

Histórias da família escrava

Em 12 de junho de 1872, o abolicionista mulato Luiz Gama dirige um requerimento ao Presidente da Província de São Paulo. Escreve em nome do escravo Serafim, morador no município de Jacareí e “casado com [...] Romana, sua parceira, de quem tem dois filhos menores”. Na representação de Gama, Serafim pede “enérgicas providências garantidoras de sua vida, brutal e seriamente ameaçada pelo seu [...] Senhor”. Este havia entendido “que o seu direito dominical pode ir até ao ponto de perturbar os laços matrimoniais do suplicante [Serafim], e tem pretendido violentamente prostituir a mulher do suplicante”:

Mais de uma vez o suplicante impediu os atentados libidinosos do seu senhor, e porque na última delas as vidas do suplicante e do seu Senhor, por imprudência deste, corresse iminente perigo, resolveu-se o suplicante aconselhado *pela própria mulher do seu dito Senhor*, a fugir para o mato com a sua consorte.

Este ato de prudência, entretanto, nada garante ao suplicante a sua segurança de vida, nem à sua esposa o pudor, porque [...] [seu senhor] procurou-o tenazmente, dizendo *que o há de matar porque precisa da crioula Romana para sua manceba!*¹

Naquilo que diz respeito à prepotência desse senhor, a seus “atentados libidinosos” contra a escrava e às desavenças daí advindas entre ele e sua esposa, o requerimento de Gama não nos surpreende. Na bibliografia sobre o escravismo é ponto pacífico, já faz tempo, que um sistema que retira dos trabalhadores praticamente qualquer proteção da lei contra os desmandos de seus “possuidores” abre a porta até para o estupro e o assassinato; amea-

ça, portanto, a honra e segurança de vida da mulher escrava e coloca uma pressão enorme sobre sua família². Além disso, desde *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre sabemos que o ímpeto do senhor de impor-se a suas escravas podia provocar atritos no seio da família branca³. Onde a solicitação de Gama traz algo de novo é no retrato dos laços estreitos entre Serafim e Romana, visíveis no tempo que eles vivem juntos (têm dois filhos menores) e sobretudo em sua resistência enérgica à violência senhorial; pois a mesma historiografia que, nas décadas de 1960 e 1970, enterrou de vez a noção de uma escravidão brasileira “branda” ou “benigna”, também deixou o escravizado sem mesmo a capacidade de *almejar* a formação de famílias estáveis, muito menos defendê-las.

De fato, até alguns anos atrás os estudos sobre o cativo no Brasil tendiam a descrever as práticas sexuais e a vida familiar dos escravos como evidências de uma “patologia social” — de uma falta de normas e nexos sociais — que impossibilitasse não apenas a aglutinação das pessoas na vida privada, mas também uma ação coletiva e “política” consequente. Este livro procura resgatar a capacidade dos Serafins e Romanas de construir famílias conjugais, extensas e intergeracionais, e de agirem em concerto com seus companheiros para definir projetos em comum. Analisa as razões práticas e simbólicas que os levaram a valorizar os laços de parentesco, consanguíneos e afins. Isto é, procura descobrir a “flor” na senzala — as “esperanças” e as “recordações” forjadas pelos escravos a partir de sua experiência e de sua herança cultural — que o viajante oitocentista Charles Ribeyrolles, citado na epígrafe deste estudo, se recusou a ver. Finalmente, tenta pesar na balança os diversos significados da família cativa, que, ao promover a autonomia e a dependência do escravo, era a um só tempo abalo e arrimo para o escravismo.

1. “Perdidos uns para os outros”: visões clássicas da família escrava

Os estudos sobre a família escrava seguem caminhos paralelos no Brasil e nos Estados Unidos desde o século XIX. Mapear esses caminhos ajuda a definir as preocupações deste livro. Revela alguns dos paradigmas, ou modelos explicativos, que mais têm informado a bibliografia internacional nas ciências sociais. Ilumina as diferentes estratégias usadas para denunciar

o racismo e a herança social do escravismo. E indica, também, certas mudanças na postura dos historiadores perante suas fontes⁴.

No Brasil, as representações da vida íntima na senzala permaneceram quase constantes, desde antes da Abolição até a década de 1970. Constatavam-se, em todo o período, sombrias cenas de promiscuidade sexual, uniões conjugais instáveis, filhos crescendo sem a presença paterna. Segundo Louis Couty (1881), um francês prolífico em livros e análises sobre o Brasil, “a maioria dos filhos de escravos conhecem apenas um de seus pais, a mãe, e esta frequentemente ficaria constrangida se tivesse que preencher um registro civil exato”⁵. Oitenta anos depois, em livros instigantes e pioneiros de história social, Emília Viotti da Costa (1966) assinalaria “a licenciosidade das senzalas”, e Oracy Nogueira (1962) enfatizaria “o caráter ocasional e promíscuo das relações sexuais” no cativeiro, que fazia com que o escravo “mal chegava a conhecer a própria mãe e os irmãos”⁶.

Entretanto, se o quadro continuava o mesmo, a moldura havia mudado. Uma frase de Gilberto Freyre (*Casa-grande & senzala*, 1933) assinala a mudança de paradigma, como também nos informa sobre os estereótipos existentes em seu tempo. Segundo Freyre, “essa animalidade dos negros [escravos], essa falta de freio aos instintos, essa desbragada prostituição dentro de casa, animavam-na os senhores brancos [...]. Não era o negro, portanto, [...] [ou] a ‘raça inferior’ a fonte de corrupção”, como ainda pensavam muitos (igual a Couty em 1881, que negava ao africano, inferior por natureza, qualquer “ideia de família”), “mas o abuso de uma raça por outra”. Sentencia Freyre: “o negro foi patogênico, mas a serviço do branco”⁷.

Com o pensador pernambucano, na verdade, recupera-se o paradigma sociológico dos “males” do escravo, que rivalizava no século XIX com a explicação racista, até ser derrotado por ela a partir dos anos 1880 e 1890⁸. Nesse sentido, Freyre reafirma a visão do abolicionista Joaquim Nabuco sobre o impacto nocivo do sistema de trabalho forçado e a perspectiva referente à família cativa, senão a posição exata, do antiescravista Charles Ribeyrolles⁹. Entretanto, se em Freyre, como nesses autores, o modelo sociológico tem um caráter “otimista” no que diz respeito ao futuro do negro, ele rapidamente ganha tons mais sombrios.

Caio Prado Jr. (1942), concordando com Freyre, mas contestando sua avaliação positiva da “civilização” criada na fazenda escravista por portugueses e africanos, foi mais longe na sua caracterização dos males da escravidão. “Se o negro traz algo de positivo, isto se anulou na maior parte dos

casos, deturpou-se em quase tudo mais”, dizia ele. “O escravo enche o cenário”, pois o trabalho cativo “não lhe acrescentará [ao negro] elementos morais; e pelo contrário, degrada-lo-á, eliminando mesmo nele o conteúdo cultural que porventura tivesse trazido do seu estado primitivo [sic]”. Ao mesmo tempo, a exploração sexual da mulher escrava pelo senhor “também não tem um feito menos elementar”. Se em Freyre a explicação sociológica retirava do negro o fardo da “raça”, no trabalho de Prado ela lhe atribuía outro peso: o de uma profunda deformação de caráter e cultura sob o escravismo, com implicações para sua história subsequente. O quadro era atenuado apenas pelo fato de que o “desregramento” moral, segundo Prado, atingia por razões estruturais a massa da população livre, marginalizada pelo sistema escravista, e até contaminava os próprios senhores. Ironicamente, o escravo, corrompido pelo proprietário e pelo cativo, havia-se vingado na classe dominante: “a promiscuidade com escravos, e escravos do mais baixo teor moral”, entre outras características da vida senhorial, tornara a casa-grande “uma escola de vício e desregramento” para a criança branca¹⁰.

A ênfase de Prado na dissolução moral do escravo e, em seguida, na devassidão geral de todos os grupos sociais obedecia a uma estratégia política: contribuía à condenação do legado socioeconômico do sistema colonial português, que Freyre, apesar das ambiguidades de sua análise, insistia em defender. Nas décadas posteriores, os autores que concordavam com Prado tinham mais motivos ainda para adotar essa estratégia. De um lado, havia o crescente prestígio de *Casa-grande & senzala* e de seu autor, este agora elogiando em tons muito menos matizados “o mundo [de convivência racial harmoniosa] que o português criou”, e defendendo, inclusive, a política salazarista na África portuguesa¹¹. De outro, havia a preocupação em condenar a exploração colonial e os males sociais originados na “dependência econômica”, preocupação essa que ganhou ainda mais fôlego, na medida em que o Brasil se industrializava e almejava uma maior autonomia dos centros hegemônicos. Por ambas as razões, um grupo de autores influenciados por Prado ou com preocupações semelhantes — frequentemente apelidado “Escola Paulista de Sociologia” — procurou aprofundar sua análise do escravismo, enfatizando como ele a marginalização dos homens livres pobres e a vitimização do escravo por um sistema econômico nefasto.

O decano desse grupo — o sociólogo Florestan Fernandes — deu especial atenção à família escrava. Se não levantou novas fontes sobre a

questão, concedeu-lhe um lugar central na sua discussão teórica do escravismo. Em *A integração do negro na sociedade de classes* (1965), Fernandes procurou analisar o impacto do cativo sobre o trabalhador negro, abordando o escravismo não apenas como um sistema econômico, mas também, no nível da fazenda, como um regime organizado para quebrar a resistência subalterna. Para Fernandes, as duras condições da escravidão e, mais especificamente, o esforço dos senhores de “[tolher e solapar] todas as formas de união ou de solidariedade dos escravos” não apenas tornaram os grupos de parentesco extremamente instáveis, mas também destruíram as normas familiares dos cativos, deixando-os sem regras para a conduta sexual e sem um imperativo cultural que incentivasse a formação de unidades familiares ancoradas no tempo. Isso, por sua vez, teria tido um impacto profundo e duradouro na cultura dos negros e na sua experiência como pessoas livres. Para Fernandes, a destruição da família impôs aos escravos “condições anômicas de existência”, que continuaram a existir muito além da Abolição. Por causa desse “deficit”, os negros livres — que não podiam mobilizar recursos através de laços familiares ou infundir em seus filhos valores conducentes à mobilidade social — se encontravam em desvantagem na concorrência com os trabalhadores imigrantes¹².

Roger Bastide, um antropólogo francês associado a Fernandes, havia feito uma análise semelhante (1960), complementando-a com uma discussão do impacto da escravidão em dois aspectos centrais da cultura africana: a “linhagem”, como princípio organizador da família e, ligada a esta, a vida religiosa. Segundo esse autor, a impossibilidade de manter a existência da linhagem no tempo, na migração forçada da África para a América, fez com que o “culto aos antepassados” dos escravos bantu (a grande maioria dos africanos trazidos ao Sudeste no século XIX) estivesse fadado a desaparecer ou a sobreviver apenas por “vias indiretas”¹³. Ao mesmo tempo, Bastide também procurara examinar a formação do caráter psicológico do cativo nascido no Brasil, não apenas sem linhagem mas também “sem pai”. Chamou a atenção para “o fenômeno mais curioso da escravidão, a dualidade racial dos pais”. Se “o filho do senhor tinha pai branco e mãe [ama de leite] negra [...] por seu lado o filho do escravo, se conhecia sua mãe, não sabia freqüentemente quem era seu verdadeiro pai. Esse era, no fundo, mesmo se não o fosse biologicamente, o patriarca branco”. Bastide encontrava nesse fato a chave para explicar os “mecanismos psíquicos de aculturação” do negro; “interiorizando” o pai branco, o negro teria interiorizado

“sua cultura, sua concepção do mundo e da vida, seus quadros de referência e suas normas”¹⁴.

Ora, um processo tão violento de aculturação como aquela descrita por esses dois autores não podia deixar de ter consequências políticas profundas. Foi Fernandes (1965, 1975) quem tirou as conclusões lógicas. Para ele, os escravos anômicos, “perdidos uns para os outros”, desprovidos de “laços de interdependência, de responsabilidade e de solidariedade” entre si, não desempenharam papel relevante na “revolução burguesa” no Brasil (processo que incluía, como passo decisivo, a Abolição da Escravatura). Apenas “o fazendeiro” (aliás, alguns fazendeiros do Oeste Paulista) e “o imigrante” foram agentes históricos nessa grande transformação¹⁵.

As conclusões de Fernandes sobre a nulidade política das ações dos escravos não destoavam das de outros estudiosos da época ligados à linha historiográfica de Prado. Emília Viotti da Costa (1966), é verdade, deu certo relevo à resistência escrava nos anos 1880, na sua explicação dos processos que levaram à Lei Áurea em 1888. Mesmo assim, parecia predominar em sua obra uma explicação estrutural da “desagregação” do regime escravista, aliada a uma análise conjuntural que não dava muito destaque ao protesto escravo nas décadas anteriores¹⁶. Além disso, a importância de sua contribuição para a reavaliação do escravo como agente histórico não foi devidamente reconhecida, talvez porque a resistência cativa em vésperas da Abolição consistia, na sua análise, principalmente num grande aumento no índice de fugas, geralmente não consideradas pela bibliografia da época como uma ameaça ao “sistema escravista” em tempos normais¹⁷. Coube a um sociólogo, discípulo de Fernandes, sintetizar noções bastante comuns no período a respeito da resistência escrava (e popular), se bem que raras vezes colocadas de forma tão lapidar. Segundo Fernando Henrique Cardoso (1973),

Em todo este processo de “passagem” [para uma sociedade capitalista e burguesa], os escravos, os índios, os peões livres, os libertos, os “camponeses”, são [...] uma espécie de instrumento passivo sobre o qual operam as forças transformadoras da história. Sua luta, quando houve, nada teve em comum sequer com os “rebeldes primitivos” [sic] da Europa. [...] As lutas dos quilombos [...] e a revolta pessoal do escravo que matava algum senhor e fugia não eram embriões de uma luta social maior, capaz de pôr em causa a ordem senhorial¹⁸.

