

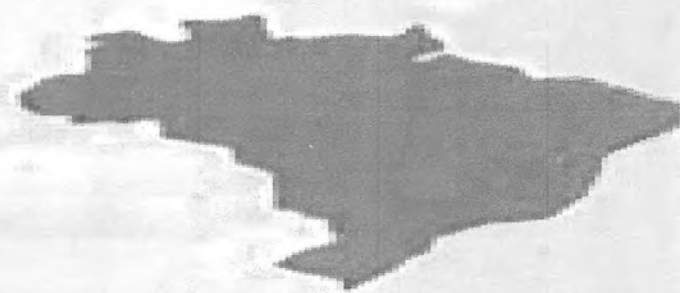
# BRANCOS E PRÊTOS NA BAHIA

segunda edição

DONALD PIERSON

brasileira

volume 247







*Baiana de ascendência africana.*

DONALD PIERSON

*Ex-Professor de Sociologia e de Antropologia Social da  
Escola de Sociologia e Política de São Paulo (anexa à  
Universidade de São Paulo)*

# BRANCOS E PRÊTOS NA BAHIA

(Estudo de contacto racial)

*Introdução de*

ARTHUR RAMOS  
*e*  
ROBERT E. PARK

*Segunda edição,*

*inteiramente revista e com uma nova introdução  
preparada pelo autor especialmente para esta edição.*

COMPANHIA EDITORA NACIONAL  
SÃO PAULO

ed  
341  
v  
2009

Do original norte-americano  
**NEGROES IN BRAZIL:**  
*A Study of Race Contact at Bahia*

publicado pela  
UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1942

reeditado pela  
SOUTHERN ILLINOIS UNIVERSITY PRESS, 1967

com *Prefácio e Apêndice* sobre método, escritos pelo autor, e *introdução* de Arthur Ramos, preparados especialmente para a primeira edição brasileira, e uma nova introdução pelo autor, escrita para esta nova edição.



Exemplar Nº 0610

*Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela*  
COMPANHIA EDITORA NACIONAL  
Rua dos Gusmões, 639  
01212 - SÃO PAULO, SP

1971  
impresso no Brasil

SÉRIE SOCIOLOGICA  
da  
UNIVERSIDADE DE CHICAGO

Comissão Editôra:

ERNEST W. BURGESS  
ELLSWORTH FARIS — ROBERT E. PARK

A Série Sociológica da Universidade de Chicago, fundada pelos Trustees da Universidade, dedica-se principalmente à publicação dos mais recentes estudos sociológicos na América. Espera-se incluir, mais tarde, uma série de textos para ensino subgraduado. Dar-se-á, porém, maior importância às pesquisas; e, assim, as publicações abrangerão tanto os resultados da investigação quanto aperfeiçoamento e novos métodos de pesquisa. Para os diretores desta série os textos usados no ensino devem basear-se nas contribuições de especialistas cujos estudos de problemas concretos estão nos fornecendo um novo acervo de conhecimento. Embora a Série seja qualificada de "Sociológica", a concepção de Sociologia é suficientemente ampla para incluir muitos assuntos afins. Aparecerão, assim, estudos focalizando problemas políticos, econômicos ou educacionais, abordados do ponto de vista de uma concepção geral da natureza humana.

\*

A crítica brasileira e estrangeira e a edição original desta obra:

"Ao decidir premiar este livro com o 'Anisfield Award' de 1942, ao qual competiram muitos outros, como o 'melhor livro científico e erudito publicado neste ano no campo das relações raciais', ficamos impressionados, não somente pela quantidade de dados organizados sistematicamente, como também pela compreensão ao abordar o problema, e clareza da apresentação".

HENRY PRATT FAIRCHILD  
Universidade de Nova York  
DONALD YOUNG  
Social Science Research Council  
HENRY SEIDEL CANBY  
*Saturday Review of Literature*

"Um livro substancial, o qual o Professor Donald Pierson acaba de publicar sobre o contacto de brancos com pretos na Bahia (...). Se eu fosse editor brasileiro julgar-me-ia no dever de publicar quanto antes em português a tradução do estudo sociológico do Professor Pierson que, à importância do assunto, ajunta o interesse do método com que o autor reuniu o material, — tanto o material de campo como o bibliográfico — e apresentou-o, selecionado em livro. É que Donald Pierson está longe de confundir-se com os sociólogos simplistas — tão numerosos nos Estados Unidos — que se limitam a estudar assuntos da complexidade do problema de relações entre as raças através de estatísticas. Seu método de bom discípulo de PARK talvez impressione menos o leigo como 'método científico' que o do sociólogo que se gaba de se exprimir em números e diagramas: é, porém, mais seguro e mais amplo. Permite a sondagem de intimidades da vida de um povo (...). Os resultados do seu estudo coincidem com os de observadores e pesquisadores brasileiros do assunto."

GILBERTO FREYRE  
*Diários Associados*

\*

"O Brasil teve sorte com a publicação deste excelente livro, que merece a atenção tanto do estudioso, quanto do público em geral (...). Com toda a probabilidade, será, durante muitos anos, livro clássico em seu campo de especialização."

J. F. NORMANO  
*Hispanic American Historical Review*

\*

*A Tarde* (Bahia)

7 de outubro de 1942.

Não sei de maior homenagem que se possa prestar a uma terra do que estudá-la com carinho e retratá-la com fidelidade. Foi o que fez o Prof. Donald Pierson no livro que acaba de sair da imprensa da Universidade de Chicago, *Negroes in Brazil*. É um estudo consciencioso e profundo do problema das relações culturais e raciais no Brasil. Em outras palavras é um livro sobre a questão do negro e como a civilização brasileira a resolveu. E o seu estudo é feito todo na Bahia, onde o sociólogo passou dois anos de pesquisas de campo e de arquivos, entrando em contacto direto com a sociedade, os hábitos, a psicologia e as maneiras de ser. Não se pode deixar de louvar a excelência do estudo, a orientação séria e a segurança da observação. É um livro que impressiona pelo seu arcabouço e a sua viva caracterização. Não creio que nada de melhor se terá publicado no estrangeiro, como interpretação do fenómeno social brasileiro, particularmente a

questão da fusão racial e cultural, de que a Bahia é o mais típico exemplo. E é um livro que levará longe a fama e o nome da Bahia, apontando o seu exemplo de humanismo social nas relações de raças, humanismo que não tem igual em nenhum outro país do mundo.

O Prof. Pierson há tempos vem publicando nas revistas especializadas do Brasil excertos desse livro, todos eles tendo servido para chamar a atenção para o seu trabalho, há anos em elaboração. Hoje ele vive em S. Paulo exercendo a cátedra de Sociologia na Escola Livre de Sociologia e Política, onde um esforço interessantíssimo vem desenvolvendo para despertar o gosto dos estudos sociológicos e dar a verdadeira orientação moderna no particular. Já tive certa vez ocasião de me referir a ele pondo em relevo a sua diretriz de considerar a sociologia não como uma espécie de filosofia social, como entre nós geralmente se faz, mas como uma ciência própria de pesquisa e observação do fato social, diretriz esta condizente com o que há de mais moderno no assunto.

Com este livro, ele se coloca entre os que merecem da Bahia o respeito e o acatamento de quem serviu de arauto do seu caso e do seu nome entre os homens de ciência do mundo de fala inglesa.

AFRÂNIO COUTINHO

\*

"... exposição clara, autêntica e conscienciosa. Todos os que têm interesse construtivo no mundo de amanhã podem, com proveito, estudar cuidadosamente esta obra."

W. MONTAGUE COBB  
*American Journal of Physical Anthropology*

\*

"Cuidadoso estudo, cheio de compreensão pelo povo estudado. Recomendamos, sem reserva, a sua leitura."

*Saturday Review of Literature*

\*

"Conhecendo o autor tanto os Estados Unidos como o Brasil, o livro é mais do que simples monografia; é um estudo de sociologia comparativa de primeira ordem. Lamento que a situação internacional me proíba, por enquanto, de chamar a atenção do público francês para a importância sociológica desta obra." (Escrita em 1943.)

ROGER BASTIDE

\*

"Estudo científico, cuidadosamente documentado e escrito de maneira agradável."

*Foreign Policy Bulletin*

\*

"Este estudo de Donald Pierson, pesquisa bem pensada e objetiva, será certamente bem recebido pelos entendidos no assunto."

EVERETT V. STONEQUIST  
*American Sociological Review*

\*

"O livro de Donald Pierson somente pode ser julgado, adequadamente, no quadro total desses esforços impressionantes de reduzir a distância que separa as ciências físicas das ciências sociais. Com esta estréia, Donald Pierson colocou-se na vanguarda dos cientistas sociais contemporâneos, honrando a Universidade de Chicago e seus mestres (...).

"Nas diversas partes do livro, o leitor brasileiro encontra certo número de fatos e problemas assaz conhecidos. Mas sempre que o autor lança mão de material histórico, ele não somente revela sólidos conhecimentos da literatura em língua portuguesa e inglesa, mas ainda — o que é bem raro — sabe dispor os dados de tal maneira que, pela combinação das informações encontradas em obras muito diversas, nasce uma síntese pautada sobre critérios sociológicos, dando uma visão de conjunto poucas vezes atingida. Tão interessante é a escolha dos fatos — atinentes às experiências raciais dos portugueses, à escravidão e à formação da sociedade escravocrata brasileira, por exemplo — que a leitura desses capítulos, muito condensados aliás, vem a ser um prazer genuíno, mormente para o leitor com treino sociológico. Conhecedor do problema racial nos Estados Unidos, o Prof. Pierson estabelece inúmeros confrontos que elevam o valor do livro muito acima de uma simples monografia descritiva (...).

"As vinte e cinco conclusões com que o Prof. Pierson sintetiza a sua pesquisa, não são teses, mas 'hipóteses sujeitas a verificações ulteriores'. Esta atitude caracteriza o verdadeiro cientista para o qual toda teoria é provisória e todo trabalho científico se destina, não à defesa e discussão estéril de doutrinas, mas à revisão incessante, baseada em pesquisas, do corpo de teorias existentes."

EMÍLIO WILLEMS  
*Sociologia*

\*

"Neste livro se reúne quantidade enorme de informações, colhidas por um pesquisador cauteloso. O livro constituirá, em qualquer época, provavelmente a mais precisa e justa exposição do assunto."

HARRY LORIN BINSSE  
*Commonweal*

\*

"O quadro de relações raciais da Bahia analisado por Donald Pierson é de grande importância para a compreensão de relações raciais em outros lugares."

*Natural History Magazine*

\*

"Este estudo consciencioso do problema de contacto racial no Brasil tem importância fora do comum devido às diferenças entre o contacto racial como se processou no Brasil e nos Estados Unidos."

*Foreign Affairs*

\*

"Este livro não apenas constitui uma significativa contribuição para os estudos comparativos dos aspectos problemáticos de raça e cultura, mas ainda fornece um padrão para futuros estudos. Todo norte-americano inteligente, que esteja seriamente interessado em relações culturais com o Brasil, deverá lê-lo. Não apenas descreve e analisa o papel do negro na composição étnica e na história social do Brasil, como também incorpora em sua exposição o espírito e os valores da cultura brasileira."

E. FRANKLIN FRAZIER  
*The American Journal of Sociology*

\*

"Este trabalho fartamente documentado (...) é o resultado de um longo estudo e de uma completa familiaridade com o país e o seu povo."

*New York Herald-Tribune*

\*

"Permita-me dar o testemunho pessoal do êxito que *Negroes in Brazil* está obtendo nos Estados Unidos e eu mesmo, até, tive a oportunidade de citá-lo várias vezes com justiça e sem favor algum porque esse livro será indispensável na bibliografia de assuntos brasileiros, não tenho dúvida."

DANTE DE LAYTANO

\*

"Li *Negroes in Brazil*, com interesse fora do comum pela evidência de efetiva assimilação aí apresentada. Sem dúvida nenhuma haveria muito mais acomodação e compreensão mútuas, tal como no caso em apreço, se os povos viessem a conseguir uma vida comum mais rica e proveitosa."

ROGER F. EVANS  
Diretor Assistente de Ciências Sociais  
da Fundação Rockefeller

\*

"O livro do Professor Donald Pierson será, por certo, amplamente discutido no Brasil (...). Uma coisa é (...) indiscutível e merece o nosso mais rasgado elogio: a maneira objetiva, prudente e lúcida com que foi escrito. Sem falar no ensinamento de seus métodos de trabalho."

SÉRCIO MILLIET  
*O Estado de São Paulo*

\*

"Esta excelente pesquisa é uma verdadeira contribuição ao estudo das relações raciais."

EMORY S. BOGARDUS  
*Sociology and Social Research*

\*

"*Negroes in Brazil* é um inquérito meticoloso a respeito duma 'situação racial' extremamente interessante. Embora tenha sido escrito do ponto de vista dum cientista social, o livro não é, de maneira alguma, pretensioso. É um estudo de grande oportunidade, numa época em que relações de raça e de nacionalidade incidem cada vez mais nos problemas ligados à formação de uma nova estrutura social para o mundo."

*Michigan Chronicle*

\*

"Há muita necessidade de livros deste gênero. É não somente sério, bem pensado e satisfatório do ponto de vista das exigências científicas, como também tem 'interesse humano'. Além disso, a sua leitura será experiência estimulante para aqueles que já se tornaram conscientes do problema de relações entre raças e culturas — problema que é um dos mais básicos no que diz respeito às relações interamericanas e, de fato, problema de alcance

mundial, cuja solução pode influenciar decisivamente os resultados da guerra atual e da paz que deverá segui-la."

RICHARD F. BEHRENDT  
*New Mexico Quarterly Review*

\*

"Significa el más notable progreso en la sociología del negro americano; profundo análisis que quedará clásico en este problema importantísimo para las Américas."

Dr. ALEJANDRO LIPCHUTZ  
Diretor do Departamento de Medicina  
Experimental do Serviço Nacional de  
Salubridad de Santiago, Chile.

BRANCOS E PRÊTOS NA BAHIA

*Aos meus amigos baianos  
dedico este livro*

## SUMÁRIO

### A) TEXTO

<i>Prefácio à segunda edição</i> .....	25
<i>Introdução à segunda edição</i> .....	29
<i>Introdução à primeira edição brasileira</i> (Arthur Ramos) .....	67
<i>Prefácio à primeira edição brasileira</i> .....	71
<i>Prefácio à primeira edição norte-americana</i> .....	75
<i>Introdução à primeira edição norte-americana</i> (Robert E. Park) .....	79

### I. O cenário

CAP.

I. O pôrto da Bahia .....	91
II. Distribuição espacial das classes e côres .....	99

### II. A escravidão

III. A vinda dos africanos .....	113
IV. Casa-grande e senzala .....	144

### III. Miscigenação

V. A miscigenação e a diluição da linha de côr .....	175
VI. Casamento inter-racial .....	198

### IV. Raça e *status* social

VII. Ascensão social dos mestiços .....	213
VIII. Composição racial das classes na sociedade baiana .....	226
IX. "Ideologia racial" e atitudes raciais .....	250

## V. Herança africana

X. Os "Africanos" .....	275
XI. O candomblé .....	304

## VI. A "situação racial" baiana

XII. Brancos e prêtos na Bahia .....	345
--------------------------------------	-----

## Apêndices

A. Esboço autobiográfico de um cidadão de côr .....	375
B. Ditos comuns relativos à gente de côr .....	384
C. A festa do Bomfim .....	388
D. Estudo de contacto racial na Bahia: Procedimento de pesquisa ..	390
<i>Bibliografia selecionada</i> (da primeira edição) .....	399
<i>Bibliografia adicional</i> .....	411

## B) ILUSTRAÇÕES

Baiana de ascendência africana .....	5/6
Baiano de destaque, descendente de africanos .....	243
Símbolo da arte de um vidente africano na parede de sua casa em Maratu, Salvador .....	291
Inteligente e simpática mãe-de-santo, velha líder de um dos candom- blés mais prestigiosos da Bahia .....	317
Barracão usado para cerimônias do culto afro-brasileiro .....	323

## C) QUADROS

1. Famílias residentes na avenida Sete de Setembro, classificadas pela côr, Salvador, 1936 .....	107
2. Provável origem dos primeiros quinhentos indivíduos arrolados como "brancos" nos Arquivos do Gabinete de Identificação, Salvador, 1937 .....	188
3. Nascimentos segundo a côr, Salvador, 1932 .....	189
4. Mortos segundo a côr, Salvador, 1932 .....	190
5. Origem racial (determinada por observação) de cinco mil parti- cipantes da "Micareta", Salvador, 1936 .....	191

6. Variação de características raciais entre mães e filhos, Salvador, 1936 .....	192
7. Provável origem racial das primeiras quinhentas mulheres classi- ficadas como "morenas" nos Arquivos do Gabinete de Identificação, Salvador, 1936 .....	195
8. Distribuição racial nos empregos em que pareciam predominar os prêtos, Salvador, 1936 .....	227
9. Distribuição racial nos empregos em que os mulatos pareciam predominar sobre os prêtos, Salvador, 1936 .....	228
10. Distribuição segundo a côr nos empregos em que os mulatos pare- ciam predominar sobre os brancos, Salvador, 1936 .....	229
11. Distribuição racial nas atividades em que os brancos pareciam predominar, Salvador, 1936 .....	229
12. Distribuição segundo a côr dos espectadores de um encontro esportivo, Salvador, 1936 .....	232
13. Frequência escolar dos grupos de côr em Salvador, 1936 .....	236
14. Distribuição quanto à côr no préstito do carnaval de 1936 em Salvador .....	248
15. Principais orixás do culto afro-baiano gêge-nagô, Salvador, 1937 .....	310/311
16. Distribuição de côr nas classes, segundo uma amostra limitada, Salvador, 1936 .....	359

## PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Depois de várias reimpressões, este livro ficou esgotado durante algum tempo; assim estou muito grato ao Professor Herman R. Lantz, e à Editôra da Southern Illinois University pela reedição do original em inglês, e à Companhia Editora Nacional pela oportunidade de reeditar o livro em português.

Ao preparar a nova Introdução — apresentada nas páginas a seguir — fiz um breve estudo preliminar dos critérios de prestígio social no Brasil, com atenção especial ao significado do elemento côr. Pela ajuda que me foi dada nesta investigação, agradeço aos Professôres Thales de Azevedo, da Bahia; Levy Cruz, Cecilia Sanioto Di Lascio e Márcia Alves de Souza, do Recife; Santos Neves e Renato José Costa Pacheco, de Vitória; e Hiroshi Saito, de São Paulo.

Em 1939, estando o manuscrito para a primeira edição do livro quase completo, fui convidado para colaborar no desenvolvimento, em São Paulo, de uma escola pioneira em ciências sociais. A partir dessa data, permaneci no Brasil quase dezesseis anos. Mas, no início desta segunda estada no país — e ainda durante muitos anos — havia nos círculos educacionais e outros setores pouco interêsse pelo estudo da “situação racial” no Brasil. Ao mesmo tempo, minhas horas de trabalho ficaram absorvidas por extenso número de atividades ligadas ao magistério, tais como: pesquisa sôbre outros aspectos sociais brasileiros; preparo de jovens pesquisadores; organização e administração de um Departamento de Sociologia e Antropologia, bem como de uma Divisão de Estudos Pós-graduados; direção de uma série de livros e, com outros colegas, direção de uma revista em nosso campo de estudo; e preparação de artigos e livros sôbre assuntos de minha especialidade. Em consequência não me foi possível, durante largos anos, prestar mais que limitada atenção ao problema da “situação racial” brasileira.

Por volta de 1951, entretanto, o interêsse pelo assunto tinha se desenvolvido em alto grau em certos círculos intelectuais, tor-

nando possíveis os estudos da UNESCO em vários pontos do país. Mas, nessa ocasião eu estava também envolvido, com número considerável de estudantes e jovens professores, em levar a cabo uma série de trabalhos no Vale do São Francisco, de maneira que não me foi possível aceitar o convite para associar-me ao grupo de pesquisadores da UNESCO. Com o aparecimento destes e outros estudos elaborados a partir dessa data — acrescentados a estudos anteriores, além do trabalho pioneiro do Professor Gilberto Freyre e outros anteriores a meu livro — existe agora em língua portuguesa, à disposição dos investigadores neste campo, número considerável de dados a respeito da "situação racial" no Brasil. (Ver as Bibliografias ao fim deste livro.)

Com o intuito de ampliar e atualizar o meu conhecimento e compreensão desta, consultei então uma bibliografia tão extensa quanto foi possível obter em diligentes esforços feitos no Brasil e nos Estados Unidos. Pela paciente ajuda prestada a mim nesta tarefa, agradeço particularmente a: Dr. Zacharias Pithon Barretto e Professor Thales de Azevedo, da Bahia; Nell W. Herbert, da Secção de Consultas da Pack Memorial Library, em Asheville, North Carolina; Professor Mário Vieira da Cunha, Maria Isabel dos Santos Carvalho e Maria Aparecida Madeira Kerbeg, de São Paulo; Professor Edgar T. Thompson, da Duke University, em Durham; e, muito especialmente, ao Professor Emílio Willems, da Vanderbilt University, de Nashville. Por sugestões referentes à bibliografia e outros encorajamentos, expresso meus agradecimentos aos Professores Charles Wagley, da Columbia University; Richard M. Morse, da Yale University; e T. Lynn Smith, da Universidade de Flórida.

A nova Introdução inclui, com modificações, alguns dados que apareceram em trabalho apresentado à Conferência Mundial sobre Relações Raciais realizada em Honolulu, Havaí, em 1954, e publicado, depois, no livro *Race Relations in World Perspective*, organizado pelo Professor Andrew W. Lind. Esta obra, publicada no ano seguinte pela Editôra da Universidade de Havaí, está atualmente esgotada. Agradeço ao Professor Lind e a Thomas Nickerson, diretor da Editôra dessa Universidade, a permissão que me deram de usar aqui os referidos dados.

O Professor Thales de Azevedo — antropólogo e diretor da Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia, cidadão nato dessa cidade e investigador cujos estudos da "situação racial" local têm merecido muita atenção — deu-me a honra de ler a nova Introdução ainda em manuscrito. Assim também o Pro-

fessor Emílio Willems, cujas pesquisas e publicações durante sua longa residência no Brasil são bem conhecidas, e o Professor Herbert Blumer, da Universidade da Califórnia, em Berkeley, que também tem feito pesquisas no Brasil, em campo afim. Mas é o autor, evidentemente, o responsável por qualquer imprecisão ou impropriedade que o leitor venha a notar. E a ajuda prestada por todos estes especialistas não quer dizer que eles concordam necessariamente com todos os pontos de vista apresentados pelo autor.

Pela tradução do novo Prefácio agradeço à Prof.<sup>a</sup> Lavinia Villela Raymond, anteriormente de São Paulo e agora Professôra de Sociologia na DePaul University; e por ter traduzido a nova Introdução, agradeço ao Dr. Luís Polanah, de Lisboa e Moçambique. Pelo esmerado cuidado pôsto no preparo desta Introdução, especialmente no datilografar muitas notas, além de me ajudar na verificação de dados do manuscrito inteiro, muito devo à minha espôsa Helen Batchelor Pierson.

DONALD PIERSON

Maior de 1967.



## INTRODUÇÃO À SEGUNDA EDIÇÃO

A quem tome em mão este estudo, levado a efeito como foi há trinta anos atrás, certas perguntas podem ocorrer: até onde seria exata a identificação da "situação racial" na Bahia? Ter-se-ia esta situação modificado no intervalo transcorrido? Em que grau era, e é, tal situação na Bahia representativa de todo o Brasil? Saberemos hoje mais do que sabíamos então, com referência às circunstâncias que a produziram?

Estas questões se tornam ainda mais pertinentes pelo fato de terem aparecido, nestes últimos anos, relatos contraditórios a respeito do caráter exato da "situação racial" do Brasil. A confusão se deve, a nosso ver, a várias razões: 1) às características heterogêneas dum país imenso; 2) à natureza sutil da "situação racial" no Brasil; 3) ao papel desempenhado no processo de comunicação pelos significados de palavras; 4) ao restrito volume de pesquisas de qualidade *empírica* produzida em relação a este problema; e 5) às variações nos objetivos, abordagens e métodos dos escritores da especialidade, alguns dos quais, por terem indevidamente exagerado certos aspectos da situação total, ofereceram um "quadro" inconscientemente distorcido.

O Brasil é país vastíssimo. Apesar de ter uma homogeneidade surpreendente, oferece, de região para região, considerável variação quanto às suas circunstâncias históricas, ecológicas, econômicas e sociológicas<sup>1</sup>. Além disso, as largas mudanças operadas

(1) Com referência ao problema aqui estudado, a variação se deve, em parte, ao fato de o caráter e os efeitos da escravatura não terem sido, talvez, uniformes, especialmente nas áreas mais isoladas, nas orlas do povoamento, em contraste com as áreas mais desenvolvidas em que o controle da opinião pública e da lei eram mais eficientes. Pouca atenção se tem dado às possíveis variações ocorridas na qualidade de relações pessoais que se desenvolveram, durante este período, nas áreas de plantação do litoral — com o seu grau provavelmente mais elevado de contactos primários — em contraste com as áreas mineiras do interior, estas porventura com um tipo de relações mais impessoais; e também quanto às áreas de pastoreio, onde as oportunidades para a fuga de escravos eram, talvez, maiores. Não se pretende com isto dizer que não haja alguns estudiosos que não reconheçam

desde que este estudo foi empreendido, ampliam algumas diferenças existentes entre as diversas partes do País. A migração interna, que vem ocorrendo (comparar Vicente Unzer de Almeida e Otávio Teixeira Mendes Sobrinho, 1952)<sup>2</sup>, é relativamente grande, muitas pessoas tendo abandonado as áreas rurais para se instalar nas cidades, e, ordinariamente mais tarde, a partir daqui<sup>3</sup>, em largos contingentes e incluindo uma elevada percentagem de gente de côr, mudando-se para os centros de maior envergadura, especialmente São Paulo e Rio de Janeiro, assim como para Belo Horizonte, Recife, Pôrto Alegre e outras, inclusive a Bahia. Pois, sob o impulso de necessidades que não podiam ser satisfeitas com importações da Europa ou dos Estados Unidos em face das condições que imperaram durante as duas Grandes Guerras — e particularmente durante a última —, e igualmente estimulada pela crescente procura interna, a industrialização vem assumindo, de forma contínua, um papel cada vez maior num país que fôra antes predominantemente agrícola e criador de gado. Concomitantemente com este crescimento industrial — mas não para ser confundido com êle, dado que, entre outras razões, êle principiou muito antes —, tem-se verificado também um rápido e largo desenvolvimento das cidades. Neste intervalo, por todo o país prosseguiu o crescimento natural da população a uma taxa elevada, de tal modo que hoje se calcula que o povo brasileiro aumenta anualmente em cerca de dois milhões e meio de pessoas. Têm sido instaladas novas escolas primárias, secundárias, técnicas e profissionais num esforço de urgência que, aliás, não é ainda suficiente (visto que se iniciou com um enorme *deficit*), a fim de atender às necessidades educacionais em expansão.

O aparecimento de novas oportunidades de emprêgo, especialmente nos centros industriais assim como noutros lados, não só tem estimulado a migração interna como (o que tem mais

tais possíveis diferenças mas, sim, que se nota ainda a falta de qualquer tentativa sistemática para descrever estas variações em pormenor, e também de descrevê-las mais quanto às relações *personais* do que quanto às relações apenas económicas ou de poder. Os estudos mais recentes aplicados a uma parte dêste problema orientaram-se para ilustrar a evolução dum processo histórico cujo desenvolvimento surge preconcebido na mente do investigador e, por esta razão, é conhecido com antecedência, de modo que o investigador sujeita-se a ficar fechado para novos conhecimentos e novas hipóteses.

(2) Para referências bibliográficas desta Introdução, ver a "Bibliografia adicional" em anexo.

(3) Comparar Charles Wagley 1960a:210. Para as mudanças mais recentes ver, particularmente, aquêle elucidativo estudo, bem como, os de L. A. Costa Pinto (1958), Albert O. Hirschman (1963), Rollie E. Poppino (1963), e Irving Louis Horowitz (1964).

interesse para nosso estudo) tem também facilitado a mobilidade social. Isto provocou uma mudança significativa especialmente quanto a pessoas das camadas "inferiores", que são largamente (mas longe de ser *exclusivamente*) de côr, e cuja posição económica se tem mantido, desde há muito, em grande parte, estacionária. Claramente se vê no Brasil aquilo que, provavelmente, é a principal tendência do mundo moderno, isto é, ascensão das classes menos privilegiadas para um posição de poder económico e político cada vez maior. Ao mesmo tempo, o crescente anonimato impôsto pelas cidades em desenvolvimento vem tornando as relações humanas mais impessoais e categóricas<sup>4</sup> e isto conduziu a um intenso sentimento de insegurança enquanto, por seu turno, facilitou a fuga dos indivíduos de côr aos controles das antigas relações de chefia e subordinação desenvolvidas durante o período da escravatura, criando nestes indivíduos novas concepções a respeito de si próprios e dos outros.

Até há relativamente pouco tempo, quase não existia classe média semelhante às da Europa ou dos Estados Unidos. Por ocasião de nossa pesquisa original na Bahia, por exemplo, encontravam-se na cidade apenas duas classes nitidamente definidas, como é atestado pela popular divisão dos habitantes em *ricos* e *pobres* (ver cap. II do presente livro). Havia número apreciável de famílias, contudo, cuja ocupação, experiência profissional, instrução ou nível de vida as colocava acima da classe "inferior", famílias que, porém, não se achavam ligadas pelo parentesco ou realizações pessoais à camada "superior". Ocupavam, portanto posição intermédia entre os dois extremos da pirâmide social, embora a sua tendência fôsse identificar-se com os interesses e valores da classe "superior". Nos últimos anos, porém, as mudanças acima assinaladas produziram oportunidades ocupacionais e educacionais nunca dantes conhecidas, assim como também estimularam as que já existiam, de tal modo que, pelo menos nas grandes cidades industrializadas, estas camadas intermediárias acabaram por se consolidar como uma talvez verdadeira classe média.

As chamadas famílias "tradicionais", que durante muito tempo constituíram quase inteiramente a classe "superior", ainda exercem um papel importante nas atividades industriais, comerciais, intelectuais e políticas. Embora elas não tenham talvez formado nunca uma unidade fechada, hoje em dia são constan-

(4) Ver Donald PIERSON, *Teoria e pesquisa em Sociologia* (13.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1971), págs. 155-6.

gidas a aceitar nas suas fileiras, como nunca antes sucedera, um número cada vez maior de pessoas que vão emergindo das camadas intermediárias em virtude do seu sucesso no campo ocupacional ou educacional, de seus recursos econômicos ou de influências políticas.

O Brasil encontra-se, assim, em processo de transição duma sociedade predominantemente rural, agrícola e de criação, com um quase rígido sistema de classes, para uma sociedade urbana e industrializada, em que as linhas de classes são algo de menor importância, e em que outras partes das estruturas econômica, política e sociológica se mostram também em mudança.

Existe um considerável grau de fluidez, no seio da qual o alto aprêço que anteriormente se dera às relações primárias — particularmente, às íntimas ligações entre membros de amplos grupos entrelaçados por parentesco, compadrio ou amizade, à atitude de exclusão para com grupos exteriores àqueles com os quais se mantêm contactos pessoais imediatos, à qualidade de membro duma classe, e à lealdade —, vai cedendo lugar a novos valores nascentes. Estas modificações revelam-se com tal extensão que Charles Wagley (1960a) se lhes referiu como sendo a “Revolução Brasileira”.

Devido, também, ao caráter complexo e sutil da “situação racial” do Brasil, a sua análise não é tarefa simples ou fácil. Quanto ao fato de diferir esta situação da que se processa na África do Sul ou nos Estados Unidos não há divergência. Existe, isto sim, desacôrdo quanto ao caráter desta diferença, quanto à sua extensão, e quanto às circunstâncias que a provocaram.

Um obstáculo de monta que surge na análise desta situação e também para a tornar inteligível às pessoas de uma grande parte da Europa, da África do Sul, e dos Estados Unidos, reside numa confusão de termos, principalmente aqueles cujo sentido varia nas duas situações. É tão imperativa a força do hábito que o significado duma palavra na nossa própria cultura tende automaticamente a fazer-se transportar nos nossos pensamentos a propósito da palavra aparentemente idêntica de outro país, ainda que estejamos precavidos sobre a diferença de sentido. Isto é particularmente verdadeiro quanto ao público em geral, mas é também verdadeiro, até certo ponto, mesmo para os especialistas, acontecendo apesar da sua usual precaução.

O uso do termo “negro”, por exemplo, ao fazer a descrição da “situação racial” na Bahia, automaticamente recorda

a muitas pessoas nos Estados Unidos as acepções correntes lá de “Negro” (em inglês), das quais é difícil uma pessoa livrar-se, mesmo as mais inteligentes e instruídas (comparar E. Franklin Frazier 1942:465). Além disso, a injustificada suposição daqueles que usam a língua inglesa ou se acham familiarizados com ela, de que a palavra brasileira “branco” pode ser traduzida por “white” e “prêto” por “Negro”, contribui ainda mais para a confusão.

Êstes termos não são permutáveis. Nos Estados Unidos “white” significa “descendência caucasiana sem mistura”; mas, na Bahia, “branco” pode querer dizer “uma pessoa de características predominantemente brancas, qualquer que seja a sua origem racial”, incluindo milhares com sangue levemente misturado do africano ou ameríndio; e, no caso de indivíduos portadores de certo prestígio, incluem-se mestiços mais escuros e, ocasionalmente, até mesmo um prêto; ou também “branco” pode querer dizer, por vêzes, simplesmente “uma pessoa de prestígio” ou apenas “o meu amigo”. Por outro lado, a palavra “Negro” nos Estados Unidos significa “qualquer descendente, por qualquer grau, dum africano, inclusive todos com sangue misto”, desde que a sua origem seja conhecida; ao passo que “prêto” na Bahia pode se referir a “uma pessoa com traços negróides bem visíveis ou, por vêzes, apenas “uma pessoa de status inferior”<sup>5</sup> ou mesmo simplesmente “um inimigo pessoal”.

“Branco” e “prêto” são por isso, acima de tudo, mais categorias de *aparência física* do que de raça, tanto que uma criança na Bahia não se identifica necessariamente com a “raça” de um ou mesmo de ambos os seus progenitores. Êstes termos se referem ainda a categorias de *posição social*, de modo que a ascensão de camada social pode libertar uma pessoa de côr da sua categoria de côr, acontecimento há muito observado no Recife pelo “cuidadoso Koster”, como Sir Richard Burton o designou (ver pág. 283 do presente livro). Tais termos, e outros semelhantes empregados no Brasil, não apenas são descritivos da descendência

(5) É particularmente revelador a êste respeito acontecimento testemunhado, em Sergipe, por Felte Bezerra (1950:252). Na praia duma cidade costeira, encontrava-se grupo de pessoas da classe “inferior” entretido em dança popular com acompanhamento de canto, conhecida por *cururu*. Embora em grande parte composto (mas não exclusivamente) de pessoas de côr, o grupo era dirigido por um branco que também era da classe “inferior”. Aproximando-se de outro grupo composto de vários estranhos que ali estavam passando suas férias à beira-mar, e perguntando a êstes se não gostariam que o seu grupo cantasse e dançasse onde pudessem ser vistos e escutados mais à vontade, o dirigente branco disse, referindo-se tanto a si próprio como aos demais membros do seu grupo: “Nóis prêtos...”

racial, como também de outros fenômenos mais importantes (para as pessoas locais); e, ainda mais significativamente, como nós (1955:434) e outros temos assinalado, o uso destes termos *varia com os indivíduos*, na observância das diferentes relações pessoais, e também com o *mesmo* indivíduo em ocasiões diferentes, de acordo com o estado de espírito do momento e outras circunstâncias.

