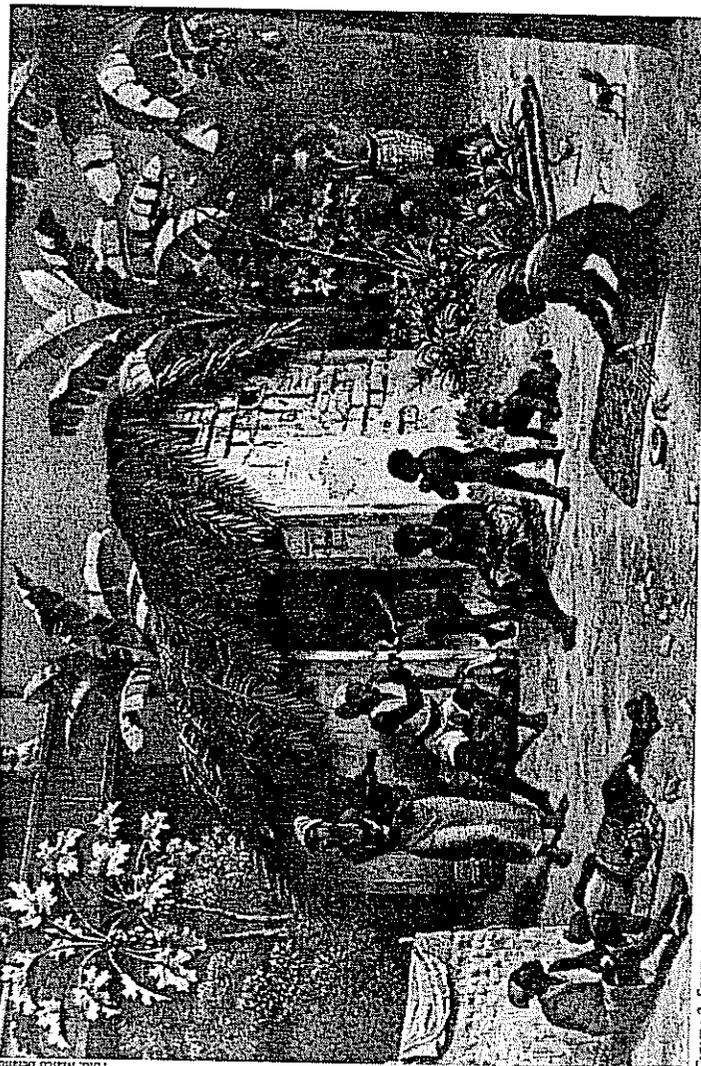
“Projetos!”, dirá o leitor; “mas quais projetos podiam ser realizados dentro de um espaço ainda tão mesquinho e acanhado quanto o da habitação de um escravo casado?” Ora, sem dúvida alguma, o “cubículo”, “compartimento” ou “casebre” desse escravo deixava muito a desejar. O pequeno recinto na senzala-barracão ou pavilhão, fotografado por Stein, deve medir dois metros por dois, ou três por dois no máximo: bem menos do que o padrão recomendado pelo Barão de Pati do Alferes. Com suas duas aberturas verticais na parede, atravessadas no meio por uma barra horizontal, ele tem a exata aparência de uma cela num presídio. As choupanas também, segundo os viajantes, eram pequenas, e de construção inferior à das melhores senzalas-barracões e pavilhões. A “habitação de negros”, representada numa gravura de Rugendas (ver a figura 3), tem planta retangular que não deve exceder três metros por dois, a julgar do tamanho das figuras humanas no quadro. Sua construção talvez seja acima da média para esses barracos; ela é feita, praticamente sem lugar para dúvidas, de pau-a-pique, sendo reforçada com vigas nas quinas e nos dois lados da entrada. O teto, baixo, elaborado de frondas de palmeira, é de duas águas, caindo para os lados mais compridos da casa. A choupana não tem chaminé, e não há janelas, pelo menos nos dois lados retratados.<sup>66</sup>

Barracos de escravos também podem ser vistos, ou melhor, vislumbrados à distância, no fundo de uma gravura de Jean Baptiste Debret, junto a um grupo de três pessoas que lhes permite tirar a medida (figura 4). Estas “cabanas”, como Debret as chama, são praticamente idênticas à choupana de Rugendas, pelo menos naqueles detalhes mais grosseiros que podem ser percebidos. São pequenas (talvez menores do que a de Rugendas) e retangulares, com teto baixo, de duas-águas,

caindo sobre os lados mais compridos. Como no caso do barraco de Rugendas, é num desses lados que está a entrada. Sem chaminé, as choças também não apresentam janelas, a julgar da primeira à esquerda, a mais visível. O tipo de construção e o material do teto não podem ser identificados.<sup>67</sup>

Os barracos de escravos retratados verbalmente por viajantes, mesmo na segunda metade do século XIX, também se assemelham à casinha desenhada por Rugendas, ou são mais rústicas ainda. Como já vimos, as senzalas observadas por Ribeyrolles, chamadas por nós de “compartimentos conjugados”, eram “construídas com paredes de terra” — isto é, de pau-a-pique, se nos ativermos à gravura de Frond (figura 2) — e estavam “sem janelas e cobertas de palha”. Lomonaco descreve uma choça semelhante, coberta de “feixes de palha” e também construída de pau-a-pique: “suas paredes são feitas de varas e ramos de árvores empastados com lama”. Walsh retrata construções mais precárias que as de Rugendas e desses outros autores: “As choças eram muito toscas, feitas com paus e cobertas com folhas de palmeira, e seu teto era tão baixo que só no centro dela [sic] uma pessoa conseguia manter-se perfeitamente ereta. Um tabique feito de vime trançado dividia as choupanas em dois cômodos (...); uma porta de taquara trançada vedava a entrada.” As “palhoças” (*chaumières*) observadas por Toussaint-Samson eram até piores, se aceitarmos sua descrição ao pé da letra. “À chamada do feitor”, diz ela, “(...) cada um [dos escravos] emergia de sua pobre senzala, espécie de cabana feita de terra e lama, com folhas secas de bananeira para teto (...)”. Tratava-se de uma “habitação triste, onde a água penetra quando chove, [e] onde o vento sopra de toda parte (...)”, apesar de ela “não ter [abertura para] chaminé nem janela”. Binzer, visitando uma fazenda onde o senhor se gabava de tratar bem a seus cativos, descreve um casebre se possível ainda mais malfeito. “Olhamos para a primeira cabana”, diz ela: “uma espécie de armação das mais grosseiras, feitas de tábuas e recoberta por uma esteira de palha de milho”. O barraco, que aparentemente não passava de um “cômodo”, também estava “sem janelas”. Completando o quadro de vida material precária, Binzer traça o retrato mais detalhado que temos de objetos no interior de um barraco de escravos: “um cobertor de lã, vermelho, um bauzinho de latão, uma mesa indescritivelmente primitiva, além de algumas panelas, pratos e pequenos utensílios, eram a única ornamentação (...)”.<sup>68</sup>