Cardoso não associava a questão da desagregação da família cativa a essa análise. Na verdade, seu argumento, à continuação, de que as lutas escravas e populares se constituíam em “desvãos da história [...] que não apontam as saídas estruturalmente viáveis”, sugere um raciocínio baseado em outra ordem de considerações¹⁹. De fato, sua discussão dos homens livres pobres na sociedade escravista, que segue às frases citadas, indica que seu objetivo era o de fazer uma análise *estrutural* das relações sociais no escravismo²⁰. Essa análise também devia muito à de Prado, mas não privilegiava como instrumento teórico o conceito de “anomia” de Fernandes ou as intuições psicológicas de Bastide. Mesmo assim, os trabalhos destes últimos, apoiando conclusões em nada destoantes das suas, provavelmente ajudaram a criar um ambiente propício para colocações taxativas e igualmente desqualificadoras dos escravos (e de outros grupos populares) como agentes históricos.

A imagem de escravos anômicos, “perdidos uns para os outros” em decorrência da destruição de suas normas familiares, e portanto sem vontade “política” consequente, não será estranha a leitores que tiveram algum contato com a bibliografia clássica sobre a escravidão na América do Norte. Lá, também, os escravos — aliás, os afro-americanos em geral — tendiam a ser representados no século XIX e nas primeiras décadas do XX como pessoas social e sexualmente sem regras. Como dizia um autor em 1922, combinando uma visão sociológica dos males da escravidão com estereótipos racistas,

a imoralidade grassa entre a população de cor muito mais do que entre a branca, não apenas por causa das condições existentes entre os negros na época da escravidão, mas também por causa de sua história anterior na África, onde o clima contribuía para a preservação daqueles que tinham uma alta taxa de nascimentos e, portanto, fazia com que o negro herdasse paixões mais fortes do que o homem branco²¹.

A imagem se manteve, *grosso modo*, até os anos 1960, porém, como no Brasil, inserida numa nova “moldura” não racista a partir da década de 1930. Em trabalhos influentes sobre a história da família negra nos Estados Unidos, o sociólogo E. Franklin Frazier (1932, 1939) argumentou que “provavelmente nunca antes na história um povo foi tão completamente despojado de sua herança social [e cultural] quanto o foram os negros trazidos para a América [do Norte]”. Nesse processo de desaculturação forçada, os escravos perderam suas normas africanas de família, parentesco

e vida sexual, mas em geral não assimilaram os padrões brancos devido à violência e desumanidade do cativo. Como resultado, “nas grandes fazendas [...] as relações sexuais provavelmente eram dissociadas, em geral, dos sentimentos e emoções humanas. Além disso, a constante compra e venda de escravos impedia o desenvolvimento de laços emocionais fortes entre os consortes”. A consequente instabilidade das uniões conjugais fez com que o núcleo familiar básico fosse o da mãe com seus filhos. Na ótica de Frazier, os laços entre estes eram fortes e a mãe era uma figura importante na vida de seus filhos. Já o marido/pai era uma figura fraca ou praticamente ausente²².

O argumento de Frazier, ele mesmo um afro-americano, traduzia uma estratégia política. Aceitava muitos dos estereótipos vigentes a respeito da família escrava e da família negra de seu tempo, também vista como matrifocal e instável. Mas identificava causas sociológicas — e portanto superáveis — para comportamentos que, frequentemente, ainda eram atribuídos à “raça” ou à arraigada influência de uma “primitiva” cultura africana. Isto é, como Gilberto Freyre e Caio Prado Jr., Frazier insistia em distinguir o “negro” do “escravo”. Ele fazia isso, contudo, num contexto em que parte da bibliografia “científica” já contrapunha as duas figuras, mas com os sinais invertidos. Segundo o influente historiador Ulrich B. Phillips (1905), “um escravo entre os gregos ou os romanos era uma pessoa relativamente civilizada. [...] Mas o escravo negro era negro em primeira e última instância e para sempre, e só incidentalmente era escravo”. Ou, ainda segundo Phillips (1918), “o caráter [do escravo da fazenda] era o de um africano, profundamente modificado [para o melhor], mas certamente não transformado pelas exigências da civilização europeia”²³. Diante desse tipo de argumento, Frazier procurou dissociar radicalmente o cativo e seus descendentes do passado africano, ao mesmo tempo em que recuperava a visão abolicionista da escravidão de *plantation* como uma escola dos vícios, não (como pensava Phillips) das virtudes. Consoante com essa ideia, empenhava-se também em revelar a diversidade existente na comunidade afro-americana da época, no intuito de mostrar que famílias bem estruturadas também *existiam*, havendo-se formado justamente quando as condições econômicas e sociais lhes eram propícias. Sua insistência na dedicação da mãe escrava aos filhos também deve ser vista nesse contexto, pois os estereótipos racistas frequentemente negavam mesmo essa qualidade às mães afro-americanas, fossem livres ou cativas²⁴.

A estratégia política de Frazier, no entanto, não era a única possível. Outra, mais radical para a época, foi adotada pelo antropólogo Melville Herskovits. Herskovits procurou valorizar a cultura africana, livrando-a do estigma de “primitiva”, enfatizando sua sofisticação e complexidade e insistindo na sua utilidade ao cativo, na luta para enfrentar o escravismo. Os estereótipos correntes sobre a família escrava, portanto, não retratariam a “quebra” da cultura de origem e a falta de assimilação da cultura dominante, mas um processo de adaptação criativa à adversidade, baseada em preceitos da própria cultura africana. Dessa forma, a instabilidade nas relações sexuais e a matrifocalidade refletiriam, sim, as condições de cativo, mas não traduziriam valores e comportamentos viciados. Ao contrário, as tradições africanas — a aceitação da “poliginia” (a união conjugal de um homem com mais de uma mulher) e a centralidade da mãe na vida afetiva de seus filhos — teriam fornecido recursos culturais que possibilitassem uma adaptação viável ao escravismo²⁵.

A revalorização da cultura africana feita por Herskovits — como aquela realizada por Freyre e Arthur Ramos no Brasil — acabou tendo um impacto importante nos meios intelectuais, pelo menos a longo prazo. No entanto, a ideia de que a vida familiar do escravo refletiria “africanismos”, ou “sobrevivências culturais africanas”, não foi muito bem-aceita na época. Nos Estados Unidos, muitos estudiosos da família negra receavam que a noção pudesse fortalecer os argumentos racistas, pois facilmente poderia ser usada para confirmar a origem dos “males” dos negros na cultura africana, cultura essa ainda vista popularmente de forma muito negativa²⁶. Além disso, as “sobrevivências” africanas em outras esferas sociais (por exemplo, na religião) pareciam pouco evidentes nos Estados Unidos, pelo menos em comparação com o quadro na América Latina, o que não favorecia a aceitação da tese quando aplicada à área da família.

No Brasil, embora não houvesse esse último empecilho, o argumento de Herskovits tampouco recebeu muito apoio. Em 1940-1941, Frazier e Herskovits visitaram a cidade de Salvador e transpuseram seu debate para artigos (em inglês) sobre a família negra nessa cidade²⁷. O antropólogo brasileiro René Ribeiro reagiu a essa troca de opiniões em outro artigo, dando ganho de causa ao argumento de Herskovits²⁸. O trabalho de Ribeiro, por sua vez, provocou Gilberto Freyre a pronunciar-se sobre o assunto, numa nota de rodapé à edição de 1946 de *Casa-grande & senzala*,

em que se defendia das críticas de Caio Prado. Freyre também apoiava o ponto de vista de Herskovits: “temos que reconhecer o fato de que desde os dias coloniais vêm se mantendo no Brasil [...] formas de organizações de famílias extra-patriarcais, extra-católicas [várias delas sendo ‘o resultado de influência africana’] que o sociólogo [isto é, Caio Prado Jr.] não tem, entretanto, o direito de confundir com prostituição ou promiscuidade”²⁹. O assunto, contudo, parece ter morrido ali. Arthur Ramos, também aberto à ideia de que a cultura africana fornecia recursos aos escravos na luta cotidiana contra a escravidão, não encontrava “sobrevivências” africanas na vida familiar do negro, se bem que tampouco via uma patologia socio-cultural, como Frazier ou Prado. “A frouxidão de laços matrimoniais do Negro no Novo Mundo”, dizia Ramos (1943), não era “a herança direta da instituição da poligamia nas terras africanas”. Ao contrário, “a poligamia, ou melhor, a ‘mancebia’ entre os Negros, reflete um fenômeno de ordem econômica, com bases no regime da escravidão. É o mesmo fenômeno da promiscuidade nas classes menos favorecidas de qualquer sociedade”³⁰.

Nos anos subsequentes, como vimos, os principais autores interessados na questão no Brasil rejeitaram tanto a solução “africanista” de Herskovits/Freyre quanto a “economicista simples” de Ramos, preferindo insistir, com Prado, na tese de uma deficiência cultural — um “*deficit negro*”, como dizia Fernandes — causada pelo escravismo. A única exceção importante foi um autor norte-americano, Stanley Stein, cuja descrição da vida familiar do escravo no Vale do Paraíba (1958) claramente está pautada na visão teórica de Herskovits. Segundo Stein, as condições do escravismo “ajudaram a promover [...] a união passageira ou amasio que substituiu a tradição africana de poliginia” e que era reforçado “[...] pela importância da mãe na sociedade polígina africana”³¹.

Stein, na verdade, também constituía uma grande exceção na bibliografia norte-americana. Nos anos 1940 em diante, o pensamento de Frazier virou a ortodoxia sobre a questão da família escrava, a ponto até de subsidiar visões ainda mais taxativas a respeito da vitimização cultural do escravo. Para Kenneth Stampf, autor de um grande livro de pesquisa e síntese sobre a escravidão nos Estados Unidos (1956), o cativo deixou suas vítimas “culturalmente sem raízes”. No que dizia respeito à vida íntima, os escravos se moviam num “caos cultural”, caracterizado pela instabilidade das uniões sexuais, a falta de “afeto profundo e duradouro [...] entre alguns esposos”, “a indiferença da maioria dos pais e até de algumas mães com relação a seus

filhos” e uma “promiscuidade sexual muito difundida, tanto entre homens quanto entre mulheres”³².

Já outros autores que seguiram na trilha de Frazier procuraram analisar as consequências psicológicas dessa cultura deficiente. Para Abram Kardinar e Lionel Ovesey (1951), por exemplo, “o pai [escravo] não podia ser idealizado como protetor e provedor [de sustento]”, já que simplesmente não desempenhava esses papéis. Protetor mesmo era “o *senhor branco*”, que, por esse motivo, “virou [para o escravo] uma figura idealizada, embora odiada [como explorador e perseguidor]”. Essa idealização do opressor — somada à destruição da cultura da senzala, à instabilidade da família cativa e ao trabalho alienado — tornou o escravo um ser passivo e dependente. Perdera a capacidade para construir, com seus parceiros, uma “coesão social firme no tempo”, que lhe possibilitasse uma resistência coordenada e eficaz. Restava, portanto, àquele que superava essa deficiência apenas a fuga individual³³.

Stanley Elkins (1959) chegou a conclusões semelhantes num ensaio de história comparativa. Na América do Norte, segundo ele, o escravismo se teria desenvolvido no contexto de um “capitalismo não contestado”, isto é, nenhuma instituição importante (como o Estado metropolitano e a Igreja) se teria oposto à tendência, inerente à procura do lucro, de definir o escravo cada vez mais como “coisa” nos códigos legais e na prática. Como consequência, a lei nos Estados Unidos não reconhecia a existência da família escrava, e o dia a dia da escravidão praticamente impossibilitava que o cativo tivesse “outras pessoas significativas” (*significant others*) além do senhor. Definido como coisa e submetido ao domínio quase que completo do proprietário, o escravo norte-americano teria sofrido um processo de “infantilização” psicológica semelhante àquele verificado entre os judeus em outra “instituição total”, o campo de concentração nazista. Ao contrário do escravo na América Latina, onde Estado e Igreja teriam freado o ímpeto do capitalismo, o escravo nos Estados Unidos não podia ter “uma certa variedade de aspirações sociais, caso ele conseguisse algum dia ser livre” (pois faltava-lhe, além de família, contato significativo com pessoas livres), nem “pensar-se *como rebelde*”. A prova dessa última assertiva, para Elkins, estava na virtual ausência de grandes revoltas de escravos na América do Norte, quando comparada às colônias e ex-colônias ibéricas³⁴.

Para Elkins, como para Kardinar e Ovesey, o escravo permanecia em seus grilhões em parte por causa das deficiências de sua cultura e psicologia,

formadas sob a escravidão. Da mesma forma, para o sociólogo Daniel Patrick Moynihan (1965), falhas semelhantes ajudavam a segurar o negro contemporâneo no ciclo da pobreza: “no centro do emaranhado de patologia na comunidade negra, está a fraqueza da estrutura familiar. Como causa de fundo, de segunda ou terceira instância, ela se revelará como a principal fonte para a maior parte do comportamento aberrante, inadequado ou antissocial, que não estabeleceu, mas que serve para perpetuar, o ciclo de pobreza e privação”. Segundo Moynihan, no entanto, a desestruturação da família negra não era fruto apenas de causas recentes, mas deitava raízes em “três séculos de injustiça”. “Foi através da destruição da família negra sob a escravidão que a América branca quebrou a força de vontade do povo negro”, dizia Moynihan, citando, entre outros, Elkins. Moynihan reconhecia que “essa força de vontade se tem reafirmado em nosso tempo”; mesmo assim, “é um ressurgimento fadado à frustração, se a viabilidade da família negra não for restaurada”³⁵.

Moynihan escreveu seu ensaio com uma finalidade política. Na época era um assessor da Presidência dos Estados Unidos sobre políticas sociais. O *Relatório Moynihan*, como viria a ser chamado, foi publicado pelo governo federal justamente no momento em que o presidente Lyndon Johnson estava definindo as diretrizes de sua recém-anunciada “guerra contra a pobreza”. Para muitos intelectuais e ativistas políticos, especialmente na comunidade afro-americana, esse *Relatório*, com sua ênfase sobre a “patologia” familiar, ameaçava desviar a discussão sobre políticas sociais (e a subsequente alocação de recursos) para problemas secundários, ou apenas sintomáticos, quando o essencial era atacar o racismo e garantir maior acesso para o negro à educação, aos outros serviços do Estado e ao trabalho. Por causa disso, o *Relatório* provocou um debate público e acadêmico intenso, inclusive a respeito de seus pressupostos históricos³⁶.