Nos Estados Unidos, de ordinário, ouvem-se unicamente as duas designações a serem empregadas regularmente neste respeito: "Negro" e "white". O termo "mulato" é igualmente empregado, mas menos freqüentemente, como o são também outros termos da linguagem popular. Todavia, no que diz respeito ao comportamento do grupo dominante, são dois os principais termos empregados; e não somente tôdas as pessoas serão classificadas em referência a estas duas categorias como também todo o comportamento orientar-se-á de acordo com tal classificação.

A situação na Bahia é bem diferente. Em primeiro lugar, aí aparece tôda uma série do que, à primeira vista, poderia ser tomado como designações raciais. "Não se trata simplesmente duma questão de preto e branco" — observou bem Harry W. Hutchinson (1957:120) — "mas de todos os tons intermédios." Em 1935, sem qualquer esforço digno de nota, encontramos na Bahia 20 termos que eram usados para descrever as diferentes "côres" (ver cap. V); e em 1951 Thales de Azevedo (1966a:25-32) registrou um número considerável de tais termos empregados, ao tempo, no mesmo lugar. Também em 1951 Hutchinson (1963) notou, de acordo com o nosso cálculo, 21 desses termos na velha área de plantação, próximo da cidade. Marvin Harris (1963) fixou 9 em Minas Velhas, também no interior da Bahia; e Ben Zimmerman (1963), 15 em Monte Serrat, noutra região do Estado. Mais recentemente, depois de se terem decidido a ir no encaço de todos esses termos, Harris e Kottak (203n) assinalaram 39 (de acordo com a nossa avaliação), que eram de uso comum na aldeia de pescadores de Arembepe, no litoral do Estado da Bahia. Manuel Diégues Junior (1956:74-6) menciona 24 termos para se referir unicamente aos tipos de mestiço, empregados em várias partes do Brasil, dos quais apenas 5 são apontados por qualquer dos outros investigadores referidos.

Por conseguinte, apelar todos os indivíduos com ascendência africana, no Brasil, de "Negroes", como se inclinam a fazê-lo alguns investigadores dos Estados Unidos, representa uma distorção do "quadro"; e fazer referência à imensa gama de mistos de

africano e europeu como sendo "mulatos", como também fazem alguns destes escritores, é igualmente inexato. Ao mesmo tempo, esta série de termos é altamente significativa para se fazer uma análise precisa da "situação racial" no Brasil, principalmente para indicar algumas das diferenças desta, em contraste com as "situações raciais" da África do Sul e dos Estados Unidos.

Pelo que toca ao comportamento quotidiano, qual é, então, o sentido desta extensa série de termos com aparência de terminologia racial? Em primeiro lugar, deve-se dizer que tais termos não são, de maneira nenhuma, termos raciais, nem do ponto de vista antropológico nem sociológico; e, em segundo lugar, são, apenas parcialmente, termos que se referem à aparência física.

Embora a classificação de um dado indivíduo pareça, à primeira vista, ser feita com base na raça, ou pelo menos, na aparência física, na verdade, ela é alcançada por uma via mais complexa como foi sugerido no curso do nosso estudo original na Bahia, e como depois Harris (1964) e Harris e Kottak (1963) evidenciaram de uma forma mais específica e com maior soma de pormenores.

Naturalmente, a classificação pode-se derivar, em parte, da aparência física; mas também é derivada da posse de um ou mais dos outros critérios de posição social; por exemplo, realizações pessoais, ocupacionais ou educacionais, ou a acumulação de recursos econômicos. Há muito que isto se reflete na fala popular da Bahia, dizendo-se, com certo exagero mas com certa verdade também "Negro rico é branco, e branco pobre é negro"; na freqüentemente citada observação do criado de Koster que contestava que a um cavalheiro de alta posição administrativa no Recife se atribuisse a qualificação de "mulato", argumentando "como pode capitão-mor ser mulato?"; e na relação de Wagley (1964:134) acerca duma pessoa de cor escura de Itá que aí se considera branca. Além disso, esta série de termos reflete a relação pessoal, na ocasião, entre o que fala com aquêla a respeito de quem se fala.

Como nos recorda Emílio Willems<sup>6</sup>, uma pessoa "que seja amiga de alguém tende a ser considerada branca; ou, se ela for demasiado escura para assim ser facilmente chamada, será, pelo menos, um moreno. Mas se ela se torna inimiga de alguém, ela será apodada de 'aquêle mulato' ou 'aquêle preto', ou mesmo 'aquêle negro', acompanhando de adjetivos pejorativos."

(6) Numa carta para o autor.

Os brasileiros não são cegos às diferenças físicas. Nenhum investigador levantou qualquer dúvida sobre as características duma pessoa — particularmente a textura do seu cabelo e a cor da sua pele — não serem observadas e, pelo menos ocasionalmente, aludidas por todos os brasileiros, qualquer que seja o seu nível social. No entanto, em Arembepe, Harris e Kottak (204) encontraram “até 13 termos diferentes” aplicados à mesma pessoa por diferentes membros da localidade; e esses termos, embora usados para descrever um só indivíduo, estavam “espalhados praticamente através de todo o espectro teórico de tipos raciais” (Harris 1964:57). Esta variação não resultou de diferenças quanto à condição econômica, quanto a vantagens educacionais ou quanto a algo semelhante, visto que — Harris e Kottak (204) notam ainda —, Arembepe é “comunidade camponesa de uma só classe socialmente homogênea”. Além disso, de indivíduo para indivíduo havia modificação quanto ao significado exato destes termos, e, ainda mais, um informante podia alterar, noutra ocasião, a sua classificação anterior. Por isso, o uso destes termos, escrevem Harris e Kottak, ao sumariarem seu estudo, “varia de indivíduo para indivíduo, de lugar para lugar, de tempo para tempo, de inquérito para inquérito, de observador para observador”. Havia acordo com referência aos dois termos que descrevem os pólos opostos da escala de cor, mas os informantes discordavam acerca de todos os outros 37 termos (206n). Wagley (1964:133-34) descobriu inconsistências semelhantes em Itá, no vale do Amazonas.

Que significa toda esta ambigüidade e inconsistência? Primeiro que tudo significa que, na Bahia e no Brasil, entre a gente da classe “inferior” e, talvez, até acima dela, nem a raça nem a cor têm grande importância. Embora as pessoas se refiram, com frequência, a um certo indivíduo como “aquele branco” ou “aquele preto”, isto é feito, como Wagley (1964:133) observou em Itá, “quase com a mesma intenção com que (nos Estados Unidos) poderíamos dizer ‘aquele tipo baixo e gorducho’”. Existem outras coisas de importância ao menos igual, inclusive o grau de instrução, a origem familiar, tipo de ocupação, recursos financeiros, nível de vida e, talvez, ainda outros critérios. Ao ser um indivíduo classificado por outro de qualquer das camadas da ordem social, tudo aquilo — e, inclusive, a aparência física — é tomado em consideração, mas o termo que então lhe for aplicado, não obstante parecer, à primeira vista, um termo racial, ou, pelo menos, um designativo da aparência física, é, de fato, qualquer coisa de mais complexo. Segundo Caio Prado (104) afirma, “a classificação étnica

do indivíduo se faz no Brasil (...) pela sua posição social; e a raça, pelo menos nas classes superiores, é mais função daquela posição que dos caracteres somáticos”. Quaisquer que sejam esses termos chamados “raciais”, portanto, como foi reconhecido por Harris e Kottak, eles não são meios para classificar grupos de ascendência biológica comum, nem são simplesmente termos referidos à aparência física.

Tendo em consideração estes fatos, parece-nos que comunicação a respeito com pessoas em grande parte da Europa, na África do Sul, e nos Estados Unidos ganharia em clareza se abandonássemos o uso dos termos “Negro” e “white” ao fazer a descrição da “situação racial” no Brasil, e empregássemos os termos que baianos e outros brasileiros usam na fala popular, nomeadamente, “preto”, “branco”, etc., atribuindo a esses termos o sentido local, como foi indicado atrás.

É possível, além disso, que ao descrever as relações sociais no Brasil, o próprio termo “raça” deva ser posto de parte. Hernane Tavares de Sá (32), em cujos comentários sobre o cenário brasileiro vê-se muito discernimento, diz-nos, em livro publicado nos Estados Unidos, que a frase “um membro da sua raça”, quando traduzida para o português, “é destituída de sentido” para o geral da população, salvo quando entendida em termos de *uma raça brasileira*; e que “se o brasileiro inculto escutasse conversa sobre problemas raciais em que se usasse a terminologia empregada nos Estados Unidos, ele não faria a menor idéia a respeito do que se estaria dizendo”. Isto nos recorda o relato de Felte Bezerra (1950:266-67), a propósito do espanto de várias moças de cor em Aracaju, ao assistirem a um filme dos Estados Unidos focalizando a “situação racial” lá. Ao fazer uso do termo “raça social” Wagley (p. e., 1963:14) tenta evitar algumas das ambigüidades implícitas na palavra “raça”; e diversos investigadores ou começam por usar “cor” em vez de “raça”, ou, no decurso das suas pesquisas ou em publicações subsequentes, alteram para “cor”.

Além disso, como Robert E. Park (3) assinalou, numa penetrante análise, “as relações raciais (...) não são tanto as relações que existem entre indivíduos de diferentes raças como entre indivíduos conscientes dessas diferenças”. Frazier (1942:469) registra que nenhuma das pessoas de cor que entrevistou durante vários meses de permanência na Bahia, em 1940, “se considerava

(7) O grifo é nosso.

(8) O grifo é nosso.

a si própria como negra mas, simplesmente, como brasileira". Nos Estados Unidos, "espera-se que tôdas as pessoas de côr sintam um elo comum", recorda Ruth Landes (1947:60) mas na Bahia "a ninguém passou pela cabeça tal idéia". Como diz Gilberto Freyre (1959:144), o homem de côr no Brasil pode "viver a sua vida como um brasileiro e não (...) como um intruso racial e cultural". Vários dos informantes brasileiros de Austin J. Staley (1959:82) "acharam graça, e com sinceridade, que alguém perdesse tempo a inquirir a respeito de coisas tão claramente desprovidas de importância como a raça e o preconceito de raça." Harris (1964:64) também reconhece que "pelo que toca ao comportamento verdadeiro, as 'raças' não existem para os brasileiros". De fato, a solidariedade segundo linhas raciais, ou mesmo segundo as de côr, é de um grau tão baixo na Bahia, que aqueles interessados em "mobilizar as massas de côr", como dizem, acabam por desanimar. Considerando tais circunstâncias, como também observou Frazier (1944:255), "de maneira nenhuma se pode falar, com propriedade, de 'relações raciais' no Brasil".

Contudo, se o termo "raça" fôr substituído por "côr", cairemos numa outra ambigüidade, igualmente significativa. Com efeito, para sermos melhor compreendidos, carecemos ainda de outro termo mais adequado. Tal como se emprega no Brasil, com respeito a êste assunto, "côr" significa mais que simples "côr", isto é, mais do que pigmentação, inclusive, em primeiro lugar, de um certo número de outras características físicas: tipo de cabelo (talvez o mais importante), assim como os traços fisionômicos. Seria, portanto, melhor empregar a expressão "aparência física" em vez de "côr", feita a ressalva de ser tal expressão, em primeiro lugar, em si mesmo ambígua, dado que lhe podem ser associadas acepções relativas a asseio e esmêro, à deformidade ou outra anormalidade, e à "beleza" ou à "fealdade"; e também, em segundo lugar (o que é mais importante), salvo de "côr", na acepção em que se usa no Brasil, não se referir, como já vimos, simplesmente à aparência física. Em face destes pontos, H. Hoetink (638) propõe a substituição do termo "raça" pela expressão "somatic norm-image"; e Oracy Nogueira (1959) usa "marca" para a aparência física, e "origem" para a ascendência racial, resolução do problema que, para James G. Leyburn (179) e Lloyd Braithwaite (182) não é, contudo, completamente satisfatória.

Num esforço para descrever com maior rigor as sociedades multi-raciais das Caraíbas, distingue M. G. Smith (51 e seg.) quatro tipos de "côr". Com respeito aos aspectos genéticos, êle

emprega a expressão "côr fenotípica" para aludir à aparência; e "côr genealógica" para se referir à ascendência racial. Duas pessoas com o mesmo tipo de aparência podem ser, portanto, dessemelhantes quanto à "côr genealógica", enquanto dois indivíduos genealógicamente idênticos (os irmãos, por exemplo), são, freqüentemente, de aparência distinta. Para aludir ao significado *social* da "côr", Smith sugere a expressão "côr associativa" para identificar um indivíduo relativamente àquelas pessoas com as quais êle habitualmente se associa "numa base de igualdade, familiaridade e intimidade". Em Itapetininga, no Estado de São Paulo, Nogueira (1955:513n) observou que "a própria identificação do indivíduo, quanto à côr, depende, até certo ponto, de sua associação habitual ou tradicional com grupos predominantemente de brancos ou de prêtos". Assim, uma pessoa pode ser "genealógicamente preta", porque os seus antepassados procederam da África, e "fenotipicamente preta" em virtude de sua aparência física, mas também "associativamente branca", por força da elevada posição social que tenha alcançado e da côr predominantemente branca dos seus associados, cuja companhia ela partilha em conseqüência dessa realização. Tomando também em consideração "o molde cultural" em que "as divisões raciais são (ou formaram, até recentemente) grupos culturalmente distintos", M. G. Smith distingue também a "côr cultural" verificável "numa escala (...) em que as culturas "branca" e "preta" fornecem os pólos extremos". Numa dada "situação racial", por conseguinte, podem coexistir quatro tipos de "côr", e, se tal acontece, lembra-nos Smith que haverá uma tendência para se corresponderem a "côr genealógica" e a "côr fenotípica", e, do mesmo modo, para corresponder à "côr associativa" à "côr cultural". A base, o caráter e a amplitude de variações nestes quatro tipos constituirão aspectos significativos do sistema social em aprêço, cuja definição, segundo a terminologia ainda de M. G. Smith, nos dará a "côr estrutural" (56).

Além da ambigüidade a que se presta o termo "côr" em qualquer tentativa para descrever a "situação racial" no Brasil, há ainda outra maneira em que êle se mostra inadequado. Se, do ponto de vista sociológico, não há, no Brasil, *grupos* estritamente raciais, também não há sequer *grupos* de côr, ao menos no sentido científico do termo "grupo"; ou se houver, serão ajuntamentos de configuração amorfa e instável. O que se encontra é mais uma série de agregados estatísticos, como aliás reconhece Nogueira (1955:546), "visíveis para o observador mas já não tão

visíveis para o observado”, como alguém disse, e como já foi apurado por agentes de recenseamento (p. e., IBGE 8-9) e vários outros investigadores atentos.

Uma outra fonte de confusão é a larga e não criteriosa atenção que alguns escritores dedicam ao preconceito da raça (ou de côr). Pois há os que sustentam que existe o preconceito no Brasil, e há os que sustentam o contrário. Mas há também um terceiro grupo que admite a existência do preconceito, vendo neste, porém, apenas uma parte da situação total e não certamente como causadora da mesma, como parece ser a opinião de alguns autores; e que também insiste (o que é ainda mais importante), na necessidade de analisar cuidadosamente o caráter verdadeiro de “preconceito”, bem como avaliar a sua extensão.

O preconceito, na Bahia, nos anos de 1935-37, parecia ter parte tão diminuta na situação total, que lhe demos pouca atenção e ficamos um tanto surpreendidos por verificar quanto essa pouca atenção atraíu depois o interesse de alguns comentaristas, com a exclusão, às vezes, do resto do estudo. Desde que, nos últimos anos, muito se tem escrito acerca do “preconceito” no Brasil, especialmente no que diz respeito às regiões centrais e meridionais do País, e parecendo ser esta, em nosso juízo, uma das causas do mal-entendido em todo o campo de investigação a respeito, será, talvez, oportuno tecer aqui algumas considerações acerca do significado deste termo.

“Preconceito” e “discriminação” são termos semelhantes, mas também diferentes. Não obstante isso, alguns autores empregam-nos como sinônimos. No campo da literatura, o uso de sinônimos constitui procedimento útil e defensável, mas, na ciência, os conceitos têm de ser definidos com cautela e aplicados com precisão. Torna-se impossível debate frutuoso se os diversos observadores emprestam significados diferentes aos mesmos termos.

A discriminação é *ato*; o preconceito é *atitude*. Um ato pode ser observado; uma atitude só pode ser inferida. Em qualquer caso de discriminação a ser considerado, todos os observadores podem estar, conseqüentemente, de acôrdo, desde que os critérios que se empregam sejam comuns. Nos casos de preconceito, no entanto, o acôrdo torna-se mais difícil: como acontece com tôdas as outras atitudes, não é fácil determinar com rigor e precisão porque certa pessoa se comporta de certa maneira. É somente à custa de se observar a discriminação que se chega ao preconceito — e a inferência pode estar errada.

A discriminação é desigualdade de tratamento. Ocorre em vários casos, podendo a responsabilidade recair numa coisa ou noutra. Na sua origem, pode ser individual ou grupal, e pode ainda apresentar-se favorável ou contrária a um dado indivíduo ou grupo. Sob forma ordinariamente branda pode ser observada, por exemplo, no tratamento dos pais em relação aos filhos. Em muitas culturas, senão na maior parte delas, a uma criança não é consentido fazer tudo aquilo que ao adulto se permite. Na maior parte dos casos, porém, seria absurdo atribuir a um preconceito contra as crianças tal comportamento dos pais. O preconceito poderá, por vêzes, existir, mas é comparativamente raro.

O Brasil está cheio de discriminações — como, aliás, estão todos os países. Há discriminação para com as crianças; discriminação contra a mulheres (cfr. Luís Edmundo 153, 211 e seg., 240); discriminação para com os estrangeiros; discriminação contra os cariocas e os nortistas por parte dos paulistas; discriminação para com a crença e culto dos protestantes; discriminação referente à classe, uma discriminação que é particularmente rigorosa e das mais antigas e tenazes; discriminação com referência à côr, devido a se identificar de há muito a côr com a condição de escravo e a ser seu papel atual o de um dos critérios de avaliação de posição social. Por vêzes, discriminação também referente à raça mesma, no caso de um raro intelectual, ou família, ser influenciado por literatura racista ou por ideologias políticas de conteúdo racista, ou por parte de certos imigrantes europeus recém-chegados ao Brasil e “assustados” (cfr. Bastide e Fernandes 1955:130) com as pessoas de côr com quem contactam pela primeira vez, bem como aquêles a quem êles possam ter influenciado; ou de certas famílias das classes “superior” e “média” que se mostram extremamente orgulhosas da sua origem caucasiana, ou quase caucasiana, ou ainda no caso de homens de negócio atentos às atitudes dos seus clientes em perspectiva, residentes em países onde a raça é assunto crucial, ou, ocasionalmente, mesmo de pessoas cujas atitudes desfavoráveis terão sido derivadas das suas próprias experiências individuais.

✱ Todavia, apressamo-nos a notar que esta limitada discriminação com base na raça, tem no Brasil, um caráter *individual* — e não geral. É duvidoso se ela teria resultado dos *mores* locais, quer êstes se tenham desenvolvido no passado, quer nos tempos atuais. Isto se corrobora pelo fato de discriminação com base quer na raça quer na côr, quando se torna conhecida, ser

alvo de uma severa reprovação, como testemunha a ação da turbamulta, em 1940, diante da loja de um alemão, no Rio de Janeiro (Tavares de Sá 1947:30-1), bem como testemunha a vigorosa condenação feita na época pelos órgãos locais da opinião pública —, e também a lei que senadores e deputados brasileiros apressadamente aprovaram —, quando o dono de um hotel, em São Paulo, recusou, em 1950, quartos a uma atriz de côr que procedia dos Estados Unidos com a sua companhia<sup>9</sup>.

Embora a discriminação possa refletir preconceito, no entanto, não é, ela mesma, preconceito. Conseqüentemente, é erro fazer uso destes dois termos como sendo recíprocos. Torna-se também discutível querer ver sempre um preconceito de raça, como certos autores têm a propensão a fazer, em todos os casos de discriminação em que se ache envolvida uma pessoa de côr; ou, se não um preconceito de raça, pelo menos, um preconceito com base na côr.

Qualquer caso de discriminação no Brasil provavelmente será complexo, merecendo um estudo mais intenso, como adverte Edgard T. Santana (1951), um perspicaz médico de côr em São Paulo, e como também é reconhecido por Thales de Azevedo (p. e., 1955a:111), na Bahia; por René Ribeiro (1956:136 e seg.), no Recife; por L. A. Costa Pinto (1952:324), no Rio de Janeiro; por Oracy Nogueira (1955:548n), em Itapetininga; e por Roger Bastide (1943a:32), na cidade de São Paulo. Um ou outro tipo de preconceito pode estar presente, mas não necessariamente, como supomos ser evidente pelos parágrafos que se seguem.

O preconceito de raça é uma atitude. Em outras palavras, é uma "tendência para agir". É uma tendência para agir num sentido contrário em relação ao membro de outro grupo racial

(9) Em nossa opinião, os motivos desta discriminação — como também os de um caso semelhante que se verificou em hotel do Rio de Janeiro — têm sido por vezes erroneamente interpretados. Visto que a discriminação em São Paulo ocorreu no hotel mais "tradicional" da cidade, naquele tempo, é provável que aí tenha também estado implicada a concepção tradicionalmente depreciativa para com as atrizes, em especial quando viajavam em grupos mistos de homens e mulheres — atitudes tais, de há muito, características dos *mores* brasileiros. A discriminação pode também ter sido motivada, em parte por considerações de negócio, dando-se uma *antecipação* às atitudes dos hóspedes brancos procedentes dos Estados Unidos e que, à data, estavam chegando a São Paulo e ao Rio de Janeiro, em número cada vez maior (cfr. Frazier 1944:268). Pelo menos, é verdade que um professor de côr e a sua esposa — ambos os quais teriam sido classificados quanto à sua aparência física e segundo a concepção local, como pretos (mas cujos vestuários e maneiras indicavam claramente pertencerem eles à classe média superior) — tinham estado antes hospedados, por mais de uma semana, no mesmo hotel, e haviam tomado refeições na principal sala de jantar (uma delas na companhia do próprio autor e sua esposa), sem a mais leve aparência de discriminação.

presumível ou real; uma tendência para agir de maneira automática e, em alguns casos, mesmo contra a própria vontade da pessoa que age.

Não obstante ser essa atitude de *individuos*, não é, contudo, atitude individual, mas, ao contrário, é produto de experiências *coletivas*. Em geral, é uma atitude assumida por todos os membros do grupo racial em questão e se dirige contra todos os membros dum outro grupo racial. Sendo, pois, um fenômeno coletivamente derivado, pertence ao domínio da opinião e sentimento públicos, como assinalou Ellsworth Faris (355). Constitui "o outro extremo de um certo tipo de lealdade" para com o seu próprio grupo, um fato que permite aos indivíduos facilmente racionalizarem mesmo o comportamento mais bizarro, oferecendo a êsse respeito razões plausíveis (no seu entender), para se justificarem. E qualquer manifestação deste preconceito de raça, por sua vez, contribui para intensificar a lealdade para com o grupo.

No entanto, como nos faz lembrar Herbert Blumer (1939), o preconceito de raça não é atitude unitária, quer dizer, não corresponde a um só sentimento como a antipatia ou o ódio. Em lugar disso, compõe-se de diversos sentimentos e impulsos, em que se incluem, talvez: desconfiança, receio, medo, pavor, ressentimento, inveja, sentimentos de obrigação e de culpa, impulsos sexuais e possessivos, tanto como, também, impulsos de destruição.

A origem do preconceito de raça não pode ser encontrada numa aversão biológica para com os membros de outra raça, o que seria conclusão de que o *instinto* se confundiria com o costume; e, embora as diferenças culturais, bem como o etnocentrismo que delas se origina, do mesmo modo como a competição econômica —, circunstâncias essas que já notamos num outro lugar (1950) —, possam ser as condições que tendem para o aparecimento do preconceito de raça —, e, talvez, mesmo as condições *necessárias* neste sentido —, estas não são as condições *determinantes*.

A análise das organizações sociais em que o preconceito de raça aparece em forma bem acentuada, indica que outra (e absolutamente indispensável) circunstância tem que estar presente, e esta é o sentimento compartilhado pelos membros dum grupo racial dominante, de que sobre eles paira uma ameaça verdadeira ou imediatamente potencial de serem destituídos, por uma raça subordinada, de uma posição social estabelecida.

Quanto maior e mais iminente fôr a ameaça sentida, tanto maior, provavelmente, será o preconceito de raça.

Numa obra mais recente (1958), Blumer sublinhou este “sentido (*sense*) de posição grupal”. Conquanto ordinariamente exista na mente dos membros do grupo racial dominante “um sentimento de que a raça subordinada é intrinsecamente diferente e estranha”, assim como um sentimento de superioridade, êsses dois sentimentos apenas, mostra Blumer, claramente, não constituem o preconceito de raça. Êles correspondem simplesmente ao etnocentrismo, isto é, a certa característica comum a todos os grupos<sup>10</sup>.

Geralmente, também está presente “um sentimento de posse de certos privilégios e vantagens”. Esse sentimento habitualmente é bem forte. Mas, mesmo quando êle reforça os de superioridade e de distinção já citados, não existe ainda o preconceito de raça. Blumer (1958:4) nos faz lembrar que êstes três sentimentos estão com freqüência presentes em organizações sociais que “não patenteiam preconceito”; por exemplo, em relações há muito estabelecidas e consolidadas entre conquistadores e conquistados, em certas formas de feudalismo; também nas estruturas de casta bem como nas sociedades de chefes e plebeus.

Além destas três condições necessárias (mas ainda não determinantes), terá de estar também presente quarta condição *determinativa*, nomeadamente, o medo ou receio de que o grupo racial subordinado ameace ou esteja em vias de ameaçar a posição privilegiada do grupo dominante. O preconceito de raça é, portanto, um “mecanismo de defesa” perante uma *ameaça*

(10) Segundo este ponto de vista, os ditos comuns relativos às pessoas de cor, que são proferidos com sorriso e em tom jocoso (ver págs. 384-5 do presente livro) não são necessariamente prova do preconceito de raça, como também não o são as palavras ou frases pejorativas que os acompanham ou, por vêzes, são usadas isoladamente. Sobrevivência da época da escravatura, não passam hoje de uma forma de comportamento verbal que normalmente é desmentido na prática, como vários observadores já o notaram (p. e. Thales de Azevedo 1959:154; Wagley 1963a:140, 1963b:150; Harris 1964:60), e, com muita freqüência, são também empregados pela própria gente de cor em tom de gracejo, mesmo na presença de brancos (cfr. Nogueira 1955:508n). Quando muito, tais ditos e termos apenas refletem o etnocentrismo característico de todos os grupos. Para poder vê-los em melhor perspectiva, será conveniente recordar o largo uso que no Brasil se faz de termos e ditos visando os *portuguêses*, e aquêle que em Portugal se faz relativamente aos *brasileiros*, do mesmo modo como se diz, nos Estados Unidos, “aldrabão da cidade”, “labrego”, “campônio” e “o grande porco”. São tôdas expressões pejorativas; mas são também expressões etnocêntricas, refletindo um sentimento de superioridade e de satisfação porque “Nós não somos como tu és”. Por si sós, não são provas de preconceito, no sentido científico dêste termo.

para com a *posição de grupo* da raça dominante<sup>11</sup>, referindo-se, êle à posição de um grupo para outro grupo e não, simplesmente, de um indivíduo para outro indivíduo como se dá nos raros casos de discriminação com base em raça que se encontram no Brasil.

Da maneira em que empregamos o termo no presente livro e em outros locais (conf., por ex., Pierson 1944, 1950), tem-se, então, a dúvida se na Bahia haverá qualquer coisa que possa, com justificação, ser chamada de *preconceito de raça*.

É elucidativo, a êste respeito, o fato de, por meio de entrevistas e dum estudo de notícias, artigos e anúncios em jornais e também de livros publicados localmente, assim como do folclore local, Thales de Azevedo (1959:149) achar os seguintes termos usados para descrever os prêtos, na Bahia: “bondade natural”, “doçura de temperamento”, “lealdade”, “seriedade”, “humildade”, “submissão”, “resignação”, “alma branca”, “ignorância”, “pouca inteligência”, “ousadia”, “credulidade”, “falta de ambições”, e “atraso” (conservantismo). Embora o uso de alguns dêsses termos mostre, é claro, o sentimento de superioridade característico do etnocentrismo, e o uso de outros mostre uma indiscutível falta de prestígio por parte de muitos prêtos, dificilmente indicam êles qualquer grau, seja de desconfiança, seja de receio, de medo, de pavor ou de ressentimento, tal como se verificam normalmente nos casos verdadeiros de preconceito de raça; nem sequer qualquer grau de aversão, de antipatia, de antagonismo, de animosidade, de hostilidade, ou de ódio, que freqüentemente também se encontram nestes casos.

É indiscutível que a *discriminação* existe, e também que ela, por vêzes, atinge pessoas de cor. Neste estudo levado a cabo há uns trinta anos atrás, isto foi afirmado e foi desde então largamente documentado<sup>12</sup>. A questão reside em saber a que atribuir as

(11) O sentido de posição do grupo não é o mesmo que o sentido de *status* tal como êste é normalmente concebido, “pois êle acha referenciado não somente com uma situação vertical, mas também com muitas outras linhas de posição social independentes desta dimensão vertical” (Blumer 1958:5).

(12) Ver, por exemplo, Thales de Azevedo (1955a:95 e seg.; 1956:84-5; 1959:97-101), Nelson de Souza Sampaio (1944), e Aniela Ginsberg (1947), quanto à Bahia; René Ribeiro (1956), quanto ao Recife; Oracy Nogueira (1942), Virginia Bicudo (1955), Roger Bastide e Florestan Fernandes (1955), Aniela Ginsberg (1955), e Carolina Martuscelli (1950), quanto a São Paulo; Stanley Stein (1957), quanto a Vassouras no Vale do Paraíba; L. A. Costa Pinto (1953), quanto ao Rio de Janeiro; Octávio (1962), Fernando Henrique Cardoso (1960, 1962) e os últimos dois autores juntos (1960), quanto ao sul do Brasil; e C. R. Boxer (1953, 1962, 1963), especialmente na retrospectiva histórica tanto do Brasil como das colônias portuguesas da Ásia e da África.

razões para a discriminação em aprêço. É evidente que, às vêzes, há pessoas de côr envolvidas em tais casos, — em geral, as mais escuras, mais e as mais claras, menos. Porém, tal discriminação é automaticamente tomada, — e sem justificação, como vimos acima —, por alguns autores como sendo, em si só, preconceito de raça.

No entender do autor dêste trabalho, juízo que é baseado numa leitura e análise cuidadosas sôbre tudo quanto êstes estudiosos escreveram a respeito, êles não têm, de maneira nenhuma, tratado do preconceito de raça, pelo menos como êste têrmo foi definido acima. Em vez disso, êles se referem com diferentes conotações a dois grupos de circunstâncias: um número considerável de casos em que o ponto de referência é a côr, visto que a côr representa, no Brasil, *um* (mas apenas um) *dos critérios de posição social*; e, em segundo lugar, um número limitado de casos em que o ponto de referência claramente é a raça, mas onde as atitudes são atitudes *individuais*, tomadas e apoiadas individualmente e não atitudes comuns e generalizadas, que, se fôssem, não seriam apenas provocadas como também alimentadas pelos *mores*, como seria no caso do preconceito de raça.

Apesar de aparecerem no Brasil, uma e outra vez, puristas raciais, êstes representam, como Freyre observou (1945:153), "um grupo muito pequeno e quase ridículo"; e, — o que ainda é mais importante pelo que toca aos nossos interesses aqui —, as atitudes implicadas são atitudes individualmente assumidas: são tomadas por indivíduos isolados ou, ocasionalmente, por uma família ou pequeno grupo de famílias. Não são atitudes gerais que resultassem das experiências dos brancos no seu conjunto, e, especialmente, no meio duma grave apreensão, mêdo e mesmo pavor, de que a posição grupal anteriormente estabelecida se apresentasse ameaçada.

Naqueles casos em que o ponto de referência é a côr, êstes autores tratam, como há já muitos anos havíamos sugerido, dos efeitos de côr quanto a estabelecer distinções de classe, visto que a côr é, sem dúvida, um dos critérios de posição social. Todavia, isto é, como há tempos dissemos, apenas *um* critério entre vários; e o seu valor em relação aos outros critérios variará com o indivíduo em questão, com as suas relações e experiências pessoais, e, — o que é ainda mais importante —, *pode ser sobrebalançado* pela posse, e manifestação, de outros critérios de posição social

compensadores<sup>13</sup>. Não são estas as características duma situação de preconceito de raça.

Emílio Willems (1949:407), que foi durante muitos anos um sagaz observador da cena brasileira, particularmente em São Paulo, é de opinião que essa atitude adversa para com as pessoas de côr existe "sômente como uma atitude discreta entre pequenas minorias de pessoas brancas da classe média e superior"; e que subsiste ainda uma dúvida razoável sôbre se, mesmo entre tais indivíduos, haverá "qualquer espécie de consenso" quer quanto às formas quer quanto ao grau de discriminação. Em outras palavras, estamos lidando aqui com um fenômeno basicamente de classe — e não com um fenômeno estritamente racial ou estritamente de côr; e também com uma série de atitudes possuídas por mais um *agregado estatístico* do que por um grupo social, no sentido sociológico dêste conceito. Herskovits (1942:35) notou também que esta atitude "é individual e não institucionalizada".

Há muitos anos atrás, Mário de Andrade (1939), homem de côr bem inteligente e de alto grau de prestígio em São Paulo, chamou a nossa atenção para a tendência entre os observadores de exagerar o papel da côr e, conseqüentemente, para confundir a discriminação baseada exclusivamente nas diferenças de côr com a discriminação baseada nas diferenças de classe social. Referindo-se a "uma documentação muito curiosa" apresentada por "um escritor de origem negra" durante certa conferência pública em São Paulo, Mário de Andrade escreveu que "apesar de interessantíssima", esta documentação "me pareceu, na realidade, pouco convincente como demonstração de preconceito de côr (...). Era documentação de classe e não de côr." Tavares de Sá (36) também notou que "uma coincidência entre a posição social e a quantidade de sangue de côr leva uma pessoa, por vêzes, a tomar por preconceito de raça o que não passa de preconceito de classe"; e esta também parece ser a opinião de Guerreiro Ramos quando escreve que as frustrações dos homens de côr no Brasil "são atribuídas ao preconceito racial quando, muitas vêzes, devem ser atribuídas ao de classe"<sup>14</sup>.

(13) De modo inverso, o seu valor pode ser *intensificado* por falta de outros critérios. Como reconhece Harris (1964:59): "Indivíduos de pele clara que se encontram em nível extremamente baixo segundo os critérios educacional e profissional, são freqüentemente encarados como se êles fôssem, na realidade, mais escuros".

(14) Entrevista no *Diário Trabalhista* (Rio de Janeiro), de 24 de março de 1946 (*apud* Thales de Azevedo 1955a:180).