Além de apertadas, sem janelas e freqüentemente mal construídas, as habitações dos escravos eram comumente trancadas à noite. De acordo com Tschudi, as senzalas do tipo barracão “(...) ficam abertas até as 10 horas da noite, havendo até lá, um convívio misto nas mesmas. A um sinal dado por uma campainha, os homens e as mulheres se retiram, cada qual para a sua habitação, e o guarda as



Acervo: Biblioteca Nacional

FIGURA 3. SENZALA-BARRACO  
 “Habitação de negros”, litografia de J.L. Deroy a partir de um desenho de Johann Moritz Rugendas. In: Johann Moritz Rugendas  
*Malerische Reise in Brasilien*. Paris: Engelmann & Cie., 1835. 4ª divisão, prancha 5. sfp

Arquivo: Biblioteca Nacional

Foto: Marco Belandri

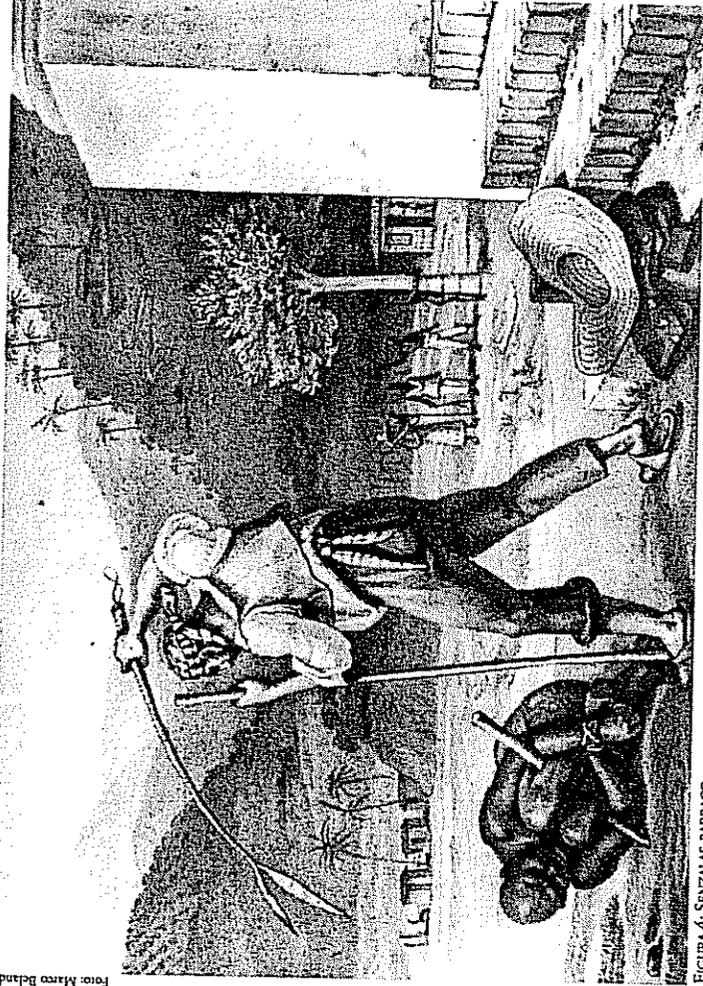


FIGURA 4: SENZALAS-BARRACO

"Feitores castigando negros", litografia de Jean-Baptiste Debret. In: Jean-Baptiste Debret. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. 3 v. Paris: Firmin Didot Frères, 1834, 1835, 1839 v. II, prancha 25, s/p.

fecha a chave, abrindo-as na manhã seguinte (...).<sup>69</sup> A prática também era frequente na senzala-pavilhão e até mesmo em construções mais precárias. Nos “compartimentos/cabanas” descritos pelo francês Ribeyrolles, os escravos — casados e solteiros — “dormiam debaixo de chave como os condenados em nossas penitenciárias”. Esta “medida de carcereiro”, segundo o viajante, “é quase geral. Ela tem por fim prevenir as evasões, os encontros de sedição ou de amor, as intemperanças e fadigas noturnas que abateriam as forças, perturbariam a disciplina e estragariam o grupo de trabalho”.<sup>70</sup> O fazendeiro interlocutor de Binzer dá uma explicação semelhante, ao ser indagado por que as choupanas dos escravos não têm janelas: “Com certeza, no começo isso foi determinado para impedir as fugas, pois as janelas não podem ser bem fechadas como as portas. Mas agora o preto já se acha tão acostumado, que ao ser libertado, construindo sua própria cabana, também não lhe abre janelas”.<sup>71</sup> Deixo para comentar mais adiante a preciosa sugestão de que o liberto preferia viver sem janelas porque se havia habituado à escravidão. Aqui, quero assinalar apenas que a fala do anfitrião de Binzer é um tanto ambígua, já que não deixa claro se os barracos nessa fazenda ainda eram trancados à noite ou não. No mínimo, contudo, sugere que isso era a prática em anos anteriores.

Em suma, o quadro traçado acima não é muito alentador. De fato, é bastante chocante, mesmo quando colocado na pinacoteca das sociedades escravistas e comparado com retratos de outras senzalas. No Sul dos Estados Unidos nesse período, habitações de escravos do tipo barracão ou pavilhão eram pouco comuns e em geral as cabanas (servindo normalmente para uma família ou para escravos solteiros) eram maiores e provavelmente menos congestionadas, tinham chaminés e janelas, e não eram trancadas à noite.<sup>72</sup>

Há de se reconhecer, contudo, que em certos aspectos importantes as habitações dos escravos brasileiros — especialmente as choupanas — não divergiam muito de padrões africanos: um fato importante, dado o afluxo contínuo até 1850 de grande número de escravos no tráfico transatlântico e, portanto, a forte presença de valores culturais africanos, mesmo até a época da abolição. Segundo o folclorista John Vlach, “Do Senegal ao longo da costa da Guiné, e descendo a costa ocidental da África Central, estende-se uma zona que é de uma coerência impressionante”, em termos de sua ecologia, agricultura e certos aspectos culturais. Portanto, “Não é de causar surpresa (...) que a arquitetura desta vasta zona também possua semelhanças básicas”. Uma destas, segundo Vlach, é a choça retangular, com teto de duas-águas. Outra é o pequeno tamanho dos cômodos:

Na região da Baía de Benin, usam-se constantemente unidades de 9 por 9 pés [2,7 por 2,7 metros]; estas dimensões são comparáveis às das unidades de 10

por 10 pés [3,0 por 3,0 metros] e de 8 por 8 pés [2,4 por 2,4 metros] encontradas em Angola. Um rápido levantamento de plantas de casas na África Ocidental revelou que o tamanho médio dos quartos era de 10 pés de cada lado.<sup>73</sup>