Havia, contudo, outras razões que incentivavam muitas pessoas, a partir de meados da década de 1960, a questionarem a noção de que a cultura negra pudesse diminuir a capacidade dos descendentes de africanos de lidarem com a opressão, em vez de servir-lhes como fonte de recursos e estratégias. Para o movimento negro, já vitorioso na luta contra a segregação racial e empenhado cada vez mais na construção de um poder político independente da tutela branca, uma visão da história que enfatizava apenas a vitimização de seu “povo” agora era problemática. Se antes, pelo menos, parecia ajudar a combater o racismo e criar uma certa simpatia entre seto-

res brancos atacados por sentimentos de culpa, ela decididamente não estimulava o orgulho pelas realizações do negro no passado. Talvez mais importante, ela destoava completamente da experiência recente. Se os autores resumidos acima, de Frazier a Moynihan, tivessem razão, de onde teriam vindo os recursos espirituais e morais que possibilitaram a ampla mobilização da comunidade negra na luta a favor dos direitos civis? A questão começava a ser levantada também nas salas da academia, onde, por diversos motivos, um grupo crescente de historiadores e antropólogos estava empenhado em resgatar o papel de operários, gente pobre, povos colonizados e outros grupos subalternos, inclusive negros e escravos, como agentes de sua própria história³⁷.

Os frutos dessas novas pesquisas, no que diz respeito à família cativa, começavam a aparecer a partir do final da década de 1960³⁸. Já em meados da década seguinte, um novo consenso sobre a questão havia-se formado, marcado especialmente por um livro de Eugene D. Genovese (1974), que substituiu o de Stampp como a grande obra de referência sobre a escravidão nos Estados Unidos, e por outro de Herbert G. Gutman (1976), focalizando especificamente a família cativa³⁹. A partir de uma ampla documentação qualitativa, incluindo cartas ditadas por escravos, e (no caso de Gutman) de registros demográficos em várias fazendas, os dois autores argumentaram que a família nuclear, intergeracional e extensa (incluindo parentes fictícios, ou seja, “compadres”) era uma instituição forte e valorizada pelos escravos; que não há razões para concluir que as uniões conjugais em si fossem especialmente instáveis (fora a porcentagem, deveras significativa, separada por venda ou processo de herança); que os pais escravos, não apenas as mães, tendiam a ser figuras importantes na vida de seus filhos; e que os cativos tinham normas familiares próprias (por exemplo, segundo Gutman, proibindo casamentos entre primos-irmãos), que não eram simplesmente derivadas das de seus senhores.

Os dois autores não minimizavam os horrores do escravismo; ao contrário, as cartas citadas de familiares separados por venda eram testemunhas eloquentes da dureza desse regime. Rejeitavam enfaticamente, no entanto, a ideia de que os escravos tivessem sido “despojados” de sua herança cultural, ou que estivessem “culturalmente sem raízes”. Tanto para Genovese quanto para Gutman, a cultura, transmitida e reformulada entre as gerações, fornecia aos escravos recursos importantes para enfrentar e subverter as condições de seu cativeiro.

Onde os autores discordavam era com relação ao grau de autonomia atribuído à cultura escrava. Para Gutman, os mundos de senhores e escravos eram muito separados; apesar de certa proximidade física entre os dois grupos, as relações desiguais de poder entre eles, os antagonismos daí nascidos e suas experiências contrastantes ao longo das gerações garantiam que não compartilhassem o mesmo universo simbólico. Para Genovese, ao contrário, a proximidade física e a interação diária intensa entre senhores e escravos, num regime “paternalista” (entendido de forma diferente por dominantes e dominados) promoveram aproximações, acomodações e negociações culturais entre eles, apesar, ou mesmo por causa, de seus profundos antagonismos⁴⁰. Essa diferença entre os dois autores ainda estabelece a agenda de boa parte das pesquisas atuais sobre a escravidão e a família cativa nos Estados Unidos⁴¹.

Também no início e meados dos anos 1970, especialistas na história da escravidão no Caribe começaram a reavaliar os estereótipos sobre a família escrava nessa região, semelhantes aos que existiam na bibliografia referente aos Estados Unidos. Os estudos demográficos de Barry Higman, sobretudo, pareciam apontar para resultados similares àqueles alcançados pelos novos trabalhos norte-americanos, mesmo num contexto populacional bastante diferente, caracterizado por um grande predomínio numérico de homens sobre mulheres⁴².

A virada historiográfica representada pelos estudos de Genovese, Gutman e Higman, na verdade, fazia parte de uma mudança de paradigmas na história social norte-americana e europeia. As pesquisas mais inovadoras caracterizavam-se, com frequência crescente, por um novo enfoque sobre pessoas subalternas — especialmente operários e escravos —, vistas agora como ativamente engajadas com sua experiência, refletindo sobre elas a luz de sua cultura (e, no processo, reelaborando essa cultura) e tecendo estratégias de aliança e oposição no encontro com outros agentes históricos⁴³. Não é por acaso que Gutman, antes de voltar sua atenção para o tema da família escrava, foi um pioneiro desse novo tipo de abordagem em estudos sobre a classe trabalhadora urbana⁴⁴.

O novo interesse na cultura subalterna, por sua vez, levou a uma reavaliação do legado da cultura africana na senzala. Um trabalho fundamental, nesse sentido, foi um pequeno livro de Sidney Mintz e Richard Price (*Uma abordagem antropológica ao passado afro-americano: uma perspectiva caribenha*)⁴⁵. Publicado apenas em 1976, circulou entre os especialistas em

versão inédita desde 1973, exercendo uma influência grande já no livro de Gutman e ainda maior em trabalhos subsequentes⁴⁶. Para entender o processo de mudança cultural entre os diversos grupos de cativos africanos e seus descendentes, segundo Mintz e Price, era necessário captar a lógica dos escravos, portadores de uma “herança cultural” em comum (apesar de suas diferenças etnolinguísticas), diante das situações específicas de contato entre si, com seus senhores e com outras pessoas livres ou libertas⁴⁷. Com o livro de Mintz e Price, o argumento de Herskovits finalmente emergia triunfante no embate com o de Frazier. Mesmo criticando a tendência de Herskovits de insistir em “sobrevivências culturais” africanas, sem detalhar os processos pelos quais as influências africanas teriam sido mediadas e transformadas, Mintz e Price reconheciam sua dívida intelectual a ele, atribuindo-lhe a origem de seu modelo dinâmico de mudança cultural.

Motivados por essa virada na historiografia norte-americana e por tendências semelhantes na história social da classe trabalhadora na Europa (especialmente os estudos de E. P. Thompson sobre a “formação”, em parte por suas próprias agências, da classe operária inglesa), vários autores, a partir de meados da década de 1970, começaram a rever a questão da família cativa no Brasil⁴⁸. Era um passo lógico, ainda mais no contexto da redemocratização do Brasil e do renascimento dos movimentos operários no final da década, que não pareciam ser muito inteligíveis pelo prisma de estruturalismos ou de preconceitos sobre a incapacidade política dos grupos subalternos. Para quem conhecia a bibliografia internacional sobre a família escrava, a questão quase que se impunha: A “patologia” da família escrava documentada nos estudos brasileiros também não refletiria modelos e equívocos brancos, ao invés da realidade negra no cativeiro?⁴⁹

Certamente havia indícios nesse sentido na história intelectual do tema. Em primeiro lugar, os autores que mais apontavam para a “anomalia” do escravo brasileiro na década de 1960 e início da de 1970 conheciam bem os estudos sobre o negro e especificamente sobre a família escrava nos Estados Unidos. Florestan Fernandes e Roger Bastide, por exemplo, já citavam o trabalho principal de Frazier e outros livros norte-americanos importantes num projeto conjunto de pesquisa de 1951⁵⁰. Além disso, esses autores provavelmente conheciam ou, em casos como os de Fernandes e Bastide, de fato dominavam a literatura sociológica internacional sobre “família”, “anomalia” e “patologia social”, que havia fornecido a matriz teórica para os estudos sobre os Estados Unidos. Fernandes, é verdade, manteve

uma postura crítica com relação ao funcionalismo norte-americano, preferindo o conceito durkheimiano de “anomia” à reelaboração desse conceito por Robert K. Merton, para quem o desvio significava muito mais um desajuste (ou patologia) individual do que um sintoma de males no sistema social⁵¹. Contudo, os autores norte-americanos analisados acima também adotaram essa postura crítica, pelo menos implicitamente, já que seu objetivo maior era o de denunciar os efeitos do escravismo. Se acabaram enfatizando também uma herança cultural da escravidão, que limitava a capacidade das pessoas de superarem sua condição, seu colega brasileiro também o fez. Em todo caso, suspeito que nos círculos acadêmicos de ambos os países “pairavam no ar” as teorias funcionalistas norte-americanas, mesmo que tenham sido submetidas a maiores críticas no Brasil. Penso aqui nas tentativas de Talcott Parsons e outros de integrar o pensamento freudiano à teoria sociológica, especialmente na área dos estudos sobre o desvio social; e também ao empenho relacionado de Parsons de refletir sobre o processo de socialização das crianças, que, visto retrospectivamente, dava estatuto de ciência ao etnocentrismo da classe média branca, com sua ênfase exagerada na família, especialmente na família “nuclear”, ou “conjugal”⁵².

Em segundo lugar, além de conhecer a bibliografia norte-americana e internacional, os autores brasileiros elaboravam seus argumentos num contexto político semelhante ao dos Estados Unidos. Para intelectuais progressistas nos dois países, a luta era contra uma tradição historiográfica conservadora — e com frequência nos Estados Unidos, assumidamente racista —, que representava a fazenda escravista como uma “família extensa” centrada na casa-grande (por exemplo, a obra de Gilberto Freyre), ou como uma “escola” para a vida civilizada (Phillips, 1918, 1929), não como um campo de espoliação⁵³. É claro que também havia diferenças entre os dois quadros político-historiográficos. Como vimos, embora tanto Freyre quanto Phillips insistissem em distinguir o “negro/africano” do “escravo”, discordaram radicalmente em relação ao valor a ser conferido a esses dois polos. Mesmo assim, compartilhavam visões “nostálgicas” do escravismo, contrapondo as relações impessoais entre patrão e empregado na usina açucareira e na fábrica moderna ao patriarcalismo do regime escravista, que teria cuidado das necessidades físicas dos escravos e aproximado fraternalmente as raças⁵⁴. Foi esse fato, certamente, aliado à eloquência e influência de Freyre e Phillips, que levou a maioria dos que questionavam suas conclu-

sões a fechar fileiras em torno de uma mesma posição. Compreende-se sua opção. Para quem rechaçava a nostalgia “persuasiva” de tais interlocutores, numa época em que os paradigmas disponíveis (ênfatisando sistemas normativos e “estruturas”) não atribuíam às pessoas comuns muita capacidade de “fazer a história”, havia uma utilidade política em retratar o escravo como vítima, esmagado por um determinado tipo de “sistema colonial” ou “instituição total”. Pouca vantagem trazia apresentá-lo como agente criativo, desafiador de um sistema diabolicamente adverso porém vulnerável.

Finalmente, até na questão das fontes as duas correntes historiográficas tinham muito em comum. Tanto no Brasil como nos Estados Unidos, os historiadores preocupados com a família escrava tendiam a basear seus argumentos numa leitura “rala” dos depoimentos de testemunhas brancos, ou seja, aceitavam quase ao pé da letra os registros recorrentes nesses relatos de uniões instáveis, promiscuidade e pais ausentes. O fato é problemático, pois na terra do Cruzeiro do Sul, como no “Velho Sul”, essas fontes sofrem de um viés etnocêntrico e frequentemente racista, ou, como a epígrafe deste livro, são porta-vozes de uma ideologia do trabalho que nega ao escravizado, *a priori*, qualquer interesse na formação de uma “família” (conjugal), vista esta apenas como projeto de acumulação patriarcal⁵⁵. A questão será abordada em detalhe mais adiante neste estudo, pois é necessário desconstruir a “prova” feita com opiniões e dados raspados da superfície desses depoimentos “brancos”, para mostrar que as mesmas fontes, sondadas em mais profundidade, ajudam a retratar uma família escrava radicalmente diferente.

Em resumo, para quem conhecia a historiografia dos dois países, os paralelos bibliográficos, políticos e metodológicos sugeriam algumas conclusões. À luz dessa história intelectual comparativa, não parecia surpreendente que a discussão de Bastide sobre a psicologia escrava, elaborada a partir da suposta ausência do pai negro, mostrasse fortes semelhanças com a de Kardiner e Ovesey, mesmo que Bastide não citasse o trabalho desses autores sobre o tema e possivelmente nem o tivesse conhecido. Tampouco devia ter sido uma mera coincidência que, no mesmo ano de 1965, sem saber um do trabalho do outro, Daniel Patrick Moynihan e Florestan Fernandes descobriram, respectivamente, um “emaranhado de patologia” entre os negros norte-americanos da época e uma “anomia” com “efeitos sociopáticos” entre os negros brasileiros da Pós-Abolição, ambos localizando a *causa mortis* inicial na destruição da família escrava.

Ao dizer isso, não é minha intenção desmerecer os livros de Bastide e Fernandes. Como trabalhos de pesquisa histórica, ambos vão muito além dos estudos de Kardiner e Ovesey e de Moynihan. Avaliado como um todo, *As religiões africanas no Brasil*, de Bastide, é um estudo profundo das “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 circunstâncias⁵⁶. Apesar de seus parágrafos sobre a questão da família cativa, o livro é um marco na historiografia para aqueles preocupados em resgatar a lógica cultural de escravos e ex-escravos, vistos como agentes históricos⁵⁶. Por sua vez, *A integração do negro na sociedade de classes*, de Fernandes, oferece uma visão muito mais ampla da questão racial no Brasil, na época em que foi publicada, do que o ensaio de Moynihan. Na verdade, seu paralelo mais próximo na bibliografia norte-americana (e certamente, em parte, sua inspiração) é o grande livro do sociólogo sueco Gunnar Myrdal sobre o negro nos Estados Unidos, *An American Dilemma* (1944), que denunciava o racismo e a segregação e reivindicava a igualdade completa entre as raças⁵⁷. Foi em boa parte por causa disso que a recepção ao livro de Fernandes em círculos progressistas brasileiros foi inteiramente diferente daquela dada ao trabalho de Moynihan nos mesmos meios nos Estados Unidos.