Notando o que tem impressionado muitas pessoas, isto é, que a classe social no Brasil coincide consideravelmente com a *côr*, Nestor Duarte (172), da Bahia, recorda-nos todavia, que “é mais o critério social e econômico e não o étnico, que divide brancos, prêtos e mestiços na sociedade brasileira”; enquanto Felte Bezerra (1956:504), de Aracaju, observando que ali também a *côr* coincide consideravelmente com a classe social, aduz, no entanto, que “quem sobe de classe se liberta do perigo de prefeições ou de barreiras por motivo da *côr* da pele”. Bastide também sustentou, aos menos durante algum tempo, esta posição. “A linha que o separa (o homem de *côr*) do branco”, escreveu ele uma vez (1943a:29-30), “não é uma linha de casta, mas de classe, e a prova é que, à medida que o descendente do africano sobe na comunidade, ele transpõe os umbrais das casas dos brancos.” Isto com certeza não descreve de qualquer maneira uma situação de preconceito de raça. O agudo observador James Bryce (470) viu também, numa situação semelhante, que a distinção era “mais de nível ou classe do que de *côr*”.

Vários escritores do Brasil, nas suas análises acêrca da “situação racial” local, referem-se, naturalmente, às relações entre pessoas de *côr* e brancas; mas quase sem exceção, as relações descritas passam-se entre brancos das *classes superior e média*<sup>15</sup>, quase nunca com os brancos da classe “inferior”.

Esta é uma das razões porque há a tendência para ver competição racial, ou pelo menos de *côr*, onde, em muitos casos — se não em quase todos —, está implícita uma competição de classe, em que, naturalmente, a *côr* entra, — uma vez que ela é, como vimos, um critério de posição social —, mas não unicamente *per se* e de uma forma determinada, como se dá no caso de preconceito de raça.

Não há dúvida de que a *côr* é um dos critérios de posição social no Brasil, e, *sendo todos os outros critérios iguais*, quanto mais escura a pigmentação da pele, mais baixa é a posição, e quanto menor a pigmentação, mais elevada é a posição. Contudo, esta é simplesmente a mesma situação que existe com referência a *todos* os outros critérios: quanto mais baixo o *status* da família a que uma pessoa pertence, *sendo todos os outros critérios iguais*, tanto mais baixa a posição social e, quanto mais

(15) Este aspecto limitado estende-se a vários dos estudos sobre a atitude e “distância social” publicados até esta data na bibliografia sobre o assunto. Isto está reconhecido por Thales de Azevedo (1959:146) e René Ribeiro (1956:157); mas, infelizmente, não é reconhecido com a mesma clareza por alguns outros autores.

elevada a posição social da família, *sendo todos os outros critérios iguais*, tanto mais alta a classe social da pessoa em aprêço; quanto menor fôr a instrução duma pessoa, *sendo todos os outros critérios iguais*, tanto mais baixa a sua classe social, e quanto mais vasta fôr a sua instrução, *sendo todos os outros critérios iguais*, tanto mais elevada a sua classe social, etc.

A principal dificuldade neste assunto — e aquela que, por vèzes, leva a uma interpretação errada da cena brasileira —, é o de se dar, em certos casos, atenção inadequada às determinantes de nível social. Alguém nota, por exemplo, que certa pessoa não é plenamente aceita ou que é, mesmo, vítima de discriminação, e verifica também que essa pessoa tem ascendência africana. O observador, — particularmente se ele fôr dos Estados Unidos —, pressupõe então que a discriminação se deve à raça; se não a raça, pelo menos, à *côr*. Em outras palavras, D (discriminação) liga-se imediatamente na sua mente, numa relação *causal*, com R (raça) ou com C (*côr*).

Normalmente, a situação em um dado caso, no Brasil, é, no entanto, bem mais complexa: D pode também resultar de E (nível educacional baixo), ou de L (condição econômica baixa), ou ser devida a F (qualidade de membro numa família de baixo *status*), ou a P (certas características pessoais desfavoráveis que congregam um valor de baixo *status*); ou resultar de PF, PE ou PL; ou de FE ou FL; ou de EL; ou de PEF, PEL ou EFL; ou ainda, ser devida a PFEL, ou mesmo a PFELX<sup>16</sup>. Qualquer que seja o caso a ser considerado, ele é capaz de ser complexo e, necessariamente, requererá análise cuidadosa e completa.

Mas, se se considera uma prova de *preconceito* de *côr* o fato da *côr* ser um dos critérios de posição social, então é lógico concluir que todos os outros critérios de nível social possuem também a sua partida de preconceito, podendo dizer-se, neste sentido, que há preconceito contra condição financeira baixa, preconceito contra falta de instrução, preconceito contra origem familiar inferior, e preconceito contra características pessoais inadequadas. Talvez seja assim, mas não representará isto um emprêgo abusivo do termo? Não seria mais correto dizer que, no Brasil, existe discriminação com base na origem familiar, grau de instrução, condição financeira, características pessoais — e *côr*?

Contudo, é verdade que o caráter indelével da *côr* torna-a algo diferente dos outros critérios de posição social. Sempre visível, não deixa de, automática e inevitavelmente, afetar qual-

(16) Assim chegamos ao caso extremo, — que infelizmente é o de muitos descendentes de antigos escravos —, a saber, PFELXC.

quer situação de *status* melhorado. Ela não pode ser ocultada em novos contactos nem inteiramente esquecida nos velhos, como depressa acontece em relação a uma antiga falta de instrução, uma antiga condição de pobreza, ou as características pessoais imaturas, de tempos passados. Mesmo o parentesco com uma família de *status* inferior pode ser “apagado” até certo ponto por simples deslocação da pessoa para nova localidade onde a sua origem familiar seja desconhecida; ou, a ser conhecida, quase sempre de forma imperfeita.

Nenhuma destas marcas passadas do baixo *status* continua grudada como a *côr* à pessoa que subiu de nível social, e eis aqui uma das razões para certa confusão respeitante ao caráter exato da “situação racial” no Brasil. Alguns observadores destacam as indiscutíveis oportunidades que se oferecem a pessoa para subir de posição social, *não obstante a côr*; enquanto outros salientam as dificuldades para essa ascensão, dificuldades não só para um indivíduo de *côr* subir de nível efetivamente, como também com vista aos efeitos subsequentes, do ponto de vista sociológico, nas suas relações com o grupo (Florestan Fernandes 1955, 1964); e, do ponto de vista psicológico, pelo que diz respeito à sua vida interior (Bastide 1943b), especialmente se êle fôr indivíduo particularmente sensível ou mesmo patológico, como talvez fôsse o poeta Cruz e Souza<sup>17</sup>.

Além disso, é mais difícil para uma mulher de *côr* subir de nível social do que para um homem de *côr*, em virtude de entrar em jôgo mais um critério de *status*, a saber, o sexo feminino. Pois, no Brasil, a tradição valorizou o sexo masculino e depreciou o sexo feminino, embora esta situação tenha mudado um pouco nos últimos anos e, mais em especial, nas maiores cidades.

Que não estamos em presença de um fenômeno meramente racial, é assim atestado pelos milhares de pessoas espalhados através da escala de *côr*, com uma origem ao menos parcial e, por vêzes, consideravelmente africana, as quais se passaram socialmente (e de forma aberta) para a categoria de “brancos” e, como tal, foram aceitas pelos brancos<sup>18</sup>. E que estamos antes

(17) Ver Emiliano PERNETTA, pág. 3, *apud* Ianni (1962:264).

(18) Se fôr aventado que um número considerável de pessoas de *côr* muito claras também se passam para o grupo “branco” nos Estados Unidos, a diferença, em todo o caso, está em que o fato não é conhecido dos brancos, devido a cada indivíduo em aprêço não apresentar visíveis traços negróides, nem ser conhecida, em nova localidade, a sua ascendência; e, se posteriormente esta vier a ser conhecida, o indivíduo será automaticamente repellido para a categoria dos “NEGROS”, uma possibilidade que, no Brasil, seria de qualquer modo considerada absurda, como Freyre já há muito assinalara.

lidando com fenômeno de classe social do que unicamente com fenômeno de *côr* é confirmado, acima de tudo, pelo fato de a discriminação<sup>19</sup> que todos os observadores apontam, — e que alguns pensam constituir ou refletir o preconceito —, virtualmente não existir no seio da classe “inferior”<sup>20</sup>, mas tender a manifestar-se somente à medida que o investigador, na sua análise, sobe na escala de classe. No Brasil, como Bastide salientou para a cidade de São Paulo, seria absurdo querer ver um problema de raça entre membros da classe “inferior”. “Nos bairros pobres”, escreve Bastide (1955:137), “em que os brancos vivem em promiscuidade com os negros, a mistura é tal que qualquer preconceito seria ridículo”. Frazier (1944:266) também reconheceu esta relativa ausência de discriminação por parte de brancos da classe “inferior”; e esta foi também a nossa conclusão em Cruz das Almas (cfr. 1966:392 e seg.).

Com efeito, a grande massa de brancos, mestiços e prêtos da classe “inferior”, largamente compartilha de uma vida em comum. Segundo observou Nogueira (1955:513) em Itapetininga, existe nas camadas menos favorecidas confraternização mais completa entre indivíduos brancos e de *côr*. Tal situação é precisamente o *reverso* da existente na África do Sul ou nos Estados Unidos, onde se encontra *entre os “brancos pobres”* o mais intenso e implacável preconceito de raça de cada um dos países. Qualquer que seja o tipo de “preconceito” com que vêm lidando aqueles que escrevem sobre o “preconceito” no Brasil — se, de fato, fôr “preconceito” — é, quase sem exceção, o das classes “superior” e “média”, e, conseqüentemente, possui antes o caráter de classe do que o estritamente racial, ou mesmo, de *côr*. Pois, se a discriminação está comparativamente ausente na classe “inferior”, como foi observado por Bastide (1955:131, 132) com relação aos imigrantes em São Paulo, porém aumenta “à medida que se sobe na escala social” não estaremos, portanto, em presença dum fenômeno de classe?

Que se trata mais de classe do que de *côr*, *per se*, é ainda atestado pela ausência relativa duma consciência de raça ou de

(19) Convém ficar claro que a palavra “discriminação” é aqui empregada apenas no sentido em que atrás ficou definida, e não se pretende insinuar que as pessoas da classe “inferior” não reconheçam as diferenças físicas.

(20) Embora seja possível encontrar ocasionalmente um branco entre grupos de *status* inferior, o qual mostra certa tendência de afastar-se de pessoas de *côr*, e possa mesmo referir-se a elas de um modo desfavorável, haverá a probabilidade de ser êle pessoa com a ambição de subir de nível social, mantendo atitudes semelhantes para com todos os “pobres”, independentemente da *côr* (cfr. Virgínia Bicudo 1955:270).

côr entre as pessoas de côr nas camadas “inferiores”<sup>21</sup> e pela maneira muito generalizada como elas insistem, ao contrário, que “não existe preconceito no Brasil”, atitude que não só deixa perplexo como também preocupa alguns observadores. Isto é também atestado pelo sentimento fortemente adverso que, por vêzes, indivíduos de côr da classe “inferior” nutrem por outros indivíduos de côr que conseguiram subir de classe social e que, à semelhança dos recém-chegados a Nova York, mostram tendência para “esquecer” os antigos amigos que ficaram “na terra” (Bastide e Fernandes 1955:160, 163); e também pela aceitação — e pelo uso —, por parte de certos indivíduos de côr escura que ascenderam de posição social, de referências depreciativas sôbre as pessoas de côr, mas isto apenas a respeito daquelas situadas nas camadas *abaixo* da dêles (Bastide e Fernandes 1955:163).

Alguns escritores têm realçado a presença de grande massa de desprivilegiados de côr nas camadas inferiores da ordem econômica brasileira, citando êste fato repetidas vêzes como evidência duma “situação racial” desarmoniosa no Brasil, e, mesmo, de preconceito de raça ou, pelo menos, de côr. Alega-se que tal condição define a “situação racial”. Num sentido restrito, pode até certo ponto acontecer isso, enquanto por aí aparecem os efeitos econômicos que até hoje chegaram da grande “sombra da escravidão”, na frase expressiva de Charles S. Johnson<sup>22</sup>; mas, num sentido mais amplo, não passa de um só aspecto da situação total. Além disso, tem-se presumido, com freqüência, ou tem-se deixado presumir por implicação, que esta distribuição desigual se deve inteiramente à discriminação, hostilidade e preconceito, por parte dos brancos. Isto é conclusão simples demais. Não se deve esquecer que centenas de milhares de brancos se encontram, também, nestes níveis inferiores.

Com efeito, a grande massa da população brasileira, constituída tanto por *brancos* como de gente de côr ainda se concentra nestes níveis econômicos baixos, “pertencendo à mesma classe social, independentemente da côr”, como observou Willems, “e não a dois sistemas de classe diferentes, como nos Estados Unidos”.

(21) Informantes da Bahia dizem que agitadores políticos tentaram alimentar e explorar o antagonismo quanto à côr como um estímulo para a luta de classes que procuram exacerbar (Thales de Azevedo 1955a:106); mas, embora tal agitação tenha produzido alguns efeitos, em especial entre indivíduos frustrados, parece que ela tem encontrado pouco campo para se alimentar, se excetuarmos o ressentimento contra o mundo em geral.

(22) *Shadow of the Plantation* (Chicago, 1934).

Ademais houve no Brasil no passado grande “vácuo” entre as classes “inferior” e “superior”, extremamente difícil de transpor, qualquer que fôsse a côr do indivíduo. Deve-se lembrar que, durante o período colonial e muito tempo depois, as propriedades rurais ficaram extensivamente nas mãos da classe social dominante, de modo que os meios de riqueza num país predominantemente agrícola e de criação, tirante aquela proveniente de salários comparativamente baixos, de colheitas partilhadas ou de pequenas propriedades rurais (particularmente em São Paulo e Minas Gerais), se apresentavam, em grande parte, fora do alcance de quase tôdas as pessoas das camadas intermédias e “inferiores”, qualquer que fôsse a côr.

Esta situação ofereceu um problema quase insuperável aos escravos e seus descendentes, que entraram a competir em sociedade livre com poucos ou nenhuns recursos financeiros, na maior parte dos casos até sem as aptidões profissionais trazidas por muitos imigrantes, sem um “pé” sequer sôbre ou mesmo próximo da “escada”, por bem dizer. Também foi preciso da parte dêles esforço hercúleo para se instruírem e instruírem os próprios filhos, num regime escolar inadequado mesmo para as camadas “superiores”, e para poderem adquirir aptidões e desenvolver a sua competência pessoal e profissional de forma a poderem competir com eficácia, sem o que seria impossível subir. O problema básico a êste respeito tem sido, portanto — e ainda é —, um problema econômico e educacional e, de modo nenhum, um problema racial. William L. Schurz (106) vê isto como um “retardamento quanto ao tempo” (*time lag*).

Alguns autores apontam a frase depreciativa *mulato pernóstico* como prova de preconceito de raça, ou, pelo menos, de preconceito de côr. Todavia, Thales de Azevedo é mais exato ao recordar-nos (1955a:60) que a desaprovação e, por vêzes, até mesmo a hostilidade manifestada no emprêgo desta frase não são dirigidas contra os mestiços *como grupo*. Ao invés, as opiniões a respeito são aplicadas a certos indivíduos, *como indivíduos*.

Numa sociedade com tradições aristocráticas como é a da Bahia, — Thales de Azevedo (73-4) faz-nos lembrar — a etiqueta entre pessoas de diferentes níveis sociais é assunto de extrema importância, de tal modo que a pessoa cujas maneiras deixam transparecer o grau de intimidade ou a concepção de papel social em desarmonia com a situação verdadeira, como esta se apresenta comumente definida, é sempre encarada com certo desagrado, mesmo que ela seja branca. Não é a raça nem sequer

a côr o que, com efeito, se acha em causa aqui; é uma questão de boas maneiras para *qualquer* pessoa.

Mas, qual a verdadeira importância da côr como critério de posição social no Brasil? Alguns escritores, em especial aqueles que primeiro tomaram contacto com a África do Sul ou os Estados Unidos, ou que consciente — ou mesmo inconscientemente — se mostram influenciados por um conhecimento da “situação racial” nestes países ou noutra lado qualquer, atribuem-lhe uma importância primordial. Poderá isto ser justificado?

Como ficou indicado no Prefácio a esta edição, antes de preparar a presente Introdução, fizemos, em 1964 e 1965, um breve estudo do papel de certos critérios para a determinação da posição social no Brasil. Foram empregados cinco dos critérios tidos como entre os mais significativos: laço familiar, grau de instrução, competência pessoal, condição econômica e côr<sup>23</sup>. Os inquiridos eram estudantes universitários da Bahia e de quatro outras cidades do País: Recife, João Pessoa, Vitória e São Paulo. Cada um dos cinco critérios foi emparelhado com cada um dos demais, e os consultados foram então convidados a dizer, em seguida, qual a sua preferência, por exemplo, entre 1) o ser de “boas famílias” e pobre, e 2) o ser rico e de família sem prestígio; ou entre 1) ter pouca instrução e ser branco, e 2) ter “boa” instrução e ser preto, etc. Mais ainda, inquiriu-se sobre preferências relativas às características “mais importantes” ao escolher companheiro para o casamento, às características “mais importantes em segundo lugar” e às “menos importantes”.

Este inquérito preliminar provavelmente não merece ser publicado na íntegra aqui ou noutra lugar, uma vez que as respostas são em número demasiado limitado, as amostras carecem do maior cuidado quanto ao seu valor representativo, e a apresentação das questões não foi talvez conduzida com aquêle rigoroso contrôlo que permitisse obter as necessárias situações comuns para as respostas. No entanto, se lembrarmos que êstes são apenas dados preliminares e de ensaio, êles não deixarão de fornecer, pelo menos, alguns indícios relativos à “situação racial”

(23) Isto não é, evidentemente, lista completa de critérios usados para êste fim no Brasil. A ela deviam provavelmente ser acrescentados os seguintes: tipo de ocupação; nível de vida; certas características pessoais e sociais de importância capital para determinar o prestígio e a posição social (comparar, por exemplo, pág. 205 d'êste presente livro; também Pierson 1966:414); e talvez ainda outros critérios.

no Brasil, ao menos o suficiente para que possam ser levantadas hipóteses dignas de serem submetidas a provas posteriores, processo êsse de acôrdo com os cânones científicos.

Enquanto se aguardam, então, investigações mais completas a respeito, pode-se apresentar aqui ao menos certas tendências nestas amostras, especialmente onde as preferências enunciadas subiram a uma frequência aproximada de 5 para 1.

Na Bahia, por exemplo, esta nítida preferência apresentou-se em duas escolhas (levando em consideração somente aquelas em que a côr figurou): uma preferência aproximada de 5 para 1 por “ser de boas famílias e mestiço”, em contraste com “ser branco e de família sem prestígio”; e também uma preferência aproximada de 5 para 1 por “ter boa instrução e ser mestiço” em oposição a “ter pouca instrução e ser branco”. Apurou-se também uma preferência pelo menos de 3 para 1 por “ser rico e mestiço” em contraste com “ser pobre e branco”; e também por “ter uma boa instrução e ser preto” em oposição a “ter pouca instrução e ser branco”. A preferência na relação aproximada de 2 para 1, por “ser de boas famílias e ser preto” em contraste com “ser branco e de família sem prestígio”, e a preferência aproximadamente igual entre o “ser rico e preto” e “ser pobre e branco”, são talvez demasiadamente indecisivas para gozarem duma validade estatística, dado o tamanho exíguo da amostragem.

Quaisquer que sejam as limitações dêste levantamento preliminar, parece, no entanto, existir forte probabilidade, — pelo menos, tal hipótese poderia ser apresentada aqui para futuras comprovações —, qual a de que, ao proceder-se à determinações dos critérios de nível social na Bahia, a posse da côr branca é de *menor* importância do que certos outros critérios.

Na escolha de um companheiro para a vida conjugal, consideraram os estudantes, na Bahia, ser o predicado “mais importante” a competência pessoal, seguida de perto pelo grau de instrução. Apenas três dos consultados optaram pelo parentesco familiar (indicando, provavelmente, que a êste respeito, está em marcha uma mudança nas atitudes tradicionais); e nenhum deu preferência à condição econômica. Nem sequer também houve quem mencionasse a côr como o critério “mais importante”.

Considerado como o “segundo mais importante” critério na escolha de um companheiro para a vida conjugal, foi o grau de instrução, imediatamente seguido da competência pessoal, paren-

tesco familiar e condição econômica, nesta ordem. A côr foi selecionada como o “segundo mais importante” apenas por dois dos que responderam.

Dada como o “menos importante” critério na escolha de um companheiro para o casamento, foi a côr, um fato empolgante quando se lembra que muitos estudiosos consideram a pergunta que teve esta resposta o chamado “teste de ácido” acêrca de qualquer “situação racial”.

Embora a amostragem de cada uma das cinco cidades seja demasiadamente pequena para se poder medir a variação entre estas cidades com o necessário grau de confiança, as cinco amostras tomadas em conjunto, pelo menos para aquêles casos em que as uniformidades se apresentam inteiramente, talvez possam fornecer-nos ao menos preliminares sôbre as possíveis tendências no Brasil, naturalmente até que se proceda a uma investigação mais completa.

Perante a questão de escolher um companheiro para a vida inteira, as estudantes de tôdas as cinco cidades referidas consideraram como o critério “mais importante” o seguinte: primeiro, o grau de instrução, e, em seguida, pela sua ordem, a competência pessoal, família, condição econômica e, por último, côr.

Houve, assim, em tôdas as cinco cidades, um grau de concordância surpreendentemente alto, sendo, em cada caso, o mais elevado número de preferências ou para a competência pessoal ou para o grau de instrução. Êstes dois critérios foram também os mais escolhidos como o “segundo mais importante” critério na escolha de um companheiro para a vida conjugal, em tôdas as cidades com exceção de uma, onde a condição econômica recebeu, para o segundo lugar, o maior número de preferências. Como critério “menos importante” para a escolha dum cônjuge foi, por maioria esmagadora, selecionada a côr, em tôdas as cinco cidades sem qualquer exceção.

Que significam êstes dados? Serão êles ilusórios por virtude de falhas que haja no instrumento? Mostrarão êles ainda com maior precisão aquilo que alguns investigadores têm sugerido, isto é, a diferença entre o comportamento apenas verbal, de um lado, e o comportamento verdadeiro, do outro? Ou, tomando na devida consideração limitações admissíveis neste levantamento preliminar, e levando ainda em conta as variantes possíveis no comportamento apenas verbal em contraste com o comportamento manifesto, não subsistirá ainda uma forte probabilidade

de o papel da côr ter sido exagerado por certos investigadores estrangeiros que são familiares com outras “situações raciais”, e simplesmente não conseguem acreditar no que diante de si se patenteia? Ou exagerado por investigadores locais que se rebelaram contra o que êles consideram ser um retrato excessivamente enfático do Brasil como uma “democracia racial”, e, nestes têrmos, deliberadamente assentaram em provar o contrário, e, no processo atribuíram indevida importância a certos aspectos limitados da situação total, desfocando, por conseguinte, o “quadro”?

Wagley (1963b:152) escreve que as hipóteses emergentes do nosso estudo original na Bahia foram confirmadas, nas suas linhas gerais, pelas pesquisas que êle e os seus companheiros levaram a efeito no mesmo Estado e no vale do Amazonas. Essas hipóteses parecem ser também aceitáveis para o pesquisador baiano Thales de Azevedo, tanto quanto para o estudioso Felte Bezerra (1950, 1956), com respeito ao vizinho Estado de Sergipe<sup>24</sup>. Wagley (1963b:152-53) considerou como “entre as mais importantes” destas generalizações, partes das originais hipóteses 17 e 22, bem como o parágrafo de conclusão, e voltou a expô-las como se segue: 1) “O Brasil é sociedade de classes multi-raciais<sup>25</sup>, distinta da Índia, por exemplo, onde a ordem social se baseia no princípio da casta, e distinta também daquelas partes do mundo em que a minoria nacional ou racial (ou minorias) se encontra em associação livre com uma maioria nacional ou racial dominante, mas não aceita por ela (...)”; 2) “o preconceito existe no Brasil, mas é mais preconceito de classe do que de raça (...)”; 3) “isto não quer dizer que não haja distinções sociais no Brasil (...). Nem quer significar que não haja discriminação, ou que prêtos e mestiços se mostrem completamente satisfeitos com a sua sorte. Mas isto significa, sim, (a) que um homem de côr pode, por motivo de realizações pessoais ou de

(24) A afirmação exarada na página 194 do livro original, de que se se delineassem distinções rígidas entre os que parecem ser de ascendência européia pura, de um lado, e os que, em sua côr e traços fisionômicos, indicam alguma ascendência africana, do outro, a linha divisória cortaria, em muitos casos, diretamente através de famílias, também foi notada por vários outros observadores, inclusive Frazier (1944:266) e Nélson de Sousa Sampaio (1944), quanto à Bahia; Freyre (1959:8), quanto ao Recife; e Willems (1949:407), quanto a São Paulo.

(25) Talvez seja evidente que nem Wagley nem o autor dêste trabalho usem o têrmo “classe” no sentido hoje na moda em certos círculos, onde as “classes” e as “massas” são distinguidas. De um ponto de vista realista, parece legítimo, pelo contrário, incluir tôdas as pessoas da comunidade na estrutura de classe, qualquer que seja o seu nível social.

outras circunstâncias favoráveis, melhorar o seu *status* e até mesmo alcançar posição nas camadas superiores da sociedade, e (b) que esta posição será, então, reconhecida não apenas pelo grupo mais escuro com cuja cor ele se identifica, como também pela comunidade total (...).

No Recôncavo, em volta da cidade da Bahia, Hutchinson (1957) e Costa Pinto (1958) relatam a mudança em processo nas relações entre o trabalhador e o patrão, das antigas relações pessoais e face a face dos períodos coloniais e subseqüentes para as de uma qualidade mais contratual, à medida que a ordem patriarcal continua a declinar e a industrialização a aumentar; mudança que é intensificada pela secularização proveniente do caráter metropolitano cada vez maior da área em aprêço e pelo surgimento gradual de novos grupos sociais. Terão sido estas e outras mudanças a que nos referimos acima o suficiente para alterar o caráter da "situação racial" na Bahia, desde que a nossa pesquisa foi feita? Depois de um exame cuidadoso dos estudos feitos nos últimos anos, parece-nos que a evidência nos levará a concordar com Wagley<sup>26</sup>, "A mudança ocorreu, com efeito, mas não até tal ponto".

Conforme foi assinalado por Thales de Azevedo (1955a:197), as possibilidades para as pessoas de cor subirem de classe social na Bahia estão, no entanto, aumentando; e muitos observadores acreditam que esta subida continuará a crescer no futuro. À medida que tal alteração nas camadas sociais se vai estendendo a um número cada vez mais vasto de pessoas anteriormente desfavorecidas, tanto maiores serão provavelmente as tensões e pressões que se hão de sentir em tôda a ordem social.

Em primeiro lugar, à medida em que a Bahia continua a crescer e a se transformar em centro metropolitano cada vez maior, será cada vez mais difícil manter as relações em base primária e face a face; e, em segundo lugar, a industrialização provocada pela extração dos recursos petrolíferos da região, e a utilização em anos recentes da força eletromotriz aproveitada do rio São Francisco, aumentarão, com tôda a probabilidade, o grau do anonimato, tornando as relações cada vez mais contratuais e categóricas. Além disso, à medida que as oportunidades no campo da instrução se multiplicam e se colocam cada vez mais ao alcance de indivíduos anteriormente iletrados — juntando-se,

(26) Numa carta para o autor.

portanto, aos efeitos destes outros processos —, a ordem social da Bahia pode sofrer alteração, duma forma talvez marcante.

Escreve Wagley (1955:12) que "muitas" das hipóteses apresentadas nos fins da nossa pesquisa original descrevem também regiões "localizadas muito além dos limites da cidade do Salvador". Será que estas hipóteses descreverão também, em geral, todo o Brasil? Antes de preparar a presente *Introdução*, como já indicamos, foi analisada uma extensa bibliografia relativa à "situação racial" fora da Bahia, mas as limitações do espaço disponível tornam naturalmente aqui inviáveis considerações pormenorizadas destes dados<sup>27</sup>.

Poderia, no entanto, ser feita breve alusão a certas variantes entre a Bahia, de um lado, e São Paulo, por exemplo, do outro.

Em comparação com o norte do Brasil, chegou relativamente tarde ao Estado de São Paulo o desenvolvimento de grandes plantações (*plantations*); para sermos mais precisos, não muitos anos antes da Emancipação. Samuel H. Lowrie (1938:9) recorda-nos que esta área, ao longo da maior parte da sua história, viu poucos africanos ou descendentes seus, em comparação com as zonas de plantação da costa nordestina. A "extrema pobreza" dos seus primeiros colonizadores não lhes permitiu a compra de escravos africanos, nem, nesse tempo, havia grande procura deles, devido à ausência de grandes plantações e à relativa facilidade com que podiam ser obtidos escravos ameríndios para outros serviços. As relações entre senhor e escravo, sendo estes africanos e seus descendentes, principiaram para a maior parte dos proprietários de São Paulo como homens desenraizados dos seus lares paulistas, em busca de ouro ou de diamantes em Minas Gerais, onde os contactos, em geral, seriam provavelmente mais categóricos e menos primários<sup>28</sup> do que os que ordinariamente se desenvolviam nas grandes plantações do Norte. Embora a miscigenação com os ameríndios fôsse básica para formar a população original de São Paulo, a miscigenação com africanos e seus descendentes, não apenas nessa época como também mais tarde, foi muito menos intensa ali do que na Bahia, Sergipe ou Pernambuco. Além disso, tem sido bem limitada a imigração européia para estas três velhas áreas de grande plantação desde o período colonial, enquanto que a que se fez para São Paulo e outras partes do Brasil central e meridio-

(27) Talvez isso venha à luz em outro setor. Aliás, alguma atenção já foi dada a uma parte destes dados (ver Pierson 1955).

(28) Ver Donald PIERSON, *Teoria e pesquisa em Sociologia* (13.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1971), págs. 152-4, 155-6.

nal, nos fins do último século e nos princípios deste, foi considerável. A competição profissional entre imigrantes e pessoas de cor desenvolveu-se em São Paulo mesmo antes da Emancipação; e no ano precedente, ou seja em 1887, a violência irrompeu na capital entre pessoas de cor e italianos (Morse 1958:194n).

Quando visitou São Paulo em 1940, Frazier (1944:266) era de opinião que a discriminação com pretexto na cor era mais acentuada aqui (assim como em Santa Catarina e Paraná) do que no Norte. Esta variação atribuiu-a Frazier: 1) à presença em São Paulo de imigrantes e às atitudes diferentes que eles haviam trazido consigo e difundido entre outras pessoas no Brasil; 2) à competição em busca de trabalho entre pessoas de cor e estes imigrantes e seus descendentes; e 3) ao fato de serem as pessoas de cor aqui “uma minoria entre a população predominantemente branca”. Também em anos mais recentes, havia em áreas de maior industrialização como São Paulo, uma distribuição mais extensiva dos descendentes de escravos através da estrutura profissional (Florestan Fernandes 1955:53), e com isso veio um conseqüente aumento das suas aptidões e experiências profissionais, dos seus salários e das oportunidades para instruírem os seus filhos.

No centro e sul do Brasil, com os efeitos inter-relacionados e cumulativos desta melhoria de posição nos campos profissional e educacional por parte de pessoas de cor e, talvez, com uma maior ascensão sua, para as camadas intermediárias pelo menos; com certas concepções, atitudes e comportamento divergentes importados pelos imigrantes e ainda existentes entre eles e seus descendentes, bem como entre outras pessoas da região influenciadas por eles (Willems 1949:402; Bastide 1955:128 e seg.); com a competição econômica que desde muito se vinha processando entre os imigrantes e seus descendentes, por um lado, e a gente de cor (particularmente aquela de *status* melhorado), por outro; com a mudança crescente, nos centros metropolitanos e industriais, duma condição de contactos mais primários para uma de relações mais contratuais, bem como de um anonimato progressivo; e com o crescente conhecimento por parte de pessoas de cor sobre o surgimento de nações africanas na África e sobre as realizações nos domínios profissional e político, de pessoas de cor nos Estados Unidos —, perante tais condições, em suma, é possível que a oposição baseada em diferenças de cor (desde que a cor é um dos critérios de posição social), foi aqui mais notada e sentida por algumas pessoas de cor. Mais notada e sentida e também ressentida, por número originalmente limi-

tado mas hoje talvez ampliado, particularmente no seio da classe média e, frustrado, por uma ou outra razão, às vezes até por atos verdadeiros ou supostos de discriminação, ressentimento que se reflete em organizações criadas de vez em quando por pessoas de cor com a consciência de grupo, embora tais organizações acabem por se tornar, em geral, amorfas, ineficientes e transitórias.

Apesar disso, parece-nos que com uma análise paciente e cuidadosa se verá que muito<sup>29</sup> do que se tem escrito nestes últimos anos acerca da “situação racial” no centro e sul do Brasil tem sido abordagem ao problema não apenas limitada como também negativa. O interesse pelo problema é reação natural — e até saudável —, a certos exageros proferidos sobre a “democracia racial do Brasil”. Ele envereda então por um estreito caminho que desenvolve um esforço em parte consciente mas principalmente inconsciente, com vistas a provar que o preconceito verdadeiramente existe. Os investigadores mais escrupulosos, todavia, partem, como já o havíamos notado, do “preconceito de cor” preferentemente ao “preconceito de raça”, ou voltam-se para o primeiro no decurso das suas pesquisas ou em escritos subsequentes. No entanto, pouco se tem feito para definir o que se entende por “preconceito”, ou para diferenciar os seus tipos<sup>30</sup>, especialmente o de raça em contraste com o de cor, e o de classe; ou ainda — o que tem muita importância —, para vê-lo em perspectiva na situação *total*.

Que esta abordagem proporciona, em substância, visão demasiadamente limitada da realidade é reconhecido por um destes escritores quando Bastide nos chama a atenção para os estudos que fez com Fernandes em 1951-3<sup>31</sup>. “Estes (...) tratam do problema da cor em São Paulo”, escreve Bastide (Bastide e Fernandes, 1955:15). “É, pois, natural que focalizem exclusivamente tal problema. Mas arriscar-se-ia a dar uma idéia falsa ao leitor que su-

(29) Mas não tudo.

(30) Oracy Nogueira distingue entre o que ele chama de “preconceito de marca” baseado em características externas e visíveis, e “preconceito de origem”, cujo ponto de referência é o passado racial do indivíduo em aprêço e que, no dizer de Bezerra (1956:515), “entre nós desaparece com a extinção ou diluição dos traços físicos a ele associados”. Nogueira pensa a respeito deste último como sendo característico dos Estados Unidos, e do primeiro como característico do Brasil; e esforça-se para enumerar as variantes distinguíveis nos dois casos. Mais recentemente, Florestan Fernandes (1964-624n) definiu o preconceito consoante ele o visualiza.

(31) Originalmente publicado em *Anhemi* (São Paulo). Reimpresso sob a forma de livro em 1955 e, de novo, em 1959.

pusesse girar tudo em torno do fator *côr*. Um dos resultados mais interessantes das histórias (de vida) colhidas, em que o narrador se deixava levar sem restrições pelas suas lembranças, foi justamente verificar que as fricções ou os problemas produzidos pela *côr* constituem apenas momentos, e que, no seu conjunto, a vida dos prêtos nada oferece de uma perpétua tragédia. É preciso ter em mente esse fato”, conclui Bastide, “no momento de começar a leitura deste trabalho sobre a situação racial em São Paulo.”