As casas tradicionais dessa região também são normalmente baixas, têm o teto coberto de colmo (isto é, de palha, "sapê", ou outro material vegetal entrelaçado), e não têm janelas.<sup>74</sup> Estas características, em seu conjunto, muitas vezes foram vistas com estranheza pelos europeus. Um religioso francês, por exemplo, descreveu as habitações no Reino do Kongo no início do século XVIII em termos que lembram muito os dos viajantes no Brasil, quando retratavam as choupanas dos escravos:

As casas, no que diz respeito a suas dimensões, podem ser comparadas a uma [sic] pequena cela de [monge] capuchinho. Sua altura é tal, que a cabeça de uma pessoa em pé alcança o teto, por assim dizer. As portas são muito baixas (...). As casas não recebem outra luz além daquela que entra pela porta. Não há janelas.<sup>75</sup>

No século XIX há um depoimento semelhante a respeito de janelas, só que às avessas: o relato de um africano, descrevendo seu primeiro contato com a arquitetura européia. Mahommah G. Baquaqua, um escravo da África Ocidental que foi capturado e enviado como escravo ao Brasil depois de 1831, registra o impacto que sentiu num povoado perto da costa africana ao avistar pela primeira vez um homem branco — e, em seguida, com quase o mesmo grau de assombro, relata que "as janelas das casas também pareciam estranhas, pois era a primeira vez em minha vida que via casas com janelas".<sup>76</sup>

Algumas destas semelhanças entre as choupanas dos escravos e os padrões das construções africanas podem ter refletido, em primeira instância, os limites de tempo, de material e de desenho arquitetônico impostos pelos senhores, não as decisões dos cativos. A falta de janelas, por exemplo, pode ter sido determinada, de fato, "para impedir as fugas", como declarou o fazendeiro, interlocutor de Binzer, e como parece ter sido o caso nas senzalas-barracões e pavilhões. Nesse evento, contudo, a imposição teria coincidido com as preferências dos escravos, ou pelo menos com as preferências iniciais dos cativos africanos. Estes, sem dúvida, se calaram para aproveitar-se da situação. Da mesma forma, eles e seus companheiros crioulos provavelmente imprimiram suas marcas nas senzalas, naquilo que não estava sujeito a limites ou padrões alheios.

Os relatos de dois viajantes ingleses — Robert Walsh e Annie Brassey — são sugestivos a esse respeito. Na fazenda visitada por Walsh em 1829, as choupanas

dos escravos estavam divididas em dois cômodos: "Num deles cabia apenas uma cama, armada sobre paus, no outro ardia um fogo, que era mantido permanentemente aceso mesmo nos dias mais quentes."<sup>77</sup> Esta distribuição do espaço não era a única que existia, nem necessariamente a mais comum; Binzer, afinal, dá a entender que as choças observadas por ela tinham apenas um cômodo. O interessante na descrição de Walsh, contudo, é que ela coincide com um plano de divisão e utilização do ambiente interno, que é comum nas construções tradicionais tanto da África Ocidental quanto da África Central.<sup>78</sup> Podemos tomar como típica a descrição de Manoel Antônio Tomé, feita em meados do século XX, a respeito das "cubatas" (choupanas) de um povo mbundu (falante de kimbundu), os "ginga" (njinga), localizado ao norte do rio Cuanza, em Angola, e "muito afastados dos lugares onde vive ou circula o europeu".<sup>79</sup> Após descrever a cubata mais comum, sem divisórias, Tomé nota que "Muitas cubatas têm uma divisória para dormida, ficando a entrada para cozinhar, comerem as refeições e receberem as visitas".

O relato de Tomé é sugestivo, também, pelo que diz sobre a cama dos njinga. Se, nas cubatas mais simples, os habitantes "Deitam-se no chão, sobre uma esteira ou embrulhados em cobertores. (...) Nas cubatas com divisória para dormida, [eles] têm tarimbas que constroem com 'forquilhas' de 40 a 50 centímetros, fora da terra, sobre as quais formam estrados, (...) para estenderem as esteiras onde dormem".<sup>80</sup> A cama considerada ideal pelos "sundi" (nsundi), uma etnia bakongo estudada pelo missionário/etnólogo Karl Laman entre 1891 e 1919, como também a cama dos ovimbundu, descrita pelo antropólogo Wilfrid Hambly em 1934, eram praticamente idênticas à dos njinga, inclusive no detalhe dos suportes em forma de forquilhas.<sup>81</sup> Seu uso parece ser extenso e antigo. Luís Antônio de Oliveira Mendes, em uma Memória sobre o tráfico de africanos de Angola para o Brasil, publicada em 1812, descreve os "giraus", as camas nas casas africanas, que repousavam em "quatro forquilhas de pau".<sup>82</sup> No século XIX, a palavra era usada também no Brasil para descrever um "leito de varas sobre forquilhas", usado por cama pela população mais pobre, e também como "guarda-comida da sanzala [senzala]" no Rio de Janeiro.<sup>83</sup> Enfim, até a cama descrita por Walsh, "armada sobre paus", parece ter sido feita de acordo com um modelo africano.

O relato de Annie Brassey indica que os escravos também estavam acostumados a utilizar suportes com forquilhas para outras finalidades.<sup>84</sup> Em 1876, numa viagem ao redor do mundo, Brassey visitou uma fazenda de café no Brasil, alcançada a partir de Petrópolis. Seu texto sobre a visita é bastante pobre em informações. Em compensação, a gravura que acompanha seu relato, representando a "vila dos escravos" nessa fazenda, é extraordinária (ver figura 5).<sup>85</sup>

No geral, a gravura de Brassey confirma as informações e os retratos deixados por outros viajantes. As construções são simples, cobertas de colmo, não têm chaminés e não mostram janelas. São mais altas, contudo, do que as choupanas descritas por Walsh e as retratadas por Rugendas e Debret. Seu espaço interno também parece ser mais amplo do que o normal, mas esta observação em si vale pouco, já que o texto de Brassey não traz nenhuma informação sobre as possíveis divisões nestes barracos ou o número de seus habitantes. No canto superior à esquerda, vislumbramos, talvez, uma senzala-pavilhão primitiva, com alpendre e várias portas; ou confundimos, possivelmente, linhas e sombras aleatórias com nossa imagem dos “compartimentos conjugados” de Ribeyrolles/Frond/Barão de Pati.