Ainda com essas ressalvas, no entanto, a conclusão permanece: a historiografia sobre a família escrava seguiu caminhos paralelos nos Estados Unidos e no Brasil até os anos 1960, caracterizados por essencialmente os mesmos paradigmas e preocupações políticas e pelo recurso dos estudiosos a fontes e métodos semelhantes. A constatação, para quem estava atento a isso nos anos 1970, no meio da renovação na bibliografia norte-americana e europeia, sugeria que as imagens prevaletentes da família cativa no Brasil tampouco resistiriam a uma nova investida dos historiadores aos arquivos.

2. A família escrava no Brasil: novas abordagens e o enfoque deste livro

De fato, hoje a crítica à historiografia clássica sobre a família cativa no Brasil pode avançar muito além de um questionamento de fontes e modelos e de uma ponderação de estratégias intelectuais. Nos últimos 20 anos, um número cada vez maior de estudos, baseados principalmente em novas fontes demográficas e focalizando especialmente o Sudeste do país, tem

contestado diretamente a antiga visão da vida sexual e familiar do escravo como pouco mais do que uma *desordem* cultural, ou (nas palavras de Bastide) uma “vasta promiscuidade primitiva”⁵⁸.

Em 1975 e 1976, apareceram os primeiros estudos dessa nova safra: um artigo de Richard Graham sobre os padrões demográficos dos escravos na antiga fazenda jesuíta de Santa Cruz, após sua transferência para o Estado português; e um capítulo de tese, de minha autoria, sobre taxas de casamento entre escravos nos recenseamentos do Oeste Paulista durante o século XIX⁵⁹. Em anos subsequentes, outros autores realizaram estudos importantes, entre eles Iraci del Nero da Costa, Francisco Vidal Luna, Horácio Gutiérrez e Stuart Schwartz⁶⁰. Em 1987, um número da revista *Estudos Econômicos* foi inteiramente dedicado à questão da família escrava. Com artigos de alguns dos autores já mencionados, mais Alida Metcalf, João José Fragoso e Manolo Florentino, o volume atraiu a atenção de um público acadêmico maior e estimulou novas pesquisas⁶¹. Desde então o número de artigos, capítulos e monografias sobre o assunto tem-se avolumado, com mais contribuições dos autores citados e de José Flávio Motta, José Roberto Góes, Sheila de Castro Faria, Hebe Maria Mattos, entre outros⁶². Florentino e Góes publicaram um livro importante sobre a questão no final de 1997. Finalmente, a revista *População e Família* dedicou seu número inaugural ao assunto em 1998⁶³. Devem ser mencionados também, embora não focalizem a família escrava, os livros de Chalhoub (1986) e Andrews (1991), que questionam a tese do “deficit negro” de Fernandes, focalizando o período Pós-Abolição nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo⁶⁴.

As contribuições específicas de muitos desses trabalhos serão comentados mais adiante e ao longo dos próximos capítulos. Cabem aqui, contudo, algumas observações gerais. Na sua grande maioria, os novos estudos têm focalizado as regiões de *plantation* do Sudeste — ou seja, áreas de grande importação de cativos (na sua maioria homens), ao longo do século XIX, e de propriedades que perdiam relativamente poucos escravos por venda. Nessas regiões, as pesquisas têm encontrado índices de casamento razoavelmente altos entre mulheres escravas (mas não entre homens), em propriedades médias e grandes: aliás, às vezes até surpreendentemente altos, considerando-se a historiografia sobre o assunto. Alternativamente, têm apontado para a existência significativa de laços de parentesco “simples” (aqueles entre cônjuges e entre pai/mãe e filhos), apesar do desequilíbrio

numérico entre homens e mulheres causado pelo tráfico africano e interno de escravos. Finalmente, têm apresentado dados qualitativos sugerindo que a constituição de famílias (inclusive extensas, incorporando pessoas não aparentadas) interessava aos escravos como parte de uma estratégia de sobrevivência dentro do cativeiro. Destacam-se aqui os estudos sobre o compadrio escravo, que têm complementado os trabalhos sobre os laços consanguíneos e afins, ainda excessivamente concentrados sobre a família “nuclear” ou “conjugal”⁶⁵. Alguns estudos sobre outras regiões têm mostrado resultados semelhantes. As conclusões de Stuart Schwartz (1985) sobre o Recôncavo Baiano no período colonial ainda servem para resumir o novo “estado da questão”: “do conflicto [entre as ‘ideologias da Igreja e do escravismo’ e entre senhores e cativos] [...] resultou uma série de concessões que permitiram aos escravos ter sua própria vida e criar famílias e redes de parentesco. Ainda que sempre ameaçadas pelo próprio caráter da instituição [...] tais criações possuíram um importante significado em suas vidas”⁶⁶.

É importante frisar que os novos estudos não amenizam nossa visão dos horrores da escravidão nem procuram fazer isso. Apenas devolvem ao escravismo sua “historicidade” como sistema construído por agentes sociais múltiplos, entre eles senhores e escravos. Ajudam a esclarecer as fontes comunitárias da resistência de cativos como Serafim e Romana e até a importância sistêmica de sua “revolta pessoal”⁶⁷. Da mesma forma, elucidam uma política senhorial de domínio, antes desconhecida, que visa aproveitar-se dos anseios dos próprios escravos para torná-los mais vulneráveis. Enfim, as novas pesquisas “reabilitam”, por assim dizer, a “luta de classes” sob o escravismo, praticamente inexistente na maioria das obras da Escola Paulista — como também, estranhamente, em alguns trabalhos mais recentes, de cunho marxista⁶⁸. Nesse sentido, e como nos Estados Unidos, os estudos sobre a família cativa brasileira estão em sintonia com outros trabalhos desenvolvidos nos últimos anos, preocupados em resgatar aspectos da cultura e da experiência dos cativos, em desvendar suas relações com os senhores e em refletir sobre o impacto de embates e negociações cotidianos na reprodução ou transformação do sistema escravista⁶⁹.

Entretanto, o caráter fragmentário dos novos estudos sobre a família escrava — a grande maioria focaliza localidades ou fazendas específicas, normalmente durante períodos relativamente curtos⁷⁰ — e o fato de que as fontes para a história demográfica dão resultados que variam bastante de caso em caso (acusando, por exemplo, uma presença bem maior de casais

escravos em alguns municípios do que em outros) têm nutrido um certo ceticismo a respeito do alcance da mudança historiográfica em curso⁷¹. Contribui para isso, também, o fato de que a maioria dos novos estudos demográficos trabalham com documentos censitários, retratando a população escrava apenas em momentos específicos. Será que as reconstituições longitudinais, que ainda são poucas, irão mesmo confirmar a existência significativa e sobretudo a estabilidade de grupos familiares de escravos *no tempo*? Finalmente, os estudos baseados numa documentação qualitativa densa ainda são escassos. Será que mais trabalhos desse tipo irão, de fato, apoiar as ilações feitas a partir das fontes quantitativas?

Além dessas dúvidas a respeito dos resultados alcançados, há outros problemas importantes, que surgem justamente do enfoque “político” de parte da nova bibliografia. Se a família cativa é o resultado de uma luta entre escravos e senhores, como se caracterizam os respectivos “ganhos” e “perdas” das partes nessa batalha? Podemos refinar a questão a partir da bibliografia específica sobre o Sudeste. É correto argumentar, como alguns autores, notadamente Florentino e Góes (*A paz das senzalas*, 1997), que a família cativa deve ser considerada um pilar do próprio escravismo: isto é, que refletia um pacto de “paz” entre escravos e senhores, satisfazendo os anseios daqueles de “viver como gente” e os desígnios de domínio destes, ao mesmo tempo em que reiterava, na endogamia dos casamentos, as tensões étnicas introduzidas pelo tráfico? Alternativamente, devemos concordar com Hebe Maria Mattos, para quem a família cativa, dadas certas peculiaridades do escravismo brasileiro, incentivava a competição por recursos e a estratégia de aproximação ao mundo dos livres, enfraquecendo, dessa forma, os laços de comunidade dentro da senzala e a resistência coordenada ao sistema, pelo menos na primeira metade do século XIX? Ou será que no interior dessa família “ambígua”, nas experiências e memórias que engendrava e transmitia, se esboçava uma “consciência” cativa, no fundo *desestabilizadora* do sistema escravista?⁷²

...O presente livro procura responder a essas perguntas. No capítulo 2, apresento mais um estudo de caso de cunho demográfico. Pretendo, no entanto, contribuir para a organização de um quadro explicativo geral, enfrentando diretamente algumas das críticas à nova bibliografia resumidas acima. Focalizo um município, sim, mas ao longo de quase um século. Tento mostrar que o caso de Campinas, mais do que representativo das áreas de *plantation* do Centro-Oeste Paulista, é “paradigmático” no que

diz respeito às regiões de grande lavoura do Sudeste como um todo. Isto é, os índices mais baixos de casamento religioso entre escravos no Vale do Paraíba paulista e especialmente nas regiões de *plantation* do Rio de Janeiro, quando comparados aos do Oeste Paulista no período pós-1850, refletem práticas senhoriais diferentes, no que diz respeito à formalização das uniões consensuais entre os escravos, não contrastes entre os padrões familiares destes. Finalmente, apresento os primeiros resultados de um trabalho de ligação de fontes, visando construir uma visão longitudinal da família escrava e assim testar as conclusões baseadas apenas em dados e documentos censitários.

O argumento de que Campinas era um caso “paradigmático”, dentro do Sudeste, terá que ser testado por futuras pesquisas. Contudo, mesmo que meus resultados não tenham o alcance geográfico proposto aqui, Campinas não deixa de ser um caso especialmente relevante para a revisão da questão da família cativa. Durante várias décadas antes da Abolição da Escravatura, Campinas foi a principal área de grande lavoura no *hinterland* da cidade de São Paulo, o *locus* do estudo de Florestan Fernandes sobre o “*deficit negro*” no período pós-emancipação. Dessa forma, se fosse correta a tese de Fernandes a respeito do impacto da escravidão — aliás, na sua formulação, da escravidão de *plantation* — nas normas familiares do negro, ela deveria encontrar sua confirmação em evidências provenientes desse município, mais do que de qualquer outro lugar. Ora, em vez disso, os dados de Campinas apontam para conclusões radicalmente diferentes.

Durante todo o século XIX, o complexo de grande lavoura em Campinas (centrado primeiro no açúcar, depois no café) criou sérios empecilhos para a formação de grupos de parentesco, nucleares e extensos, entre os escravos, mas não a ponto de deixar os cativos destituídos de instituições e normas familiares. Tanto nas *plantations* de café quanto nas de açúcar — ou, mais amplamente, nas propriedades com mais de dez cativos —, os escravos conseguiram casar-se, manter unidas suas famílias conjugais e até construir redes de parentesco extensas, com mais frequência do que os historiadores haviam pensado e com mais facilidade do que seus parceiros nas unidades produtivas menores, voltadas normalmente para outras atividades que não a grande lavoura⁷³.

Uma explicação para esses padrões está no próprio tamanho das posses maiores, que tornava mais fácil a escolha de um cônjuge na mesma propriedade, e também sua relativa estabilidade. Campinas, como as áreas de

grande lavoura de São Paulo e do Rio de Janeiro de um modo geral, era um importador maciço de escravos ao longo do século XIX⁷⁴. Normalmente o escravo, uma vez adquirido por uma propriedade média ou grande, não era mais alienado por venda. Em outras regiões e períodos em que as propriedades escravistas eram menos estáveis (por exemplo, o Nordeste e o Sul pós-1850, ambos grandes perdedores de escravos no tráfico interno), a pesquisa demográfica provavelmente revelará estruturas familiares mais fracas. Pelo menos é o que sugerem estudos recentes nos Estados Unidos (Malone, 1992; Stevenson, 1996), que têm encontrado diferenças nesse sentido entre Louisiana (importadora de escravos no século XIX) e Virgínia (exportadora no mesmo período)⁷⁵. Se isso for constatado, no entanto, não nos autorizará a aplicar a tese da anomia a essas outras regiões brasileiras; afinal, não estamos mais presos às teorias dos sociólogos funcionalistas (como Talcott Parsons), segundo as quais a família conjugal, bem estruturada, era imprescindível para a socialização sadia das crianças. Aliás, o próprio estudo de Stevenson sobre a família escrava em Virgínia enfatiza a flexibilidade das estratégias de sobrevivência dos escravos, apontando, por exemplo, para a substituição de pais ausentes por outros familiares e para a mobilização de não parentes no preenchimento de papéis vazios na família extensa.

Em todo caso, a “estabilidade” das propriedades médias e grandes no Sudeste não simplesmente refletia o maior nível de prosperidade de seus donos. Traduzia uma política de domínio senhorial, criada no calor do embate com a senzala. O contexto econômico favorável permitia aos senhores terem mais “ginga” nessa dança de guerra; mas, isso dado, seus movimentos foram elaborados em contraponto com os passos dos escravos. Dito de outra maneira, a família cativa que emergia nos sítios e fazendas do Sudeste não satisfazia nem aos senhores nem ao grupo subalterno. Da mesma forma como os cativos esbarravam a toda hora contra os limites e perigos criados pela prepotência de seus donos, os senhores, no interesse de garantir as condições mínimas de segurança para si e para a produção de seus empreendimentos, se viam forçados a abdicarem parcialmente de seu poder de dispor livremente dos escravos. Sobretudo, tiveram que abrir mão do desejo de cultivar a “estranheza” entre os cativos — de torná-los “perdidos uns para os outros” —, para investir em outras estratégias de controle.

Ao fazer isso, no entanto, abriram o caminho para os escravos “se encontrarem”. Argumento neste livro que a família cativa — nuclear, extensa,

intergeracional — contribuiu decisivamente para a criação de uma “comunidade” escrava, dividida até certo ponto pela política de incentivos dos senhores, que instaurava a competição por recursos limitados, mas ainda assim unida em torno de experiências, valores e memórias compartilhadas. Nesse sentido, a família minava constantemente a hegemonia dos senhores, criando condições para a subversão e a rebelião, por mais que parecesse reforçar seu domínio na rotina cotidiana.