Em virtude da falta de espaço, não é possível considerar aqui, de forma adequada, as circunstâncias que produziram a “situação racial” na Bahia — e no Brasil. É possível que apareça um estudo sobre este problema em outro lugar. Particularmente úteis para ajudar resolver este problema, parecem-nos, são os trabalhos de Stanley Lane-Poole (1886), H. Morse Stephens (1903), S. P. Scott (1904), Sir Harry H. Johnston (1910), James Bryce (1912), Gilberto Freyre (especialmente 1936, 1937, 1959), Arthur Ramos (1939), E. Franklin Frazier (1944), Thales de Azevedo (1955a, 1955b, 1959), Frank Tannenbaum (1947, 1960), C. R. Boxer (1953), René Ribeiro (1956), Stanley M. Elkins (1959), Eric Williams (1960), Sidney W. Mintz (1961), e Marvin Harris (1964), entre outros, inclusive considerável número de viajantes e observadores estrangeiros no Brasil, alguns dos quais mostraram alto grau de competência quanto à observação e à análise.

\*

Depois que foi realizada a nossa pesquisa original na Bahia, foram ainda estudados por Afonso d'Escagnolle Taunay (1941), Alexander Marchant (1942), Caio Prado Júnior (1945), Edison Carneiro (1947), Maurício Goulart (1950), Florestan Fernandes (1955, 1964), Stanley Stein (1957), Octávio Ianni (1962), Fernando Henrique Cardoso (1962), C. R. Boxer (1962, 1963), e outros, o tráfico de escravos para o Brasil; ou o caráter e a função da instituição escravagista nas grandes plantações, ou em fazendas menores ou nas cidades; ou a extensão e significado das revoltas de escravos; ou o movimento abolicionista e as suas conseqüências.

Depois de feita a nossa pesquisa original, foram ainda mais descritos e analisados os elementos da cultura africana sobreviventes no Brasil, em especial os que se associam aos cultos afro-brasileiros, mas levando em conta, por vêzes, também as

formas de linguagem, música, cantores, dança, jogos e outros fenômenos culturais, por (entre outros) João da Silva Campos (ver a Bibliografia adicional em anexo), Aydano de Couto Ferraz, Ruth Landes, Melville J. Herskovits, e Edison Carneiro (1940, 1944, 1961), com referência à Bahia; Roger Bastide, também quanto à Bahia, bem como a outras partes do Norte (1945, 1946, 1957b, 1960, 1961); René Ribeiro (1952a, 1954), e Waldemar Valente, quanto ao Recife; Octávio da Costa Eduardo, relativamente ao Maranhão; Seth Leacock, a respeito de Belém; Douglas Teixeira Monteiro, quanto a Vitória; Nelson de Senna, com referência a Minas Gerais; Cândido Procópio Ferreira de Camargo, a respeito de São Paulo; bem como alguns outros autores com referência mais geral, inclusive, particularmente, Arthur Ramos (1938b, 1942, 1943, 1949). A estrutura e função da família entre pessoas de *côr* na Bahia foi estudada por Frazier (1942).

\*

Talvez haja proveito esclarecer certos passos do nosso livro original que arrastaram críticos responsáveis a conclusões duvidosas. Citando uma versão em língua portuguesa do Capítulo VII que tínhamos publicado antes do livro aparecer, Bastide (1943a: 31) atribui-nos a afirmação de que “na Bahia um preconceito de raça se une inexplicavelmente (*sic*) ao da classe”. Não conseguimos encontrar esta hipótese na tradução desse capítulo ou em qualquer outra das nossas publicações; e nem sequer a perfilhamos<sup>32</sup>.

A necessidade de definir os termos que se empregam é imperativa. Na sua crítica à nossa original Hipótese 22, Bastide e Fernandes (1951)<sup>33</sup> se referem não à *raça*, mas em vez disso e continuamente, à *côr*. Evidentemente eles não compreenderam bem o nosso propósito, o qual aparece com mais pormenores acima. Num artigo publicado nos Estados Unidos, Bastide e Pierre van den Berghe (1957:693) alegam ter invalidado esta hipótese “pelo que dizia respeito a São Paulo”. Escrevem eles também, no entanto, que “não fomos capazes de isolar os efeitos do preconceito de classe dos de preconceito de raça.” Torna-se, por isso, difícil compreender a sua afirmação seguinte, isto é, a

(32) Semelhante erro (talvez mais aceitável) fez Stanley (18).

(33) Reimpresso, 1959:333.

de que “podemos asseverar em definitivo que, depois de *têrmos eliminado*<sup>34</sup> os efeitos do preconceito de classe contra as pessoas de côr, ainda restará importante resíduo de preconceito propriamente racial”.

Contudo, a divergência de opinião parece ser principalmente devida ao uso variável de certos termos técnicos. Constitui implicação da nossa pesquisa, confirmada e apresentada com mais clareza por Wagley e seus associados, particularmente por Harris, que um dos critérios de posição social no Brasil é a côr. Tanto quanto isto possa ser verdadeiro, a discriminação de classe e a discriminação de côr (mas *não* preconceito de raça, ao menos como foi definido acima) acham-se inevitavelmente ligadas. Bastide e van den Berghe sustentam que lidam com o “preconceito de raça” ao passo que parece que eles querem significar “discriminação com base na côr”<sup>35</sup>. Que tal coisa exista por ser a côr um dos critérios de posição social admite-se, no mesmo sentido em que a discriminação também existe com referência a pessoas provenientes de famílias de origem “inferior” ou cuja condição econômica é “baixa” ou seu nível educacional “inferior”, ou que carecem de considerável grau de capacidade pessoal. O ponto essencial nisso, contudo, é que, no Brasil, embora a côr seja um dos critérios de posição social, ela não é o *mais importante*, aquêle critério que supera e domina todos os demais, como se vê em situações sociais onde existe preconceito de raça.

Bastide e van den Berghe alegam também ter anulado, pelo que diz respeito a São Paulo, outra hipótese do nosso estudo que eles apresentam como se segue: “O preconceito contra os negros é diretamente proporcional ao *status* sócio-econômico”. Não é claro o objeto a que êsse autores se referem. Não reconhecemos tal hipótese como sendo uma daquelas formuladas por nós, tanto neste livro como em qualquer outro local; nem sequer a perfilhamos, ao menos na forma em que se apresenta.

As hipóteses que se levantaram ao fim do nosso livro original podem, no entanto, ter carecido tanto de certas restrições como também de algumas adições, com o objetivo de tornar a descrição e a análise mais rigorosas e completas. Embora as circunstâncias básicas pareçam ter sido observadas neste estudo

(34) O grifo é nosso.

(35) Mais alguns casos limitados e atípicos, tal como aventamos mais acima, de discriminação com base na raça, não provenientes, todavia, nem alimentados pelos *mores* brasileiros.

original, e até certo ponto focados na seqüência do livro, nem todos receberam, talvez, especialmente nas hipóteses que terminaram o livro, o desenvolvimento merecido. Por conseguinte, o leitor achará no fim desta presente edição certas modificações do original, além de mais algumas hipóteses.

DONALD PIERSON

Glen Devon

Julho de 1965

## INTRODUÇÃO À PRIMEIRA EDIÇÃO BRASILEIRA

Constitui para mim um prazer e uma honra apresentar aos estudiosos brasileiros o livro do professor Donald Pierson, já publicado pela Universidade de Chicago, em julho de 1942, sob o título *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*.

Quando, ultimado o manuscrito de Pierson sobre as suas pesquisas na Bahia, o professor Robert E. Park e ele insistiram junto a mim, em 1940, para apresentar a edição brasileira do livro, o seu nome só era conhecido de um grupo pequeno dos sociólogos, antropólogos e historiadores sociais do Brasil. Hoje, acha-se Pierson integrado na nossa vida científica, lecionando numa universidade brasileira, e o seu nome já tem uma lista enorme de sinceros admiradores. Estas linhas de apresentação tornam-se assim dispensáveis e na realidade honram mais o introdutor do que o autor do livro.

Acompanhei com o maior interesse e simpatia todos os passos de Donald Pierson, durante os vinte e dois meses de sua permanência na Bahia, entre os anos de 1935 e 1937, quando veio estudar, sob os auspícios da Social Science Research Committee da Universidade de Chicago, de que era assistente, e da Rosenwald Fund, as relações de raça num local, como a Bahia, que se apresentava como o ponto ideal para essa classe de estudos.

O Brasil já era, aliás, considerado entre os *scholars* americanos, de longa data, um verdadeiro "laboratório de civilização", um palco onde se desenrolavam os mais interessantes atos humanos, neste capítulo, dos mais dignos de atenção para sociólogos e antropólogos, das relações de raça e de cultura. Por seu lado, os estudiosos brasileiros vivem escrevendo sobre a inexistência, entre nós, de preconceitos de raça, julgando assim o Brasil o país ideal neste plano da coexistência harmônica de povos e raças de vários matizes étnicos.

Mas cumpria observar o fenômeno e registra-lo com os métodos objetivos da moderna sociologia. Além disso, seria interessante ver o que um *scholar* estrangeiro concluiria com o seu método em ação, sem aquêle escotoma que muitas vezes prejudica o observador da sua própria cultura. Daí o duplo interesse das pesquisas de Donald Pierson, jovem sociólogo que vinha formado dentro da rígida disciplina metodológica da sua Universidade, onde recebeu os ensinamentos do grande Park.

Pude acompanhar êste método em ação nas mãos de Pierson. E, comigo, pode atestar a sua enorme capacidade de observação e trabalho, tôda essa série de amigos brasileiros, cujos nomes êle cita no prefácio da edição americana do seu livro.

Verão os leitores do *Negroes in Brazil*, que Pierson não só registrou as suas observações na fase de residência na Bahia, utilizando-se dos seus métodos, que são os métodos de observação e experiência recomendados na moderna pesquisa sociológica, como se socorreu também da bibliografia brasileira que pôde coligir. Comparou e controlou sua experiência com a experiência dos autores brasileiros que escreveram, sob vários pontos de vista, sobre o negro e a história social do Brasil. E isso é algo nôvo nas pesquisas de um autor estrangeiro sobre o Brasil, êsse reconhecimento do trabalho já realizado por outros investigadores do país.

É verdade que, desta vez, o plano de trabalho de Pierson era inteiramente nôvo entre nós. Embora muita coisa estivesse escrita sobre relações de raça, o assunto foi mais estudado no plano da história social do que no da pesquisa regional, num dado tipo de sociedade e na época atual. De outro lado, o ponto de vista agora abordado era inteiramente diverso dos objetivos propriamente antropológicos dessa já hoje extensa fileira de nomes, que vêm desde Nina Rodrigues.

O que os estudiosos dêste último grupo tiveram em vista foi principalmente o estudo dos africanismos aqui sobreviventes, para a tentativa de compreensão da personalidade cultural do homem negro no Brasil, e Pierson reconhece como a sua obra é grande e generosa. Se êle agora estuda também os africanismos, é mais como ponto de referência para a avaliação de quanto o fenômeno pode influir nas relações de raças.

Podemos, pois, afirmar que a obra de Pierson é a primeira tentativa científica que surge no Brasil, de estudo sistematizado e objetivo das relações de raça.

Não quero antecipar aos leitores brasileiros o prazer das conclusões a que chegou o sociólogo norte-americano. Mas cumpre logo registrar que, utilizando-se dos seus métodos objetivos de estudo das relações humanas, Pierson chega às mesmas conclusões que estavam admitidas, vamos dizer, tradicionalmente.

Os vinte e cinco itens das suas conclusões no capítulo *Branços e Prêtos na Bahia*, resumem a longa observação realizada. A grande mobilidade da sociedade brasileira atesta, desde os primeiros tempos da chegada dos portugueses, uma mistura racial, que se processou em larga escala, através da miscigenação e do intercasamento. Isso permitiu o aparecimento de mestiços que foram subindo gradualmente a escala social. Os negros em geral ainda ocupam os estágios econômicos mais pobres. E, por isso, o seu *status* social ainda é inferior. Não há, porém, preconceito de raça, no sentido norte-americano, por exemplo, mas um preconceito que é antes de classe. A estrutura social brasileira não é baseada, portanto, no sistema de casta e daí aquêle provérbio popular que Pierson colheu como o mais característico do fenômeno brasileiro: "Um negro rico é um branco, e um branco pobre é um negro".

Estas conclusões podem ser comparadas com as do professor negro Frazier, chefe do Departamento de Sociologia da Howard University, que também nos visitou recentemente, e que verificou a existência de um "preconceito de côr" que deveria ser distinto do "preconceito de raça"<sup>1</sup>. É um assunto aberto à discussão se êste preconceito ligado à côr negra mais carregada coincide ou não com o *status* social e econômico mais baixo, o que as pesquisas de Pierson nos levam a admitir. Em outras palavras o negro de côr mais escura parece ser o que emergiu mais recentemente da escravidão e por isso ocupa ainda os degraus mais baixos da vida econômica e social, sofrendo com mais intensidade o preconceito de classe. O "preconceito de côr", a que alude Frazier, reduzir-se-ia assim, também, a um preconceito de classe, no sentido de Pierson.

Nestas simples páginas de apresentação dêste livro aos leitores brasileiros não se comporta um exame detido do seu mérito, das teses tão fecundas em resultados para a compreensão do problema das relações de raça no Brasil; seria antecipar, como já disse, o prazer da sua leitura direta.

(1) Franklin Frazier. "Some Aspects for Race Relations in Brazil", *Phylon-Review of Race and Culture*, 1942, III, 3, págs. 287 e segs.

O que é inegável é que o livro de Pierson abre horizontes novos na sociologia brasileira no capítulo das relações de raça. De hoje em diante, nenhum estudioso brasileiro poderá dispensar na sua mesa de trabalho este livro do professor Donald Pierson, em quem devemos enxergar um sociólogo americano da geração moderna, que chega ao Brasil, não para lançar sobre nós aqueles terríveis anátemas dos velhos e intransigentes *scholars*, mas para compreendê-lo com espírito objetivo, integrado que se acha hoje dentro dos nossos problemas e das nossas aspirações.

ARTHUR RAMOS

Rio de Janeiro, 1943.

## PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO BRASILEIRA

A idéia sugerida, há tempos, por Gilberto Freyre, na introdução ao livro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, fêz-me vislumbrar a possibilidade de uma edição brasileira do meu estudo sobre a "situação racial" da Bahia, que levei a efeito *in loco*, de 1935 a 1937, como Assistente de Pesquisas do Social Science Research Committee da Universidade de Chicago.

Ao apresentar a referida edição, quero pedir aos amigos brasileiros aquela colaboração que mais satisfaz ao cientista, isto é, a que consiste em informá-lo de novos dados sobre o assunto, a fim de que ele possa, de acôrdo com as exigências da ciência: 1) verificar, 2) modificar ou 3) abandonar suas hipóteses, à luz de conhecimento e compreensão mais certos e penetrantes. Na ciência não há "autoridades", a não ser os fatos.

Uma das novas mentalidades do Brasil, Afrânio Coutinho, bibliotecário da Faculdade de Medicina da Bahia, fêz certa vez, a respeito dêste meu livro, a seguinte observação: "Não sei de maior homenagem que se possa prestar a uma terra do que estudá-la com carinho e retratá-la com fidelidade"<sup>1</sup>. Fiquei impressionado com esta observação porque nela se expressa o reconhecimento de que, no trabalho do cientista, a ausência de elogios e de amabilidades não significa nem desprezo, nem falta de cortesia. Significa apenas que o cientista, pela natureza da sua tarefa, não pode aplaudir nem condenar, não pode aprovar, nem censurar; pode apenas descrever, analisar e, às vêzes, tentar explicar.

Assim, neste livro, limitei-me simplesmente a relatar o que eu mesmo observei na Bahia, ou aprendi das observações de outras pessoas, empregando apenas termos descritivos ou analí-

(1) *A Tarde* (Bahia), 7 de outubro de 1942.

ticos e não termos apreciativos ou normativos, os quais, como é compreensível, estão de acôrdo com a própria natureza do trabalho dos políticos, moralistas e literatos, mas não se coadunam com a natureza do trabalho científico.

Isto não significa, porém, que pessoalmente, eu não tenha ficado bem impressionado e mesmo encantado com a hospitalidade do povo baiano; povo constituído em sua maior parte por pessoas atenciosas, que põem muito calor emocional em suas relações pessoais, despertando por isso sólidas amizades; povo cuja sociedade está embebida dos sentimentos que dão sabor e satisfação à vida a tal ponto que — usando a expressão de Sapir — poder-se-ia chamá-la “uma taça cheia”<sup>2</sup>. Também isto não quer dizer que eu seja insensível ao que Afrânio Coutinho denomina “humanismo social”, ao considerar as “relações raciais” que a Bahia e outras partes do Brasil podem oferecer como exemplos a um mundo cada vez mais dilacerado pelo conflito, desconfiança e ódio entre raças e entre nacionalidades; situação esta cada vez mais aguda numa época em que o rápido desenvolvimento dos meios de comunicação vem concorrendo para o “recolhimento” do mundo e o conseqüente aumento, sempre constante e em grau acelerado, do contacto de raças e nacionalidades, de tal sorte que o “problema racial” se torna um dos principais problemas dos nossos dias. Em abono desta afirmação, basta lembrar os casos atuais do judeu na Europa e alhures, da gente de côr na África do Sul e nos Estados Unidos; os movimentos de nacionalismo na Índia, no Oriente Próximo e outros países maometanos (cujos povos são cada vez mais atraídos pelo ideal pan-arábico), na União Sul-Africana, e mesmo na África; o movimento pan-eslávico; os amargos ódios entre diversos povos europeus, ódios intensificados pelas experiências da fome, moléstia, destruição da propriedade, lutas internas, perdas assombrosas nas batalhas e outras conseqüências das várias guerras do passado e do presente; e as crescentes desinteligências entre certos países americanos.

\*

Manifesto, pois, meu aprêço à Bahia, publicando êste estudo de contacto racial, tentativa para analisar com fidelidade a “situação racial” baiana.

(2) E. Sapir, “Culture Genuine and Spurious”, *American Journal of Sociology*, vol. xxix (1942), 401-29.

Que me seja permitido salientar aqui um fato sôbre esta pesquisa: refere-se apenas à Bahia e, portanto, a análise nêle contida não deve ser fãcilmente generalizada para todo o Brasil.

Embora seja provável que, em suas linhas gerais, a análise se aplique a outras regiões do país, não pode o cientista confiar em qualquer generalização antecipada ou baseada apenas em observações ligeiras ou simples relatos. As generalizações científicas exigem longas e acuradas pesquisas *in loco*; pesquisas que são empíricas, em que os fatos determinam as conclusões, não sendo empregados apenas para *ilustrar* dogmas políticos ou de outro gênero.

\*

Alguns capítulos dêste livro já apareceram em revistas brasileiras. Foram, porém, completamente refundidos para esta edição. Quero agradecer a gentileza dos diretores do “Observador Econômico” e da Revista do Arquivo Municipal de São Paulo por me concederem a devida permissão de os publicar aqui. Na verificação do manuscrito e das provas, no preparo dos índices e nas indispensáveis tarefas datilografadas muito devo a minha espôsa, Helen Batchelor Pierson. E, finalmente, pelo auxílio prestado na empreitada, tão árdua, de apresentar idéias com a devida precisão, numa língua diferente da adquirida na infância, desejo também deixar consignados os melhores agradecimentos aos meus colegas, Sérgio Milliet e Emilio Willems, e aos meus alunos, especialmente a Lavinia Villela, Oracy Nogueira, Flávio M. Nobre de Campos, Cecília Maria Sanioto, Maria Kerbeg, Darcy Ribeiro, e Dulce Schreiner, que também contribuíram para êste fim. É claro, porém, que a ninguém, a não ser o próprio autor, deve-se atribuir qualquer imperfeição que o prezado leitor possa notar.

DONALD PIERSON

São Paulo, março de 1944.

## PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO NORTE-AMERICANA

Uma das mais significativas conseqüências da Primeira Guerra Mundial foi a considerável redução do isolamento dos Estados Unidos, pelo menos no que se refere aos povos e aos problemas europeus. Até há pouco tempo, porém, era profunda a ignorância nos Estados Unidos a respeito de quase tudo quanto se passava ao sul do Panamá. Da mesma maneira que os outros países sul-americanos, o Brasil permaneceu em grande parte uma terra desconhecida.

Ainda hoje, quando os turistas norte-americanos estão descobrindo que o Rio de Janeiro é uma das mais lindas cidades do mundo, muitas pessoas inteligentes e usualmente bem informadas nos Estados Unidos se surpreendem ao saber, por exemplo, que a língua falada no Brasil é o português e não o espanhol; e que sendo a população brasileira de língua européia, maior que a de todos os países sul-americanos que falam espanhol, o português é a língua mais falada na América do Sul.

Este livro, assim o espero, contribuirá para tornar mais conhecido e compreendido um aspecto da vida brasileira, isto é, a "carreira" da gente de côr no Brasil. Não pretendendo ser um inquérito sistemático e exaustivo acêrca dos processos de assimilação e aculturação, tais como se passam no Brasil, tem antes o caráter de um "reconhecimento geral" da situação.

Sua finalidade é dar pelo menos uma resposta preliminar à pergunta: Que se passou com os africanos importados em tão grande número para esta parte do Nôvo Mundo?

Em 1934, quando eu era "Fellow" em Sociologia, na Universidade de Chicago, um dos meus professores, o Prof. Herbert

Blumer, chamou minha atenção para as possibilidades que o Brasil apresentava como local de estudos de contato racial e cultural. Posteriormente, os Profs. Robert Redfield, Louis Wirth e Ellsworth Faris encorajaram-me a considerar seriamente estas possibilidades. Mais tarde, à medida que percorria a bibliografia disponível em várias línguas, interessei-me cada vez mais pelo Brasil, especialmente como local para investigar, de maneira íntima e minuciosa, o que parecia ser uma “situação racial” bastante diferente da “situação racial” da Índia, por exemplo, onde a ordem social está baseada em casta, ou da dos Estados Unidos, onde o negro está agora passando de um *status* de casta para o de “minoría racial”, semelhante ao do judeu na Europa e em outros pontos do mundo — para constituir (talvez com a havaiana e algumas outras “situações raciais” semelhantes) um tipo distinto. Aproximadamente ao mesmo tempo, o Prof. Robert E. Park voltava de uma longa viagem pelo mundo, durante a qual tinha observado *in loco* alguns dos mais importantes centros de contato racial e cultural, inclusive o Brasil (pelo qual durante muito tempo êle também se interessara).

O resultado dêstes interesses convergentes foi um período de dois anos de “trabalho de campo” no Brasil (de 1935 a 1937), como “Assistente de Pesquisas” do Social Science Research Committee da Universidade de Chicago. A êste Committee, bem como à Rosenwald Fund, muito devo pelo auxílio financeiro proporcionado a êste estudo. Vinte e dois meses dêste período de residência no Brasil foram dedicados a uma investigação íntima da ordem social de uma única cidade, o velho pôrto de Salvador.

Esta focalização de atenção sôbre um só local é, a meu ver, absolutamente necessária, pois os sentimentos que determinam as relações humanas cristalizam-se invariavelmente nos costumes e hábitos de cada localidade, de modo que tôda tentativa para analisar as “relações raciais” exige também, a fim de que se torne compreensível, uma análise dos “folkways” e “mores” do lugar em aprêço.

Seria tarefa extremamente difícil nomear todos os amigos baianos de cuja cortesia característica, tão proverbial no Brasil, tirei proveito durante êste “trabalho de campo”. Sinto-me especialmente grato pelo auxílio intenso e contínuo prestado por Zacharias Pithon Barretto, João Canna Brasil, Hosannah de Oliveira, Alfredo Gonçalves Amorim, Nestor Duarte, Aloysio de Carvalho Filho, Laura Schlaepfer, João da Silva Campos, Frei

Tomás e Frei Protasius, Cônego Manoel Barbosa, Francisco Sá, Euvaldo Diniz Gonçalves, José Lourenço de A. Costa, Edison Carneiro, Edgard de Britto, André Leon Achdjian, Martiniano, Mãe Aninha e Zazá. Sou ainda grato, por outras contribuições importantes, a Anísio Teixeira, Inocêncio de Goes Calmon, Teodoro Sampaio, Waldemar e Maria Lages, Braz do Amaral, Oscar Caetano, Belfort Saraiva, Jayme Junqueira Ayres, Elysio Lisboa, Pamphilo de Carvalho, Dantas Júnior, Pedro de Mello, Jorge de Menezes Berenguer, Alfredo Pimentel, Francisco da Conceição Menezes, Oscar Cordeiro, Inácio Tosta Filho, João Mendonça, Edgard Matta, Coripeu de Azevedo Marques, Antônio Barretto, Lícia Barretto, Eliezer e Carmen Santos, Reginaldo Guimarães, Enoch Tôrres, Sílvio de São Paulo, Sérgio Maranhão, Enoch Carteador, Tharcisio Telles, João Varella, George Hasselmann, Sócrates Marbach, Frederico de Ferreira Bandeira, Pedro Rodrigues Bandeira, Vicente Café e Galba Araújo; a alguns estrangeiros residentes na Bahia, especialmente ao vice-cônsul dos Estados Unidos, Lee Worley e seu sucessor, Robert Janz, e também a Bruno Reitman, Margot e Gaby Gleig, M. G. e Kate White, Peter e Irene Baker, Ralph e Catherine Varhaug e “Slim” Jordan; bem como a uma multidão de outras pessoas, inclusive Maria Badá, Maria do Carmo, Pai Procópio, Pai Bernardinho, Pai Joãozinho, Pai Manoel Paim, Mãe Minininha, Mãe Sabina, Dona Germânia, Felisbertus, Hipólito, Bimba, Rodolpho, Marciano, Nestor, Edgar, Sátiro, Estanislau, Antônio, Babê, Ângelo, Joana, Dedé, Adalberto e Eulália.

Pelo esclarecimento de vários pontos obscuros surgidos durante a leitura, observação ou investigação, sou muito grato a intérpretes competentes do cenário brasileiro, tais como Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Afonso de E. Taunay, Pedro Calmon, Rüdiger Bilden e Lois Williams. O Dr. Arthur Ramos, que conhece intimamente a gente de côr baiana e o Dr. Hugh C. Tucker, que durante cinquenta e quatro anos de residência no Brasil adquiriu sôbre o país um conhecimento íntimo que poucos estrangeiros conseguiram, leram o manuscrito e apresentaram comentários úteis. Desde o início do estudo, os Profs. Robert Redfield, Herbert Blumer, Louis Wirth, Ellsworth Faris e William F. Ogburn prestaram-me muitos obséquios, dos quais os mais importantes foram suas sugestões e sua crítica, muitas vezes severa mas sempre construtiva. Agradeço também ao Prof. Charles Johnson e à Universidade de Fisk, pelo tempo que me foi concedido a fim de preparar o manuscrito para publicação; e a

Martha Harris pela paciente e cuidadosa atenção prestada às minúcias do manuscrito. Minha maior gratidão é talvez a que devo ao Dr. Robert E. Park, cujo espírito fecundo, competência incomum como mestre e rica experiência em pesquisas, contribuíram de maneira fundamental para este estudo. Minha esposa Helen Batchelor Pierson foi sempre auxiliar inestimável.

DONALD PIERSON

Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

Outubro de 1939.

## INTRODUÇÃO À PRIMEIRA EDIÇÃO NORTE-AMERICANA

Durante os anos em que tem sido assunto de debate e investigação nos Estados Unidos, a concepção daquilo que constitui o “problema racial” tem sofrido várias modificações — poder-se-ia mesmo dizer transfigurações. Nos últimos anos, o interesse e a pesquisa a respeito do “problema racial” centralizaram-se sobre o que tècnicamente se denomina “relações raciais”.

Mas novos estudos sobre essas relações têm invariavelmente revelado novas complexidades nas “situações raciais” e acrescentado novas dimensões ao problema tal como fôra originalmente concebido. A consequência é que com cada nova pesquisa a concepção daquilo que constitui “relações raciais” tem-se ampliado constantemente, a ponto de parecer que esta expressão abrange tôdas ou a maioria das relações humanas que são definidas e formalmente reconhecidas pelas ciências sociais.

As mais evidentes e elementares destas relações são as ecológicas e biológicas, isto é, a distribuição espacial das raças e a miscigenação ou intercruzamento que as modificações da distribuição do homem na superfície do mundo inevitavelmente ocasionam. O termo inclui também, pelo menos implicitamente, todos os problemas especiais que surgem em qualquer outro nível de integração social (isto é, econômico, político, pessoal ou religioso), como consequência da migração e da mistura de raças.

Digo “pessoal” ou “religioso”, porque é somente dentro de uma família ou de um grupo religioso que as relações humanas têm em tôda parte assumido o caráter que pode ser definido, em qualquer sentido exclusivo, como pessoal e moral. As relações econômicas e políticas dos indivíduos e dos povos são sempre relativamente impessoais e externas.

Ao mesmo tempo, o crescente reconhecimento das complexidades do problema tem sido acompanhado de uma contínua

expansão do que se pode chamar de “horizonte racial”. A medida que o mundo se tornou menor e nossas relações com outras raças e outros povos se tornaram mais íntimas, o “problema racial”, seja nos Estados Unidos, seja em qualquer outra parte, deixou de ser concebido como problema local, ou apenas limitado ao negro.

Hoje, talvez mais que nunca, torna-se evidente que os problemas de raça não são um fenômeno isolado, nem temporário. Ao contrário, parece que onde quer que a expansão econômica européia tenha pôsto povos europeus, e povos ou raças de origem não-européia, em associação suficientemente íntima para produzir uma população mestiça, a “situação racial” resultante tem inevitavelmente constituído um “problema racial”.

Mas os problemas raciais não se limitam aos países não-europeus. Condições similares, ou pelo menos condições que tornam difícil ou impossível a assimilação completa, produziram ultimamente (1942), na Alemanha e em outros países da Europa, um exemplo de “problema racial” mais notório e mais agudo que os problemas jamais conhecidos no mundo não-europeu. Efetivamente, é justo dizer que se o “problema racial” dos Estados Unidos é acima de tudo o problema do negro, o “problema racial” da Europa é, e tem sido, o problema do judeu, desde que o império romano começou a fazer tentativas no sentido não só de dominá-lo como de desnacionalizá-lo.

Mais do ponto de vista dos judeus da Europa e dos negros dos Estados Unidos, que do ponto de vista das maiorias dominantes com quem eles estão associados, o “problema racial”, expresso abstratamente, é o problema duma minoria racial ou cultural que procura, numa comunidade onde em certo sentido e até certo ponto é considerada estranha, alcançar um *status* que seja ao mesmo tempo seguro e não-marcado pelo estigma de uma inferioridade de qualquer espécie. Em outros lugares, o “problema racial” pode tomar a forma de luta nacionalista, na qual os povos nativos, dentro dos limites de um império no qual foram, pela conquista, incluídos mas não assimilados, procuram, senão independência nacional, ao menos uma dose maior de autodeterminação. É o caso da Índia. Se o atual governo alemão tiver bom êxito na execução de seu programa, talvez venha a ser também o caso da Europa.

A expansão do “horizonte racial” que tem modificado e está modificando as concepções correntes do problema de raça nos Estados Unidos e em outros pontos, produziu — e isto é especial-

mente verdadeiro em relação à sociologia e à antropologia social — uma reorientação das ciências sociais, relativamente ao “problema de raça” e a tudo que ordinariamente se inclui nas relações raciais<sup>1</sup>.

Parece que a antropologia social já não é considerada, na mesma extensão em que foi outrora, uma ciência puramente histórica, interessada principalmente em discriminar e traçar até suas fontes os padrões culturais das sociedades “primitivas”.

À medida que se tornou “funcional”, a antropologia interessou-se menos pela difusão cultural e mais pela aculturação e pelos processos através dos quais os traços de cultura não foram simplesmente difundidos, como também integrados nos padrões mais amplos e mais complexos a que chamamos “civilização”.

Ultimamente, a antropologia começou também a voltar sua atenção para problemas sociais contemporâneos, incluindo o da educação. Na Inglaterra, os antropólogos têm-se tornado conselheiros técnicos da administração colonial<sup>2</sup>. Nos Estados Unidos, começa-se a estudar os “povos marginais”, quer dizer, os povos que sob a influência da cultura européia estão sendo assimilados e incorporados às véses vagarosamente, porém, na maioria dos casos rapidamente, a uma sociedade mundial que está surgindo — a sociedade que a expansão européia originou<sup>3</sup>.

Da mesma maneira, o “problema racial” assumiu novas dimensões e nova significação, com as recentes pesquisas dos sociólogos no campo de raça e cultura e nas áreas de observação e pesquisas imediatamente relacionadas. Provavelmente, nada influiu tanto quanto a publicação do monumental trabalho de W. I. Thomas e Florian Znaniecki, *The Polish Peasant*, para dirigir a atenção dos estudiosos de sociologia para a possibilidade e a importância dos estudos no campo de raça e cultura. Thomas e Znaniecki foram os primeiros, ou dos primeiros, a chamar a atenção para a possibilidade da situação do imigrante europeu nos Estados Unidos ser definida duma maneira que implica a

(1) Ver Edgar T. THOMPSON (org.), *Race Relations and the Race Problem*, Duk University Press, Durham, 1939.

(2) Ver G. Gordon BROWN e A. McD. Bruce HUTT, *Anthropology in Action: An Experiment in the Iringa District of The Iringa Province, Tanganyika Territory*, International Institute of African Languages and Cultures, Londres, Oxford University Press, 1935. Ver também os trabalhos inéditos para uma coletânea sobre “Education and the Cultural Process”, preparada para a comemoração do 75.º aniversário da Fisk University, abril de 1941.

(3) Ver Robert REDFIELD, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago, 1941.

sua relação lógica com a situação do negro, ainda que este, nas Américas do Norte e do Sul, e, especialmente, nas Índias Ocidentais, não seja um estrangeiro ou um imigrante, mas tenha se tornado, no decorrer de cerca de trezentos anos de residência, uma raça intimamente aparentada pelo sangue aos índios que o precederam.

Tendo mencionado o *Polish Peasant*, talvez eu devesse acrescentar que foi a "Nota metodológica" dos autores, prefaciando esse estudo, que primeiro definiu as "atitudes sociais" e indicou a maneira pela qual este conceito podia ser empregado para descrever culturas locais, bem como para de alguma forma medir as mudanças culturais e institucionais<sup>4</sup>.

Se me aventurei, por meio da introdução a este estudo das "relações raciais" no Brasil, a traçar o esboço de um campo de pesquisa sociológica e antropológica que se está expandindo, embora ainda muito pouco integrado, foi menos com o propósito de informar sobre a situação atual do conhecimento neste campo, que de indicar o contexto em que este estudo foi concebido e o lugar que ele parece ocupar na seqüência de estudos que o precederam e que presumivelmente o seguirão.

Ao sugerir a possibilidade de estudos futuros em seguida a este, estou levando em conta o seguinte: 1) que o Brasil é um dos mais importantes "melting-pots" de raças e culturas em todo o mundo, onde a miscigenação e aculturação estão se processando; e 2) que o estudo comparativo dos problemas de raça e cultura provavelmente assumirá uma importância especial nesta época, em que a estrutura da ordem mundial parece estar se desintegrando devido à dissolução das distâncias físicas e sociais, sobre as quais esta ordem parece repousar.

Num mundo que está atualmente em guerra, porém buscando tenazmente a paz, tornou-se evidente apenas ser possível erigir-se uma ordem política estável sobre uma ordem moral que não se confine às fronteiras dos estados nacionais. Surge, pois, o problema seguinte: como se poderá estabelecer e manter uma ordem social eficiente num mundo quase completamente urbanizado, industrializado e cosmopolita?