Seja como for, há um detalhe nesta gravura que está absolutamente claro. A cumeeira da choupana no primeiro plano do quadro consiste de um tronco de árvore que está apoiado, pelo menos em uma de suas pontas, num tronco da mesma grossura, terminando em forquilha. Ora, a utilização de forquilhas para sustentar os paus da cumeeira e dos lados de uma casa é típica de uma área extensa em Angola e na região do Congo. Joachim John Monteiro, por exemplo, descrevendo os “mushicongo” (mwissikongo), um povo bakongo, num livro publicado em 1875, nota que “os materiais para suas choças crescem em redor deles na maior abundância, alguns paus em pé, com forquilha, formam as paredes, e sustentam outros formando o teto”.<sup>86</sup> Karl Laman, estudando a vida de outro grupo de bakongo, os nsundi, deixou uma descrição semelhante: “O teto [da choupana] é sustentado por um comprido pau de madeira, apoiando-se sobre postes com um entalhe [notch] na ponta de cima.”<sup>87</sup> Trata-se de uma variante do mesmo padrão arquitetônico, como explicitou Adolphe Cureau, um administrador do Congo francês: “Nas suas pontas superiores, os postes verticais [de uma casa] terminam em forquilha ou recebem um entalhe, para receber os membros horizontais.”<sup>88</sup> Os exploradores H. Capello e R. Ivens nos legaram um registro iconográfico deste processo de construção. No relato de sua viagem pelo interior de Angola, entre 1877 e 1880, *De Benguela as terras de Iacca*, eles retratam a “construção do quilombo” isto é, de um acampamento seu mostrando os trabalhadores carregando e erguendo troncos de árvores, vários dos quais terminando em forquilhas.<sup>89</sup> (Ver figura 6.) Mas é Manuel António Tomé, escrevendo sobre as habitações tradicionais dos njinga, que prima na descrição destas técnicas de construção. Segundo este autor, para levantar suas cubatas retangulares os njinga

Abrem primeiro as respectivas covas, distanciadas umas das outras aproximadamente um metro e vinte centímetros e nelas metem uns paus mais ou menos na

Foto: Marco Belandi

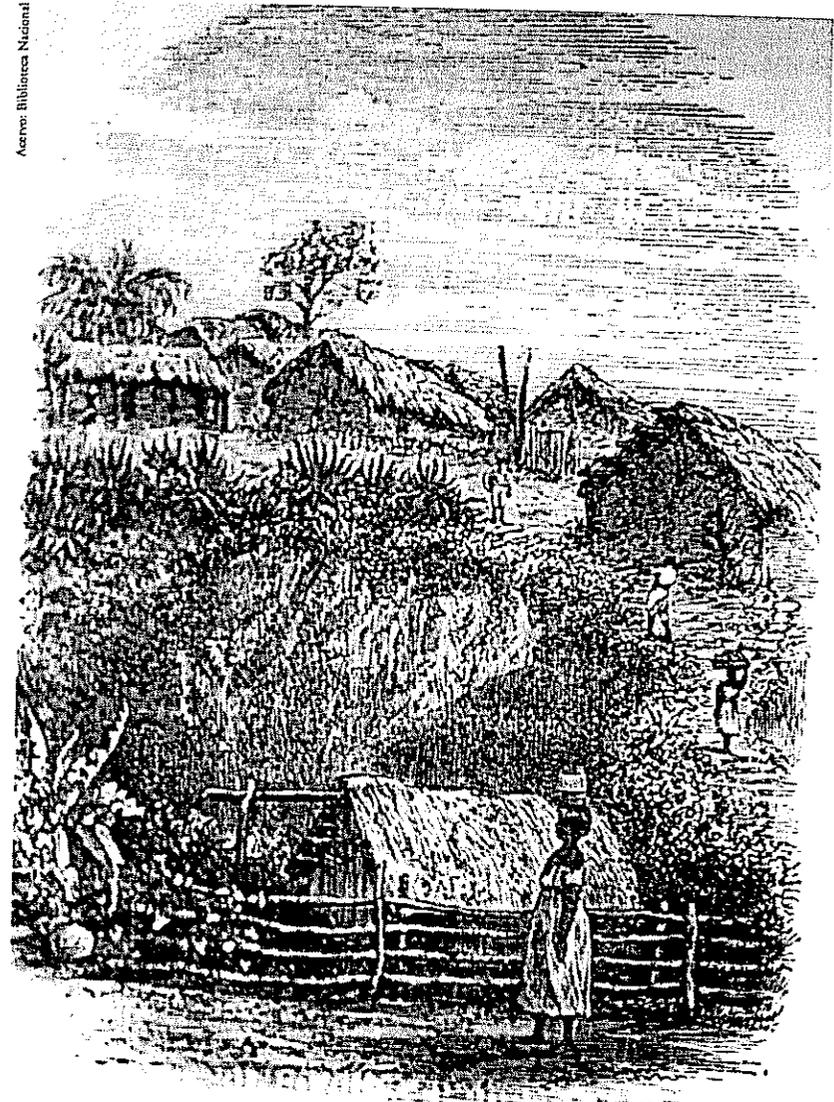


FIGURA 5: SENZALAS: CONSTRUÇÃO COM PAU DE CUMEEIRA (MUKAMBU) APOIADO EM FORQUILHA “Le Village des esclaves, Fazenda (Santa-Anna)”, gravura em madeira feita (provavelmente) a partir de um desenho de A.Y. Bingham. In: Annie Brassey. *Voyage d'une famille autour du monde a bord de son yacht "le Sunbeam". raconté par la mère*. Tradução do inglês por J. Butler. Paris: Maurice Dreyfous, Editeur, s/d [1878]. p. 40.