Procuró demonstrar essa tese nos capítulos 3 e 4. Troco aqui a pesquisa demográfica por uma abordagem qualitativa, e o estudo de caso por um enfoque mais amplo sobre as regiões de grande lavoura do Rio de Janeiro e de São Paulo. O capítulo 3 começa com uma crítica aos relatos dos viajantes e de outros observadores brancos do século XIX, dos quais os estudos clássicos sobre a família escrava tiraram suas imagens de promiscuidade e patologia. Mostra que os olhares “brancos”, eivados de preconceitos, não souberam registrar fielmente os detalhes dos “lares negros”, pelo menos a julgar das declarações ou dos julgamentos explícitos nesses relatos sobre a família cativa. A constatação reforça os resultados dos estudos demográficos vistos no capítulo 2. O que mais confirma esses resultados, contudo, é que os relatos do Oitocentos, quando lidos “nas entrelinhas”, revelam um olhar bem menos vazio do que parece à primeira vista. Em momentos despreocupados, quando não pretendem fazer um julgamento de valor, eles registram fatos que *são* coerentes com o novo quadro demográfico; descrevendo, por exemplo, as senzalas diferenciadas dos casais escravos, ao mesmo tempo em que negam a existência da família cativa.

No restante do capítulo 3, portanto, faço uma releitura dessas fontes, suplementada por uma análise de documentos judiciais (inventários *post-mortem* e processos crime) provenientes de Campinas (SP), Vassouras (RJ) e Sorocaba (SP). Procuró não só “desconstruir” a visão de que os viajantes depõem contra a importância da família na experiência escrava, mas até ir além da análise no capítulo 2, para entender por que os escravos do Sudeste valorizavam e procuravam formar famílias. Na senzala, segundo Charles Ribeyrolles, não existiam “nem esperanças nem recordações”, pois o escravismo acabara com ambas. Assumindo o desafio implícito em sua frase, tento recuperar a lógica tanto “cultural” quanto “situacional” dos cativos. Procuró apreciar quais eram, de fato, suas esperanças e recordações como africanos (predominantemente da África Central) e filhos de africanos, e como cativos vivendo condições específicas de opressão.

Meu objetivo principal nesse capítulo é o de recuperar a visão do escravo sobre questões aparentemente “miúdas”, mas na verdade cheias de significado: especificamente, as implicações para ele do “casamento”, no que diz respeito ao espaço de “moradia”, o controle sobre um fogo doméstico, o acesso ao cultivo da terra em benefício próprio, a organização e perfil de sua economia doméstica, e sua força e fraqueza perante as políticas de domínio senhoriais. O que emerge desse enfoque é a família como centro de “um projeto de vida”. Essa família-projeto, entretanto, não configura uma “brecha” camponesa que permita uma pequena autonomia ao cativo, enquanto reconfirme a impugnabilidade da muralha escravista. Ao contrário, é um campo de batalha, um dos palcos principais, aliás, em que se trava a luta entre escravo e senhor e se define a própria estrutura e destino do escravismo.

A “família cativa”, no entanto, não se reduzia a estratégias e projetos centrados em laços de parentesco. Ela expressava um mundo mais amplo que os escravos criaram a partir de suas “esperanças e recordações”; ou melhor, ela era apenas *uma* das instâncias culturais importantes que contribuíram, nas regiões de *plantation* do Sudeste, para a formação de uma identidade nas senzalas, conscientemente antagônica à dos senhores e compartilhada por uma grande parte dos cativos. Desenvolvo essa ideia no terceiro e especialmente no último capítulo deste trabalho, em que focalizo os significados práticos e simbólicos do fogo doméstico — do “lar” —, especialmente seu papel na manutenção da família-linhagem para escravos de origem ou descendência centro-africana. O argumento terá um desdobramento maior em outro livro, focalizando a formação da identidade escrava no Sudeste, durante a primeira metade do século XIX. Sua implicação principal, contudo, já vai delineada neste ensaio: os escravos, de origens étnicas diferentes, porém centro-africanos em sua grande maioria, descobriram a “flor” na senzala a partir de experiências semelhantes no cativeiro e heranças culturais em comum, antes mesmo de começar a construir novos laços de parentesco.

Não concordo, portanto, que a família escrava deva ser considerada um fator estrutural na manutenção e reprodução do escravismo, como afirmam Manolo Florentino e José Roberto Góes, invertendo o raciocínio dos autores da Escola Paulista de Sociologia. Segundo Florentino e Góes, as “relações parentais” introduziram a “paz” na senzala, isto é, criaram uma nova sociabilidade entre pessoas de procedências diversas, retirando-as

de um estado de guerra “hobbesiano”, de “todos contra todos”, e dando-lhes certo interesse em “tocar” adiante sua vida, sem arriscar confrontos com a casa-grande. De fato, ao formarem tais laços, os escravos aumentaram ainda mais sua vulnerabilidade, transformando-se em “refêns”, tanto de seus proprietários quanto de seus próprios anseios e projetos de vida familiar⁷⁶. Isso não quer dizer, no entanto, que foram necessariamente impedidos de criar uma comunidade de interesses e sentimentos e virar um *perigo* para os senhores. Ao contrário, o refém normalmente tem motivos para identificar-se com outros na sua situação; e não faltam casos, na história, de outros grupos subalternos — também, em certa medida, “refêns” dos poderosos —, que encontraram o caminho da solidariedade. Para a família ter o efeito desmobilizador postulado, o escravismo brasileiro teria que ser especialmente maquiavélico em sua capacidade de dividir ou cooptar o grupo subordinado — algo, de fato, admitido por Florentino e Góes, que, apesar de ressaltar a paz da senzala, também enfatizam a *dissensão*. Na sua ótica, as tensões étnicas, renovadas continuamente pela introdução de “estrangeiros” pelo tráfico, não foram totalmente debeladas pela *paz* das relações parentais; ao contrário, teriam sido reiteradas até no seio dela, pelas preferências endógamas dos cativos no casamento, que traduziam e reafirmavam a rejeição mútua entre crioulos e africanos.

Minha discordância de Florentino e Góes começa com a questão demográfica, analisada no capítulo 2. As preferências endógamas dos escravos não impediam a prática significativa da exogamia, que evidencia um forte movimento em direção à formação de uma “comunidade”, apesar da contínua reprodução das diferenças étnicas pelo tráfico. Continuo o argumento nos capítulos 3 e 4, em que procuro identificar, além de semelhanças linguísticas, elementos comuns a muitos povos centro-africanos, desde práticas de cultura material a visões cosmológicas. Detenho-me especialmente nos vários grupos de Bakongo, Mbundu e Ovimbundu (localizados respectivamente no baixo rio Zaire, no interior da região de Luanda e no *hinterland* de Benguela), que forneceram grandes contingentes de cativos para o Sudeste e (estou convencido) boa parte da matriz cultural da senzala⁷⁷. Por causa dessas afinidades, os cativos de etnias diferentes, porém “abocetados numa coberta” — amontoados entre os conveses do navio negreiro —, já chegavam no Brasil como “malungos”, ou canoeiros do mesmo infortúnio⁷⁸; e a malhação que sofreram ao subir a serra e serem submetidos à disciplina da fazenda teria

completado o trabalho de forjar uma nova sociabilidade (homens e mulheres de “ferro” que eram, segundo a metáfora de um contemporâneo, concededor de seus suplícios)⁷⁹.

Forjar, pelo menos até um segundo momento; pois Hebe Maria Mattos (*Das cores do silêncio*, 1995, 2ª ed. 1998), admitindo que as diferenças étnicas originais podiam ser, e até frequentemente eram, superadas, enfatiza a capacidade cooptativa do escravismo brasileiro, especialmente através da instituição da família cativa⁸⁰. Para Mattos, o sistema de cativo, pelo menos até meados do século XIX, oferecia a escravos brasileiros e africanos “ladinos” (residentes havia tempo no Brasil e parcialmente aculturados) oportunidades não desprezíveis de melhorar sua condição, relativamente à dos africanos “novos”, que constantemente estavam sendo importados em grande número. Através da formação de laços de parentesco e de dependência, e do concomitante acesso ao cultivo de uma “roça” própria, aqueles escravos podiam aproximar seu cotidiano, em certa medida, ao das pessoas livres pobres. Podiam, também, sonhar em aproveitar-se, para si ou para seus familiares, das significativas possibilidades de alforria no Brasil, bem maiores que as existentes nos Estados Unidos. (Aliás, para Mattos, as condições estruturais que tornaram o escravismo brasileiro bem diferente do norte-americano eram o volumoso tráfico de africanos, que constantemente introduzia “estrangeiros” no sistema, e as taxas relativamente altas de alforria, que integravam um número socialmente significativo desses “estranhos” na população livre.) Finalmente, os escravos podiam até sonhar em conseguir acesso à terra e eventualmente comprar um escravo, uma vez conquistada a liberdade, dada a abundância de terras no Brasil e o preço relativamente baixo dos africanos importados.

Tudo isso, segundo Mattos, fazia com que os cativos brasileiros e africanos (ladinos) não traçassem as fronteiras de suas identidades para coincidir com as de sua condição escrava, nem muito menos — em vista do fosso entre suas experiências (e esperanças) e as dos africanos novos — empregassem sua significativa herança cultural de seu continente de origem como sinal diacrítico para marcar os limites com outros grupos sociais. O reflexo disso na senzala era um nível bastante grande de conflito, pelo menos na primeira metade do século XIX, quando as possibilidades de melhorar de condição dentro da escravidão e de conseguir a manumissão eram maiores. São realmente impressionantes no livro de Mattos as histórias, reconstruídas de processos crime, de escravos que procuram distanciar-se

de seus cocativos, não reconhecendo-os como “parceiros”, aparentemente como parte de uma estratégia de mobilidade social⁸¹.

O argumento de Mattos, extremamente bem construído, quase me convence. Até certo ponto, coincide com posições que defendi em outros trabalhos. Na minha tese de doutorado, mostrei a existência de um sistema de incentivos no escravismo brasileiro, culminando em possibilidades pequenas, mas não irrealistas, de o cativo conseguir a alforria para si ou para algum membro da família ao longo do tempo. Argumentei que o sistema — na verdade, uma política de domínio que combinava incentivos com violência — tendia a criar uma hierarquia social dentro da escravidão e estratégias diferenciadas entre os cativos, contribuindo dessa forma para dividir a senzala e dar aos senhores uma poderosa arma de “controle social”.

Mesmo assim, acreditava que havia outros fatores que operavam em sentido contrário, minando a eficácia da política senhorial. Hoje, tenho mais argumentos para reafirmar essa posição. O que eu não levava suficientemente em conta na minha tese — nem, acredito, Mattos agora em seu livro — é que a estratégia de aproximação ao mundo dos livres, por via da construção de laços de parentesco e dependência, demandava muito tempo. Além disso, as perspectivas de sucesso nessa empreitada, num mundo extremamente instável, eram sempre incertas — algo que escapa aos modelos demográficos, como aquele que usei para medir as chances de acesso de um escravo à alforria no decorrer do tempo⁸². Por outro lado, a predominância numérica de africanos nas *plantations* do Sudeste, antes de 1850 — a maioria compartilhando significativas heranças linguísticas e cosmológicas da África Central —, e o fato de que os poucos escravos brasileiros eram em boa parte *filhos* de africanos tornam a hipótese de uma grande distância sociocultural entre os dois grupos, ou entre africanos novos e ladinos, algo problemático.

Em vista das incertezas já apontadas e da consequente precariedade dos planos, não é convincente o argumento de que as pessoas teriam descartado solidariedades anteriores, ou solidariedades alternativas possíveis dentro da escravidão, enquanto as relações de aproximação ao mundo livre ainda estivessem em construção — por mais que tenham concorrido em torno de recursos e favores no dia a dia. No nível das estratégias simbólicas, também, não teria sido comum queimar “pontes” antigas ou deixar de construir outras novas (com escravos africanos de etnias diferentes, por exemplo),

simplesmente porque se havia decidido investir também em laços com os senhores e outras pessoas livres. Como relatou um fazendeiro em Campinas, em 1848, após ter interrogado seus escravos suspeitos de serem envolvidos num plano de revolta, “são os escravos feitores os cabeças para tratarem com os mais”⁸³. Outros casos poderiam ser citados⁸⁴, o que faz pensar que o escravismo brasileiro talvez não fosse tão diferente daqueles no Caribe e nos Estados Unidos, ondê era bastante comum encontrar feitores e outros escravos que haviam cultivado estratégias de aproximação aos senhores envolvidos em planos de insurreição.

Em que pesem, portanto, as peculiaridades brasileiras, estou mais disposto a argumentar que os escravos no Sudeste teriam construído uma variante daquela “consciência dupla” — a capacidade de circular ladina-mente entre tradições culturais e estratégias identitárias diferentes — que Paul Gilroy considera a marca do “Atlântico negro”⁸⁵. A própria Mattos parece admitir essa possibilidade quando sugere que “os momentos de tensão e rebeldia coletiva tendiam a ressignificar a noção de parceiro (e os elementos de homogeneidade) na experiência dos cativos. O cotidiano no cativo tendia, entretanto, a valorizar a construção de identidades sociais outras que não aquelas impostas pela condição cativa”⁸⁶. Acrescentaria apenas dois senões a essas frases: primeiro, que os períodos de “rebeldia coletiva” *latente* provavelmente foram mais frequentes do que imaginamos; segundo, que uma “ressignificação” dos “elementos de homogeneidade na experiência dos cativos”, em ocasiões de “tensão e rebeldia coletiva” (aberta ou latente), só poderia acontecer se os escravos, *também no cotidiano do cativo*, cultivassem signos em comum que pudessem ser mobilizados para isso. Tais signos, especialmente aqueles que expressam as visões escravas sobre a relação entre o mundo dos vivos e o dos espíritos, são notoriamente difíceis de “surpreender” nos documentos, dada a ignorância dos senhores e seus amanuenses a respeito do “mundo” de seus subordinados e o interesse destes em não revelar seus segredos aos poderosos. O historiador, no entanto, não pode ignorá-los. No quarto capítulo deste livro, identifico um conjunto desses significados, reelaborado de uma herança cultural compartilhada, de origem centro-africana, centrada no culto aos espíritos da natureza e dos ancestrais; e confirmo sua presença nas senzalas do Sudeste, exatamente a partir de um dos documentos analisados por Mattos. Minha “descoberta”, sei muito bem, não resolve a questão, mas contribui talvez para “atiçar” o debate.