(4) Ver William I. THOMAS e Florian ZNANIECKI, *The Polish Peasant in Europe and America* (1.<sup>a</sup> ed., Boston: Richard C. Badger, 1918-20; 2.<sup>a</sup> ed., Nova York: Alfred Knopf, 1927). HERBERT BLUMER, *Critiques of Research in the Social Sciences*. I. An Appraisal of Thomas and Znaniecki's, *The Polish Peasant in Europe and America*, Social Science Research Council, Nova York, 1939. Como ilustração da maneira em que as "atitudes" têm sido usadas para medir mudanças institucionais fundamentais, vide Alfred Winslow JONES, *Life, Liberty and Property: A Story of Conflict and a Measurement of Conflicting Rights*, J. B. Lippincott, Nova York e Londres, 1941.

No passado, foi tarefa principalmente da religião, e mais ainda das missões cristãs, criar, dentro dos limites de uma economia mundial em expansão, uma ordem e uma solidariedade morais comparáveis com a interdependência econômica e política que a expansão do comércio europeu produziu. Mas os Estados totalitários parecem agora ter-se afastado dos conselhos ecumênicos da cristandade internacional; e a tarefa de reconstruir uma ordem moral que abranja a humanidade inteira assumiu uma importância que não tinha quando era considerada não apenas como empreendimento religioso, mas como empreendimento de uma seita religiosa.

Os estudos de raça e cultura estão evidentemente destinados a assumir importância cada vez maior, num mundo em que as antigas culturas locais e tribais, como episódio inevitável do surto da chamada "Grande Sociedade", estão visivelmente entrando para o "melting-pot".

Fato que torna interessante a "situação racial" brasileira, é que tendo uma população de cor proporcionalmente maior que a dos Estados Unidos, o Brasil não tem "problema racial". Pelo menos é o que se pode inferir das informações casuais e aparentemente desinteressadas de visitantes desse país que indagaram sobre o assunto. Entre esses visitantes destacam-se dois — James Bryce e Theodore Roosevelt — cujos relatos sobre a "situação racial" no Brasil tornam-se particularmente interessantes pelo conhecimento que têm das condições da mesma nos Estados Unidos.

Visconde Bryce, cujas "observações e impressões" da América do Sul foram publicadas pela primeira vez em 1912, observou que no Brasil, em contraste com os Estados Unidos, a linha de cor em lugar algum é nitidamente traçada e que "a fusão de brancos e gente de cor prossegue continuamente". Theodore Roosevelt, que visitou o país alguns anos mais tarde, é mais explícito. Diz ele: "Se me pedissem para indicar um ponto em que exista diferença completa entre nós e os brasileiros, eu diria que é a atitude em relação ao homem de cor".

Esta atitude se manifesta pelo fato de que no Brasil "qualquer preto ou mestiço que se revele capaz, recebe sem discussão o lugar para o qual suas capacidades o habilitam". A diferença mais evidente, porém — a única diferença verdadeira — é a "tendência do Brasil para absorver a gente de cor".

Esta tendência, entretanto, não é simplesmente fato histórico e biológico; é antes manifestação de uma ideologia (*policy*)

nacional, na medida em que se pode dizer que o Brasil tem uma ideologia relativa a gente de côr.

As estatísticas demográficas, que neste assunto de raça nunca são exatas, e que no Brasil talvez sejam ainda menos exatas, indicam que o número de africanos de sangue puro está continuamente decrescendo, de maneira que “com mais alguns cruzamentos raciais” — assim dizem os brasileiros conscientes do negro ou interessados pelo seu futuro — “o sangue africano tende a desaparecer”. Esta chamada arianização do africano, do ponto de vista da ideologia nacional brasileira, é uma coisa (talvez se devesse dizer a coisa) a desejar. Do ponto de vista brasileiro, a ideologia racial dos Estados Unidos, particularmente na medida em que considera negra toda pessoa que, para usar a definição do recenseamento, “é conhecida como de origem africana na comunidade onde vive”, tende ao contrário a perpetuar “um elemento ameaçador” — ameaçador não quanto à pureza da raça dominante, mas quanto à solidariedade política e cultural da nação.

Na realidade, a atitude do povo brasileiro em relação ao “problema racial”, no que diz respeito ao negro, parece ser, no seu todo, mais acadêmica que pragmática e real. Há certo interesse etnológico pelas sobrevivências dos cultos afro-brasileiros, os chamados candomblés, que parecem existir em número extraordinário especialmente nas cidades do Salvador e Recife e suas vizinhanças. Este interesse etnológico pelo africano se evidencia nos dois Congressos Afro-Brasileiros sucessivos, reunidos em Recife e na Bahia, em 1934 a 1937.

Uma vez que a maior parte destes candomblés representam formas em pleno funcionamento de práticas religiosas africanas (embora evidentemente em processo de assimilação ao ritual e mitologia do catolicismo local), talvez não devam ser classificados como sobrevivências.

Em todo caso, para o estrangeiro que na Bahia percorra uma das elevações onde moram os ricos, é uma experiência um tanto bizarra, ouvir, vindo dentre as palmeiras dos vales vizinhos, onde os pobres moram, o insistente rufar dos tambores africanos. Tão estreitas são as distâncias espaciais que separam a Europa situada nas elevações, da África situada nos vales, que é difícil perceber a amplitude das distâncias sociais que as separam.

Mais difícil ainda para nós, cuja concepção do problema do negro e das “relações raciais” se formou nos Estados Unidos,

é compreender em tôdas as suas minúcias a “situação racial” num país de história e tradição diferentes. Ao que parece, a compreensão destes assuntos não é algo que se possa alcançar por meio de uma descrição formal. Compreensão e *insight* serão obtidos não somente por meio do conhecimento íntimo e direto da realidade como também pela remoção das barreiras invariavelmente levantadas pela consciência de raça. Eis porque as crianças, nestas questões de raça, têm probabilidades de agir com mais acêrto que os adultos.

Esta observação parece ser aqui pertinente, porque, depois de ler o manuscrito e as provas deste livro, cheguei à conclusão de que a diferença entre o Brasil e os Estados Unidos, em relação à raça, é devida a ter o povo brasileiro de algum modo recuperado, no que diz respeito às diferenças raciais, aquela inocência paradisíaca que o povo dos Estados Unidos de algum modo perdeu. Menciono este fato, mas não tentarei explicá-lo, pois a situação é complexa e as explicações são apenas parciais e não de todo convincentes. Quero acentuar aqui apenas uma das circunstâncias.

O Brasil é país vasto e, como os Estados Unidos, foi colonizado por vários povos: alemães do norte e latinos do sul da Europa (especialmente italianos), para não citar os primeiros colonizadores, os portugueses. Mais recentemente chegaram também orientais, sendo que existem agora, no Brasil, possivelmente só de japoneses, duzentos mil. Com exceção dos italianos, êsses diferentes povos se estabeleceram em comunidades mais ou menos fechadas, em pontos largamente separados de um extenso território. Dependendo mais de meios de transporte marítimos que terrestres para manter sua unidade econômica e política, o Brasil temia vir um dia a fragmentar-se. Nessas circunstâncias, pareceu que a segurança e a solidariedade da nação dependiam de sua capacidade em assimilar, e finalmente amalgamar, suas diferentes populações imigrantes. Deste ponto de vista, o negro não constituiu um problema.

A primeira tarefa desta, como de tôdas as outras tentativas de estudar o “problema racial” mais do que resolvê-lo, foi definir a “situação racial” no país e na cultura em que o problema existe. Mas o autor deste livro, parece, fez alguma coisa mais. Como êle mesmo declara, fez uma narrativa da “carreira” do negro no Brasil e fez desta exposição um capítulo da “história de vida” do negro fora da África, no que se poderia chamar, empregando um termo usualmente aplicado aos judeus, diáspora.

O termo “diáspora” foi usado primeiro pelos gregos, para designar uma nacionalidade, ou alguma parte de uma nacionalidade, dispersa entre outras nações mas preservando sua própria cultura. O negro fora da África não constitui uma “nação”, nem uma “nacionalidade”, e, com exceção do Brasil e certas áreas nas Caraíbas, não existe, que eu saiba, país fora da África onde um povo de origem africana tenha procurado preservar a cultura africana.

Entretanto, seja na África ou fora dela, a atitude dos europeus impôs aos povos de origem africana sob domínio europeu certo grau de consciência e solidariedade raciais. Tendeu a fazer deles uma “nacionalidade”.

Vivendo assim, como disse Booker Washington a respeito dos negros nos Estados Unidos, como “uma nação dentro de uma nação”, o negro tem sido submetido a mudanças extraordinárias de fortuna, mudanças, porém, que são típicas, não somente dos negros fora da África, como também de outros povos que foram, no interesse da expansão comercial européia, dispersados em pontos do mundo largamente separados uns dos outros.

A diáspora, entretanto, já não é o que era — simples área de dispersão. Tornou-se mais uma área de integração econômica e cultural. É neste sentido que esta história, talvez eu dissesse melhor esta “história natural”<sup>5</sup>, da carreira do africano no Brasil, procurou descrever os processos pelos quais o negro tem sido assimilado e medir o êxito que êle tem tido em encontrar um lugar no que era a diáspora mas é agora, para usar a expressão de Graham Wallas, a *Grande Sociedade*.

ROBERT E. PARK

Universidade de Chicago, 1942

(5) Ver Wilhelm WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Estrasburgo, 1900).

## BRANCOS E PRÊTOS NA BAHIA

DR. LUIZ CARLOS DE ALMEIDA

... a situação da economia brasileira, a necessidade de reformas estruturais e a importância de um planejamento econômico sólido para garantir o crescimento sustentável do país.

I

... a importância de um cenário econômico claro para orientar as políticas públicas e a atuação dos agentes econômicos.

O CENÁRIO

... a análise das condições econômicas e sociais do Brasil, considerando os desafios e as oportunidades que se apresentam para o futuro próximo.

... a importância de um cenário econômico claro para orientar as políticas públicas e a atuação dos agentes econômicos.

## CAPÍTULO I

### O PÔRTO DA BAHIA

A respeito da "situação racial" do Brasil, escreveu James Bryce: "É assunto de estudo ainda mais interessante, porque as relações são (...) diferentes das (...) que se encontram nas colônias britânicas, na Índia e nos Estados Unidos"<sup>1</sup>. Bryce bem poderia ter acrescentado que tais diferenças constituem um dos mais significativos objetos de estudo no campo de relações de raça, pois é investigando em seus pormenores as diferentes "situações raciais" em vários pontos do mundo e, posteriormente, comparando e contrastando cada conjunto de condições e circunstâncias, que se pode obter, caso por caso, conhecimentos mais certos sobre o "problema racial", suas fontes e sua natureza.

Se quiséssemos encontrar, no Brasil, uma "porta" pela qual pudéssemos, por assim dizer, entrar e examinar *in loco* a "situação racial" brasileira, nenhuma seria talvez mais indicada que o velho pôrto da Bahia<sup>2</sup>; porque é ali que a acomodação racial se vem processando há séculos e com alto grau de persistência, envolvendo grande número de indivíduos de cada uma das três raças básicas, sendo os resultados delineados claramente.

A Bahia fica na região tropical, a cerca de 30 graus de latitude sul, sendo seu clima, naturalmente quente e úmido, temperado pelos refrescantes ventos de sudeste. Situada a cerca de 1.100 quilômetros acima do Rio de Janeiro e a 640 quilômetros de Pernambuco, outro antigo centro açucareiro, a Bahia se localiza aproximadamente no ponto central da costa brasileira, que se estende desde o temperado Uruguai até as tórridas Guianas. Cerca de 4.000 quilômetros para nordeste estão as

(1) *South America*, Nova York, 1912, p. 20.

(2) Emprega-se aqui o nome antigo e mais usado na época da nossa pesquisa, sendo que, hoje em dia, usa-se mais "Salvador".

costas africanas do Ouro e dos Escravos, pátria dos antepassados de muitos habitantes da Bahia; e diretamente para leste fica Angola, outra fonte da população original da cidade.

Em 1949 a Bahia celebrou o seu quarto centenário. Em comparação com as outras cidades do Nôvo Mundo, é cidade velha, de fato uma das mais antigas. Fundada definitivamente, como pósto avançado da civilização portuguesa, cinquenta e oito anos antes de Jamestown e trinta e cinco anos antes de St. Augustine — os primeiros núcleos de população europeia dos Estados Unidos — foi um dos mais ricos portos do mundo muito antes que Nova York saísse da infância.

Logo depois de 1500, teve início a transplantação de portugueses para a Bahia, sendo os primeiros contingentes compostos de aventureiros, naufragos e marinheiros desertores; degredados banidos de Portugal por crimes, questões políticas ou religiosas; jovens ambiciosos, escolhidos por sua aptidão física e por estarem livres de laços conjugais, para servir na guarnição da colônia; nobres empobrecidos, que procuravam recuperar as fortunas esbanjadas na cõrte portuguesa; alguns funcionários, jesuítas e clero secular; judeus expulsos pela Inquisição (os quais, seja dito de passagem, iriam fornecer parte considerável do capital necessário ao desenvolvimento da colônia); ciganos destinados a desempenhar mais tarde papel importante no comércio de escravos e a ligar definitivamente seu nome à parte da cidade em que se estabeleceram; prostitutas e órfãs enviadas pela Coroa, em número limitado, para espõsas dos colonos; e alguns robustos camponeses, vindos com suas famílias de Portugal, das ilhas do Cabo Verde e dos Açõres.

Esta leva de população europeia vinda para o Brasil entrou em contacto com os ameríndios nativos, aos quais afinal absorveu ou expulsou da costa. Eram os Tupinambá e Tupiniquim, que constituíram uma parte da primeira expansão Tupi do sul e que possuíam cultura muito simples.

Os homens eram aniquilados em combate, ou morriam pelos rigores da escravidão, ou eram acoçados, com suas mulheres e filhos, pelo interior a dentro. Quando teimavam em resistir, aldeias inteiras eram deliberadamente exterminadas. Um dos meios mais eficientes neste sentido era a disseminação de germes de varíola, pelas roupas de pessoas recentemente vitimadas pelo mal. Os ameríndios que até então não conheciam esta moléstia europeia, sucumbiam rapidamente. Neste intervalo os soldados e outros colonos tomaram mulheres índias, primeiro como amásias,

depois, as vèzes, como espõsas legítimas; e logo surgiu uma numerosa população mestiça, que foi gradativamente absorvida pelos brancos.

Desde meados do século xvi, iniciou-se, na Bahia, extensa e prolongada importação de africanos; e a Bahia de Todos os Santos serviu posteriormente, durante gerações, como um dos principais portos de entrada, no Brasil, para este comércio de gente africana. Tal movimento involuntário de população para o território brasileiro veio, provavelmente, a constituir o maior deslocamento intercontinental de povos africanos que jamais se deu.

Nos anos de 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1828 e 1830, estalaram na Bahia revoltas de escravos, terminando com o sério levante Malé de 1835. Existia ali, especialmente no século xix, um grupo bem estabelecido de negros adeptos de Maomé. O nagô foi durante muito tempo uma língua geral dos negros: e ainda no tempo da nossa pesquisa foi de vez em quando ouvido entre alguns dos prètos mais velhos. Nos anos que precederam imediatamente à abolição, poder-se-ia encontrar, na Bahia, um paradoxo interessante: enquanto muitos de seus cidadãos se apegavam tenazmente à escravidão, os seus oradores abolicionistas se tornavam, pela sua eloquência, bem conhecidos em todo o Brasil<sup>3</sup>. Ali também se poderia observar a gradativa fusão da crença e ritual católicos com a mitologia e as práticas religiosas africanas. Evidências desta fusão podem ainda hoje ser observadas nos candomblés (isto é, nos centros de culto afro-brasileiro), como, por exemplo, o de Gantois, cujas cerimônias se vêm realizando há muitas décadas no mesmo lugar sagrado.

No século xvi e princípios do xvii, a Bahia se tornou um dos mais importantes centros açucareiros do mundo, alcançando grande riqueza, como até hoje atestam os edifícios daquela época ainda de pé. Já em 1587 havia, na cidade e em seus arredores, quarenta e sete engenhos de açúcar<sup>4</sup>, que em grande parte supriam, juntamente com os de Pernambuco, as mesas europeias.

(3) Luiz Anselmo da FONSECA, *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, Bahia, 1887, *passim*. Embora evidentemente escrito para fins de propaganda abolicionista, este livro cita nomes, lugares e datas em apoio de suas alegações, e não deixa de lado "casos negativos". (Ver Donald PIERSON, *Teoria e Pesquisa em Sociologia*, 13ª edição, São Paulo, 1971, pág. 54.)

(4) O engenho consistia em plantaço de cana e moenda. Os da Bahia tinham freqüentemente capacidade para mil ou mais toneladas por ano. Cada engenho era unidade económica que quase se sustentava por si mesma, dependendo do trabalho de numerosos escravos.

Por volta de 1670, era a Bahia opulenta capital, ufando-se de ser sua bandeira conhecida sobre os sete mares. Navios vindos do império português do Oriente ali aportavam regularmente, de volta para Portugal. Pelos princípios do século XVIII, era uma cidade de 70.000 habitantes, tendo seu comércio protegido pelo fogo cruzado de quatorze fortes. Edifícios de seis e de sete andares eram comuns; a posse de mobiliário de ébano esculpido tornara-se símbolo de posição social; e sedas, palanquins e as mais finas porcelanas eram importados da China. Nas plantações de cana-de-açúcar<sup>5</sup> que a circundavam, labutavam, segundo se calcula, dez vezes o número de escravos da Virgínia dessa época. Um século mais tarde, o contrabandista inglês Lindley\*, depois de admirar a abundância de jóias de ouro usadas pelas mulheres baianas, observou as embarcações no porto e escreveu: "um grau de riqueza desconhecido na Europa".

Durante os dois primeiros séculos da era colonial, foi a Bahia sede do domínio político português no Brasil, residência oficial dos representantes da coroa do além-mar. Mesmo depois de transferido o governo para o Rio (1763), a Bahia continuou a desempenhar papel saliente na política da colônia; e depois da independência (1822), desempenhou, na política do Império, papel semelhante ao assumido por Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul, na República, que se seguiu em 1889. Até 1907, foi, também, o centro religioso da nação. Seu arcebispo era o chefe da Igreja Católica Romana do Brasil; e as ordens religiosas mantinham ali seus principais representantes.

Assim, a Bahia se ufana de uma longa tradição de destaque e de prestígio na vida econômica, política e religiosa brasileira.

Na época da nossa pesquisa, a cidade de Salvador tinha mais ou menos 350.000 habitantes<sup>6</sup>. Situa-se ao longo da borda oriental de uma enorme baía, a de Todos os Santos, formada pela projeção, no oceano, do Cabo Santo Antônio, que em seu lado ocidental termina abruptamente, exibindo um promontório de cerca de noventa metros de altura, beirando numa distância de

(5) Em 1868, embora o declínio da produção açucareira já estivesse bem avançado, a Bahia tinha 511 engenhos que produziam quase 19.000 toneladas de açúcar por ano.

(\*) As impressões de Thomas LINDLEY sobre o Brasil acham-se expostas em sua obra *Narrativa de uma viagem ao Brasil*, vol. 343 desta coleção (N. Ed.).

(6) Em 31 de dezembro de 1934, um cálculo feito pelo governo estadual dava para a cidade 352.244 habitantes (*Anuário Estatístico da Bahia*, 1934, p. 131); o recenseamento federal de 1920 atribuiu-lhe 283.422 (*Recenseamento do Brasil*, 1920, vol. IV: População, livro 1, p. xxiv). Hoje (1967) tem 820.000 habitantes.

três ou quatro quilômetros a baía. A cidade se comprimia no estreito tabuleiro entre esta e o promontório, depois escalava a barreira e entendia-se para leste e norte, onde séculos de erosão transformaram um antigo planalto numa série de depressões e elevações de encostas íngremes.

Salvador estava, assim, dividida por uma barreira natural em "Cidade Baixa" e "Cidade Alta" (nomes locais das suas duas partes), que se ligavam por meio de ruas sinuosas, íngremes, e calçada com paralelepípedos; por ascensores funiculares; por um elevador moderno, hidráulico; ou por veredas bem gastas.

Na Cidade Baixa ficavam: o porto, com sua alfândega, seus armazéns, escritórios de embarques, consulados, bancos, arsenal de marinha, correio, sede da Associação Comercial, mercado municipal, joalherias, armazéns de ferragens e de charutos e a maioria das lojas de artigos masculinos. Sobre o promontório, estendendo-se para os subúrbios, estavam, na época da nossa pesquisa, os edifícios públicos, a maioria das igrejas, conventos e mosteiros, hotéis, cinemas, a biblioteca pública, museus, escolas elementares, secundárias e superiores, hospitais, lojas de artigos femininos, *ateliers* fotográficos, lojas de móveis e de fazendas, confeitarias, casas de miudezas, consultórios médicos e odontológicos, o clube, os principais parques e praças, e as áreas residenciais.

A cidade de Salvador é a capital econômica e política do Estado, cuja área é de 529.000 quilômetros quadrados. A região compõe-se em grande parte de um vasto planalto de gnaíse, que se levanta de modo um pouco abrupto de uma faixa costeira relativamente estreita, a uma altura que varia de 200 a 400 metros para o interior. Sobre este platô — e correndo na direção norte-sul, através a parte central do Estado — ergue-se uma série de montanhas de pequena elevação, que se compõe principalmente de rochedos sedimentares, de pedras arenosas e de conglomerados, onde se encontram minerais tais como ferro, manganês, cobre, chumbo, ouro e diamantes (incluindo o carbonado). Esta barreira montanhosa age como condensador valioso, recolhendo umidade para uma terra que de outra maneira poderia ser quase um deserto.

Fora da cidade do Salvador e rodeando a orla da baía de Todos os Santos, fica o Recôncavo. Seu solo é uma marga cretácea muito espessa, localmente conhecida por *massapé*. É bastante fértil e recebe chuvas abundantes. É a área da cana-de-açúcar e do fumo, que contribuiu para a antiga grandeza comer-

cial da Bahia e cuja necessidade de trabalho agrícola seguro levou à introdução de enormes levas de escravos.

O Recôncavo foi outrora zona de latifúndios, de uma aristocracia rural e de escravidão. Ainda na época da nossa pesquisa se cultivavam a cana e o fumo, embora o cultivo da primeira e até certo ponto o do segundo tivessem diminuído por razão das condições do mercado mundial e da persistência de técnicas rudimentares de produção. Embora as grandes propriedades de terra ainda fôssem comuns, a aristocracia rural estava em decadência, tendo seu prestígio sofrido declínio gradativo mas persistente, começando nos fins do século XVIII e prolongando-se pelo século XIX, com a perda do monopólio mundial do açúcar, o desenvolvimento das cidades costeiras e o aumento de prestígio das profissões liberais, que acompanhou o desenvolvimento urbano.

A abolição da escravatura, nos fins do século XIX, foi o golpe fatal; e o padrão dominante, na época do nosso estudo, era o do proprietário que residia fora da fazenda. A população, porém, era mais densa no Recôncavo que em qualquer outra parte do Estado (a não ser na cidade do Salvador) e ainda acentuadamente negróide.

A medida em que se penetrava no interior, indo do Recôncavo para o sertão, o elemento negro na população tendia a decrescer; e o elemento ameríndio muito misturado com o branco e o negro, tendia a aumentar. Nos platôs moderadamente banhados pelas chuvas e nas bacias dos rios — uns e outras aproveitados para a criação de gado e a agricultura ligeira, ou às vezes cobertos por matas virgens, ou capoeiras — bem como na região da caatinga, arenosa, seca e quente, encontrava-se uma sociedade “de fronteira cultural”, relativamente isolada, que durante as últimas décadas tinha se modificado apenas ligeiramente pelo contacto com populações de outras zonas<sup>7</sup>.

Assim, nesta área de contacto racial e cultural, onde o africano e seus descendentes tinham tido uma “carreira” bastante longa, encontravam-se três tipos distintos de fixação e de população. No sertão, existia um estoque muito misturado, para o qual o ameríndio contribuiu em grau talvez maior que o africano e o europeu. No Recôncavo, com sua tradição de aristocracia rural, seu sistema latifundiário desintegrado e uma longa história de escla-

vidão, a população ainda era em grande parte negróide. Na cidade do Salvador, a população era em parte considerável de mestiços de origem afro-européia, constituindo minorias ou indivíduos de ascendência pura africana ou européia.

Também na cidade, a ordem social ainda era relativamente estável. Mudança tem havido, mas relativamente pouca. Salvador, como vimos, era cidade velha, bem consciente e orgulhosa de suas antigas tradições. O comportamento costumeiro, que originalmente desenvolveu em resposta às necessidades da vida colonial, ainda persistia orientando a vida, quase pelos mesmos velhos e familiares caminhos. Salvador tinha sido, há muito tempo, uma cidade relativamente isolada; o isolamento intensificou as relações pessoais e, assim, promoveu o desenvolvimento de costumes locais, em resposta a circunstâncias e condições particulares.

A população da cidade, como seria de se esperar, era também relativamente estável. Havia muito tempo, quase não tinha havido imigração de países estrangeiros; e a migração proveniente de outros Estados tinha sido pequena. O movimento recente de população para a cidade proviera em grande parte, do interior do Estado ou de áreas contíguas, como as dos Estados de Alagoas e Sergipe, onde existiam características semelhantes de população e de cultura. Do mesmo modo, a emigração tinha sido pequena.

Ao menos na época da nossa pesquisa a Bahia era, pois, uma área “culturalmente passiva”<sup>8</sup>, onde existiam uma estabilidade e uma ordem que relembavam a Europa da Idade Média. Era de fato, em certos aspectos, uma cidade medieval. Em cada ponto eminente da cidade dominava uma igreja; e até há pouco tempo não havia prédios modernos de escritórios, nem edifícios industriais que obscurecessem ou suplantassem estes símbolos de uma ordem sagrada. Os edifícios desta natureza, erigidos nos últimos anos, anteriores à nossa pesquisa, apenas acentuavam o domínio dos edifícios religiosos. A Igreja exercia sobre os hábitos da parte feminina da população, em particular, e em extensão considerável também sobre os da parte masculina, forte dose de

(7) Em *Os Sertões*, Euclides da CUNHA descreve de maneira vívida e dramática a vida do sertão. Embora escrito em 1902, é ainda um livro de atualidade. O livro de R. B. CUNNINGHAM-GRAHAM, *A Brazilian Mystic* (Nova York, 1925), baseia-se nesta narrativa mais minuciosa.

(8) O Prof. Robert E. Park empregou esta expressão para descrever uma área onde a vida continua, em geral, a evolver na mesma rotina tradicional e ininterrupta; onde a “população, os recursos naturais e o padrão de vida alcançaram uma espécie de equilíbrio e onde os costumes e a tradição resolvem a maior parte das urgências da vida”. Em tais áreas “ainda se operam mudanças, é certo, mas silenciosas e gradualmente, num movimento quase imperceptível.” (Ver Robert E. PARK, “Race Relations and Certain Frontiers”, em *Race and Culture Contacts*, por R. B. Reuter (Nova York, 1934), p. 57).

contrôle. Além disso, o prestígio do militar era elevado. E a "família grande", com sua organização patriarcal e suas ramificações amplas, também era indício de uma época pré-industrial. A coesão social da comunidade era mantida pela associação íntima dos membros destas grandes familiares e pelos estreitos laços que unem amigos de longa data, atingindo sua intimidade grau muito mais elevado que o geralmente encontrado em sociedades industriais, nas cidades de volume de população correspondente. Notava-se, na Bahia, que as pessoas mostravam em suas relações de cortesia um calor fora do comum em alguns países. Como a maioria dos brasileiros, os baianos tendiam a ser muito afetuosos em família e calorosos para com os amigos. Estas "relações primárias" eram caracterizadas por um elevado padrão de polidez e por uma consideração quase ilimitada pela conveniência e conforto dos parentes e amigos. As afiliações e associações profissionais teciam outros laços de solidariedade, unindo a cidade num todo, como se fôsse simplesmente uma vila de grandes dimensões.

Esta sociedade estável era relativamente isenta das diversas formas de conflito. A competição comercial e financeira era relativamente leve e em grande parte se limitava aos estrangeiros. A economia era simples, a indústria mínima. As raras divergências que surgiam entre o "trabalho" e o "capital" tomavam freqüentemente a forma de luta entre o trabalho nacional e o capital estrangeiro, tendendo, assim, mais a unir que a dividir o grupo local. A competição religiosa não se tinha tornado suficientemente rigorosa para intensificar nos adeptos das crenças rivais a autoconsciência, não provocando, portanto, sérias animosidades. No que diz respeito a questões políticas, o intenso apêgo às coisas locais não tinha sido, pelo menos ao tempo em que este estudo foi feito, seriamente contrariado por um controle vindo de fora. Em toda esta exposição, aparecerá um mínimo de conflito racial.

## CAPÍTULO II

### DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DAS CLASSES E CÔRES

Darwin observou, ao visitar a Bahia, em 1832, que a cidade descansava num "planalto de cerca de trezentos pés de altura, com vales de fundo plano, formados pela erosão".

"Tôda a superfície", escreveu êle ainda, "é recoberta por várias espécies de árvores majestosas, entremeadas de terra cultivada, onde se erguem casas, conventos ou a grande baía, com suas margens recobertas de mato rasteiro e na qual muitos saveiros desfraldam suas velas brancas. Com exceção desses lugares, a paisagem é extremamente limitada; seguindo os trilhos planos, pode perceber-se, em baixo, apenas uma nesga dos vales recobertos de árvores"<sup>1</sup>.

Ao chegarmos à Bahia, para fazermos a nossa pesquisa, descobrimos que o cenário era ainda semelhante ao que viu Darwin. A erosão contínua apenas tinha acentuado as características gerais de paisagem, transformando o antigo planalto de modo mais decisivo em altos, declives relativamente fortes, e vales estreitos, que aos poucos se iam alargando.

Esta fisiografia da região não deixava de ter importância na vida cultural da Bahia; porque, em geral, a distribuição da população por classe, e até certo ponto por grupos de cor, seguia de perto a configuração da terra. Ao longo das elevações, acompanhando os acidentes do terreno, encontravam-se em geral as ruas principais, com as mais importantes linhas de transportes, isto é, de bondes, ônibus e automóveis. No que se refere à facilidade de acesso ao centro e às outras partes principais da

(1) Charles DARWIN, *The Voyage of the Beagle*, The Harvard Classics, XXXIX, Nova York, 1909, p. 521.

cidade, estes eram os lugares mais convenientes para residência. Não encontrando obstáculos, a refrescante brisa marítima tornava as elevações mais confortáveis, mais saudáveis e, por consequência, mais desejáveis, como lugar de moradia. Ali se encontravam, em geral, os edifícios mais modernos e mais ricos, e as casas das classes "superiores". Ali viviam geralmente os descendentes da velha aristocracia, os grandes proprietários, os intelectuais da cidade e as outras figuras importantes de sua sociedade: os advogados, médicos, engenheiros e políticos; os oficiais do exército, poetas e jornalistas, professores das Faculdades e os poucos industriais que a Bahia tinha produzido — na verdade, quase tôdas as pessoas de destaque na vida intelectual, política, social e comercial da cidade. Essas famílias possuíam propriedades e tinham numerosos empregados. Seus membros eram geralmente letrados e os homens, pelo menos, eram formados, circunstância essa que os distinguia nitidamente do resto da população.

Circulavam principalmente nessas áreas os cinco jornais<sup>2</sup> publicados na cidade; nelas, as últimas modas de Paris e de Hollywood eram conhecidas e geralmente adotadas. Nos últimos anos, tinham surgido uma ou outra casa de arquitetura e decoração modernistas. Ali se encontravam os donos de quase todos os 3.855 telefones, 1.028 automóveis, e dos rádios e bibliotecas particulares da cidade. Ali, o apêgo ao candomblé, ou culto afro-brasileiro, era mínimo, e a crença católica era menos modificada por outras tradições religiosas. Ali morava a parte da população a que o "povo" chamava de "ricos".

Os vales, em contraste, ofereciam lugares de residência menos confortáveis, menos saudáveis e menos convenientes, por consequência mais baratos. Ali, em geral, as ruas propriamente ditas e o calçamento desapareciam. Os habitantes utilizavam-se de trilhos, onde, após um temporal, a argila vermelha tornava-se escorregadia e perigosa, nas subidas mais fortes. Ali viviam as classes "inferiores". As habitações, na maior parte, eram simples casebres constituídos por uma armação de madeira recoberta de barro.

(2) Será lembrado aqui a título de descrição que, em 1936, havia três vespertinos diários: *A Tarde*, publicada à praça Castro Alves; *O Estado da Bahia*, à rua Portugal, n.º 6, e o *Diário de Notícias*, publicado à rua Santos Dumont, 21. Havia também dois matutinos: *O Imparcial*, publicado à rua Rui Barbosa, n.º 3, e o *Diário da Bahia*, à praça Castro Alves, 79. Publicavam-se ainda quatro revistas mensais: *Única*, fundada em 1929; *Revista da Bahia*, fundada em 1935; *Bahia Rural*; e o *Boletim da Associação Comercial da Bahia*.

Quando a renda do proprietário o permitira, as paredes tôcas tinham sido barreadas e pintadas de vermelho, azul, verde ou amarelo pálidos. O chão era geralmente de terra, recoberto caprichosamente com areia fresca da praia, renovada de quando em quando. O teto dessas habitações era muitas vezes feito de fôlhas de palmeiras e um pouco mais levantado na cumeeira para facilitar a saída da fumaça do fogão. A mobília consistia geralmente de bancos ou tambores rudimentares, talvez uma cadeira barata, uma mesa rústica, catres ou, mais comumente, esteiras para dormir. Uma lata de Standard Oil, sem tampa nem fundo, servia muitas vezes de fogão. O mobiliário compreendia também um simples oratório com pequena imagem do santo padroeiro da família<sup>3</sup>, um castiçal, talvez um calendário, um tósco suporte de ferro para a bacia de rosto. O vasilhame era geralmente de argila cozida e de forma muito simples.

Todavia, estas áreas em que moravam as classes "inferiores" eram provavelmente mais saudáveis e em geral mais agradáveis, como lugares de residência, que os "slums" das cidades industriais, européias ou norte-americanas. Embora os casebres fôssem constituídos de modo muito rudimentar, e pobremente mobiliados, eram em geral limpos e sempre se erguiam num cenário atraente, de folhagem tropical, por onde filtrava a luz brilhante do sol, juntamente com o ar puro.

"Devemos lembrar-nos" — escreveu Darwin sobre a Bahia — "de que nos trópicos a exuberância selvagem da natureza não desaparece mesmo nas cercanias das grandes cidades; porque a vegetação natural (...) supera em pitoresco o trabalho artificial do homem. Portanto, são poucos os lugares onde o vermelho vivo do solo contrasta fortemente com a cobertura verde generalizada (...). As casas (...) são tôdas caiadas; de modo que, quando iluminadas pelo sol brilhante do meio dia, e vistas contra o céu azul pálido do horizonte, mais parecem coisas irreais que verdadeiras construções (...). Estas cenas devem ser vistas quando o sol está a pino: a folhagem densa e magnífica das mangueiras cobre o solo com sombras densas, enquanto os ramos mais altos, com a profusão de luz, tornam-se de um verde brilhante (...). A região é uma grande, selvagem, desordenada e

(3) Entre as imagens mais comuns estão a de São Vicente de Paulo, "o protetor dos filhos dos pobres", geralmente representado com uma criança nos braços e cercado por outras; Sto. Antônio, vestido de monge, segurando numa das mãos um livro e dando a outra a uma criança; o Senhor do Bomfim, o "santo" padroeiro da Bahia, geralmente representado como Jesus Crucificado; N. S. da Conceição, com uma criança nos braços; e N. S. das Dóres, com sete punhais no coração.

luxuriante estufa, que a natureza fêz para si mesma, mas que o homem tomou e enfeitou de casas alegres e jardins artificiais.”