Arquivo Bibliotecário Nacional

Foto: Marco Bidart

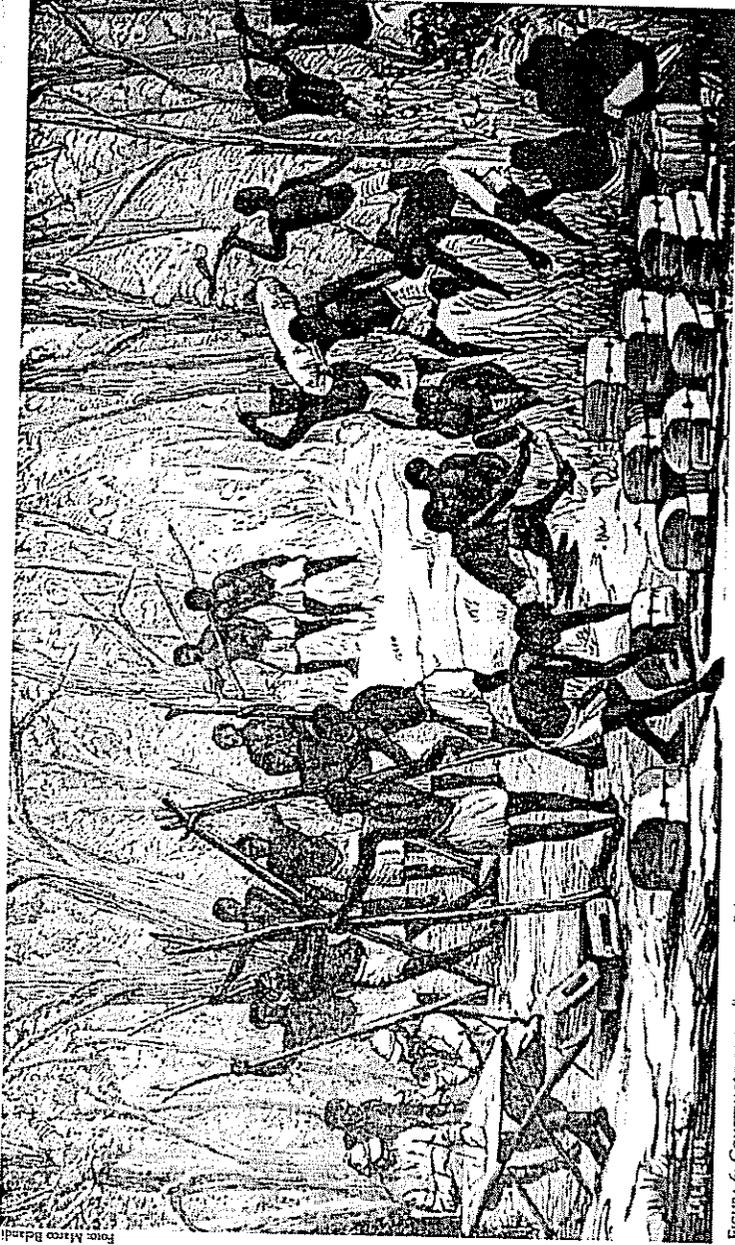


FIGURA 6: CONSTRUÇÃO DE UM "QUILOMBO" (ACAMPAMENTO) DE VIAJANTES, COM PAUS DE FORQUILHA, NO INTERIOR DE ANGOLA. "Construção do quilombo". In: H. Capello, e R. Ivens. *De Benguela às terras de Iluca. Descrição de uma viagem na África Central e Ocidental. (.) Expedição organizada nos anos de 1877-1880*. 2 v Lisboa: Imprensa Nacional, 1881 v II, gravura após a p. 7

vertical, tendo na extremidade que fica para cima, uma ramificação em V, cujas pontas ficam com 15 a 20 centímetros [de] "forquilhas"

(...) As extremidades em V ficam voltadas umas para as outras, para poderem receber os "mocambos" de fora, que são outros paus colocados horizontalmente sobre as "forquilhas" e correspondem aos fechais, nas nossas construções.

No meio da cubata são abertas mais duas covas iguais e aí espetadas duas "forquilhas" muito mais altas, prontas a receberem outro "mocambo", que corresponderá ao pau de fileira.<sup>90</sup>

Ainda segundo Tomé, os njinga fazem a estrutura do teto, que segura o colmo, com paus, "cujas extremidades assentam, uma no 'mocambo' do meio [a cumeieira], outra nos de fora, ou uma nos de fora e outra nos paus rincões" (as madeiras que ligam as duas pontas do mocambo do meio aos mocambos das paredes laterais). A técnica é diferente da usada na senzala retratada no livro de Brassey, onde os paus transversais do teto, claramente visíveis na choupana ostentando a forquilha e na primeira casa à direita, correm paralelos aos "mocambos". Contudo, uma gravura do final do século XVIII, retratando a casa do *Ma-Kayi* (espécie de chefe graúdo) de Cabinda, uma região de cultura bakongo, mostra uma estrutura de teto quase idêntica à das choupanas de Brassey.<sup>91</sup> Portanto, não teriam faltado referências africanas nem para este detalhe das construções na "vila dos escravos". Em todo caso, o "detalhe" estava subordinado aqui a um conceito arquitetônico mais amplo, coerente com padrões africanos. O aspecto geral das casas retratadas no relato de Brassey além de sua falta de janelas, suas dimensões e o ângulo de caimento das duas-águas da cobertura de colmo lembra muito as construções "tradicionais" (do tipo retangular) encontradas na África Central desde pelo menos o século XVIII.<sup>92</sup>

É significativo o nome dado por Tomé aos paus horizontais das casas, sustentados nas forquilhas. Na verdade, *mukambu* quer dizer "pau de fileira", ou "cumeieira", não apenas em kimbundu, a língua dos njinga e outros povos mbundu, mas também em kikongo, o idioma dos bakongo.<sup>93</sup> Os escravos fugitivos no Brasil, ao escaparem para o mato, levavam seus mocambos não apenas na cabeça, como herança lingüística, mas às vezes literalmente no ombro; *mukambu* em kimbundu também tem o significado de "pau com que dois carregadores transportam ao ombro coisas pesadas", ou "suporte".<sup>94</sup> Chegando ao seu destino, eles construíam seus "quilombos" — acampamentos (de guerreiros) — utilizando as técnicas à sua disposição, incluindo certamente aquelas apreendidas na África.<sup>95</sup> Ao que parece, o "pau de fileira", sem dúvida acompanhado de seus suportes verticais terminando em forquilhas, era tão importante para os fugitivos na construção de suas casas

que seu nome — “mocambo” — passou a ser sinônimo de “quilombo”.<sup>96</sup> A gravura de Brassej mostra literalmente a presença do mocambo na própria senzala.

Em suma, as dimensões dos cômodos das senzalas brasileiras e frequentemente seus materiais, técnicas de construção e plano interno não teriam sido totalmente estranhos aos escravos, dadas as coincidências entre certas imposições de seus donos e sua herança africana, e considerando-se que eles mesmos frequentemente tinham o poder de decidir sobre alguns aspectos de suas habitações. Além disso, no entanto, e talvez mais importante, o *sentido* conferido às construções — isto é, a definição de como se usavam espaços internos e externos — não teria mudado muito na passagem da África para o Brasil, em vista dos próprios limites materiais colocados pelo cativo. Os viajantes, na sua maioria, nem sequer se preocupavam em decifrar esse sentido, insistindo em perceber as senzalas através de lentes etnocêntricas e burguesas. Teimavam, por exemplo, em ver os espaços construídos dos escravos como “moradias” ou “habitações” — termos que nós, também, utilizamos até aqui como uma primeira aproximação, mas que precisamos agora qualificar para não cair na mesma incompreensão de detalhes arquitetônicos, como a falta de janelas, evidenciada por Binzer e seu amigo fazendeiro. Como escreve Julius F. Glück, em seu estudo sobre a arquitetura tradicional africana,

Do ponto de vista de uma história do desenvolvimento, a choça não é um espaço para morar, porém um espaço para dormir e, quando necessário, um abrigo contra efeitos climáticos. Depois que o homem se tornou sedentário, o fogo, os fornos e os pequenos animais também teriam sido levados para dentro do abrigo. O fato de que não havia verdadeiros lugares de moradia já é confirmado pela completa ausência de janelas. A luz penetra apenas através da abertura da entrada.