Notas

- 1 “Requerimento”, Luiz Gama ao Presidente da Província, 26/6/1872, in pasta: Requerimentos: junho, caixa 2.541-106 (Polícia, 1872), Arquivo Público do Estado de São Paulo (Apesp). Atualizo a grafia e a acentuação dos textos de época citados no corpo deste livro, para facilitar a leitura. Mantenho, porém, a forma original no que diz respeito ao vocabulário, à construção das frases, à pontuação e ao uso de maiúsculas e minúsculas. Também mantenho a grafia original nos títulos citados nas notas e na bibliografia.
- 2 Ver Robert W. Slenes, “Senhores e subalternos no Oeste Paulista”, in Luiz Felipe de Alencastro (org.), *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, vol. II: Império — A Corte e a modernidade nacional, pp. 233-90.
- 3 Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*, 20ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980 [1933], caps. 4, 5.
- 4 Para outras revisões da bibliografia sobre a questão da família escrava no Brasil e nas Américas, ver Robert W. Slenes, “Lares negros, olhares brancos”, *Revista Brasileira de História*, 8 (16), número especial sobre a escravidão. Org. Sílvia Hunold Lara, mar.-ago., 1988, pp. 189-203; José Flávio Morta, “Família escrava: uma incursão pela historiografia”, *História: Questões e Debates*, 9 (16), jul., 1988, pp. 104-59; Eni Mesquita, “A família negra no Brasil: escravos e libertos”, *Anais do VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Belo Horizonte: Abep, 1988, vol. III, pp. 39-58; Robert William Fogel, *Without Consent or Contract: the Rise and Fall of American Slavery*. Nova York: W. W. Norton, 1989, cap. 6; Francisco Vidal Luna e Herbert S. Klein, “Escravos e senhores no Brasil no início do século XIX: São Paulo em 1829”, *Estudos Econômicos*, 20 (3), set.-dez., 1990, pp. 349-79; Verena Stolcke, “The Slavery Period and its Influence on Household Structure and the Family in Jamaica, Cuba and Brazil”, in Elza Berquó e Peter Xenos (orgs.), *Family Systems and Cultural Change*. Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 125-43.
- 5 Louis Couty, *L’Esclavage au Brésil*. Paris: Librairie de Guillaumin, 1881, pp. 74-5. As duas páginas que Couty dedicou à família escrava “fizeram escola”: constituem uma das principais fontes sobre o assunto para estudiosos do século XX, especialmente Florestan Fernandes e Roger Bastide (analisados a seguir).
- 6 Emília Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966, p. 270; ver, mais amplamente, pp. 268-73 (2ª ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982, pp. 258-63). Na Introdução à segunda edição, pp. xliii-xlv, Costa comenta novas pesquisas sobre a família escrava, admitindo a possibilidade da continuidade de normas africanas entre os escravos (especialmente, ao que parece, normas de poligamia), num argumento parecido ao de Herskovits (ver discussão adiante). Oracy Nogueira, *Comunidade e família: um estudo sociológico de Itapetininga*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, Inep, MEC, 1962, p. 262.
- 7 Gilberto Freyre, *Casa-grande...*, pp. 319-21. Análise o racismo de Couty no cap. 3.
- 8 Ver, entre outros, Célia Maria Marinho de Azevedo, *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites — Século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; Lília Moritz Schwarcz, *Retrato em branco e negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; idem, *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; Roberto Ventura, *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- ⁹ Ver Joaquim Nabuco, *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1977 (1883).
- ¹⁰ Caio Prado Jr., *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*, 18ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1983 [1942], pp. 269-97, 341-56, trechos citados pp. 342, 343, 351.
- ¹¹ Ver, entre outros livros de Freyre, *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940; *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [publicado originalmente em inglês em 1947 e ampliado em 1963]; *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- ¹² Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, 2 vols. São Paulo: Dominus, Edusp, 1965, vol. I, pp. 34-8, 71-102 (sobre o “deficit negro”), 110-8, 152-90, trecho citado p. 35 (Fernandes enfatizava a noção de “anomia” em sua abordagem, mas também usava o conceito de “alienação” — por exemplo, idem, op. cit., p. 28 —, que receberia mais destaque na obra de seus discípulos, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni). Ver também o estudo anterior de Roger Bastide e Florestan Fernandes, *Branços e negros em São Paulo*, 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971, pp. 97-9 (obra originalmente publicada em 1953 na revista *Anhembi* e depois como parte do livro *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. Org. Roger Bastide e Florestan Fernandes. São Paulo: Anhembi, 1955).
- ¹³ Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, 2 vols. São Paulo: Pioneira, Edusp, 1971, vol. I, pp. 87-8 (trad. de *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpenetrations de civilisations*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960).
- ¹⁴ Idem, op. cit., vol. I, pp. 104-5.
- ¹⁵ Fernandes, *A integração do negro...*, vol. I, pp. 24-38, trecho citado p. 38; idem, *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, pp. 91 e segs.
- ¹⁶ Costa, *Da senzala...*, passim. Ver, contudo, as considerações da autora sobre sua intenção de fazer uma análise dialética em *Da senzala...*, não apenas uma abordagem estrutural, na Introdução à segunda edição (São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1982).
- ¹⁷ Uma exceção importante é Clóvis Moura, *Rebeliões da senzala*. São Paulo: Zumbi, 1959. Ver a discussão da historiografia sobre fugas e quilombos em Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro — Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, pp. 15-42.
- ¹⁸ Fernando Henrique Cardoso, “Classes sociais e história: considerações metodológicas” (1973), in *Autoritarismo e democratização*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, cap. 3, p. 112.
- ¹⁹ Ibidem. Em entrevista recente, Cardoso reafirma a ideia de que o escravo “é um desvão da história”: Vinicius Torres Freire, “Para lembrar o que ele escreveu”, *Folha de S. Paulo*, 13/10/1996, Caderno Mais, p. 4.
- ²⁰ Fernando Henrique Cardoso, “Classes sociais e história...” pp. 112-5. Cardoso baseia sua discussão em outro livro importante da época, que aprofundava a análise de Prado sobre os homens livres pobres: Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros—USP, 1969. Deve ser notado, contudo, que Cardoso também incorporava em sua análise considerações sobre a psicologia do escravo. Ver Fernando Henrique Cardoso, *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962, pp. 133, 269-70, sobre o escravo que internaliza sua “coisificação” na lei e na ótica do senhor. Outro autor do período que faz uma análise semelhante é Octavio Ianni, *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962, esp. pp. 168-9, 249-57.

- 21 Grove Samuel Dow, *Society and its Problems*. Nova York, 1922, p. 181. apud E. Franklin Frazier, *The Negro Family in Chicago*. Chicago: The University of Chicago Press, 1932, p. 11.
- 22 E. Franklin Frazier, *The Negro Family in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1939, esp. caps. 1-3, trechos citados pp. 21, 481. Ver também idem, *The Negro Family in Chicago*. Chicago: The University of Chicago Press, 1932.
- 23 Ulrich B. Phillips, "The Economic Cost of Slaveholding in the Cotton Belt", *Political Science Quarterly*, XX, jun., 1905, pp. 257-75, reeditado em idem, *The Slave Economy of the Old South: Selected Essays in Economic and Social History*. Org. Eugene D. Genovese. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1968, pp. 117-35, trecho citado p. 130; idem, *American Negro Slavery*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1966 [1918], p. 291. Ambos os trechos são comentados por Herbert H. Gutman, "Slave Family and its Legacies", in Michael Craton (org.), *Roots and Branches: Current Directions in Slave Studies*, número especial de *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, 6 (1), verão, 1979, pp. 183-99.
- 24 Ver Frazier, *The Negro Family in Chicago*, caps. 1, 2, para uma revisão da bibliografia extremamente racista que Frazier combatia. Sobre esse assunto e o "modelo de oportunidade" de Frazier, ver os artigos de Gutman, "Slave Family...", pp. 183-99; e "Mirrors of Hard Distorted Glass: An Examination of Some Influential Historical Assumptions About the Afro-American Family and the Shaping of Public Policies, 1861-1965", in David J. Rothman e Stanton Wheeler (orgs.), *Social History and Social Policy*. Nova York: Academic Press, 1981, pp. 239-73. Um precursor de Frazier foi o sociólogo afro-americano Du Bois; ver W. E. B. Du Bois, *The Negro American Family*. Atlanta: The Atlanta University Press, 1908. Cf. os comentários de Frazier (*The Negro Family in Chicago*, p. 9) sobre outro trabalho de Du Bois, *Morals and Manners among Negro Americans*, nº18. Atlanta: Atlantic University Publications, 1914. Sobre Frazier, ver também Alain Coulon, *A escola de Chicago*. Campinas: Papiurus, 1995, pp. 52-5, que observa (p. 53): "segundo Frazier, a etapa de desorganização [familiar] não deve ser considerada como um estado patológico, mas, ao contrário, como um aspecto do processo que leva à civilização". Frazier pode ter pensado assim em 1932 e 1939, mas em 1950 estava muito mais pessimista com relação ao impacto negativo da "desorganização da família" na formação da personalidade e nas chances para a mobilidade social. Isto é, a bibliografia posterior a Frazier, resumida a seguir, de certo modo acompanha a própria evolução do pensamento desse autor. Ver E. Franklin Frazier, "Problems and Needs of Negro Children and Youth Resulting from Family Disorganization", *Journal of Negro Education*, 19, 1950, pp. 260-77, reeditado em G. Franklin Edwards (org.), *E. Franklin Frazier on Race Relations: Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968, pp. 225-35.
- 25 Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, 1958 [publicado originalmente em 1941], e *The New World Negro: Selected Papers in Afroamerican Studies*. Org. Frances S. Herskovits. S.I.: Minerva Press, 1966.
- 26 Walter Jackson, "Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture", in George Stocking (org.), *Malinovsky, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*. Madison: University of Wisconsin Press, 1986, pp. 95-126.
- 27 E. Franklin Frazier, "The Negro Family in Bahia, Brazil", *American Sociological Review*, vol. 7, nº 4, ago., 1942, pp. 465-78; Melville J. Herskovits, "The Negro in Bahia, Brazil: a Problem in Method", *American Sociological Review*, vol. 8, ago., 1943, pp. 394-402; E. Franklin Frazier, "Rejoinder", *American Sociological Review*, vol. 8, ago., 1943, pp. 402-4.

- 28 René Ribeiro, "On the Amaziado Relationship, and Other Aspects of the Family in Recife (Brazil)", *American Sociological Review*, vol. 10, nº 1, fev. 1945, pp. 44-51.
- 29 Freyre, *Casa-grande...*, p. 65, nota 55. Freyre comete um lapso aqui e atribui o argumento de Herskovits a Frazier.
- 30 Arthur Ramos, *As culturas negras*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, s.d. [1943], pp. 92-3. Ramos parece aproximar-se a Herskovits em Arthur Ramos, "O espírito associativo do negro brasileiro", in *A aculturação negra*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, pp. 117-44, esp. pp. 118-21. (Comparar, contudo, com Herskovits, *The Myth...*, p. 140, em que as continuidades entre os padrões culturais africanos e as associações de ajuda mútua na escravidão são muito mais enfatizadas.)
- 31 Stanley J. Stein, *Vassouras: a Brazilian Coffee County, 1850-1900*, 2ª ed., com nova Introdução do autor e encarte de fotografias. Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 155, a 1ª ed., de 1958, foi publicada pela Harvard University Press (cf. idem, *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*. Trad. Vera Bloch Wrobel. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 191). Outra tradução do livro foi publicada sob o título de *Grandeza e decadência do café no Vale do Paraíba, com referência especial ao município de Vassouras*. São Paulo: Brasiliense, 1961.
- 32 Kenneth Stampp, *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*. Nova York: Vintage Books (Random House, Alfred A. Knopf), 1956, pp. 322-82, trechos citados pp. 340, 345, 346, 364.
- 33 Abram Kardiner e Lionel Ovesey, *The Mark of Oppression: Explorations in the Personality of the American Negro*. Nova York: World Publishing, 1962 [1951], pp. 42-7, 359-61, trechos citados pp. 46, 359, 361.
- 34 Stanley M. Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, 3ª ed. rev. Chicago: University of Chicago Press, 1976 [1959], caps. II, III, esp. pp. 37-51, 53-5, 133-9. Na comparação que faz com a América Latina, Elkins se baseia numa longa tradição historiográfica que remonta às distinções feitas por viajantes europeus entre os escravismos das colônias britânicas e ibéricas. Contudo, não parece ter sido especialmente influenciado por Gilberto Freyre, embora cite a obra dele. Outros autores norte-americanos da época, no entanto, recorriam muito a Freyre — o *bête noir* dos autores progressistas no Brasil — para condenar o regime escravista norte-americano e o legado que havia deixado na área das relações raciais. Ver Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen: the Negro in the Americas*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1946.
- 35 Anônimo [Daniel Patrick Moynihan], *The Negro Family: the Case for National Action*. Washington (D C): Office of Policy Planning and Research, United States Department of Labor, mar., 1965. Reeditado em Lee Rainwater e William L. Yancey, *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1967, pp. 39-124, trechos citados pp. 76, 93.
- 36 O debate na academia e na imprensa, logo depois da publicação do *Relatório*, pode ser seguido nos ensaios em Rainwater e Yancey, *The Moynihan Report...*, passim.
- 37 Indicativo dos novos rumos na antropologia para a análise do conflito social e do choque entre normas é J. van Velsen, "A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado", in Bela Feldman-Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global Universitária, 1987 [1967], pp. 345-74. As críticas dirigidas aos conceitos de "cultura da pobreza" e da "marginalidade social" também marcam esse período. Ver, por exemplo,

- Eleanor Burke Leacock (org.), *The Culture of Poverty: a Critique*. Nova York: Simon and Schuster, 1971; Janice Perlman, *O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. Sobre a família negra contemporânea nos EUA, ver especialmente Carol B. Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. Nova York: Harper and Row, 1974. Para ensaios recentes, revisando a bibliografia internacional sobre América Latina e África que resultou dessa mudança de paradigma (e procurando integrar o estudo das estratégias das pessoas a uma análise "sistêmica"), ver Frederick Cooper et al., *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.
- 38 Herbert G. Gutman tomou a dianteira, com estudos (não publicados) escritos em 1966 e 1968, com Lawrence A. Glasco, sobre a família negra livre em Buffalo, Nova York, no período 1855-1925 (ver Ira Berlin, "Introduction", in Herbert G. Gutman, *Power and Culture: Essays on the American Working Class*. Org. e Apres. Ira Berlin. Nova York: Pantheon Books, 1987, pp. 41-2, 422). No início da década de 1970, saiu o estudo de Gutman, "Le phénomène invisible: la composition de la famille et du foyer noir après la Guerre de Sécession", in *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 27, 1972, pp. 1.197-218; reeditado como "Persistent Myths About the Afro-American Family", *Journal of Interdisciplinary History*, 6, 1975; pp. 181-210. Importante também, nesse período, foi John W. Blasingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*. Nova York: Oxford University Press, 1972.
- 39 Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. Nova York: Pantheon Books (Random House), 1974. O livro foi parcialmente traduzido para o português: *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; /Brasília: CNPq, 1988, vol. I (o vol. II nunca foi editado). Herbert G. Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*. Nova York: Random House, 1976. Importante também, na reavaliação da família escrava, foi Robert W. Fogel e Stanley L. Engerman, *Time on the Cross: the Economics of American Negro Slavery*, 2 vols. Boston, Toronto: Little Brown and Company, 1974.
- 40 O debate entre os dois autores pode ser seguido em Gutman, *The Black Family...*, pp. 309-18; Eugene D. Genovese e Elizabeth Fox-Genovese, "The Political Crisis of Social History: Class Struggle as Subject and Object", in *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism*. Nova York: Oxford University Press, 1983, pp. 179-212; Herbert G. Gutman, "Interview with Herbert Gutman" e "The Black Family in Slavery and Freedom: a Revised Perspective", in *Power and Culture...*, pp. 329-56, 357-79. Ver também Ira Berlin, "Introduction", in Gutman, *Power and Culture...*, pp. 3-69, esp. pp. 46-59.
- 41 Como exemplos de autores que enfatizam, como Gutman, a "autonomia" da cultura escrava, ver Paul D. Escott, *Slavery Remembered: a Record of Twentieth-Century Slave Narratives*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1979; e Sterling Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. Nova York: Oxford University Press, 1987. Autores que seguem na trilha de Genovese incluem Mechel Sobel, *The World They Made Together: Black and White Values in Eighteenth-Century Virginia*. Princeton: Princeton University Press, 1987; e Elizabeth Fox-Genovese, *Within the Plantation Household: Black and White Women of the Old South*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.