Numa parte da cidade conhecida por Mata Escura — estreito vale de fundo plano, cercado por encostas íngremes, onde se escondiam, no meio da vegetação tropical, centenas de simples habitações das classes humildes — morava um prêto estivador, numa confortável habitação cercada de flôres de tonalidades vivas e de touceiras de bananeiras. Era uma casa térrea, que êle mesmo tinha construído, um pouco melhor que a maior parte das outras, caiada por fora e por dentro, coberta de telhas, de piso cimentado, e dotada de luz elétrica. Morava nessa casa, de quatro cômodos, com a mulher, três filhos, uma irmã e duas filhas desta. Ganhava cêrca de quinze mil réis por oito horas de trabalho nas docas, mais uma remuneração adicional pelas horas excedentes e pelo trabalho nos domingos, feriados e dias santos. Pagava setenta e oito réis, por ano, pelo aluguel do terreno onde estava a casa.

Durante o dia, passavam a longo do caminho em frente da casa homens, mulheres e crianças de tôdas as idades, a maior parte descalça ou calçando simples tamancos, trazendo muitas vêzes na cabeça, com facilidade, cestas ou bandejas de doces, frutas, legumes ou flôres para o mercado, grande trouxas de roupa para ser lavada no lago próximo, latas da Standard Oil cheias de água, jacas, melancias, cachos de banana, sacos de farinha de mandioca; carregavam, às vêzes, um porco que gritava fortemente, os seus pés bem amarrados; traziam, outras vêzes, na cabeça, apenas um guarda-sol fechado<sup>4</sup>. De aparência notável eram muitas das baianas que passavam — pretas altas e graciosas, acostumadas desde a infância a carregar com facilidade grandes pesos na cabeça, e das quais talvez se possa dizer, como disse Koster em

(4) Via-se às vêzes uma carta levada à cabeça, trazendo uma pedra em cima, para que não voasse. Ainda mais interessante era ver seis homens, três à frente, três atrás, transportando numa distância de alguns quilômetros, um piano de cauda. Em 1882, um visitante do Rio de Janeiro, notando o uso generalizado desta forma de transporte, descreveu uma cena semelhante: “Lá vai um aprendiz de marceneiro, de cêrca de quinze anos, levando à cabeça seis barris de madeira pesada, da capacidade de dez galões cada um, todos êles amarrados, uns aos outros! Lá vai um carregador levando, do mesmo modo, caixas vazias de mercadoria, do tamanho de um carro de boi. Negras robustas, de belos rostos, peçoços e braços de bronze, vendem fígado e tripas, que carregam em grandes bandejas na cabeça. Muitas vêzes se pode ver um carregador que leva, dêsse modo, grandes balaio com duas ou três dúzias de galinhas vivas(...). É comum ver seis negros marchando compassadamente com um piano à cabeça, sendo capazes de carregá-lo por duas milhas. Os carregadores de café e os que levam na cabeça sacos de 132 libras de pêsso cada um, são geralmente africanos.” C. C. ANDREWS, *Brazil, Its Condition and Prospects*, 2.<sup>a</sup> ed., Nova York, 1889, p. 35.

relação às de Pernambuco, nos princípios do século XIX: “É entre as mulheres de côr que podemos encontrar as mais belas — mais cheias de vida, maior atividade do corpo e da mente (...). Os traços também são geralmente bons (...). Não se pode encontrar mais belos espécimes do corpo humano (...).”<sup>5</sup>. De aspecto forte e saudável, as baianas andavam eretas, com passos balanceados, os dedos nus pousando, a cada passo, firmemente no chão. Tinham aparência alegre. Seus rostos agradáveis pareciam sempre predispostos a abrir-se em sorrisos radiantes. Ainda mais, tôda a sua aparência era sadia e denotava confiança em si.

A companhia de transporte local tinha colocado os trilhos diretamente no chão do vale, desprovido de calçamento; e sôbre êles, a intervalos, passava sacolejando um bonde vagaroso, com os lados abertos para aproveitar a ventilação. Não havia nenhuma espécie de arruamento; apenas caminhos laterais, ou por entre os trilhos.

Era nesta região que “os pobres” se sentiam mais em casa, embora, com raras exceções, a terra pertencesse aos “ricos” dos altos. No que diz respeito ao nível econômico, à educação, e, até certo ponto, aos costumes, os habitantes diferiam grandemente dos que residiam nos altos. Eram, quase todos, analfabetos, embora parte das crianças freqüentasse as escolas públicas. As comunicações geralmente eram diretas, raramente se fazendo por meio de jornais, livros, ou telefone. Conversava-se em português rústico, com vocabulário limitado e numerosos erros de gramática. Ouviam-se muitas palavras de origem africana ou indígena. O transporte, como já vimos, era rudimentar. O culto afro-brasileiro e as atitudes, sentimentos e crenças a êle associados tinham ali seus partidários mais fervorosos. Em considerável parte afastada da participação nos níveis “mais elevados” da cultura européia, ali morava aquela parte da população a que as classes “superiores” designaram como “o povo” e que se chamava a si mesma de “pobres”.

A barreira social existente entre “os pobres” dos vales e “os ricos” dos altos era grande e difícil de transpor. Era o que seria de se esperar, numa sociedade portadora de tradição aristocrática, cujos círculos “superiores” ainda tiveram certo desprezo pelo trabalho manual e sempre consideraram as ligações de família e a instrução como índices de classe. As atitudes a respeito desta questão tinham mudado muito pouco desde o tempo

(5) HENRY KOSTER, *Travels in Brazil, 1809 to 1815*. 2 vols., Philadelphia, 1871, I, 37.

em que o abolicionista Anselmo da Fonseca se julgou obrigado a desculpar-se pela inclusão do nome de “um homem do povo”, um humilde sapateiro prêto, entre os eminentes abolicionistas das classes “superiores” da Bahia, argumentando que “a inteligência”, o patriotismo e a verdade não são privilégios de uma única “classe” e explicando que essa pessoa tinha sido mais útil à causa abolicionista “do que muitas mais nobres”<sup>6</sup>.

As classes “superiores” geralmente se referiam aos membros das classes “inferiores” como “trabalhadores”, “operários”, ou “povo baixo”, e faziam humoristicamente sua caricatura, representando-os por um tipo chamado Zé Povinho, analfabeto, ingênuo e insignificante. Muitas vezes dirigiam, aos filhos, frases como estas: “não seja gentinha”, “não tenha modos de gentinha”, “não se ligue a povo miúdo”, “não se incomode com a gente baixa”. A seu próprio respeito, as classes “superiores” usavam as expressões “as altas rodas” “o *grand-monde*”, “a elite”.

As classes “inferiores” referiam-se às “superiores” como os “chefões”, os “donos da gente”, os “graúdos”, os “manda-chuvas da cidade”, os “ricaços”, ou simplesmente os brancos.

Este padrão bastante simples, em que os altos e os vales apreciavam como áreas residenciais contrastantes, embora em geral caracterizasse toda a cidade, contudo apresentava, às vezes, pequenas modificações. Por exemplo: o subúrbio residencial das classes “superiores”, chamado Barra, estava situado embaixo, à beira-mar, sendo entretanto bem ventilado pela refrescante brisa marítima, enquanto que os altos (bem como os vales) situados em áreas menos acessíveis, fora da parte principal da cidade, estavam cobertos de casebres das classes “inferiores”. Nos velhos e antiquados edifícios de quatro a sete andares (reliquias do passado da Bahia), que cercavam a parte central da cidade, no cume ou quase dos altos, se aglomeraram centenas de “pobres”, na sua maior parte pessoas de cor. Mas, em geral, a configuração da cidade assegura de perto o que já descrevemos.

A medida em que se percorriam as diferentes áreas residenciais, notava-se que esta segregação, de acordo com as classes econômicas e educacionais, obedecia de maneira geral — embora com algumas exceções importantes — às diferenças de cor da

(6) Anselmo da FONSECA, *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, Bahia, 1887, p. 251-3.

(7) Para uma visão mais íntima da vida nesta área, ver Jorge AMADO, *Suaor*. O local destes interessantes episódios era um velho edifício no número 68 do Pelourinho, com frente para a praça triangular onde ficava, antigamente, o pelourinho das escravas.

população. Na verdade, à primeira vista, a Bahia fazia lembrar — como, aliás, observou na época o Prof. Roberto E. Park — “uma cidade medieval cercada por aldeias africanas”<sup>8</sup>.

Em resumo, pode dizer-se que, em geral, os brancos e os mestiços mais claros ocupavam os altos da cidade, que eram mais confortáveis, saudáveis e cômodos, onde, portanto, os imóveis eram mais caros; ao passo que os prêtos e os mestiços mais escuros residiam geralmente nas áreas baixas, menos convenientes e saudáveis, bem como nas áreas afastadas, menos acessíveis, onde, portanto, os imóveis eram mais baratos. Em outras palavras, os altos dos “ricos” correspondiam, em geral, às áreas residenciais dos brancos e dos mestiços mais claros, enquanto que os vales dos pobres e as regiões adjacentes correspondiam, em grande parte, às áreas residenciais da parte mais escura da população. Nos arrabaldes, em Mata Escura, Engenho Velho, Federação, Garcia, Alto do Abacaxi, Alto das Pombas, Estrada da Liberdade, Estrada de Rodagem, Cabrito, Retiro, Cruz do Cosme, Matatu, etc., os habitantes eram predominantemente prêtos e mestiços escuros. Nestas áreas, os mestiços mais claros eram em menor número e os brancos, raros. Por outro lado, os altos da Vitória, Canela e Graça, e o bairro praiano da Barra, eram quase inteiramente habitados por brancos, tendo apenas número limitado de mestiços, espalhados entre eles. No entanto, é verdade que nas encostas, atrás das casas melhores e espalhando-se pelos vales, encontrava-se número considerável de casebres, cujos ocupantes eram prêtos e mestiços escuros.

Em Nazaré, a predominância dos brancos era menor, havendo alguns mestiços claros; mas, com exceção das ladeiras que iam, de um lado, à Baixa dos Sapateiros e de outros ao Dique, havia relativamente poucos prêtos. As áreas de transição — Santo Antônio, Barbalho, Barris, Tororó e a península de Itapagipe (que se estendia por cerca de dois quilômetros pela Baía de Todos os Santos) — eram principalmente habitadas por mestiços. Existiam, aqui, também, entretanto, alguns brancos e considerável número de prêtos, especialmente nas subdivisões como Massaranduba, em Itapagipe.

Verificou-se logo que essa segregação inconsciente era em grande parte devida à circunstância de que a cor e as classes tendiam a coincidir. Esta situação era, naturalmente, previsível,

(8) Um norte-americano que passou cinco anos em Lagos, na Costa Africana do Oeste, observou: “Quando me dirijo às áreas circunvizinhas de Salvador, tenho impressão de estar na África, tal a semelhança dos casebres dos prêtos e de suas vizinhanças.”

dadas as circunstâncias e condições da importação e fixação dos africanos e a libertação relativamente recente deles e dos seus descendentes de uma condição servil. Consideração importante é a de que não existia, na Bahia, esforço proposital de segregar as raças a fim de manter distinções de casta, como naquela época em várias partes dos Estados Unidos.

Na verdade, a distribuição das côres poderia, logo à primeira vista, ser tomada como índice da "situação racial"; e um conhecimento mais demorado da cidade tendeu a confirmar esta hipótese. O padrão residencial sugeria uma sociedade de competição comparativamente livre e de desenvolvimento gradual, em que os europeus e seus descendentes se fixaram nos altos e em que os africanos e seus descendentes, como escravos ou homens livres sem recursos, foram relegados para as áreas menos desejáveis. Embora os primeiros tivessem mantido em grau considerável a vantagem original, muitos mestiços e mesmo alguns pretos e mulatos escuros, através das gerações tinham conseguido, por assim dizer, mudar-se pouco a pouco de sua localização menos favorável, até conseguirem, em alguns casos, participar da localização privilegiada daqueles. Ocasionalmente, podia-se encontrá-los morando ao lado dos brancos, o que simbolizava o fato de também ocuparem as posições sociais que a habilidade pessoal, a eficiência profissional e as circunstâncias favoráveis lhes permitiam obter e conservar. Assim, as distinções raciais, que o americano do norte tendia a notar tão facilmente à primeira vista, deixaram de ser tão significativas quanto se supunha (o que adiante veremos mais pormenorizadamente).

É importante observar, quanto às áreas residenciais que se poderia chamar de intermediárias — onde as habitações dos que estavam saindo das classes "inferiores" encontravam as habitações das classes "superiores" — que as partes escuras e claras da população ali se encontravam e se misturavam, numa íntima proximidade residencial. Era o que acontecia, por exemplo, na Avenida Sete de Setembro.

A partir do Jardim Suspenso, essa avenida era a única artéria que se dirigia do sul para o centro da cidade. Tornava-se, assim, a passagem obrigatória de préstitos como os do carnaval, da "micareta"<sup>9</sup>, da *peruada*<sup>10</sup> e de numerosas festas religiosas, a avenida onde se realizavam desfiles nos dias de comemoração e

(9) A "micareta" era o chamado "segundo carnaval", festejado no domingo seguinte à Páscoa.

(10) A "peruada" era a parada anual dos estudantes, com préstitos.

durante a visita de altas figuras políticas. A linha de bondes e o constante desfilar de ônibus faziam-na pouco desejável, como lugar de residência, para os que estavam cansados dos ruídos de uma cidade industrial; mas para as mulheres baianas, cujo mundo ainda estava em grande parte dentro da casa, tais características pareciam ter encanto especial. Por isso podia-se ver nesta avenida, depois da praça Castro Alves, residências de famílias abastadas e em Vitória, logo depois do palácio do governador, habitações ainda maiores da classe "superior".

Quase tôdas as casas baianas de alguma pretensão não deixavam de possuir uma sacada; e quase tôdas tinham largas janelas que davam para a rua. Nesta posição vantajosa, os moradores podiam passar horas agradáveis, debruçados nos parapeitos, olhando o movimento da rua. Assim, podia-se obter, com facilidade, especialmente durante a passagem de desfiles, quando as sacadas e as janelas ficavam inteiramente ocupadas, informações relativamente exatas sobre os caracteres físicos da população. No carnaval, por exemplo, especialmente pouco antes da passagem dos préstitos, era possível fazer-se um "recenseamento" a respeito da composição racial, ao menos na medida em que a côr pode ser considerada como índice de raça<sup>11</sup>.

Na primeira noite de carnaval de 1936, uma análise, feita por categorias de côr, das famílias residentes nesta avenida, desde o Jardim Suspenso até a igreja de S. Bento, deu a distribuição apresentada no quadro 1.

QUADRO 1

Famílias residentes na avenida Sete de Setembro, classificadas pela côr, Salvador, 1936.

	Número	Por cento
Pretos.....	19	7,6
Pardos.....	97	38,6
Brancos.....	128	51,0
Pardos e brancos.....	5	2,0
Pretos e pardos.....	2	0,8
TOTAL.....	251	100,0

(11) É possível que aos moradores se tivessem juntado, nessas ocasiões, outras pessoas, por exemplo, parentes e amigos. Porém, desde que o nosso objetivo não era contar o número de pessoas, mas pesquisar a composição racial de famílias vizinhas, tal possibilidade não influenciou sensivelmente a enumeração.

O fato de famílias de brancos, pardos e prêtos habitarem esta importante via pública indiscriminadamente, lado a lado, era ainda mais evidente se anotarmos a distribuição, casa por casa, ao longo da Avenida:

branco	pardo	pardo
branco	branco	branco
pardo	pardo (escuro)	branco
pardo	pardo (escuro)	branco
pardo	branco	pardo
branco	pardo	pardo
pardo	pardo	prêto
branco	branco	prêto
branco	pardo	pardo
pardo (escuro)	pardo	pardo
pardo	branco	pardo
branco	branco	branco

Dos 142 estudantes brancos a quem perguntamos — “Aborrecem-no vizinhos prêtos?” — 120, ou 85 por cento, responderam “Não”. E dos 143 que responderam à pergunta — “Aborrecem-no vizinhos pardos?” — 120, ou 90 por cento, responderam pela negativa. Entre a pequena minoria que manifestou desagrado pela proximidade imediata de vizinhos de côr, um inquérito posterior mostrou que, geralmente, a objeção provinha do temor de que a residência entre vizinhos prêtos pudesse implicar residência num bairro de classe “inferior”. A objeção parecia ser, não tanto aos prêtos em si, mas às áreas em que a parte de côr da população, menos favorecida sob o ponto de vista financeiro, geralmente residia.

A êste respeito, é também importante notar que, às vêzes, um prêto residia em áreas de classe “superior”, tais como Canela ou Vitória, o que se dava sem provocar qualquer contrariedade dos brancos. Tratava-se geralmente de um prêto instruído, rico, competente pessoal e profissionalmente e de “boa educação”; em outras palavras, um membro da classe “superior”. Do mesmo modo, é importante o fato complementar de que alguns brancos de classe “inferior” residiam nos vales ou nas regiões adjacentes, espalhados entre a porção escura da população, encravados, inconscientemente, no que se poderia chamar de “Black Bottoms”, se fôsse nos Estados Unidos<sup>12</sup>. Levando a mesma vida

de outros pobres e analfabetos, estas famílias brancas visitavam seus vizinhos de côr, comiam, bebiam, trabalhavam, divertiam-se, entrecruzavam-se com êles, participando todos de um corpo de idéias e sentimentos comuns, tal como, na outra extremidade da escala das classes sociais, alguns participavam do mundo predominantemente branco da elite.

Assim, embora a Bahia estivesse dividida de modo definido em classes “superiores” e “inferiores”, que ocupavam áreas distintas da cidade, embora estas classes e divisões geográficas tendessem a corresponder aproximadamente às divisões de côr, podia-se notar algumas exceções importantes, cujo aparecimento indicava antes classe que raça, como base da organização social.

(12) Às vêzes uma família branca, rica, das classes “superiores” residia numa área de classe “inferior”, assumindo então, a casa e o terreno, a aparência de uma espaçosa casa de campo cercada por habitações mais humildes.

II

A ESCRAVIDÃO

### CAPÍTULO III

## A VINDA DOS AFRICANOS

Em 1585, na população da Bahia havia pelo menos três ou quatro mil negros<sup>1</sup>. Durante o século seguinte a porção negra dos habitantes da cidade cresceu a tal ponto, que se disse que um viajante “podia supor que estivesse numa terra de negros”<sup>2</sup>. Em 1714, Frézier calculou que a proporção de prêtos para brancos na Bahia era de vinte por um, o que é provavelmente um exagêro, embora a preponderância de negros fôsse indiscutivelmente considerável<sup>3</sup>. Cêrca de cem anos mais tarde (em 1807), um alistamento para serviço militar enumerava quase duas vêzes mais prêtos que brancos, ou número de prêtos aproximadamente igual ao de brancos e mestiços juntos<sup>4</sup>. Doze anos mais tarde (em 1819), o Conselheiro Veloso de Oliveira calculava que existiam então na província da Bahia 147.268 negros cativos<sup>5</sup>.

---

(1) A. G. KELLER, *Colonization*, Boston, 1908, p. 145. Gabriel SOARES, *Roteiro do Brasil*, p. 126, I: 179 (citado por Pedro CALMON, *História Social do Brasil* (3 vols.), São Paulo, 1937-39), avalia o número de negros habilitados a manejar armas na Bahia, em 1587, em quatro mil. O jesuíta Anchieta calculava que a população incluía em 1588 três mil negros, número que Vasconcelos pensava estar abaixo da realidade (vide Salomão de VASCONCELOS, “A escravatura africana em Minas Gerais”, *Jornal do Commercio*, Rio, novembro de 1938).

(2) Robert SOUTHEY, *History of Brazil*, 3 vols., Londres, 1810, II, 674.

(3) Mais ou menos na mesma época Cook avaliou que a proporção no Rio de Janeiro era de dezessete para um (CALMON, *op. cit.*, p. 175). Pode ser que cada um desses visitantes tenha conhecido melhor a área imediatamente circunvizinha das docas, onde naturalmente se encontraria predominância de trabalhadores prêtos. Também é provável que em ambos os casos os mestiços tenham sido incluídos no número de prêtos.

(4) Os totais eram: prêtos, 25.502; mestiços, 11.350; brancos, 14.260 (Vide João Pandiá Calógeras, “A política exterior do império — as origens”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo Especial, Rio, 1927, p. 294).

(5) *Ibid.*, págs. 293 e 330.

Quase todos os negros foram introduzidos como escravos, pois até 1888, como se sabe, o Brasil era Estado escravagista<sup>6</sup>. Sob as favoráveis condições de um solo rico, de intensa luz tropical e de chuvas abundantes, comuns no Recôncavo, a lavoura de cana-de-açúcar prosperou. Seu cultivo e a indústria açucareira, numa terra de "recursos abertos"<sup>6a</sup> exigiam trabalho barato e constante, que os colonizadores portugueses, devido a seu número insuficiente e aclimação imperfeita, não podiam por si só produzir.

A princípio, como nas Índias Ocidentais e nos Estados Unidos, os indígenas, como se sabe, foram escravizados; e depois de esgotar-se o limitado número do litoral, as entradas penetraram fundo no interior. Mas os índios, familiarizados apenas com as mais rústicas formas de agricultura, seminômades, e tão desacostumados à vida sedentária e rotineira do latifúndio, quanto se sentiam à vontade nas matas circunvizinhas, se tornaram trabalhadores ineficientes e inconstantes.

Diferentes eram as características dos africanos, que os portugueses conheciam havia algum tempo. Já em 1433<sup>7</sup>, escravos negros tinham sido importados para Portugal, a fim de trabalhar

(6) Para informações minuciosas sobre o comércio de escravos e a escravidão, ver especialmente: PERDIGÃO MALHEIRO, *A escravidão no Brasil* (3 vols., Rio, 1867); Percy A. MARTIN, "Slavery and Abolition in Brazil", *Hispanic American Historical Review*, vol. XIII, n.º 2 (1933); Louis GOUTY, *L'esclavage au Brésil* (Paris, 1881); Lawrence F. HULL, "The Abolition of the African Slave Trade to Brazil", *Hispanic American Historical Review*, vol. XI, n.º 2 (1931); Braz do AMARAL, "Os grandes mercados de escravos africanos; as tribos importadas; sua distribuição regional", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (Tomo Especial), Rio, 1927, pp. 437-96; Afonso CLÁUDIO, "As tribos negras importadas", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (Tomo Especial, Parte II, Rio, 1914), pp. 597-655; Mary W. WILLIAMS, "The Treatment of Brazilian Slaves in the Brazilian Empire", *Journal of Negro History*, vol. XV (julho, 1930); Evaristo de MORAIS, *A escravidão africana no Brasil* (São Paulo, 1933); João DORNAS FILHO, *A escravidão no Brasil* (Rio, 1939); Roberto SIMONSEN, "As conseqüências econômicas da abolição", *Jornal do Commercio*, Rio, 8 de maio de 1938; Afonso de E. TAUNAY, "Notas sobre as últimas décadas do tráfico", *Jornal do Commercio*, Rio, 24 de julho, 31 de julho, 7 de agosto de 1938.

(6a) "Todos os povos do mundo (...) podem ser divididos em duas categorias. Entre os povos da primeira categoria, os meios de subsistência estão abertos a todos (...). Entre os povos da outra categoria, a subsistência depende de recursos cuja provisão é limitada (...). Sugerimos nomes técnicos para essas duas categorias. Falaremos de povos de recursos abertos e povos de recursos fechados (...). Geralmente falando, a escravidão como sistema industrial só pode existir onde ainda houver terras livres." H. J. NIEBOER, *Slavery as an Industrial System* (Haia: Martinus Nijhoff, 1910), p. 389.

(7) Almeida Prado cita uma afirmação de Georg FRIEDERICI (*Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europaer*, 3 vols., Stuttgart, 1925-36), segundo a qual os primeiros africanos teriam sido importados para Portugal em 1433 em vez de 1441, como geralmente se acredita. Ver J. F. de ALMEIDA PRADO, *Pernambuco e as capitãncias do norte do Brasil* (2 vols., São Paulo, 1939-41), I, p. 250n.

nas grandes propriedades das ordens militares e religiosas, especialmente nos Algarves. Além do mais, a Costa Oeste da África ficava defronte às costas nordestinas do Brasil, sendo assim facilmente atingível dêste país.

Desconhece-se ainda a data precisa em que a importação africana se iniciou, embora se julgue que a frota encontrada por Martim Afonso na Bahia, em 1531, estivesse empenhada no transporte de escravos<sup>8</sup>.

Algum tempo depois, nesse mesmo século<sup>9</sup>, o comércio de escravos começou a tomar vulto, servindo a Bahia como pórtio principal de entrada, durante pelo menos dois séculos<sup>10</sup>. O tráfico começou na Guiné e na ilha de São Tomé e logo se estendeu ao Congo e Angola e, finalmente, a Moçambique. Continuou ininterrupto durante quase trezentos anos, assumindo suas proporções máximas nos séculos XVIII e XIX, quando primeiro a mineração de ouro e o peneiramento de diamantes, depois o desenvolvimento da cultura do café em São Paulo, aumentaram a procura<sup>11</sup>. Talvez nunca se possa saber ao certo quantos africanos

(8) MALHEIRO, *op. cit.*, III, 6: cf. Arthur RAMOS, *As culturas negras no Novo Mundo* (Rio, 1937), p. 281.

(9) Em carta de 1552, o padre Nóbrega diz ter pedido e recebido de Guiné três escravos, que chegaram com outros por ordem do rei (ver nota de Braz do Amaral no livro de Ignacio Accioli de Cerqueira e SILVA, *Memórias históricas e políticas da província da Bahia* (6 vols., Bahia, 1919-1940, I, 391). Em outra carta, escrita em 5 de junho de 1559, o Padre Nóbrega se refere a oito "negros de Guiné" existentes na propriedade de um tal André Gavião, na Bahia (ver AMARAL, *op. cit.*, p. 442). Em 1583, Salvador Correia de Sá fez com João Gutierrez Valério um contrato pelo qual concordava em comprar todo escravo trazido por êste da África, em seu navio (F. Borges de BARROS, *Novos documentos para a história colonial* (Bahia, 1931, p. 77). Pedro CALMON (*op. cit.*, p. 178) dá 1548 como o ano em que o tráfico começou e Arthur RAMOS (*The Negro in Brazil*), Washington, 1939, p. 3, diz que o primeiro embarque de escravos diretamente da costa da Guiné é tido como tendo se passado em 1538, em navio pertencente a Jorge Lopes Bixorda.

(10) Frequentemente para serem reembarcados para o Rio de Janeiro ou transportados por terra para Minas Gerais.

(11) Escrevendo no começo do século XIX, diz Henry KOSTER dêste comércio: "Como a viagem da costa da África às costas fronteiras da América do Sul é usualmente curta, pois os ventos estão sujeitos a pequena variação e o tempo é comumente bom, os navios empregados neste tráfico são, de modo geral, pequenos e não de ótima construção. O cargo do capitão ou dono de navio negroiro é considerado como de grau secundário no serviço mercante português; e as pessoas que exercem usualmente êsse encargo são consideravelmente inferiores à generalidade de indivíduos que comandam os grandes e regulares navios mercantes entre a Europa e o Brasil. Os navios negroiros eram a princípio superlotados a um ponto incrível e não havia meios de evitá-lo. Fêz-se, porém, uma lei com o fim de restringir o número de pessoas em cada navio. Sou levado a crer, porém, que não se dá atenção a êste regulamento (...). Os escravos (...) são colocados nas ruas diante das portas dos proprietários (...) deitados ou sentados em promiscuidade pelos caminhos, em número que atinge às vezes a duzentos ou trezentos. Os homens usam ao redor da cinta um pedaço de pano azul, puxado entre as pernas e preso nas costas. As

foram importados, mas seu número eleva-se indubitavelmente a milhões<sup>12</sup>.

A maior parte das importações veio de Angola durante a última parte do século XVI<sup>13</sup> e durante o século XVII, e de Guiné, nos séculos XVIII e XIX<sup>14</sup>. Por volta de 1710, o fumo baiano<sup>15</sup> estava sendo embarcado para a "costa de Mina", que desde então passou a constituir por mais de um século um terço da produção baiana<sup>16</sup>. No começo do século XVIII, um visitante do Brasil

mulheres recebem um pedaço maior de pano, que é usado como saia; e às vezes dão-lhes outro, com o fim de cobrir a parte superior do corpo. O cheiro resultante dessas reuniões é quase intolerável a quem não esteja acostumado à sua vizinhança; e a vista dessa gente, Deus de bondade!, é a coisa mais horrível do mundo. Eles, porém, não parecem sentir mais que o desconforto da situação. Seu alimento consiste em carne salgada, farinha de mandioca, feijão e às vezes banana-da-terra. A comida de cada dia é cozida no meio da rua, em enormes caldeirões. À noite os escravos são conduzidos a um ou mais armazéns e o condutor fica de pé, contando-os à medida que eles passam. São trancados; e a porta é aberta de novo ao romper do dia seguinte. O desejo dessas miseráveis criaturas, de escapar a este estado de inação e desconforto, manifesta-se quando aparece um comprador. De bom grado se levantam para serem colocadas em fila, com o fim de serem examinadas e tratadas como gado; e ao serem escolhidas dão amostras de grande prazer. Tenho tido muitas oportunidades de ver escravos sendo comprados, pois amigos meus moram em frente a negociantes de escravos. Nunca vi qualquer demonstração de pesar ao se separarem uns dos outros; mas atribuo este fato a um sentimento de resignação, ou antes, de desesperança, que reprime toda mostra de pesar, que os prepara para o pior, tornando-se indiferentes ao que possa acontecer. Além disso, não é freqüente que uma família seja trazida junta: a separação de parentes e amigos se fez na África. É entre a parte mais jovem do grupo exposto à venda que o prazer pela mudança de situação é especialmente visível; os negros mais velhos fazem o que o condutor deseja, usualmente de modo impassível. Existe uma espécie de parentesco entre os indivíduos trazidos no mesmo navio. Chamam-se uns aos outros de malungos e este termo é muito considerado entre eles. O comprador dá a cada um de seus escravos recém-comprados um grande pano de baeta e um chapéu de palha e leva-os o mais depressa possível para sua fazenda. Muitas vezes tenho encontrado vários bandos em caminho para suas novas residências e observei que iam usualmente joviais." (*Travels in Brazil, 1809 to 1815*, 2 vols., Filadélfia, 1817, I, 205-9).

(12) Afonso de E. TAUNAY, "Números do tráfico", *Jornal do Commercio*, Rio, 30 de setembro de 1936. Avaliações feitas por escritores brasileiros variam de três a dezoito milhões, embora o último número pareça consideravelmente exagerado. Ramos acredita que não excedeu a cinco milhões (*The Negro in Brazil*, p. 6).

(13) Especialmente depois da fundação de São Paulo de Loanda, em 1575 (CALMON, *op. cit.*, pp. 178-79). Ver também *Diálogos das grandezas do Brasil*, ed. Rodolfo Garcia (Rio: Academia Brasileira de Letras, 1930), p. 143.

(14) Em 1811 um acordo com a Inglaterra, ativamente reforçado pelos navios de guerra deste país, interrompeu as importações do norte do equador. Mais uma vez Angola tornou-se a principal fonte de fornecimento de escravos e calcula-se que entre 1815 e 1850 cerca de um milhão de negros de Angola foram trazidos (CALMON, *op. cit.*, p. 182).

(15) Aguardente, açúcar e farinha de mandioca eram também consideravelmente usados para fins comerciais, assim como os búzios da costa sul da Bahia.

(16) CALMON, *op. cit.*, p. 180.

referiu-se à Bahia como "Nova Guiné"<sup>17</sup>, ao mesmo tempo em que se dizia que os nativos de Guiné chamavam o mundo exterior de "Bahia"<sup>18</sup>.

Em 1781, cinquenta navios se empenhavam no tráfico para o Brasil, "oito ou dez com Angola e o restante com a costa sudanesa"<sup>19</sup>. Em 1800, vinte navios faziam o comércio só para a Bahia. De acordo com os registros da alfândega, 29.172 negros vindos da "costa de Mina" e das ilhas de São Tomé e Príncipe entraram na Bahia durante a década de 1785 a 1795; e durante os últimos cinco anos desta década, 17.409 vieram de Angola<sup>20</sup>. De 1797 a 1806, cerca de 47.000 "Mina" e 11.000 "Angola" entraram na Bahia<sup>21</sup>. No comércio com Angola, os navios cruzavam diretamente entre os portos brasileiros da Bahia<sup>22</sup>, Pernambuco, Rio de Janeiro, Maranhão, e os portos de Angola, São Paulo de Loanda, Benguela e especialmente Nôvo Redondo, trocando fumo, cachaça, algodão estampado, facas, contas de vidro, pólvora e chumbo, por negros de Angola<sup>23</sup>. Milhares de

(17) Amadeu FRANCISCO FRÉZIER, *Relation d'un voyage à la mer du sud* (Paris, 1716), citado por CALMON, *op. cit.*, pág. 185. A procura de trabalho escravo nos campos auríferos de Minas Gerais estimulou tanto as importações, que La Barbinais, visitando a Bahia em 1717, calculou que 25.000 africanos foram desembarcados na Bahia, só nesse ano. Ver Afonso de E. TAUNAY, *Na Bahia Colonial* (Rio, 1925), p. 364.

(18) "Foi principalmente para a Bahia (...) que os infelizes filhos da Líbia foram trazidos e é por esta razão que os nativos da Guiné dão o nome de Bahia, ao Brasil, à América e mesmo à Europa" (Onesime RECLUS, citado por Manoel QUERINO, "A raça africana e os seus costumes na Bahia", *Anais do Quinto Congresso Brasileiro de Geografia*, Rio, 1916, pág. 626).

(19) CALMON, *op. cit.*, pp. 180-81. Ver carta de Silva Lisboa, *Anais da Biblioteca Nacional*, xxxii, 504. De 29 de setembro de 1771 a 22 setembro de 1772, nove navios negreiros, com 2.307 negros, entraram no porto da Bahia. Um navio, o "Nossa Senhora do Rosário", transportando 371 africanos e "duas crianças de peito", não teve nem uma morte durante a viagem. Outro navio, o "Nossa Senhora da Conceição da Ponte", partindo da costa de Mina com escala em São Tomé, desembarcou 13 sem perdas, em 11 de julho de 1772. Mas outros navios perderam, respectivamente, 111 sobre 374, 17 sobre 468, 17 sobre 158, 29 sobre 233, 11 sobre 308, 44 sobre 327, 20 sobre 302, uma perda total de 249 sobre 2.554 africanos que partiram da costa da África (segundo os registros da alfândega; ver AMARAL, *op. cit.*, p. 458).

(20) CALÓGERAS, *op. cit.*, p. 325-26.

(21) *Ibid.*, p. 322.

(22) Na área situada entre a Água dos Meninos e as docas de Dourado, existiam vários armazéns de escravos. Alguns comerciantes usavam suas próprias casas como depósitos. Um tal Siqueira Lima tinha uma dessas casas em Vitória, no local em que hoje está situado o palácio do governo (AMARAL, *op. cit.*, p. 70).

(23) Ferreira informa que 8.037 negros foram importados para a Bahia no ano de 1807 (José Carlos FERREIRA, "As Insurreições dos africanos na Bahia", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, xxix (1903, 96). Em 1821, entraram no Rio de Janeiro 21.199 negros vindos de Angola; em 1822, 24.934 (Mavis GRAHAM, *Journal of a Voyage to Brazil, 1821-1823* (Londres, 1824, p. 146).