A choça primeva é projetada para o dormir deitado, ou, no máximo, para um ser humano sentado; não é feita para um homem em pé. Portanto, podemos nos aproximar ao dimensionamento espacial desta arquitetura primeva apenas através de nosso conceito de “quarto de dormir”.<sup>97</sup>

O arquiteto/historiador Carl Anthony faz observações semelhantes. Ao comentar a surpresa de um viajante — desta vez no Sul dos Estados Unidos — frente a cabanas de escravos com interiores excepcionalmente pequenos (3,7 metros de cada lado, no máximo), Anthony ironiza:

Se ele tivesse percorrido a África Ocidental, teria visto muitas construções de escala semelhante utilizadas apenas como lugares para armazenamento, ou para

dormir. Lá, o clima e os costumes sociais permitem que a maioria das atividades familiares sejam praticadas fora de casa.<sup>98</sup>

Glück e Anthony talvez subestimem a importância do espaço construído na África; afinal, dormir e armazenar são atividades sociais importantes, como também o são as práticas ligadas ao fogo ou forno, localizado, segundo Glück, no interior da choça. Suas observações, contudo, oferecem um corretivo aos preconceitos burgueses da maioria dos viajantes, permitindo que vejamos os retratos das senzalas com outros olhos. Percebemos agora, por exemplo, que quem intuiu perfeitamente como os escravos entendiam e usavam seus barracos foi Rugendas. Ele intitulou sua gravura de “Habitação de negros” (ver figura 3) com a intenção, não de retratar apenas a construção, como Binzer teria entendido, mas também de mostrar o espaço em volta dela; o “habitar”, em seu quadro, se realiza principalmente em frente à choupana, onde várias pessoas trabalham em tarefas domésticas ou artesanais, cuidam de crianças, descansam, relaxam ou brincam.<sup>99</sup>

Não é minha intenção sugerir com estas comparações que os escravos no Brasil desfrutavam de um “bom espaço” nas senzalas, ou que sentiam que estas se enquadravam perfeitamente dentro dos padrões da arquitetura africana. Seria absurdo afirmar isso, por vários motivos. Para começar, as descrições citadas acima a respeito das dimensões dos espaços internos na África se referem apenas a cômodos; não dizem nada a respeito do número médio de pessoas por cômodo. Na África, conforme a necessidade e os recursos do grupo doméstico, era possível aumentar o espaço total da “habitação” através da construção de novos barracos ou de outros aposentos, ligados ao barraco original. Um dos eventos que servia de incentivo para isso era justamente o casamento. Entre os nsundi, por exemplo, o marido e a mulher (esta junto com suas crianças menores) moravam em choupanas separadas, e “nos casos de poligamia cada esposa tem sua própria casa”.<sup>100</sup> No Brasil, provavelmente alguns escravos conseguiam ampliar seu espaço construído além dos dois cômodos registrados por Walsh. Em *O tronco do ipê* (de 1871), José de Alencar retrata um velho casal de escravos que morava num barraco de quatro “divisões”. Esta “palhoça”, contudo, “era bem antiga e tinha antes (...) pertencido a outro”, ou seja, tinha idade suficiente para ter sofrido reformas e acréscimos ao longo do tempo; além disso, o marido neste caso, o pai Benedito, “gozava de certa abastança, devida a seu gênio laborioso e às franquezas que lhe deixava o senhor”.<sup>101</sup> Enfim, a própria descrição de Alencar, além das informações deixadas pelos viajantes, sugere que a choupana do pai Benedito teria representado um caso-limite e bastante atípico. Portanto, tudo leva a crer que o espaço médio por pessoa

nas construções tradicionais africanas era bastante superior àquele disponível nas senzalas. A esse respeito, fora algumas exceções como o pai Benedito e sua mulher, nem os escravos casados teriam-se aproximado dos padrões africanos.

Além disso, evidentemente, não era praxe na África as pessoas serem trancadas dentro de seus barracos, à noite. Há motivos, é verdade, para pensar que no Brasil o trancamento das portas das senzalas não era uma medida muito eficaz, já que são abundantes os casos de escravos que fugiam de suas habitações à noite para se apropriarem de pequenas quantidades de café e negociá-las nas vendas locais, ou para realizarem “as evasões, os encontros sediciosos e as entrevistas de amor”, etcétera, de que fala Ribeyrolles. Tais fugas não são muito surpreendentes, dado o padrão de construção das senzalas. Stein relata o caso de um escravo em Vassouras que freqüentemente saía da senzala à noite pelo telhado, removendo (e, supõe-se, recolocando, na volta) as telhas de cerâmica. Mais revelador ainda é o caso em Campinas de um escravo, suspeito de ser o autor de um assassinato, que, “ao sentir que se tocava na porta da senzala [para chamá-lo], evadira por um buraco”.<sup>102</sup> Contudo, mesmo se a tranca na porta da senzala fosse totalmente inútil como medida de segurança, ela continuaria tendo uma força simbólica: afinal, dormir debaixo de chave era uma das práticas mais visíveis que demarcavam a linha entre a liberdade e o cativeiro, e os escravos certamente teriam percebido isso.

Por outro lado, se as senzalas, apertadas e trancadas, definitivamente confirmavam para seus habitantes sua condição de escravos, as choupanas africanas não teriam sido lembradas como ideais. Isto porque o tráfico transatlântico de escravos havia piorado as condições de vida e moradia de muitos africanos destinados para a América — talvez, aliás, da maioria — antes mesmo de eles serem capturados e desterrados. Com respeito à localização de povoados e vias de comunicação, por exemplo, o historiador John Thornton enfatiza que no Reino do Kongo as guerras civis do século XVII, seguindo na esteira das mudanças desencadeadas pelo comércio de escravos e, por sua vez, alimentando esse tráfico, “tiveram um efeito duradouro sobre os padrões de povoamento. (...) Cada vez mais as pessoas procuravam montanhas no mato, estrategicamente inacessíveis, para reestabelecer suas aldeias”. As inquietações desse período também fizeram com que as estradas “muitas vezes (...) [fossem] traçadas a partir de considerações de segurança mais do que de utilidade”.<sup>103</sup> Nos séculos subseqüentes, as ameaças de guerra e de “escravização” periodicamente ressurgiram e, portanto, as práticas apontadas por Thornton persistiram ou foram sendo “reinventadas”. De acordo com Laman, referindo-se provavelmente ao final do século XIX e início do XX, quando os bakongo foram duramente atingidos pela política de mão-de-obra for-

çada das autoridades coloniais belgas, os nsundi “preferiam estabelecer seus povoados em terras elevadas”, para melhor perceber a aproximação de inimigos. Procuravam, também, localizar-se próximo das florestas, porque dessa maneira podiam “construir barracos nas profundezas do mato, longe das vias públicas”, nos tempos de distúrbios civis ou de guerras. E, como seus antepassados, descritos por Thornton, mantinham outras estratégias para enfrentar esses períodos de perigo e incerteza:

Nos tempos antigos os nativos queriam manter em segredo, fora do conhecimento dos brancos e de outros estranhos, a localização da estrada [vinda do povoado grande da região] para a aldeia. Tal estrada muitas vezes conduzia para um brejo ou córrego, tornando necessária uma pequena vadeação. (...) Ela freqüentemente passava por cima e por baixo de árvores tombadas pelo vento. (...) Em tempos irrequietos, cada aldeia tinha pequenas trilhas secretas que permitiam a fuga para esconderijos bem encobertos, mas que também podiam ser usadas para facilitar um ataque contra outras pessoas.