- ⁴² De Barry Higman, ver "Household Structure and Fertility on Jamaican Slave Plantations: a Nineteenth-Century Example", *Population Studies*, 27 (3), nov., 1973, pp. 527-50; "The Slave Family and Household in the British West Indies, 1800-1834", *Journal of Interdisciplinary History*, 6, 1975, pp. 261-87; *Slave Population and Economy in Jamaica, 1807-1834*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 136-75; "African and Creole Family Patterns in Trinidad", in Margaret E. Crahan e Franklin W. Knight (orgs.), *Africa and the Caribbean: The Legacies of a Link*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979; e, recentemente, *Slave Populations of the British Caribbean, 1807-1834*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989, pp. 347-78. Ver, também, os estudos de Michael Craton, em especial "Changing Patterns of Slave Families in the British West Indies", *Journal of Interdisciplinary History*, nº 10, verão, 1979, pp. 1-35. A bibliografia continua a crescer: alguns trabalhos mais recentes são Hilary McD. Beckles, *Natural Rebels: a Social History of Enslaved Black Women in Barbados*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989; Barbara Bush, *Slave Women in Caribbean Society, 1650-1838*. Bloomington: Indiana University Press, 1990; Michael Mullin, *Africa in America: Slave Acculturation and Resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831*. Urbana: University of Illinois Press, 1992, cap. 7. Ver a revisão bibliográfica de Stolcke, "The Slavery Period...".
- ⁴³ Os trabalhos do historiador inglês E. P. Thompson teve um grande impacto na historiografia norte-americana nesse período. Ver, sobre isso, August Meier e Elliot Rudwick, *Black History and the Historical Profession, 1915-1980*. Urbana: University of Illinois Press, 1986, cap. 4; e Berlin, "Introduction", in Gutman, *Power and Culture...*, pp. 3-69. Ver E. P. Thompson, *A formação da classe operária inglesa*, 3 vols. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [originalmente publicado em inglês em 1963].
- ⁴⁴ Herbert G. Gutman, *Work, Culture and Society in Industrializing America: Essays in American Working Class and Social History*. Nova York: Knopf (Random House), 1976. Ver, também, os estudos em Gutman, *Power and Culture...* Berlin ("Introduction", in Gutman, *Power and Culture...*, pp. 37-8) enfatiza o fato de que *Work, Culture and Society...* foi, em parte, uma resposta ao livro de Oscar Handlin, *The Uprooted* (Boston: Grosset and Dunlap, 1951), que detectou entre os imigrantes europeus nos Estados Unidos uma "anomia" cultural proveniente do impacto das duras condições da industrialização.
- ⁴⁵ Sidney Mintz e Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: a Caribbean Perspective*. Filadélfia: Institute for the Study of Human Issues, 1976 (cf. a 2ª ed., com nova Introdução de Price: *The Birth of African-American Culture: an Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press, 1992).
- ⁴⁶ Gutman reconhece sua dívida em *The Black Family in Slavery and Freedom*, p. xxvii.
- ⁴⁷ Segundo os autores, era especialmente importante focalizar o período formativo de cada sociedade e cultura afro-americana, isto é, o período em que os primeiros africanos a chegarem começavam a formar novas instituições dentro do cativeiro.
- ⁴⁸ Thompson, *A formação...* Publicado em português somente em 1987, esse livro de Thompson e vários de seus artigos já haviam sido bastante difundidos entre os especialistas brasileiros, especialmente a partir do início da década de 1980 (ver também, de Thompson, *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase: Estudios sobre la Crisis de la Sociedad Preindustrial*. Barcelona: Crítica, 1979; *A miséria da teoria, ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Trad. Wáltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978). A respeito da influência de Thompson nos estudos sobre a escravidão brasileira, ver Sílvia

- Hunold Lara, "Blowin' in the Wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil", *Projeto História*, n.º 12. Departamento de História, PUC-SP, out., 1995, pp. 43-56.
- 49 Os historiadores também começaram a estudar a questão em outras regiões na América Latina; ver por exemplo David L. Chandler, "Family Bonds and the Bondsman: the Slave Family in Colonial Colombia", *Latin American Research Review*, 16, 1981, pp. 107-31; Christine Hünefeldt, *Paying the Price of Freedom: Family and Labor Among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- 50 Roger Bastide e Florestan Fernandes, "O preconceito racial em São Paulo", *Publicações do Instituto de Administração*, n.º 118, abr., 1951, pp. 44-5. Citada neste projeto é a edição de 1949 (Nova York: Macmillan) do *The Negro Family in the United States*, de Frazier. O projeto de Bastide e Fernandes foi reimpresso em Roger Bastide e Florestan Fernandes, *Branços e negros em São Paulo*, 3.ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [originalmente publicado na revista *Anhembi*, 1953].
- 51 Ver Fernandes, *A integração do negro...*, vol. 1, pp. 171-90 (esp. pp. 176-7), sobre os "efeitos sociopáticos da desorganização social"; e idem, *Ensaio de sociologia geral e aplicada*, 2.ª ed. São Paulo: Pioneira, 1971 [1960], pp. 143-4. (Neste último, o autor distingue entre "patologia social", "anomia" e "disnomia", preferindo o último termo. Com isso, ele enfatiza que mesmo os sistemas sociais estáveis teriam "desajustamentos", provocando efeitos sociopáticos profundos.) Cf. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 2.ª ed. Nova York: Free Press, 1968, caps. 6, 7. Sobre os conceitos de "anomia" de Durkheim e Merton, ver John Horton, "Anomia e alienação: um problema na ideologia da sociologia", in Marialice Mencarini Foracchi e José de Souza Martins, *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977, pp. 92-106.
- 52 Ver Talcott Parsons et al., *Family Socialization and Interaction Process*. Glencoe: Free Press, 1955; Marshall B. Clinard e Robert F. Meier, *Sociology of Deviant Behavior*. Nova York: Holt, Rinehart and Winston, s.d. Talvez seja indicativo da influência do funcionalismo norte-americano na sociologia brasileira o sucesso do livro didático de F. A. de Miranda Rosa, *Patologia social: uma introdução ao estudo da desorganização social*, 5.ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980 [1966].
- 53 Ulrich B. Phillips, *American Negro Slavery*, 1918, e *Life and Labor in the Old South*. Boston: Little Brown and Company, 1929. Ver, também, idem, "The Plantation as a Civilizing Factor" (1904), in *The Slave Economy of the Old South: Selected Essays in Economic and Social History*. Org. e Apres. Eugene D. Genovese. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1968, pp. 82-92. Sobre a influência historiográfica de Phillips e de seus discípulos e a insurgência historiográfica contra seu legado nos Estados Unidos, ver Meier e Rudwick, *Black History...*, pp. 239-45; Ira Berlin, "Introduction", in Gutman, *Power and Culture...*, pp. 3-69.
- 54 Ver Freyre, *Casa-grande...*, "Prefácio à 1.ª edição", pp. lxxxiii-iv, referindo-se ao "debacle de 88" (o período Pós-Abolição): "da antiga ordem econômica persiste a parte pior do ponto de vista do bem-estar geral e das classes trabalhadoras — desfeito em 88 o patriarcalismo que até então amparou os escravos, alimentou-os com certa largueza, socorreu-os na velhice e na doença, proporcionou-lhes aos filhos oportunidades de acesso social. O escravo foi substituído pelo pária de usina; [...] o senhor de engenho pelo usineiro ou pelo capitalista ausente". Comparar com Ulrich B. Phillips, "The Plantation Product of Men", in *Proceedings of the Second Annual Session of the Georgia Historical Association*. Atlanta, 1918,

- reeditado em idem, *The Slave Economy...*, pp. 269-72: "Este caráter impessoal do industrialismo moderno encerra uma ameaça que era totalmente alheia à *plantation* [...], [onde o senhor de escravos] era o proprietário dos trabalhadores e de seus dependentes [...] [e portanto estava] preocupado com [sua] comida, roupa, treinamento [...] saúde e felicidade [...]. [O senhor e a senhora] eram o sobrepai [sic: *over-father*] e sobremãe de todos [...]. [T]anto entre adultos quanto entre crianças [das duas raças], existia uma intimidade e cordialidade geral. [...] O agrupamento de pessoas das duas raças na relação íntima da posse tendia fortemente a reduzir aquela antipatia que todas as raças sentem uma contra a outra. A posse não era totalmente aquela do escravo pelo senhor, mas também a do senhor pelo escravo" (pp. 270-1).
- 55 Sobre esse assunto, ver Robert W. Slenes, "Lares negros..." (ensaio incorporado, com revisões, no cap. 3 deste livro). Cf. Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom*, pp. 293-303. Sobre imagens semelhantes no Caribe, ver Bush, *Slave Women...*, cap. 2.
- 56 Bastide, *Les Religions Africaines...*, p. 279. (Cf. Bastide, *As religiões africanas...*, vol. II, p. 280. Ver a apreciação do livro de Bastide no Prefácio escrito por Richard Price para a edição em inglês: Roger Bastide, *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. Trad. Helen Sebba. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. vii-xii.)
- 57 Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*. Nova York: Harper and Brothers, 1944. Bastide e Fernandes citam o livro de Myrdal em seu projeto de pesquisa de 1951 ("O preconceito racial"). É sugestivo que o último capítulo do livro de Fernandes se intitule "O dilema racial brasileiro".
- 58 Bastide, *As religiões africanas...*, vol. I, p. 89.
- 59 Richard Graham, "Slave Families on a Rural Estate in Colonial Brazil", *Journal of Social History*, 9 (3), 1975, pp. 382-402, reeditado como "A família escrava no Brasil colonial", in R. Graham, *Escravidão, Reforma e Imperialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979, pp. 41-57; Robert W. Slenes, "The Demography and Economics of Brazilian Slavery: 1850-1888". Tese de doutorado. Stanford University, 1976, cap. 9.
- 60 Robert W. Slenes, "Slave Marriage and Family Patterns in the Coffee Regions of Brazil, 1850-1888", mimeo., trabalho apresentado no congresso anual da American Historical Association, dez., 1978; A. J. R. Russell-Wood, "The Black Family in the Americas", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 16, 1979, pp. 267-309; Iraci del Nero da Costa e Francisco Vidal Luna, "Vila Rica: nota sobre casamentos de escravos (1727-1826)", *Africa*, nº 4. Centro de Estudos Africanos da USP, 1981, pp. 105-9; Robert W. Slenes, "Escravidão e família: padrões de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava (Campinas, século XIX)", in *Anais do IV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, 4 vols. São Paulo: Abep, 1984, vol. IV, pp. 2.119-34, reeditado em *Estudos Econômicos*, 17 (2), maio-ago., 1987, pp. 217-27; Iraci del Nero da Costa e Horacio Gutiérrez, "Nota sobre casamentos de escravos em São Paulo e no Paraná (1830)", *História: Questões e Debates*, 5 (9), dez., 1984, pp. 313-21. Stuart Schwartz fez uma contribuição fundamental com *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 [trad. da ed. em inglês de 1985], cap. 14.
- 61 *Estudos Econômicos*, 17 (2), 1987; Iraci del Nero da Costa, Robert W. Slenes e Stuart B. Schwartz, "A família escrava em Lorena (1801)", pp. 245-95; João Luis R. Fragoço e Manoel G. Flórentino, "Marcelino, filho de Inocência Crioula, neto de Joana Cabinda: um es-