Ioruba, Gêge (Ewe), Haussá, Fulani, Achanti, Tapa, e Mandinga foram importados dos portos de Lagos, São João de Ajudá (Whydah)<sup>24</sup> e Forte de El Mina. Feliz de Souza, um mulato do Rio de Janeiro, mais conhecido por Chachá<sup>25</sup>, desempenhou durante a primeira parte do século XIX papel importante nesse comércio.

Diz-se que no século XVI um bom escravo era avaliado, na Bahia, em 40 mil-réis; em 1692, em 60 mil-réis; em 1703, em 100 mil-réis; e em 1800, em 140 mil-réis<sup>26</sup>. Em Pernambuco, no começo do século XIX, os negros eram avaliados em 32 libras esterlinas cada um; e os bois e cavalos, em 31 libras cada um, embora "por meio de hábeis manejos os dois últimos pudessem ser obtidos por preços mais baixos", segundo nos informa Koster<sup>27</sup>, acrescentando que "as plantações de primeira ordem deviam ter pelo menos oitenta negros".

Além da Bahia e Recife, havia dois outros centros de importação de africanos na costa — no Rio de Janeiro, para o sul, e no Maranhão para o norte — e uma região interior de concentração, a província de Minas Gerais. Estas cinco áreas receberam a maior parte de todas as importações e continuam sendo até hoje os principais centros de população negra no Brasil.

Em 1831, um tratado com a Grã-Bretanha procurou abolir o comércio de escravos. Mas durante um quarto de século este acordo teve tão pouca força<sup>28</sup>, que se avalia em 500.000 o número

(24) Diz Braz do Amaral que foram também importados africanos conhecidos na Bahia por Macua, Bambá, Jalo, Bechuano, Balante, Jinga, Crumano, Timini, Bengo, Jalofa, Bengala, Cabinda, Congo, Manjoco, Senti, Maguisca, Benin, Queito e Bornu. Os Ioruba (Nagó) e Gêge (Ewe) eram numericamente importantes (AMARAL, *op. cit.*, pp. 474-84). Parece que os subgrupos dos Ioruba, os Egbá e Ije-sha, eram numerosos na Bahia.

(25) CALMON, *op. cit.*, I, p. 181; cf. Novás Calvo, *Pedro blanco et negreiro* (Madri, 1933), p. 69.

(26) CALMON, *op. cit.*, I, p. 182. "Um escravo que em 1830 valia 100 mil-réis era avaliado em cinco vezes mais, dez anos mais tarde, e ainda mais caro à medida que o bloqueio inglês prosseguiu." (AMARAL, *op. cit.*, p. 472).

(27) *Op. cit.*, II, 139.

(28) "Houve tempo que pareceu impossível abolir o tráfico (...). Os plantadores declaravam que sem o africano era total e absolutamente impossível plantar e colher; que o braço livre não era em número suficiente para as necessidades da lavoura; que só pela força se conseguia neste país quente obter trabalho; que o cidadão, o homem livre tinha como seu principal privilégio não trabalhar, ou fazer apenas o suficiente para alimentação parca, vivendo quanto mais ao Deus dará; que não carecendo os corpos de abrigo e sendo para a gente rude indiferente viver em cabanas de folhas de palmeira, era inútil continuar a insistir em conseguir trabalho proveitoso de gente livre, sempre preguiçosa e inclinada à vadiagem; por outro lado, o fazendeiro que admitia gente livre via-se em pouco a braços com a miséria, porque dispndia tudo o que possuía em salários e o serviço não se fazia, ou

de africanos que posteriormente ainda foram trazidos para o Brasil, muitos deles em navios dos Estados Unidos que operavam com capital inglês<sup>29</sup>.

Em 1846, foram importados 50.324 africanos; em 1847, 56.172; e, no ano seguinte, 60.000<sup>30</sup>. Somente por volta de 1852 foi o tráfico completamente suprimido<sup>30a</sup>, tendo sido a Bahia uma das áreas em que foi mais difícil extingui-lo<sup>31</sup>.

Nas comunidades vegetais e animais, há espécies diferentes que vêm a viver juntas porque mutuamente se apóiam. De maneira semelhante, "estoques" raciais diferentes muitas vezes ocupam com vantagem mútua o mesmo *habitat*, porque cada um

fazia-se tão nulo que era certo o prejuízo." (AMARAL, *op. cit.*, pp. 472-73). Ao receber a notícia do decreto de 1831, a assembléa provincial baiana dirigiu uma petição ao senado federal, pedindo sua revogação. Certa vez, um delegado de polícia da Bahia foi demitido por ter apreendido um carregamento de africanos, embora esse carregamento fosse evidentemente ilegal, segundo as disposições dessa lei.

(29) Daniel P. KIDDER, *Sketches of Residence and Travels in Brazil* (2 vols.: Londres, 1845), II, 96-97; HILL, *op. cit.*, pp. 179 e segs.; WILLIAMS, *op. cit.*, p. 319. O mais notório caso de comércio de escravos em que um navio dos Estados Unidos se viu envolvido, foi o "Mary E. Smith", de Nova Orleans. Este navio foi trazido à Bahia pelo brigue brasileiro "Olinda", em 29 de janeiro de 1856, trazendo a bordo 370 escravos entre quinze e vinte anos de idade. Apesar dos esforços feitos para detê-lo, o "Mary E. Smith" tinha partido de Boston no dia 24 de agosto de 1855 e velejado para a Costa do Outro, onde recolheu um carregamento de quase quinhentos africanos. Estava tentando em vão havia semanas, desembarcar sua carga na costa baiana, quando foi capturado. Cento e seis escravos morreram antes que o navio fosse afinal tomado e os que chegaram vivos à Bahia estavam tão enfraquecidos pela inanição e por moléstias, que apenas alguns sobreviveram.

(30) CALMON, *op. cit.*, II, 171. De acordo com as cifras dadas pela British Anti-Slavery Society, 221.800 africanos entraram no Brasil entre 1840 e 1847 (AMARAL, *op. cit.*, p. 495).

(30a) Percy A. MARTIN, *Argentina, Brazil and Chile Since Independence* (Washington 1935), p. 208. O último carregamento de escravos para a Bahia foi desembarcado em 29 de outubro de 1851 (Ver Wanderley de A. Pinho, "O último desembarque de escravos na Bahia", *Espelho*, setembro, 1936, p. 13-16).

(31) FONSECA, *op. cit.*, p. 236. O *Argos Pernambuco* de 30 de janeiro de 1850, diz: "A maneira pela qual africanos livres são importados para a Bahia e reduzidos à escravidão com evidente conviência do governo, é um escândalo notório". No *Argos Sanl'Amarense* apareceu o seguinte: "O próprio governador da Província, ao cair da noite de 21 de outubro de 1849, desembarcou na cidade de Santo Amaro um grande número de africanos recém-chegados, que ele tinha trazido da capital (Bahia) num bote, e transportou-os para seu engenho". Ver também, QUERINO, *op. cit.*, p. 626. (NOTA: Infelizmente, por ocasião do meu "field work", registrei apenas em inglês as notas históricas tiradas de livros que encontrei na Bahia. Traduzido o livro original para o português, apareceram, como era de esperar-se, algumas modificações de estilo e linguagem, embora as idéias sejam as mesmas. Conseqüentemente, antes de publicar a primeira edição, fiz esforços para verificar estas citações, procurando os originais em São Paulo, Rio de Janeiro e (com o amável auxílio de Joaquim da Costa Pinto, por correspondência) na Bahia. Não consegui, porém, verificar a linguagem precisa das duas citações supra, embora não devam ser muito diferentes da acima referida. D. P.)

se adapta a um nicho diferente, numa ordem simbiótica interdependente. O problema fundamental é o da sobrevivência. Os portugueses da Bahia resolveram em grande parte este problema, pelo desenvolvimento de uma economia baseada na agricultura latifundiária e no trabalho escravo.

Como se sabe, número considerável de africanos morreu ao ser transportado da África. Outros pereceram mais tarde, dizimados pela cólera, pela febre amarela e outras epidemias. Alguns suicidaram-se, outros encabeçaram sublevações contra os senhores, motivadas muitas vezes por questões religiosas. Mas a maioria prontamente se incorporou ao sistema latifundiário. Séculos de familiaridade não apenas com a agricultura como, também, com a tradição escrava de suas culturas africanas e, em certos casos, familiaridade com o próprio *status* de escravo provavelmente facilitaram a acomodação ao novo sistema de escravidão.

A maioria dos negros que entraram e permaneceram nas vizinhanças da Bahia foram empregados na plantação, cultivo, colheita, indústria e comércio da cana-de-açúcar e do fumo. Outros, em número limitado, foram empregados na criação de gado. Forneceram também, os negros, os necessários artesãos e empregados domésticos.

Dentro da própria cidade de Salvador, como em outros portos brasileiros, a maioria dos escravos foi empregada no serviço doméstico. Existia, porém, além disso, uma forma modificada de escravidão. Muitos escravos, conhecidos como negros de ganho, foram empregados como carregadores, estivadores, ferreiros, pedreiros, carpinteiros, fabricantes de carruagens e de móveis, tipógrafos, pintores, ourives, litógrafos, escultores em madeiras e pedra, pequenos vendedores, mercadores ambulantes, etc. Eram semi-independentes, viviam separados de seus senhores e arranjavam eles mesmos seus empregos. Usualmente eram obrigados a pagar a seus proprietários uma soma estipulada, por semana, podendo guardar para seu próprio uso qualquer excedente dessa soma. Diz-se que na Bahia os "negros de ganho" eram principalmente Ioruba, Gêge e Haussá.

Esses negros tinham a reputação de trabalhadores hábeis e fortes. Quase todos os Haussá eram muçulmanos fervorosos e parece que na Bahia converteram ao seu credo muitos Ioruba, Gêge e outros africanos. Astutos e inteligentes, eram às vezes superiores aos seus patrões em equipamento cultural. Diz-se que muitos sabiam ler o árabe e alguns o escreviam corretamente.

Às vezes se reuniam para traçar planos de revolta, comprar a liberdade de algum amigo predileto ou trabalhar sob a direção de um líder pela libertação de todos. A ordem em que obtinham sua liberdade era ordinariamente determinada por sorteio, continuando os libertos a pertencer ao grupo até que o último fosse comprado. Dêstes, alguns voltaram para a África, pagando a passagem com o que haviam ganho<sup>32</sup>.

Foram principalmente os Haussá que encabeçaram as numerosas revoltas de escravos durante a primeira parte do século XIX<sup>33</sup>. Embora essas sublevações fossem todas mal sucedidas e quase sempre acabassem com a morte de seus dirigentes, os brancos viveram durante todo esse período num estado de alarma mais ou menos constante<sup>34</sup>. Concordando com Nina Rodrigues, Arthur Ramos acha que esses distúrbios foram "nada mais, nada menos, que a continuação das longas e repetidas lutas religiosas e de conquista levadas a efeito pelos negros ismaelizados do

(32) Daniel P. KIDDER e James C. FLETCHER, *Brazil and the Brazilians* (Filadélfia, 1857), pág. 135. Entre 1850 e 1878, cerca de quatro a seis mil negros libertos, vindos do Brasil, se estabeleceram em Lagos e Whydah e alguns em Angola (Sir Harry H. JOHNSTON, *The Negro in the New World* (Nova York, 1910, p. 98n.). Diz-se que os Gêge repatriados fundaram na costa oeste africana uma cidade com o nome de Porto Seguro, como a da Bahia.

(33) No Arquivo Público da Bahia existem quatro volumes de documentos policiais relativos a revoltas deste período. Cada um contém de mil a mil e duzentas folhas manuscritas.

(34) O documento seguinte, enviado ao governador da Bahia por vários senhores de engenho, revela o medo que os proprietários agrícolas tinham dos distúrbios, nessa época (SILVA, *op. cit.*, vol. IV, p. 346): "Os proprietários de engenho abaixo assignados, considerando o perigo imminente que ameaça suas pessoas e bens e em geral a todos os habitantes do Reconcavo e ainda mais talvez, aos de toda a Província pelas frequentes revoltas dos escravos, que tem sido constantes como V. Sa. foi informado, e que a cada momento, poem em risco a vida e a fortuna de cada hum delles, se veem na indispensavel obrigação de representar e pedir a V. Exa., a instauração dos Destacamentos que já forão mandados collocar por V. Exa. em diversos pontos do Reconcavo, em virtude do plano policial de 10 de Dezembro de 1828, o que, sendo indicado na Proposta do Conselho Geral da Província fóra aprovado com os demais artigos e mandado executar por officio da Secretaria do Estado dos Negócios da Justiça em data de 20 de Março de 1829.

"Os destacamentos, Exmo. Sr., ainda que não sejam sufficientes, só de per si, para prevenir qualquer insurreição dos escravos, que actualmente se tem accumulado na vasta extensão do Reconcavo, com tudo impoem-lhe respeito, e estão promptos a acudir immediatamente ao lugar em que a revolta appareça, sendo esta huma medida já sancionada pelo Governo de S. M. I. que pelo facto de ter sido approvada e mandada pôr em execução parece authorisar as despezas que pela Fazenda Pública com ella se tenham de fazer.

"Não sendo, porém, da intenção dos Representantes gravarem a Fazenda Publica com todo o peso daquella despeza, vão procurar por meio de uma subscrição supprir alguma parte della.

"Os Representantes confião no interesse que V. Exa. tem sempre tomado pela conservação da tranquillidade publica, que attendendo ao que elles acabão de expôr, haja de annuir a sua Representação".

Sudão"<sup>35</sup>. Em apoio desta afirmação, pode dizer-se que a animosidade dos revoltosos não se dirigia somente aos brancos mas também aos prêtos e mulatos crioulos que não aderiam a essa cruzada.

Ao apreciar a qualidade dessas revoltas, deve dar-se especial atenção ao fato de que os participantes eram ou negros livres ou escravos — como os "negros de ganho" e os trabalhadores do campo — cujas relações com os brancos não eram aquelas íntimas que comumente nascem de um contacto pessoal estreito. É muito significativo que na véspera das revoltas os brancos recebessem sempre um aviso em tempo, por parte de algum escravo<sup>36</sup> e que muitos negros repetidamente recusassem participar das sublevações<sup>37</sup>. Os distúrbios, como vimos, eram usualmente encabeçados pelos Haussá muçulmanos, tidos como indivíduos excessivamente ativos e resolutos<sup>38</sup>, que eram ou prêtos livres ou "negros de ganho", semi-independentes. Ainda mais, a maioria deles morava na cidade, onde a vida era menos árdua que nas plantações e onde, ao mesmo tempo, havia maior lazer para meditar sobre os agravos e conceber planos de revoltas. Falando a mesma língua ou línguas parecidas e partilhando entre si as mesmas ou quase as mesmas crenças e práticas religiosas, esses indivíduos estavam habilitados a agir eficientemente em conjunto.

(35) RAMOS, *As culturas negras*, p. 336; ver também Nina RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil* (São Paulo, 1932), pp. 61-107.

(36) Comentando a revolta de 1807, Dantas JÚNIOR (*A Ilustração*, Bahia, junho, 1936) repete que na noite de 22 de maio (a revolta estava marcada para as 7 horas da noite de 28) um "sujeito de probidade" procurou com urgência o governador em seu palácio e secretamente o informou de que "um prêto meu me declarou que os cativos na nação Ussá tramam uma conspiração ou levante". Em seguida à séria sublevação de 1835, a assembléia provincial (Leis n.º 344, de 5 agosto de 1848 e n.º 405, de 2 de agosto de 1850) recompensou os africanos livres Duarte Mendes e sua mulher, Sabina da Cruz, com o cancelamento de suas taxas, por terem informado e assim evitado o êxito da revolta.

(37) "Os negros da armação de Manoel Inácio da Cunha e da de Francisco Lourenço Herculano não se quiseram unir a elles" (SILVA, vol. IV, *op. cit.*, p. 347). Wied Neuwied que visitou a Bahia durante o período dessas sublevações, diz que tropas de cor eram empregadas para dominá-las. Ver Príncipe Maximiliano Wied Neuwied, *Viagem ao Brasil*, traduzido do alemão *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817* (2 vols., Frankfurt, 1820), por Edgar Sussekind de Mendonça e Flavio Poppe de Figueiredo (São Paulo, 1940), p. 450-51.

(38) Koster, notando que "Pernambuco nunca sofreu qualquer revolta séria entre os escravos, mas na Bahia tem havido vários tumultos", e convencido de que a "Bahia contém menor número de negros livres que Pernambuco, em proporção ao número de escravos", escreveu: "Não posso deixar de atribuir em parte a quietude deste último à circunstância de terem sido importados para ali poucos negros da Costa do Ouro, enquanto na Bahia o principal estoque de escravos vem dessa parte da África (...). Estes são tidos como indivíduos de grande firmeza de corpo e de espirito e de disposições ferozes." (*Op. cit.*, t. 214).

Em 1806, após uma diligência contra uma "casa de conspiradores", o aprisionamento de alguns suspeitos de conspiração e o confisco de "quatrocentas flechas, um mólho de varas para arcos, meadas de cordel, facas, pistolas e espingardas e tambôr", foi decretada ordem de prisão contra todo escravo encontrado nas ruas depois das nove horas da noite, "sem escritos de seu senhor ou em companhia dele"<sup>39</sup>. No ano seguinte, foi interceptada uma correspondência entre africanos conspiradores da Bahia e de Santo Amaro (centro açucareiro do Recôncavo) e os cabeças assim descobertos foram depois julgados, condenados à morte e executados<sup>40</sup>. Mais ou menos na mesma época, o governador da Bahia ordenou que fôssem destruídos dois quilombos (isto é, agrupamentos de escravos fugidos) nos arredores da cidade, perto de Cabula e Nossa Senhora dos Mares; o capitão-mor cercou com oitenta soldados as cabanas dos quilombos e aprisionou setenta e oito presos, alguns dos quais eram libertos<sup>41</sup>.

Em 1809, foi dominada uma revolta a cerca de vinte quilômetros da Bahia, depois de terem os Haussá "praticado tôda a sorte de atentados"<sup>42</sup>. Em 1813, cerca de quinhentos Haussá se revoltaram e fugiram para as redondezas, mas foram rapidamente perseguidos e desarmados; seus cabeças foram publicamente enforcados em patíbulo levantado na Praça Piedade, uma das principais praças da cidade. Vários outros foram deportados para a África<sup>43</sup>. Em 1826, foi preciso mandar soldados para vários pontos do Recôncavo, inclusive Cachoeira, para dominar uma insurreição africana cujo cabeça tinha sido escolhido para "rei dos prêtos" e que ao ser ferido e prêso empunhava uma bandeira vermelha, tinha na cabeça uma coroa e sobre os ombros um manto antigo de veludo verde, no qual estava bordado um galo dourado. Um dos episódios desta sublevação foi a resistência vitoriosa de um quilombo perto de Pirajá, a alguns quilômetros da Bahia, ao ataque de vários capitães-do-mato, que, na errônea suposição de terem de combater um número pequeno de negros, procuraram sem outros reforços aprisionar esses fugitivos, perdendo a vida na tentativa. Foi preciso destacamento de soldados para desalojar os africanos<sup>44</sup>.

(39) SILVA, *op. cit.*, vol. III, 229.

(40) José Álvares do AMARAL, *Resumo cronológico e noticioso da Província da Bahia* (Bahia, s. d.), p. 111.

(41) Eduardo A. de Caldas BRITO, "Levantes de prêtos na Bahia", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, XXIX, 72.

(42) Álvares do AMARAL, *op. cit.*, p. 6.

(43) *Ibid.*, p. 39. Ver também, RAMOS, *As culturas negras*, pág. 337.

(44) RODRIGUES, *op. cit.*, p. 76.

Em 1827, um bando de escravos Ioruba fugiu para o mato depois de saquear e incendiar casas dos subúrbios da cidade. Uma força enviada em sua perseguição combateu os fugitivos, matando ou ferindo oito deles, mas encontrou tal resistência durante dois dias de escaramuças, que teria sido liquidada se um reforço não chegasse em seu auxílio. No ano seguinte, depois de outras três revoltas, senhores de escravos do Recôncavo apelaram para o governador, pedindo proteção policial mais eficiente.

Em 1835, rebentou a última e mais séria revolta, encabeçada por negros muçulmanos, cada um dos quais trazia consigo um patuá, ou amuleto, ao qual atribuía proteção contra a morte sob qualquer forma<sup>45</sup>. A Bahia era nessa época a sede do imame, isto é, o chefe, no Brasil, de todos os discípulos africanos do profeta Maomé. Os que residiam no Rio, Ceará e Pernambuco prestavam-lhe obediência. Diga-se de passagem que a época era de inquietação social generalizada, não só entre certos escravos como também entre os brancos<sup>46</sup>. O fim da conspiração de escravos era "aclamar uma rainha depois do extermínio total de toda a gente branca". Estabeleceram-se planos amplos, incluindo a proposta participação dos escravos de "todos os engenhos circunvizinhos", muitos dos quais, imediatamente antes da noite fixada para a sublevação, fugiram de seus senhores e foram para a Bahia. Adotaram um estandarte e escolheram como traje de guerra o manto usado nas cerimônias muçulmanas. A hora escolhida para a sublevação foi a da popular festa de Nossa Senhora da Guia, quando a maioria da população branca estivesse reunida em Bomfim, fora da área central da cidade, estando suas casas naturalmente desertas e podendo os escravos entrar e sair sem despertar suspeita<sup>47</sup>.

(45) Padre Etienne Ignace BRAZIL, "Os Malês", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, LXXII, II parte (1909), 78. Em São Salvador dos Campos, na província do Rio de Janeiro, escravos turbulentos, "usando tope no chapéu", foram detidos; e um deles, ao ser interrogado, confessou que tinham sido recebidas ordens, vindas da Bahia, para a revolta na quarta-feira de cinzas seguinte (pág. 91).

(46) De 1831 a 1837, rebentaram no Pará, Sergipe, Pernambuco e Rio Grande do Sul, revoltas contra o governo imperial brasileiro. No Maranhão, três mil escravos encabeçados por um africano chamado Cosme, tinham-se revoltado antes.

(47) O relatório do chefe de polícia ao governador da província da Bahia (transcrito do *Diário da Bahia* pelo *Jornal do Commercio* do Rio, de 10 de fevereiro de 1835) dizia que a "insurreição estava tramada de muito tempo, com um segredo inviolável (...). Quase todos sabem ler a escrever em caracteres desconhecidos que se assemelham ao árabe usado entre os Ussás, que figuram ter hoje combinado com os Nagôs. Esta nação em outro tempo foi a que se insurgiu nesta Província por várias vezes (...). Existiam mestres que (...) tratavam de organizar a insurreição na qual entravam muitos forros africanos e até ricos".

Prevenido por um escravo fiel, algumas horas antes que a sublevação se efetuasse, o governador dobrou as guarnições de polícia, as quais mais tarde, ajudadas por soldados a pé e pela cavalaria e favorecidas pela grande confusão reinante entre os bandos de prêtos, largamente dispersos, a respeito da hora exata do ataque, dissolveram e dominaram as turbas de revoltados mas somente depois de sério combate<sup>48</sup>. Os cabeças da revolta foram julgados<sup>49</sup>, condenados a duzentos, quinhentos e até mil açoites, ou fuzilados, ou deportados para a África. Foram proibidas novas importações do batá, ou tambor africano.

O número e a persistência dessas insurreições de escravos poderiam sugerir que a escravidão no Brasil tivesse sido excepcionalmente severa. Parece ter-se dado justamente o contrário. Os insurretos eram prêtos livres não assimilados e escravos semi-independentes, isolados dos europeus pelos próprios costumes. Embora existissem é claro, as asperezas de um sistema de plantação e aqui, como em outros lugares, se dessem atrocidades, a escravidão envolvida nesse sistema era de ordinário, como veremos no capítulo seguinte, uma forma branda de servidão. Especialmente nas zonas agrícolas, a escravatura no Brasil caracterizou-se em geral pelo desenvolvimento gradativo e contínuo de relações pessoais entre senhor e escravo, relações que tenderam a humanizar a instituição e a solapar seu caráter formal.

Uma vantagem que os escravos brasileiros tiveram sobre os cativos das colônias inglesas foram os numerosos dias santos que a religião católica manda observar. Koster escreve:

"Esses (feriados) dão aos escravos muitos dias para descansar, ou tempo para trabalhar em seu próprio benefício; trinta e cinco dias santos, além dos domingos, permitem-lhes empregar grande parte do seu tempo a seu bel-prazer. Poucos senhores tendem a restringir o direito de seus escravos de dispor desses dias como

(48) Uma carta vinda da Bahia, publicada no *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro em 10 de fevereiro de 1835 e datada de 31 de janeiro, dizia: "Os negócios e o comércio estão completamente paralisados por motivo de uma sublevação dos negros que no domingo passado subitamente perturbou a tranqüilidade pública desta cidade. A revolta, que tinha sido planejada durante muito tempo, foi muito séria, mas as forças armadas conseguiram dominá-la." (Ver nota anexa ao n.º 31 em rodapé, deste capítulo.)

(49) Os registros depositados no Arquivo Público da Bahia enumeram 234 africanos que, em seguida à sublevação, foram levados a julgamento pelas autoridades. Entre esses, 165 foram arrolados como Nagôs, 21 como Haussá, 6 como Gêge e 6 como Tapa. Os documentos encontrados em seu poder, dos quais existem *fac-símiles* no Arquivo acima citado, estavam escritos em caracteres arábicos. Ver também o romance histórico de Pedro CALMON, *Os Malês, a insurreição das senzalas* (Rio, 1933).

melhor lhes parecer; ou, em todo caso, sejam quais forem suas tendências, poucos ousam desafiar a opinião pública privando os escravos dos intervalos entre o trabalho, aos quais a lei separou como lhes pertencendo (...). O tempo que lhes é assim concedido habilita o escravo que tiver essa inclinação a acumular considerável soma em dinheiro"<sup>50</sup>.

Entre os pequenos proprietários, parece que em muitos casos se chegou, sob vários aspectos, a quase uma igualdade de condições entre senhor e escravo, os quais trabalhavam juntos e tinham mais ou menos o mesmo nível social<sup>51</sup>.

É claro que houve casos de crueldade extrema, mas parece que foram relativamente raros e em grande parte limitados às áreas afastadas e de população rarefeita, onde alguns senhores faziam a lei por si mesmos<sup>52</sup>. A opinião pública opunha-se a esse tratamento, que em parte era atribuído a senhores ou feitores prêtos ou mestiços, notáveis pela sua severidade<sup>53</sup>.

É preciso, entretanto, não menosprezar o fato de que durante os primeiros anos de colonização as cartas dos jesuítas continham numerosas referências a escravos índios que eram "torturados e marcados no rosto"<sup>54</sup>. E mais tarde os reis de Portugal, impressionados pelas notícias chegadas até eles a respeito dos maus tratos infligidos aos escravos negros no Brasil, mais de uma vez escre-

(50) *Op. cit.*, I, 191.

(51) SOUTHEY, *op. cit.*, III, 782.

(52) Ainda em 1800, entretanto, Koster registra que devido à "abominável crueldade" com que os escravos eram tratados no Rio de Janeiro, freqüentes assassinatos eram cometidos por eles. Grilhões e coleiras de ferro com pontas agudas, troncos e parafusos para puxar os polegares, eram empregados; e havia açoitamento rigoroso, às vezes mortal, e até mesmo imersão em óleo fervente (...). Ver também Thomas EWBank, *Life in Brazil* (Nova York, 1856), pp. 116-17, 439.

(53) Joaquim Nabuco tornou pública uma "desgraçada tragédia" ocorrida na Paraíba do Sul em 29 de julho de 1886 e à qual o Conselheiro Dantas se referiu no senado federal. Um senhor de escravos e seu feitor, ambos de cor, esfolaram e torturaram vários escravos até morrerem (FONSECA, *op. cit.*, p. 145). Fonseca avalia que dois terços de todos os feitores, capitães-de-mato e corretores da Bahia eram ou mestiços ou prêtos (*Ibid.*, p. 151).

(54) Os índios brasileiros, que antes da vinda dos portugueses matavam seus prisioneiros de guerra, modificaram esse costume ao descobrir que poderiam vender seus cativos aos europeus. Mais tarde os europeus organizaram entradas ao interior, em busca de índios escravos. Os jesuítas combateram este tráfico e suas lutas com os colonizadores emprestam uma nota dramática à história dos séculos XVI, XVII e XVIII. Gradativamente a influência dos jesuítas prevaleceu na corte portuguesa; levantaram-se por decreto real certas restrições à escravização dos índios; mas a não-observância dessas restrições pelos colonos levou a novos protestos por parte dos jesuítas e afinal, em 1758, a um edito real libertando todos os índios escravos. Mais tarde foram concedidos aos índios iguais direitos legais, a Universidade de Coimbra foi-lhes aberta e dizem que foram mesmo admitidos à nobreza.

veram aos seus representantes coloniais, exortando-os a "porem cõbro a tão clamorosas desumanidades"<sup>55</sup>.

A maior parte das notícias de crueldades, porém, datam da campanha abolicionista e indubitavelmente refletem o fervor deste movimento. Assim, o hábil abolicionista baiano Anselmo da Fonseca relata o caso de um negro do Rio Grande do Sul, cujos pulsos foram amarrados acima da cabeça e que, tendo o corpo nu untado de mel, foi largado aos insetos. Anselmo relata ainda o estupro de criancinhas, o emprêgo do tronco, fratura de dentes com um martelo, uso de sal nos ferimentos feitos com navalha, castração de homens e amputação dos seios de mulheres<sup>56</sup>. O costume das novenas e trezenas de açoitamento de escravos às vezes resultavam em morte<sup>57</sup>.

Em 1887, o delegado duma vila chamada Formosa, do interior da província da Bahia, relatava ao governador que, considerando o número de crimes cometidos contra os escravos nesta área e que continuamente ficavam impunes, tinha necessidade de cinco praças que ficassem destacadas ali<sup>58</sup>. O *Diário da Bahia*, de 21 de julho de 1887, relata o encontro de uma escrava que trazia ao redor do pescoço uma gargalheira de ferro, "pezando vinte e cinco libras e da qual pendião grossas correntes que enroscando-se-lhe no corpo como uma serpente, iam prender-lhe a cintura".

As fugas eram freqüentes, sendo os fugitivos favorecidos pela natureza do mato. Eram perseguidos por capitães-do-mato contratados, usualmente prêtos ou mestiços nascidos no Brasil, aos quais os cães amestrados proporcionavam uma renda constante<sup>59</sup>. Às vezes os escravos fugidos se reuniam em número considerável, em quilombos, com o fim de proteger-se mutuamente. Diz-se que

(55) Em apoio dessa afirmativa, um escritor cita três "cartas régias", datadas respectivamente de 20 de março de 1688, 1 de março de 1700 e 27 de abril de 1719. (Ver João da Silva CAMPOS, "Tradições bahianas", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, LVI (1930), pág. 514.)

(56) FONSECA, *op. cit.*, pp. 561-63. Para ilustração dos instrumentos usados para punir escravos, ver Arthur RAMOS, "Castigos de escravos", *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, XLVII (maio de 1938), 79-104.

(57) "Cada dia, a hora certa (...) o escravo é tirado do tronco e atado ao poste, onde recebe um certo número de açoites que reabrem as feridas que nos dias anteriores forão abertas (...). Isto se faz por espaço de nove ou de treze dias, para ficar em harmonia com as práticas da religião". (FONSECA, p. 43 n.)

(58) *Ibid.*, p. 673-74.

(59) Na Bahia, na época da nossa pesquisa, as crianças ainda brincavam de "Capitão-do-mato", brinquedo que é uma espécie de 'esconde-esconde', no qual os que se escondiam faziam o papel de escravos e o caçador o de "capitão-do-mato".

a atual cidade de Orobó<sup>60</sup>, situada no interior, a cerca de 240 quilômetros do pôrto da Bahia, teve origem num desses agrupamentos<sup>61</sup>.

Dizem mesmo que as áreas periféricas da cidade da Bahia, como Mata Escura e Estrada da Liberdade e as povoações vizinhas, de Cabula, Armação, Pirajá e Itapoã, originaram-se de quilombos que datavam do período colonial. Esses agrupamentos partiam freqüentemente sortidas de pretos para a cidade, com o fim de roubar e pilhar. Mas nenhum quilombo do Estado da Bahia, igualou, em tamanho ou importância, o famoso quilombo de Palmares, em Alagoas<sup>62</sup>.

(60) Nome mais tarde mudado para Rui Barbosa.

(61) Em 23 de setembro de 1796, foi ordenada uma investigação causada por queixas referentes ao quilombo do Orobó. Em 6 de abril do ano seguinte, foi apresentado este relatório (SILVA, *op. cit.*, III, 227):

Ilmo. e Exmo. Snr.

Tendo-se-me feito repetidos requerimentos por parte de alguns donos de fazendas e Senhores de Engenho que habitão nas visinhanças do Orobó, distrito da villa da Cachoeira para que mandasse destruir hum quilombo muito antigo de escravos fugidos que ali se tinham refugiado, que destruição e assolavaõ as plantaçoens vizinhas e cometião outros excessos, com grave prejuizo daquelles moradores, ordenei ao Desembargador Juiz de Fóra da mesma Villa que sendo verdade o que se alegava, procurasse por todos os modos destrui-lo, usando em tudo de prudencia e moderação para que se evitasse qualquer acontecimento funesto na execução desta ordem, em rasão da grande distancia que vai da Villa da Cachoeira aquele distrito e de se ignorar a força do mesmo quilombo que alguns supunhão não ser pequena e da necessidade que havia de promptos mantimentos, convocar gente e arma-a e a incerteza de bom ou máo successo de semelhante diligencia, por demorar por algum tempo a execução desta ordem até que ultimamente continuando as queixas, e oferecendo-se os Povos a prestarem algum socorro e auxilio, ordenei ao capitão-mór de Entradas e Assaltos do distrito de S. José das Itaporocas, Severino Perreira que com outros Capitães e mais pessoas passassem a destruir o sobredito Mocambo o que assim se executou em Dezembro do anno passado ficando destruidos os dous quilombos ou Mocambos denominados do Orobó e Andrahi e nelles se acharão plantaçoens de mandiocas, inhames, arroz, algumas cannas de assucar, fructas e outros viveres de que se sustentavão e se prenderão treze escravos entre pretos, pretas e crias que forão entregues a seus respectivos senhores, tendo fugido antecedentemente, pelo que dizem hum grande numero dos mesmos escravos que ali estavam aquilombados, por suspeitarem, ou serem, talvez sabedores desta diligencia e como ha indicios de que se refugiarão para outro quilombo chamado dos Tupim, mais distante, passei as ordens necessarias para que fossem igualmente destruido, sem que até agora tivesse noticia do que se tem passado a respeito. He quanto se me oferece por na presença de V. exa. em resposta à carta que me dirige que acabo de receber pelo comboy em data de 23 de Setembro do anno passado, recommendando-se dessas providencias mais eficazes para se destruirem os referidos quilombos e por em socego aquelles moradores.

Deus guarde a V. Ex.

Bahia, 6 de Abril de 1797. Ilmo. e Exmo. Snr. D. Rodrigo de Souza Coutinho. — D. Fernando José de Portugal.