“Se um ataque era esperado”, termina Laman, “colocavam-se pauzinhos pontudos nas trilhas e cavavam-se fossos. No fundo destes, lanças pontiagudas de madeira eram plantadas.”<sup>104</sup> Uma variante destas práticas, utilizada “nos países bakongo, no baixo Congo ou na região das cataratas”, foi descrita por outro estudioso, em 1908: “em tempos passados, durante períodos de insegurança, os caminhos adjacentes, excetuando-se as principais vias de acesso a um povoado, eram semeados com lascas de madeira [*splinters*] envenenadas — muito perigosas para pés descalços”.<sup>105</sup>

Tais condições e estratégias inevitavelmente tiveram um impacto nos métodos de construção. Ainda no caso dos nsundi, segundo Laman: “A grande maioria das casas são movíveis, já que os nativos gostam de mudar suas casas ou mesmo a aldeia inteira de um lugar para outro, se (...) [entre outras razões] eles são vítimas de guerra ou de outros infortúnios.” Para que estas mudanças fossem possíveis, os nsundi faziam as paredes de suas casas não de pau-a-pique, mas de ripas de palmeira entrelaçadas com folhas e amarradas à armação de paus verticais e horizontais que apoiava o teto. Dessa forma, na hora da mudança, “as casas são desmanteladas e cada parede é carregada por um ou vários homens”. É quando Laman descreve as residências do chefe e das pessoas mais velhas de uma aldeia, contudo, que ele nos fornece o detalhe mais revelador de como a história dos nsundi moldou suas condições de moradia. Além da porta de entrada nestas casas, “colocava-se uma porta-abertura muito pequena na outra fachada ou numa das

paredes laterais, para possibilitar a fuga na ameaça de algum perigo".<sup>106</sup> O fenômeno descrito por Laman talvez tenha seu registro iconográfico. A casa do *Ma-Kayi* de Cabinda, na gravura já citada, do final do século XVIII, mostra um pequeno buraco quadrado numa das paredes laterais, aproximadamente na altura dos ombros de um homem em pé, que possivelmente corresponda à "portinha de escape" apontada pelo missionário.<sup>107</sup>

Começamos com a constatação de que as senzalas brasileiras eram, em alguns aspectos, parecidas com as choupanas africanas. Agora, podemos ver que as semelhanças entre "cubatas", senzalas e, inclusive, quilombos são realmente extraordinárias. Não sabemos se o escravo em Campinas que se evadiu de seus perseguidores através de "um buraco" na senzala havia feito essa abertura em decorrência de sua herança africana. Mas se não foi herança, foi experiência; no mínimo, podemos concluir que condições parecidas deram origem às mesmas estratégias em ambos os lados do Atlântico. Já no caso de um grupo de quilombolas na região de Iguaçu, no Rio de Janeiro, no século XIX, a continuidade é patente. Em estudo recente, Flávio dos Santos Gomes mostra que os mocambos desses fugitivos eram de difícil acesso, "por estarem as avenidas e entradas tortuosas dos mangues impedidas e obstruídas de estrepes venenosos, ou envenenados".<sup>108</sup> A prática, evidentemente, era parecida à dos nsundi, porém não necessariamente provinha deles, ou apenas deles. A armadilha consistindo de um fosso camuflado, contendo estacas pontudas para espetar a presa, era largamente utilizada nesta parte da África para a caça a animais de porte.<sup>109</sup> Ao mesmo tempo, as condições de insegurança descritas por Thornton e Laman para as etnias bakongo eram típicas da maioria dos povos da África Central, atingida pelo impacto do comércio atlântico de escravos; o livro recente de Joseph Miller sobre o "modo de vida" criado pelo tráfico, que na verdade era um "Modo/Via de Morte" (*Way of Death*), não deixa dúvidas quanto a isto.<sup>110</sup> Podemos supor, portanto, que outras etnias dessa parte da África, ao enfrentarem condições parecidas às dos nsundi, também transformaram técnicas de caça em práticas de defesa, ao mesmo tempo em que adotaram ou reafirmaram métodos de construção nômade.<sup>111</sup> Chegamos, portanto, a uma descoberta insólita, mas não destoante do que sabemos sobre a enorme tragédia humana desencadeada em ambos os lados do Atlântico Sul pelo comércio de escravos. Antes de serem capturados e trazidos ao Sudeste do Brasil, muitas das pessoas desterradas da África Central, talvez a maioria, já eram praticamente "quilombolas" — inclusive no sentido original da palavra, já que moravam em aldeias que eram pouco mais do que "acampamentos (de guerreiros)".<sup>112</sup>

As continuidades nesta história, contudo, mostram que os "objetos" do tráfico não eram simplesmente "vítimas". Eles reagiram e, ao levantar seus "mocambos" nas choupanas africanas, nas senzalas e nas aldeias de fugitivos no mato brasileiro, mostraram que sua cultura lhes dava condições para enfrentar o vendaval de forma resoluta e criativa. Os escravos no Brasil definitivamente não tinham ilusões sobre as condições em que viviam como cativos, da mesma forma como na África eles e seus pais, iguais aos bakongo, conservavam a memória da época relativamente pacífica e próspera, anterior aos distúrbios causados pelo tráfico transatlântico.<sup>113</sup> Mesmo assim, eles teriam reconhecido nas senzalas brasileiras uma gramática do espaço que não lhes era totalmente estranha e teriam elaborado maneiras de usá-la em seu proveito.