- tudo sobre famílias escravas em Paraíba do Sul (1835-1872)", pp. 151-73; Alida Metcalf, "Vida familiar dos escravos em São Paulo no século dezoito: o caso de Santana de Parnaíba"; e Robert W. Slenes, "Escravidão e família" (ensaio de 1984, reeditado).
- 62 Anna Gicelle Garcia Alaniz, *Ingênuos e libertos: estratégias de sobrevivência familiar em épocas de transição, 1871-1895*. Campinas: Centro de Memória da Universidade Estadual de Campinas, 1997. Maurício Martins Alves, "A família escrava em Taubaté — 1680-1729", *Cadernos do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa em História Social*, nº 2. Departamento de História, IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995, pp. 23-45. Rômulo Garcia de Andrade, "Limites impostos pela escravidão à comunidade escrava e seus vínculos de parentesco: Zona da Mata de Minas Gerais, século dezanove", 2 vols. Tese de doutorado em história. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1995; "Havia um mercado de famílias escravas? (A propósito de uma hipótese recente na historiografia da escravidão)", *Locus: Revista de História*, vol. 4, nº 1. Juiz de Fora, 1998, pp. 93-104; "Família escrava e estrutura agrária na Minas Gerais oitocentista", *População e Família*, vol. I, nº 1. São Paulo: Cedhal-USP, jan.-jun., 1998, pp. 181-209. Tarcísio R. Botelho, "Famílias e escravarias: demografia e família escrava no norte de Minas Gerais no século XIX". Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1994; "Famílias e escravarias: demografia e família escrava no norte de Minas Gerais no século XIX", *População e Família*, vol. I, nº 1. São Paulo: Cedhal-USP, jan.-jun., 1998, pp. 211-34. Iraci del Nero da Costa, "Os viajantes estrangeiros e a família escrava no Brasil", in *Anais da Reunião Anual da Sociedade Brasileira para a Pesquisa Histórica*, nº 8. São Paulo: SBPH, 1989, pp. 27-30. Sheila Siqueira de Castro Faria, "Escravidão e relações familiares no Rio de Janeiro", *Cadernos do ICHF*, nº 23. Universidade Federal Fluminense, ago., 1990, pp. 54-102; "Família escrava e legitimidade: estratégias de preservação da autonomia", *Estudos Afro-Asiáticos*, 23, 1992, pp. 113-32; "Fontes textuais e vida material: observações preliminares sobre casas de moradias nos Campos dos Goitacases, séculos XVIII e XIX", in *Anais do Museu Paulista*, número sobre *História e Cultura Material*, Nova Série, nº 1, 1993, pp. 107-29; *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial (Sudeste, século XVIII)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. Manolo Florentino e José Roberto Góes, "Parentesco e família entre os escravos de Vallim", in Hebe Maria Mattos de Castro e Eduardo Schnoor (orgs.), *Resgate: uma janela para o Oitocentos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995, pp. 139-64; "Parentesco, estabilidade familiar e ocupação entre os escravos: o caso do meio rural fluminense entre 1790 e 1830", *Revista Brasileira de Estudos de População*, 13 (2), jul.-dez., 1996, pp. 183-98; "Tráfico atlântico e socialização parental entre os escravos do agro fluminense, séculos XVIII e XIX", *População e Família*, vol. I, nº 1. São Paulo: Cedhal-USP, jan.-jun., 1998, pp. 83-118. José Roberto Góes, *O cativo imperfeito*. Vitória: Lineart, 1993. Mary C. Karasch, "Slave Women on the Brazilian Frontier in the Nineteenth Century", in David Barry Gaspar e Darlene Clark Hine (coords.), *More than Chattel: Black Women and Slavery in the Americas*. Bloomington: Indiana University Press, 1996, pp. 79-96. Francisco Vidal Luna, "Casamento de escravos em São Paulo: 1776, 1804, 1829", in Sérgio Odilon Nadalin et al., *História e população: estudos sobre a América Latina*. São Paulo: Fundação Seade, 1990, pp. 226-37; "Características demográficas dos escravos de São Paulo (1777-1829)", *Estudos Econômicos*, 22 (3), set.-dez., 1992, pp. 443-83. Luna e Klein, "Escravos e senhores no Brasil...". Hebe Maria Mattos [de Castro], "Trabalho, família e escravidão: um ensaio de interpretação a partir de inventários *post-mortem*", *Cadernos do ICHF*, nº 23, número temático, Estu-

- dos sobre a escravidão II. Universidade Federal Fluminense, ago., 1990, pp. 1-54; *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998 [1995], esp. cap. 7. Alida Metcalf, “The Slave Family in Colonial Brazil: a Case Study from São Paulo”, in Nadalin et al., *História e população...*, pp. 205-12; e *Family and Frontier in Colonial Brazil: Santana de Parnaíba, 1580-1822*. Berkeley: University of California Press, 1992, cap. 6. José Flávio Motta, “A família escrava e a penetração do café em Bananal, 1801-1829”, *Revista Brasileira de Estudos de População*, 5 (1), jan.-jul., 1988, pp. 71-101; e “Corpos escravos, vontades livres: estrutura da posse de cativos e família escrava em um núcleo cafeeiro (Bananal, 1801-1829)”. Tese de doutorado em economia. Universidade de São Paulo, 1990. Ana Maria Lugão Rios, “Família e transição: famílias negras em Paraíba do Sul, 1872-1920”. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Fluminense, 1990; “Família negra no Pós-Abolição: Paraíba do Sul, 1889-1920”, in *Anais do VII Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, 3 vols. Belo Horizonte: Abep — Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 1990, vol. I, pp. 211-39. Alessandra da Silva Silveira, “Sacopema, Capoeiras e Nazareth. Estudos sobre a formação da família escrava em engenhos do Rio de Janeiro do século XVIII”. Dissertação de mestrado em história. Universidade Estadual de Campinas, 1997. Cristiany Miranda Rocha, “Histórias de famílias escravas em Campinas ao longo do século XIX”. Dissertação de mestrado em história. Universidade Estadual de Campinas, 1999. Andréa Jácome Simonato, “O sítio de Ferreira e suas histórias”, *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 27, abr., 1995, pp. 137-65; e “O parentesco entre os cativos no meio rural do Rio de Janeiro em 1860”, *População e Família*, vol. I, nº 1, jan.-jun., 1998, pp. 143-79. Slenes (ver trabalhos mencionados nas notas do Prefácio). Regina Célia Lima Xavier, *A conquista da liberdade: libertos em Campinas na segunda metade do século XIX*. Campinas: Centro de Memória da Universidade Estadual de Campinas, 1996.
- ⁶³ Manolo Florentino e José Roberto Góes, *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997; *População e Família*, vol. I, nº 1, número dedicado ao tema da família escrava. São Paulo: Cedhal-USP, jan.-jun., 1998. Além dos artigos já citados (acima e no Prefácio) de Andrade, Botelho, Florentino e Góes, Simonato e Slenes, o número traz contribuições de Carla Maria C. de Almeida, “Demografia e laços de parentesco na população escrava mineira: Mariana 1750-1850”, pp. 235-60; Antonio Carlos Jucá de Sampaio, “A família escrava e a agricultura mercantil de alimentos: Magé, 1850-1972”, pp. 119-41.
- ⁶⁴ Sidney Chalhoub, *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986, passim; George Reid Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991, cap. 3. Estudos sobre a família escrava urbana têm sido frustrados pelos índices muito baixos de casamento escravo nas cidades. Ver, contudo, as análises em Kátia de Queirós Matoso, *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982; e idem, *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo: Corruptio; Brasília: CNPq, 1988. Mary Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987, cap. 9; Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; Mieko Nishida, “Family and Kinship in the Urban African Diaspora: Salvador, Brazil, 1808-1880”, Tese de doutorado. Departamento de História, Johns Hopkins University, 1991.

- 65 Stephen Gudeman Stuart Schwartz, "Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII", in João José Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1988, pp. 33-59; E. M. R. Goldschmidt, "Compadrio de escravos em São Paulo colonial", *Anais da VIII Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*. São Paulo, 1989; Maria de Fátima Rodrigues das Neves, "Ampliando a família escrava: compadrio de escravos em São Paulo do século XIX", in Sérgio Odilon Nadalin et al. (coords.), *História e população: estudos sobre a América Latina*. São Paulo: Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados, 1990, pp. 213-7; Ana Maria Lugão Rios, "Família e compadrio entre escravos das fazendas de café: Paraíba do Sul, 1871-1888", *Cadernos do ICHF*, n.º 23, número temático, Estudos sobre a escravidão. Universidade Federal Fluminense, ago., 1990, pp. 104-28; Tânia Maria Gomes Nery Kjerfve Sílvia Maria Jardim Brügger, "Compadrio: relação social e libertação espiritual em sociedades escravistas (Campos, 1754-1766)", *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 20, jun., 1991, pp. 223-38; Góes, *O cativoira...*; Faria, *A colônia em movimento...*, pp. 314-22; Slenes, "Senhores e subalternos..."
- 66 Schwartz, *Segredos internos...*, p. 334. Ver ainda, sobre Bahia (província), Isabel Cristina Ferreira dos Reis, "Histórias da vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX". Dissertação de mestrado. Departamento de História, Universidade Federal da Bahia, 1998.
- 67 Cf. Cardoso, "Classes sociais e história...", p. 112, citado acima: "As lutas dos quilombos [...] e a revolta pessoal do escravo que matava algum senhor e fuga, não eram embriões de uma luta social maior".
- 68 Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, 4ª ed. São Paulo: Ática, 1985, passim. Nesse livro, o "modo de produção escravista colonial" brota, já formada, da cabeça do senhor, não dos embates entre senhor, escravo e outros atores históricos relevantes. (Como numa corrente da "cliometria" norte-americana dos anos 1970, o sistema escravista obedece à racionalidade dos senhores, que nunca se veem seriamente ameaçados pelas lutas dos escravos. Para a expressão maior desse argumento, ver, do mesmo autor, "Questionamento sobre a teoria econômica do escravismo colonial", *Estudos Econômicos*, 13 (1), 1983, pp. 7-39, esp. pp. 17-26.) Cf., também de Gorender, *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990...
- 69 Ver, entre outros, João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1985; Sidney Chalhoub, *Trabalho, lar e botequim... Visões da liberdade...*; Célia Maria Marinho de Azevedo, *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites — Século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; Maria Helena Pereira Toledo Machado, *Crime e escravidão*. São Paulo: Brasiliense, 1987; idem, "Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão", *Revista Brasileira de História*, 8 (16), mar.-ago., 1988, pp. 143-60; idem, *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da Abolição*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Edusp, 1994; Sílvia Hunold Lara, *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- 70 Os estudos de Francisco Vidal Luna são importantes exceções a essa observação: Luna, "Casamento de escravos em São Paulo..." e "Características demográficas dos escravos de São Paulo..."; Luna e Klein, "Escravos e senhores no Brasil..."

- 71 Por exemplo, Gorender, *A escravidão reabilitada*, pp. 49-50, avalia como pequena a porcentagem de escravos casados em Paraíba do Sul, de acordo com estudo de Frago e Florentino ("Marcelino, filho de Inocência"). Contesta, portanto, as conclusões desses autores a respeito da presença importante de grupos de parentesco entre os escravos daquele município. Ora, como veremos, Paraíba do Sul tinha, de fato, baixos índices de nupcialidade escrava na segunda metade do século XIX, quando comparada a outras regiões de *plantation* do Sudeste; os dados, contudo, provavelmente indicam não a frouxidão dos escravos na vida sexual, mas a dos senhores em chamar menos frequentemente o padre.
- 72 Robert W. Slenes, "Senhores e subalternos..."
- 73 Diferenças significativas entre famílias escravas nos engenhos de açúcar e nas fazendas de café, refletindo contrastes nos processos produtivos característicos dos dois cultivos, ainda não podem ser medidas.
- 74 Slenes, "The Demography and Economics...", cap. 4, Apêndice A; idem, "Grandeza ou decadência? O mercado de escravos e a economia cafeeira da província do Rio de Janeiro, 1850-1888", in *Brasil: história econômica e demográfica*. Org. Iraci del Nero da Costa. São Paulo: IPE-USP, 1986, pp. 103-57.
- 75 Ann Patton Malone, *Sweet Chariot: Slave Family and Household Structure in Nineteenth-Century Louisiana*. Louisiana, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992; Brenda E. Stevenson, *Life in Black and White: Family and Community in the Slave South*: Nova York: Oxford University Press, 1996. Entre outros estudos recentes sobre a família escrava nos Estados Unidos, ver os artigos de Cheryll Ann Cody: "Naming, Kinship and Estate Dispersion: Notes on Slave Family Life on a South Carolina Plantation, 1786 to 1833", *William and Mary Quarterly*, 3ª série, nº 39, jan., 1982, pp. 192-211; e "There was no 'Absolom' on the Ball Plantations: Slave Naming Patterns in the South Carolina Low Country, 1720-1865", *American Historical Review*, nº 92, jun., 1987, pp. 563-97. Ver também Philip D. Morgan, *Slave Counterpoint: Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake and Lowcountry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998, cap. 9.
- 76 Desenvolvo essa ideia em Slenes, "Senhores e Subalternos..."
- 77 Ver o argumento em Robert W. Slenes, "*Malungu, ngoma vem!*: África encoberta e descoberta no Brasil", *Cadernos do Museu da Escravatura*, nº 1. Luanda: Ministério da Cultura, 1995 (reedição corrigida de "*Malungu, ngoma vem!*: África coberta e descoberta do [sic: leia-se "no"] Brasil", *Revista USP*, nº 12 [dez.-jan.-fev., 1991-1992], pp. 48-67).
- 78 Luís António de Oliveira Mendes, "Discurso Académico ao Programa. Determinar com todos os seus sintomas as doenças agudas, e crónicas, que mais frequentemente acometem os pretos recém-tirados da África [...]", discurso pronunciado em 1793, publicado com alterações nas *Memórias econômicas da Academia Real das Ciências de Lisboa*. Lisboa, 1812, t. IV, e reeditado em António Carreira, *As Companhias Pombalinas de Grão-Pará e Maranhão e Pernambuco e Paraíba*. Lisboa: Presença, 1983, pp. 364-420. Na p. 403, Mendes descreve a escravatura no navio negreiro como que "abocetada em uma coberta". Sobre o sentido de *malungu* ("canoa gigantesca" ou, por metonímia, "companheiro do mesmo navio") nas línguas dos Bakongo, Mbundu e Ovimbundu, ver Slenes, "*Malungu, ngoma vem!*..."
- 79 Mendes, "Discurso Académico...", p. 385: "e com quanta razão se não podem chamar, pelo que se pondera, os pretos escravos, que tanto resistem, e que a tanto escapam, homens de pedra, ou de ferro?" Estendo aqui a metáfora, dando a ela um sentido que não está contemplado na frase de Mendes.

- ⁸⁰ Mattos, *Das cores do silêncio...*, 2ª ed., esp. caps. 7, 8.
- ⁸¹ Ver, por exemplo, idem, op. cit., p. 159: “antes da extinção do tráfico, os cativos de maiores recursos comunitários pressionaram mais por privilégios que por direitos”.
- ⁸² Slenes, “The Demography and Economics...”, pp. 486-506.
- ⁸³ Documento 84A, de 20/9/1848, pasta 1, caixa 59 (Ofícios diversos, Campiñas), Apesp.
- ⁸⁴ Ver outros exemplos e uma discussão maior da questão em Slenes, “Senhores e subalternos...”, pp. 278-83.
- ⁸⁵ Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1993, esp. cap. 1, “The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity”.
- ⁸⁶ Mattos, *Das cores do silêncio...*, 2ª ed., p. 135.