Os senhores, por falarem outra "língua", talvez nunca tivessem percebido isto. O fazendeiro anfitrião de Binzer, como muitos historiadores modernos, pensava que o cativo tivesse tolhido a capacidade dos escravos de elaborar projetos próprios. Agora, com algum conhecimento dos padrões da arquitetura africana, podemos ver que a noção de que os libertos, no ano de 1881, preferiam choupanas sem janelas, iguais, nesse aspecto, aos barracos que tiveram como escravos, pode ou não ser correta, mas certamente é plausível — não porque ter-se-iam acostumado às condições do cativo, como pensava com desdém o fazendeiro, mas porque sua gramática do espaço ainda guardava muito da tradição africana. O senhor de escravos, neste caso, deveria ter consultado os viajantes (outros, que não Binzer) para conhecer melhor seus cativos. Quando Johann Emanuel Pohl viajou do Rio de Janeiro a Barbacena em 1818, ele passou uma noite em Farinha, "uma aldeia de negros" — pelo contexto, negros livres e relativamente prósperos ("vi talheres de prata", diz Pohl, "em quase todas as cabanas"). Havia uma forte influência africana no povoado; Pohl presenciou uma cerimônia noturna, um canto cadenciado pontuado pelo som de um tambor que ele chama de "noma" — evidentemente repetindo uma variante de (ou pronunciando mal) a palavra *ngoma*, o vocábulo quase que universal para "tambor" na África bantu. Ora, a aldeia era constituída "de 15 cafuas, sem janelas, que só recebem luz pelas portas".<sup>114</sup>

Do mesmo modo, podemos ver que as práticas e planos das pessoas não precisam ajustar-se aos sonhos da classe média de hoje para receberem o nome de "projeto". Certamente, o espaço construído dos escravos casados era mesquinho. Mas eles decididamente não almejavam a "casa própria" de muitos cômodos, decorada com flores ao bom estilo burguês. Como africanos e filhos de africanos suas recordações eram outras; como cativos, suas esperanças necessariamente não

eram essas. O que quero argumentar é que, ao pensar no casamento, os escravos, por serem manipuladores de uma gramática do espaço não inteiramente alheia às suas condições de cativo, teriam visto oportunidades que os historiadores de hoje, iguais aos grupos dominantes do século XIX, não percebem de imediato. Ter-se-iam interessado pelas possibilidades reais de aumentar a pequena área construída que estava à sua disposição e de ganhar mais controle sobre essa área, sabendo que aumentariam dessa maneira suas chances de atingir certas finalidades materiais e culturais: finalidades limitadas, porém de maneira alguma desprovidas de significado.

#### 4. FACHADAS E FOGOS: ESTRATÉGIAS DOMÉSTICAS E PROJETOS DE VIDA

Quais teriam sido essas finalidades? Como vimos, Glück descreve a choça como “um espaço para dormir” e “um abrigo contra efeitos climáticos”, não propriamente um lugar para morar. A definição é útil, contanto que consideremos o “dormir” uma atividade social, não apenas fisiológica, e a choça um refúgio, além de um abrigo. A choupana, enfim, permitiria aos escravos casados e seus filhos “dormirem em família” — isto é, possibilitaria a “recriação” de rituais de convivência familiar na hora de deitar e levantar — *num espaço fechado contra o mundo*.<sup>115</sup> Da mesma maneira, permitiria aos casais fazerem o amor sem correr o risco de serem surpreendidos por um parceiro escravo ou por uma “Lenita” curiosa.

Já vimos que Lenita, protagonista de *A carne* (1888) de Júlio Ribeiro, realmente é uma intrusa.<sup>116</sup> Numa cena do romance ela presencia, escondida, o encontro sexual de um jovem casal de escravos no mato; e aqui se nos apresenta, sem convite, para fuçar a vida dos cativos nas senzalas. Mas a realidade imitava mesmo a ficção. Na gravura de Rugendas, “Habitação de negros” (figura 3), os escravos que não se encontram dentro da choupana estão sob o olhar da senhora da casa-grande, debruçada na balaustrada da varanda de seu sobrado, a uma distância que provavelmente lhe permitiria uma vigilância auditiva, além de visual. O artista exagerou a proximidade da vivenda dos senhores das senzalas, pelo menos no que diz respeito à situação na maioria das grandes fazendas cafeeiras, mas captou bem o espírito da coisa. Era comum, nas grandes propriedades, tanto no Vale do Paraíba quanto no Oeste paulista, as senzalas se localizarem logo atrás ou ao lado da casa-grande, em volta do “pátio”, ou terreiro de café. Não só isso: era comum também, pelo menos no caso das senzalas-pavilhões ou barracões, as portas se abrirem *para* o terreiro, permitindo ao senhor e ao feitor manterem uma vigilância

estreita sobre o “habitar” dos negros, igual na sua essência ao do quadro de Rugendas.<sup>117</sup>

As mudanças feitas numa fazenda entre Jundiá e Itu, depois de 1888, sugerem o quanto esse plano arquitetônico era associado por senhores e trabalhadores imigrantes à escravidão. De acordo com o arquiteto Júlio Roberto Katinsky, o conjunto das moradias para escravos nessa fazenda, construído seguindo o esquema descrito acima, sofreu uma “inversão das portas e janelas para fora do pátio central”, quando a senzala “se transformou no embrião da ‘colônia’ dos trabalhadores livres após a abolição”.<sup>118</sup> Ao que parece, essa não foi a única fazenda em que houve modificações desse tipo. Numa propriedade descrita por Louis Couty em 1884, “Colonos alemães estavam instalados [em senzalas] sob o mesmo teto que os escravos; a única diferença é que para aqueles havia portas externas nas casas”.<sup>119</sup> E na “Fazenda Lapa”, em Campinas, quando a propriedade foi fotografada por Guilherme Gaensly, por volta de 1902-03, um edifício em forma de quadrado construído em torno de um pátio — provavelmente a antiga senzala — mostrava portas e janelas nos lados externos.<sup>120</sup> Essa solução arquitetônica não foi a que acabou predominando em São Paulo, pois a tendência geral, com a consolidação do colonato, foi a de construir moradias novas para os trabalhadores, mais afastadas da casa-grande.<sup>121</sup> Mesmo assim, as opções de construir ou de reformar provavelmente se explicam pelo mesmo conjunto de fatores: a nova despreocupação dos fazendeiros quanto à possível perda da *pessoa* do trabalhador, já que este não era mais um semovente, e o desgosto dos colonos de serem perscrutados como escravos.

E a atitude dos próprios cativos? No romance do Visconde de Taunay, *A mocidade de Trajano*, publicado em 1871 e passado numa fazenda na região de Campinas, o escravo “quase septuagenário” Pai Vicente, “(...) por sua idade e pelos bons serviços merecera morar desde muitos anos numa casinha [descrita também como “palhoça”] à distância da fazenda, mais como agregado do que como dependente imediato”.<sup>122</sup> Taunay, que conhecia bem a sociedade campineira, se empenhava em descrever a vida rural com o máximo de precisão, rivalizando nesse sentido com os viajantes mais argutos. Portanto, sua sugestão de que os senhores consideravam que era um prêmio para o escravo poder morar “à distância da fazenda” — o que dificilmente teria sido sua atitude se, de fato, o escravo não tivesse a mesma percepção — provavelmente é digna de fé. Em todo caso, mesmo não havendo registro direto sobre o assunto, é difícil acreditar que os escravos brasileiros tenham sido menos interessados em escapar do olhar branco do que os cativos nos Estados Unidos. Estes, segundo um estudo recente, “geralmente queriam que suas cabanas estivessem fora do alcance da vista e da audição da casa-grande”.<sup>123</sup>