(62) Os famosos "Negros dos Palmares" eram escravos que tinham fugido de Pernambuco antes e especialmente durante as lutas dos portugueses com os holan-

Seria, porém, errôneo, concluir que as relações humanitárias e mesmo pessoais entre senhor e escravo fôssem de qualquer maneira raras. Na verdade, a existência dessas relações era com toda a probabilidade a regra geral, como veremos mais adiante. Houve numerosos casos, como o presenciado por John Codman em 1866, do qual diz êle:

"Rumamos para casa de nossos passageiros brasileiros os quais foram entusiasticamente recebidos por uma tropa de pretos. Durante algumas horas, a cousa mais agradável que vi foi a afeição dos negros. Seus olhos brilhavam e que exhibição de dentes! Seguraram sua senhora (...) em seus braços e carregaram-na para dentro de casa, abraçando-a e beijando-a, gritando e dançando pelo caminho"<sup>63</sup>.

O primeiro protesto registrado no Brasil contra a instituição da escravatura foi o do jesuíta Manuel da Nóbrega, que logo depois da fundação da Bahia mandou uma carta ao superior de sua ordem em Lisboa, protestando contra a importação de africanos para a nova colônia.

Em 1758, Manuel Ribeiro da Rocha, que tinha sido educado em Coimbra, publicou em Lisboa um livro intitulado *Etiopo resgatado, sustentado, corrigido, instruido e libertado*, em que pleiteava a abolição da escravatura. Sessenta e cinco anos mais tarde, em 1823, José Bonifácio de Andrada e Silva propôs em vão ao parlamento uma medida destinada a pôr termo à importação até 1828. Mas no dia 7 de novembro de 1831, o regente, padre Diogo Antônio Feijó, assinou a resolução redigida por Costa

deses. Recebendo constantemente novos recrutas, estabeleceram uma série de povoações rústicamente fortificadas e espalhadas sobre cerca de sessenta léguas. Daí depredavam as regiões vizinhas, tomando das fazendas tanto companheiras quanto escravos, sendo que entre as primeiras às vezes se encontravam mulheres brancas. Tornaram-se tão fortes e difíceis de serem desalojados, que numerosas expedições enviadas pelos holandeses e depois pelos portugueses serviram apenas para deter seu aumento: durante setenta anos foram incapazes de destruí-los completamente. Só em 1697 foram esses negros finalmente dominados por um exército do Recife, comandado por um paulista famoso pelo seu êxito nas lutas contra os ameríndios e mandado vir especialmente para êste serviço; e assim mesmo, êsse comandante encontrou, a princípio, séria opposição por parte dêles e só conseguiu vencê-los depois de ter sido quebrada a resistência por falta de viveres (SOUTHEY, *op. cit.*, III, 23-29). Este grupo negro tinha em certas épocas efetuado comércio com os brancos, trocando produtos agrícolas por artigos manufaturados. Que eram tratados como um grupo respeitável, prova-se por uma troca de emissários de paz durante o governo de Aires de Souza e Castro e posterior assinatura de um tratado de paz. (Este tratado, seja dito de passagem, nunca foi cumprido pelos brancos.) Para exame crítico dos exagerados relatos a respeito desta errôneamente chamada "República", vide RODRIGUES, *op. cit.*, pp. 111-43.

(63) JOHN CODMAN, *Ten Months in Brazil* (Boston, 1867), pág. 125.

Carvalho, Lima e Sousa e Basílio Muniz, que declarava livre qualquer africano que posteriormente fôsse trazido para o Brasil, a revelia da lei.

Desde o princípio existiu a alforria. Parece que logo no começo do período colonial tornou-se costume aceitarem os senhores uma remuneração pelo custo original do escravo<sup>64</sup>. A opinião pública exigia que um proprietário libertasse todo escravo que requeresse sua liberdade e oferecesse o preço de sua compra<sup>65</sup>. Tal requisição mais tarde se tornou obrigatória, sendo reforçada pela lei<sup>65a</sup>. Outros escravos recebiam a libertação durante a vida do senhor, ou por morte deste. Os pais de filhos ilegítimos freqüentemente os libertavam na fonte batismal. De 1864 a 1870, concedeu-se liberdade a numerosos escravos que acediam em servir na guerra do Paraguai<sup>66</sup>. A lei estabeleceu afinal que as mulheres escravas fôsem automaticamente libertas uma vez que tivessem criado dez filhos<sup>67</sup>. Em 1871, a chamada "Lei do Ventre Livre" libertou os filhos de escravos que nascessem a partir da adoção dessa lei<sup>68</sup> e estabeleceu um fundo para compra e libertação de escravos pelo governo. Por volta de 1880, achava-se em progresso um movimento largamente espalhado de emancipação<sup>69</sup>. Milhares de escravos eram libertados por testamento, por pagamentos tirados dos fundos de emancipação<sup>70</sup>, ou

(64) O uso de sapatos tornou-se símbolo de liberdade.

(65) R. WALSH, *Notices of Brazil* (2 vols., Londres, 1830), II, 391.

(65a) Lei nacional n.º 2.040, de 28 de setembro de 1871. Ver Manoel Joaquim do Nascimento e SILVA, *Synopsis da legislação brasileira* (Rio, 1874), p. 460.

(66) Em 30 de março de 1867, o mosteiro de São Bento, na Bahia, que já tinha libertado onze escravos para servirem na guerra com o Paraguai, libertou mais seis escravos e fez presente deles ao governador, com o mesmo fim.

(67) KOSTER, porém, escreveu de Pernambuco, logo no princípio do século XIX: "Uma escrava que tivesse trazido ao mundo e criado dez filhos deve ser livre, pois assim ordena a lei. Mas esta disposição é geralmente burlada." (*op. cit.*, I, 195.)

(68) Esta lei, porém, era inoperante em alguns casos. Dezesseis anos depois de sua promulgação, o *Diário Oficial* baiano, de 4 de junho de 1887, descrevia o seguinte leilão de uma propriedade escrava na fazenda "Concordia": "Alberto, 10 anos, por um conto de réis; Vicente, 13 anos, por um conto de réis; Felix, 14 anos, por 800 mil-réis; Flauzina, 13 anos, por 600 mil-réis; Simplício, 14 anos, por um conto de réis." (FONSECA, *op. cit.*, p. 587 n.).

(69) Entre os abolicionistas mencionados por Anselmo da Fonseca, estavam: José do Patrocínio, Joaquim Nabuco ("O grande e ilustre chefe do movimento abolicionista"), Senador Dantas, Ferreira de Menezes, André Rebouças, Quintino Bocaiuva, Joaquim Serra, Enes de Sousa, Getúlio das Neves, Nicolau Moreira, José Mariano, Celso Júnior, Senador Jaguaribe, Luiz de Andrade, João Clapp, Beaurepaire Rohan, Aristides Spinola, Rui Barbosa, Escagnole Taunay, Franco de Sá, Antônio Pinto, Leopoldo Bulhões e um escritor que usava o pseudônimo de Clarkson (*Ibid.*, p. 23-24).

(70) Esses fundos provinham das sociedades de emancipação, de particulares, e dos tesouros municipal, estadual e nacional.

por doação<sup>71</sup>. Em 1833, por exemplo, nas cidades de Baturité, Acarapi e São Francisco, a Sociedade Libertadora emancipou 122 escravos num dia. Dezenas dessas sociedades havia no Brasil<sup>72</sup>.

O Dr. João Garcez dos Santos foi o primeiro fazendeiro baiano a substituir o trabalho escravo pelo trabalho livre. Depois de passar alguns anos na Europa, estudando agricultura, voltou ao Brasil e, em 1864, comprou um engenho chamado Pimentel, no termo de São Francisco. Libertou todos os escravos, exceto oito criadas domésticas e pagou aos libertos, salários de homens livres, retendo certa porção de seus ganhos até que tivesse sido reembolsado do custo original dos escravos. Durante o ano que se seguiu, produziu duzentas caixas de açúcar, com trabalho livre. Três anos mais tarde, tornou "livre o ventre" de suas oito criadas domésticas e por sua morte em 1874, libertou todos os escravos que tinha herdado de seu pai (num total de cerca de sessenta pessoas), com a condição de continuarem a trabalhar no engenho, mediante salários, durante cinco anos<sup>73</sup>.

Em 1868, as Senhoras Condessa de Barral e de Pedra Branca, durante uma permanência na França, declararam "livre o ventre" das escravas de seus engenhos São Pedro e São João, em Santo Amaro, e continuaram gradativamente a alforriar todos os seus escravos. No mesmo ano os frades da ordem de São Bento declararam "livre o ventre" de suas escravas e anunciaram que todos os seus escravos estariam libertos dentro de três anos, isto é, até setembro de 1871<sup>74</sup>.

O primeiro abolicionista baiano a levantar a voz num "grito bastante forte para ser ouvido pelo país inteiro" foi o Conselheiro

(71) O *Provinciano*, jornal da Paraíba do Sul, enumerava em 1884, entre outras, as seguintes emancipações: "Dona Ana S. José, 16 escravos libertados e uma fazenda doada para seu uso; Condessa do Rio Novo, 200 escravos libertados por testamento e a fazenda Cantagalo doada como residência; Barão de Dias, 163 escravos libertados, que continuam estabelecidos em sua plantação como trabalhadores." Em 1887, escrevia Anselmo da Fonseca: "Quanto às alforrias por parte dos senhores é sabido que ellas sempre se fizeram em maior ou menor escala n'este paiz, e que de 1880 para cá têm se multiplicado e tornado muito frequentes, graças à influencia vivificadora da propaganda, que muito tem contribuído para a elevação dos sentimentos moraes dos brasileiros..." Ver *op. cit.*, p. 530.

(72) Em 7 de setembro de 1869, uma sociedade de emancipação foi organizada na Bahia, "com o nobre fim de emancipar a escravatura na Bahia"; e até 1 de março de 1874 tinha conferido 267 "Cartas de Liberdade", das quais 89 foram concedidas "gratuitamente em seu nome" e 178 por meio de seus próprios fundos, montando assim a 58:289\$000 o total empregado (Alvares do AMARAL, *op. cit.*, p. 181). Esta organização foi chamada Sociedade Libertadora Sete de Setembro, em honra do dia em que se proclamou a independência do Brasil.

(73) FONSECA, *op. cit.*, pp. 220-22.

(74) *Ibid.*, pp. 227-28.

Jerônimo Sodré Pereira, deputado estadual e professor da Faculdade de Medicina da Bahia. Num discurso na câmara baiana, em 5 de março de 1879, declarou: "Nós, que representamos as idéias democráticas, que queremos libertar o cidadão por meio da eleição pelo voto e pela instrução, nós deveríamos anunciar, à pátria: — neste país todos os brasileiros são cidadãos, todos são livres". Este discurso foi favoravelmente noticiado por vários jornais baianos, inclusive a *Gazeta de Notícias* e a *Gazeta da Tarde*, que nessa época se tornaram órgãos do movimento abolicionista. Embora a idéia que estava apregoando tivesse sido a princípio considerada como "antipatriótica, subversora da ordem social, e incendiária", gradativamente ela se disseminou<sup>75</sup>.

O clero, como grupo, não apoiou a abolição; e muitos padres que possuíam escravos foram, pelos abolicionistas, acusados da "mesma crueldade para com as vítimas, da mesma hostilidade franca, a mesma fúria dos outros senhores para com o abolicionismo, a mesma invocação hipócrita e ridícula do direito de propriedade (...) o mesmo desprezo pela justiça e pelos verdadeiros interesses do Brasil". Às vezes um sacerdote, como João Manuel, tornava-se conhecido em todo o país como adversário da abolição; e, mais ainda, em 1791, um bispo de Pernambuco, José Joaquim da Cunha de Azevedo Coutinho, publicava em Lisboa um livro intitulado *A Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos da costa d'Africa*<sup>76</sup>, em que apoiava a escravidão como tendo "existido desde o princípio do mundo e no seio de todas as religiões".

Alguns sacerdotes notáveis, porém, de vez em quando defendiam a causa dos escravos. Ainda em meados do século XVII, o padre Antônio Vieira, embora depois se tornasse mais prudente pela necessidade de apoiar a política dos jesuítas, que "queriam a liberdade dos índios, embora os africanos ficassem cativos", pronunciou um sermão em que disse ser o domínio dos pretos pelos brancos "devido à força e não razão ou natureza". E em outra ocasião:

"Oh trato desumano em que a mercancia são homê!... Os senhores poucos, os Escravos muitos: os Senhores rompendo galas, os Escravos despídos, e nus; os Senhores banqueteados, os Escravos perecendo à fome: os Senhores nadando em ouro, e prata, os Escravos carregados de ferros: os Senhores tratando-os

(75) *Ibid.*, pp. 18-21.

(76) Este livro esgotou duas edições e foi traduzido em francês e em inglês.

como brutos, os Escravos adorandoos, e temendoos, como Deoses: os Senhores em pé apontando para o açoute, como Estatuas da soberba, e da tyrania, os Escravos prostrados com as mãos atadas atrás como Imagens vilíssimas da servidão... Estes homêns não são filhos do mesmo Adam, e da mesma Eva? Estas Almas não forão resgatadas com o Sangue do mesmo Christo? Estes corpos não nascem, e morrem, como os nossos? Não respirão o mesmo ar? Não os cobre o mesmo Ceo? Não os aquece o mesmo Sol?"<sup>77</sup>.

Um arcebispo da Bahia, o Marquês de Santa Cruz, atacou vigorosamente a escravidão num discurso à Câmara, em 1827<sup>78</sup>. Já em 1851, no dia da Independência, o frade beneditino Francisco da Natividade Carneiro da Cunha pregava um sermão na Catedral baiana, no qual incitava os baianos a "completar" a independência brasileira pela emancipação gradual dos escravos<sup>79</sup>. Em 1856, Monsenhor Joaquim Pinto de Campos atacava a escravidão, dizendo em um dos seus sermões, pregado diante da Sociedade Ipiranga: "A humanidade é uma só. Os seus direitos são os mesmos por toda parte (...). A consciência pública, que é a voz de Deus repercutida na alma de um povo, repelirá sempre com indignação o exclusivismo na distribuição da liberdade."

O Cônego Rodrigues de Souza Menezes, pelas colunas d'*O Horizonte*, desde 1872, e num sermão pregado na Catedral em 2 de julho de 1873, atacava vigorosamente a escravidão e pleiteava sua abolição em todo o Brasil. Outro cônego baiano, Dr. Romualdo Maria de Seixas Barroso, escreveu para os jornais muitos artigos abolicionistas, entre eles um especialmente dirigido às mulheres baianas; e em seu testamento, aberto em 1886, declarou: "Sempre considerei um crime firmar contrato de compra ou venda de um homem — meu irmão — e resgatado pelo mesmo sangue do Salvador da humanidade"<sup>80</sup>.

Em 25 de março de 1887, o bispo de Olinda escreveu uma carta pastoral incitando seu clero a libertar imediatamente seus

(77) *Sermões* (15 vols., 1679-1748), Vol. x, Sermão 27, p. 392.

(78) FONSECA, *Ibid.*, p. 35. O arcebispo disse: "Sempre estive persuadido que a palavra escravidão desperta as idéias de todos os vícios e crimes; assim como que o doce nome de liberdade desperta as sensações e as idéias de todas as virtudes e de todos os bens; sempre entendi que a escravidão é um estado violento que abate o espírito, embota as faculdades do entendimento e perverte o coração."

(79) "A opinião pública revoltou-se contra Frei Carneiro, e ao descer êle do púlpito, perguntou-lhe um seu parente se havia perdido o juízo." FONSECA, *op. cit.*, pp. 382-83.

(80) *Ibid.*, pp. 384-88.

escravos, a fim de que "Ihe permita poder, no dia do jubileu do Santo Padre, Leão XIII, depositar junto ao seu trono esta declaração: "*O clero olindense não possie mais escravos*". Sugestão semelhante foi feita logo depois ao bispo de São Paulo, por vários de seus sacerdotes. Em 29 de julho o arcebispo da Bahia emitiu uma carta pastoral em que se referia à escravidão como uma "cruel injustiça praticada com tantos irmãos nossos (...) uma nódoa que mancha o pavilhão brasileiro, entre as demais nações civilizadas." O arcebispo declarou mais que, embora a igreja tivesse anteriormente temido que a abolição rompesse a ordem pública, as conseqüências de alforrias recentes tinham desfeito inteiramente esta apreensão.

A proposta do bispo de Olinda foi apoiada pelo bispo do Maranhão, que concordava em que "nada melhor se poderá fazer para glorificar o augusto chefe da grande família cristã do que conceder a liberdade a míseros escravos, que são nossos irmãos, e que também são filhos da igreja." A proposta foi também apoiada pelo bispo de Diamantina, que propôs um decreto escrito em letras de ouro, extinguindo a escravidão no Brasil, desde o dia 31 de dezembro de 1887; pelo bispo do Rio Grande do Sul, que encerrou sua carta pastoral com a enérgica declaração de que "a escravidão é um cadáver, que urge ser enterrado"<sup>81</sup>. O bispo de Mariana também pleiteou a abolição geral, referindo-se à escravatura como obstáculo à disseminação dos "grandes princípios implantados por Nosso Senhor Jesus Cristo" e lembrando aos sacerdotes de sua diocese que "Extincta a escravidão de todos os Estados livres da América, para vergonha nossa, só no Brasil se conserva ainda".

Mais ou menos a partir de 1825, um professor de matemática baiano, o mulato Dr. Francisco Álvares dos Santos, cujas aulas dizia-se que eram freqüentadas por dois terços dos estudantes de matemática da cidade, pôs-se a realizar propaganda abolicionista; e durante o quarto de século que se seguiu, dava anualmente um banquete a seus ex-alunos, levando como convidado especial um escravo cuja liberdade tinha sido comprada nesse dia, com fundos fornecidos por um "batalhão patriótico" composto de alunos seus e organizado em honra da independência do Brasil. Do seu

(81) *Ibid.*, pp. 513-19. Embora o arrolamento feito segundo a lei de 28 de setembro de 1871 enumerasse 99.401 escravos no Rio Grande do Sul, o recenseamento completado em 12 de junho de 1885 deu somente 27.242, isto é, menos de um terço dos enumerados catorze anos antes. O arrolamento de 30 de março de 1887 enumerava apenas 8.436 (*ibid.*, p. 520-22). Parece que as tentativas para emancipar por províncias inteiras se originaram nesta província.

ensinamento surgiu a Sociedade Libertadora Dois de Julho, que libertou vários escravos.

Até 1875, a Sociedade Libertadora Sete de Setembro, organizada em 1869, tinha libertado aproximadamente quinhentos escravos; e tinham sido publicados vinte e quatro números do periódico *O Abolicionista*. Num leilão realizado em 1871 pela Sociedade, Castro Alves, o "glorioso poeta da liberdade", dirigiu uma carta às mulheres baianas, em favor dos escravos; e o Barão de Macaúbas, residente na côrte imperial, mandou vários donativos. Nessa época a Sociedade tinha quinhentos e doze membros, entre os quais quinze senhoras<sup>82</sup>.

Em 1869 organizou-se a Sociedade Humanitária Abolicionista e em 1883 a Sociedade Libertadora Baiana. Quatro anos mais tarde, esta última mudou seu nome para Sociedade Abolicionista Baiana. Tinha, por essa época, comprado a liberdade de cerca de cinquenta escravos, "incluindo aquelles cuja liberdade tem demandado no foro por se acharem em servidão illegal". O tesoureiro da sociedade era um sapateiro de côr, Manuel Roque, "homem do povo", que fazia propaganda da abolição entre os negros livres e fez "vários proselytos".

Em outros ponto da província da Bahia, os abolicionistas estavam igualmente ativos. Em 1884, organizou-se uma sociedade de emancipação em Cachoeira, onde dois jornais abolicionistas, *O jornal da Tarde* e o *Planeta Vênus*, mantinham a questão da escravatura perante o público. Outra sociedade emancipadora operava em Comissão, sob a liderança de Pedro Alves de São Boaventura. Vinham notícias de sentimentos e atividades abolicionistas também de Ilhéus, Canavieiras, Santo Antônio da Barra e Feira de Sant'Ana, que se dizia ser um forte centro pró-escravidão.

Em 1862, um estudante baiano inseriu na publicação local, *O Estudante*, um artigo antiescravagista. Em 1869, depois de ter o partido liberal adotado a emancipação como programa político, o *Diário da Bahia* começou a apoiar a causa antiescravagista. Em 20 de março de 1872, cinco dos seis jornais então impressos na

(82) Entre os membros que desempenharam papel proeminente, figuravam: Frederico Marinho de Araújo, Vitor Isac de Araújo, Lourenço Gomes de Araújo e Silva, Abílio César Borges, Conselheiro José Luiz de Almeida Couto, Dr. Francisco José da Rocha, Conselheiro Manuel Pinto de Sousa Dantas, Conselheiro Salustiano Ferreira Santo, Dr. Augusto Guimarães, Dr. Antônio Ferreira Garcez, Belarmino Barreto, Júlio Alves Guimarães, Constâncio José dos Santos, Major Antônio de Sousa Vieira, Dr. Frederico Augusto da Silva Lisboa, Conselheiro Carneiro da Rocha e Major Antônio Ferreira de Barros.

capital baiana concordaram em “não dar publicidade, d’aquela data em diante, a anúncios de espécie alguma relativos à fuga, compra, venda ou locação de escravos”<sup>83</sup>.

Em 1872, o Dr. Frederico Lisboa pleiteava n’*O Horizonte* “o direito de todos os homens à liberdade natural” e, de acôrdo com êste sentimento, libertou vários escravos que lhe “forão trazidos em dote de casamento”. A seguir, comprou e libertou cêrca de trinta escravos pertencentes a outras pessoas. Em nove meses, os abolicionistas baianos asseguraram a libertação de cêrca de duzentos escravos ilegalmente importados depois de promulgada a lei de 1831<sup>84</sup>. Para facilitar a transição do *status* de escravo para o *status* livre, os tribunais designavam advogados como curadores dos libertos<sup>85</sup>.

Em 1880, Pamphilio de Santa Cruz fundou um jornal chamado *Gazeta da Tarde*, expondo no primeiro número um programa francamente abolicionista. Ajudavam-no nessa publicação o jornalista Raimundo Bizarria e o Conselheiro Luiz Álvares dos Santos, professor da Faculdade de Medicina. Em 1881, no aniversário da morte de Castro Alves, o “poeta imortal” de *Gonzaga e Os escravos*, o público foi convidado pelas colunas do *Diário da Bahia* a proporcionar “uma afirmação eloqüente da sua adesão sincera aos princípios abolicionistas”. Durante a cerimônia, o mais famoso dos cidadãos baianos, o estadista, jurista e o orador Rui Barbosa, leu uma passagem do *Gonzaga*: “Não mais escravos! Não mais senhores! Liberdade

(83) Assinado por Francisco José da Rocha, pelo *Jornal da Bahia*; Inocêncio Marques de Araujo Goes Júnior, pelo *Correio da Bahia*; Manoel Pinto de Souza Dantas, pelo *Diário da Bahia*; Carvalho Gama, pelo *Diário de Notícias*; e José Marques de Sousa e Aristides Ricardo de Sant’Ana, pelo *Alabama*. Este acôrdo foi renovado nove anos mais tarde (em 1881) e tomada a resolução de incitar “a adesão de toda a imprensa do império”. Só a *Gazeta da Bahia* recusou assinar (FONSECA, *op. cit.*, 276-79).

(84) Por exemplo: Eduardo Carige solicitou a libertação de uma africana que em 1872 foi registrada pelo seu proprietário, Antonio Alves Fernandes, como tendo 40 anos de idade. O Dr. Anfilofio Botelho Freire de Carvalho, o primeiro juiz baiano a cumprir esta lei, cuja decisão “atraiu a atenção de toda a Província”, libertou-a em 19 de fevereiro de 1887. Um proprietário de escravo, irado, apelou de uma decisão de Botelho, acusando o juiz de incompetente. O Tribunal Superior recusou a apelação (Ver *Diário da Bahia*, de 15 de março de 1887; Fonseca, *op. cit.*, pp. 319-23).

(85) Entre os advogados baianos que aceitaram êste encargo, estavam: Dr. Afonso de Castro Rebello, Dr. Elpidio de Mesquita, Dr. Arthur de Mello e Mattos, Dr. Maurício Francisco Ferreira da Silva, Dr. José Heraclides Ferreira, Dr. Francisco Moncorvo de Lima, Dr. Adolfo Carlos Sanches, Dr. Alexandre Galvão, Dr. Severino dos Santos Vieira e Dr. Izaias Guedes de Mello. O Dr. Raimundo Mendes Martins “tem prestado valiosos e importantes serviços à causa dos captivos”, como curador-geral dos órfãos (FONSECA, *op. cit.*, pp. 324-326).

a todos os braços, liberdade a tôdas as cabeças!” acrescentando: “o abolicionismo é a expressão da mais inflexível das necessidades sociais”. Antônio Augusto de Mendonça, um dos vários poetas baianos que então participavam ativamente da causa anti-escravagista, escreveu e recitou um poema dedicado à Sociedade Libertadora Sete de Setembro. No ano seguinte a *Gazeta da Tarde* inaugurava uma série de conferências abolicionistas a serem feitas no Liceu de Artes e Ofícios e convidava para primeiro orador o mui conhecido tribuno abolicionista, José do Patrocínio<sup>86</sup>. Em 1885, um folheto intitulado *A incoerência da escravidão num país cristão* foi publicado, na Bahia, por Antônio Pereira de Araújo. Quando chegou a notícia (30 de junho de 1887) de que o gabinete tinha obtido a dissolução da câmara “pró-escravidão”, celebrou-se o acontecimento na redação do *Diário da Bahia*, por iniciativa da Libertadora Bahiana e da *Gazeta da Tarde*.

Em 1872, a Província da Bahia libertou os vinte e dois escravos que possuía e que empregava como jardineiros, lavadeiras, coveiros, no Hospital dos Lázaros ou no Cemitério das Quintas. Em 1880, Joaquim Nabuco apresentou à legislatura de Pernambuco um projeto pedindo a extinção da escravatura dentro de dez anos; e três anos mais tarde publicou um excitante tratado, sob o título *O Abolicionismo*<sup>86a</sup>. Em 1885, e novamente em 1887, foi eleito deputado federal, com uma plataforma abolicionista. Em 1881, a assembléia provincial baiana criou um fundo de emancipação “para libertação dos escravos existentes na província”<sup>87</sup>. No dia 25 de março de 1884, na província do

(86) Outras conferências foram feitas pelo Dr. Aristides Spinola, Dr. José de Oliveira Campos, Paula Ney, Conselheiro Luiz Álvares dos Santos, Enes de Sousa, Sales Barbosa, Elpidio de Mesquita e Dr. Arthur Ferreira.

(86a) Londres, 1883.

(87) Lei n.º 2.146, de 14 de maio de 1881, patrocinada pelos deputados Marcelino Moura, Alexandre Herculano, Frederico Lisboa e Virgílio de Carvalho. Os artigos 2 e 3 dizem o seguinte:

Art. 2 — Este fundo de Emancipação se formará:

Seção I — Do produto de todo e qualquer impôsto provincial relativo a escravos, inclusive selos de herança e legados.

Seção II — Do benefício líquido de uma loteria anual de cem contos.

Seção III — De doações particulares e de associações filantrópicas.

Seção IV — De heranças e legados deixados ou instituídos em benefícios do fundo de emancipação.

Seção V — Do produto líquido de uma representação ou receita que será obrigada a dar em benefício do fundo de emancipação, qualquer companhia dramática ou lírica que trabalhar no Teatro Público.

Ceará, como ponto culminante de quinze meses de emancipação por parte dos municípios, a escravidão foi abolida em toda a província<sup>88</sup>.

Iniciativa semelhante foi mais tarde tomada, nesse mesmo ano, pelas províncias do Amazonas e Maranhão. Em 1885, todos os escravos de mais de sessenta anos foram libertados por um edito do imperador brasileiro<sup>89</sup>. Em 1886, a câmara municipal da Bahia, acompanhando a iniciativa de outras cidades brasileiras, instituiu um Livro de Ouro, em que seriam escritos os nomes das pessoas que contribuíssem para a emancipação de escravos do município. Em 19 de abril do ano seguinte, foi apresentado à câmara municipal, pelo seu presidente, Dr. Augusto Guimarães, um projeto autorizando uma comissão para estudar os meios de extinguir a escravatura no município.

Nas vésperas da abolição nacional, isto é, em 1887, alguns projetos de emancipação foram apresentados à câmara baiana. Dois foram apresentados ao senado estadual: um pelo senador Taunay e outro pelo senador Dantas, o primeiro, fixando o Natal de 1889 como data da abolição final para a província da Bahia e o último propondo 31 de dezembro do mesmo ano. Escravos de vários pontos do Brasil, ao saberem "que são homens e teriam a certeza de um dia serem cidadãos", estavam por essa época abandonando as plantações<sup>90</sup>. A polícia e a soldadesca freqüentemente recusavam auxiliar sua recaptura.

Art. 3 — A distribuição do Fundo de Emancipação será feita por todos os municípios da Província, de conformidade com o Artigo 26 do Regulamento 5.135, de 13 de novembro de 1872.

A sétima parte deste Fundo, feito por ato do presidente Cons. Teodoro Machado, elevava-se em 13 de maio de 1886 a 59:723\$244 (FONSECA, *op. cit.*, p. 233).

(88) O *Rio News*, de 5 de abril de 1884, noticiou uma festa que durou uma semana, realizada no Rio para celebrar a emancipação no Ceará. Grandes somas foram levantadas por meio de donativos e quermesses, vários escravos foram libertos e iniciou-se um movimento para obter também no Rio a emancipação completa. Em 28 de setembro de 1887, realizou-se em Belém uma "kermesse redemptora", à qual acorreram a "imprensa, as sociedade abolicionistas, as lojas maçônicas, muitas senhoras, o comércio e o povo." Cento e nove Cartas de Liberdade foram distribuídas. No dia seguinte, A *Província do Pará*, um dos jornais que lideravam a campanha abolicionista no Brasil, publicou um editorial sugerindo uma liga redentora, cujo programa seria procurar obter emancipação completa no município de Belém, até o próximo dia 31 de dezembro. (FONSECA, *op. cit.*, p. 548.)

(89) As provisões desta lei libertavam os escravos entre sessenta e sessenta e dois anos de idade, sob condição de trabalharem mais três anos, sem remuneração. Os escravos de sessenta e três anos deveriam servir mais dois anos; os de sessenta e quatro, um ano.

(90) Em 1887, FONSECA menciona as recentes "fugas em massa", de escravos de várias fazendas da província de São Paulo. Em Piracicaba, por exemplo, cem escravos fugiram do Barão de Serra Negra. No município de Campos, cinquenta

Em 1887, como "significativa e faustosa manifestação do sentimento abolicionista", um retrato de José Bonifácio foi colocado no salão do Grêmio Literário da Bahia, na presença das "principais autoridades civis e militares, os representantes da imprensa baiana e várias confissões de outras sociedades." A Sociedade Libertadora Baiana aproveitou a ocasião para fazer presente de seis "Cartas de Liberdade". Ao serem distribuídas estas cartas:

"... penetrou súbitamente no recinto da reunião uma jovem escrava coberta de andrajos tão sordidos que parecião abandonados pela mendicidade, implorando sua liberdade.

"... as palavras do sr. Carigé, o aspecto lastimoso da escravatura, e mais que tudo a situação dos espíritos, nobremente exaltados pela contemplação da vida de abnegação e heroísmo de José Bonifácio, produzirão o melhor resultado.

"Mal havia o orador concluído sua allocução, disse um dos cidadãos que se achavão presentes:

"Em honra á memoria de José Bonifacio contribuo com 100\$000 para a libertação d'esta mulher"<sup>91</sup>.

Finalmente, em 1888, o governo imperial do Rio de Janeiro, por decreto assinado pela Princesa Isabel, aboliu inteiramente a escravidão, libertando os últimos seiscentos mil cativos em todo o país.

O desaparecimento da instituição da escravatura no Brasil deu-se assim gradativamente, isto é, por meio de um movimento popular que aumentou progressivamente e se tornou afinal irresistível, auxiliado, parece, pelo declínio da indústria açucareira, pelos argumentos dos economistas que sustentavam que o escravo era um trabalhador caro, pelo exemplo dos Estados Unidos, que tinham libertado seus escravos (deixando o Brasil como única

escravos fugiram da fazenda do Beco e reunidos a outros escravos que abandonavam a fazenda da Penha, voltaram-se contra a polícia enviada de Itu para prendê-los e pegaram, despiram e surraram os policiais. Nesse ano, apareceu na *Gazeta da Bahia* o anúncio seguinte:

"Fugirão do poder do abaixo assignado as suas escravas seguintes: Maria das Neves, cabra, baixa, cheia de corpo, cara redonda, maçãs do rosto salientes, dentes alvos, cabelo bom, reparte o cabelo ao meio, falla muito apressado. Antonia, que também diz chamar-se Maria da Piedade, cabra, escura, dentes bons, baixa, gorda e tem grandes cicatrizes no peito e n'um braço; as cicatrizes são de queimaduras, foi vista no Rio Vermelho.

Quem as prender e leval-as no consultório á rua do Julião n.º 1, ou na Ribeira de Itapagipe n.º 125, será recompensado" — Dr. José Alves Cardoso e Silva (FONSECA, *op. cit.*, p. 595, 602-3, 161).

(91) SÍLVIO ROMERO, "O Brasil social", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, LXIX (1906), 111.

nação escravagista americana) e pela "coerção para concordância" exercida sobre a instituição pela filosofia da Revolução Francesa<sup>92</sup> e das doutrinas cristãs. O desenvolvimento normal do processo de emancipação nunca foi detido, nem seriamente prejudicado, por uma onda de pavor como a que varreu as áreas de escravidão nos Estados Unidos, em seguida à revolução haitiana, com o conseqüente aniquilamento dos haitianos brancos e a matança de milhares de mulatos e pretos.

Parece que nunca houve resistência forte e bem organizada contra a abolição. Além disso, a resistência havida não se concentrou em qualquer seção do país; mesmo em centros escravagistas como a Bahia, ela era, como vimos, constantemente solapada pela crítica local. Raros jornais "persistiam em ser órgãos escravocratas", ou pareciam "tímidos e condescendentes com a escravidão"<sup>93</sup>, mas quase toda a imprensa dava um apoio cada vez maior à causa antiescravagista.

É certo, porém, que líderes comerciais como Ramalho Ortigão, presidente do Centro da Lavoura e do Comércio baiano, tenazmente se opuseram ao movimento abolicionista. Diz Anselmo da Fonseca que os imigrantes portugueses, muitos dos quais se dedicavam ao comércio, eram com raras exceções, "partidários decididos da escravidão" e não só se tornaram os "maiores e mais audazes traficantes de escravos da Bahia", como também enérgicamente se opuseram à própria abolição da escravatura<sup>94</sup>. Mas parece que o prestígio desse grupo nunca foi muito grande, desde os primeiros tempos coloniais; e o movimento que em 1822 culminou na independência brasileira parece ter solapado a maior parte do antigo prestígio português. Ainda hoje, os portugueses são o alvo constante de gracejos.

Muitos homens de cor, especialmente os que possuíam escravos, ou eram indiferentes à questão, ou se opunham abertamente

(92) Em 1883, Joaquim Nabuco escrevia: "A escravidão perdura no Brasil há quase um século, depois que a Revolução Francesa ensinou o mundo a conhecer e amar a liberdade."

(93) FONSECA, *op. cit.*, p. 25.

(94) "Os portugueses não podem compreender um Brasil sem escravos. Diariamente ouvimos-os dizer: "... canna de assucar — planta para cuja cultura acreditamos... que foi o negro exclusivamente creado pela natureza." (*Ibid.*, pp. 155-56). Dizem que os portugueses foram os principais violadores da lei de 1831, tendo Eusébio de Queiroz sido levado a deportar alguns dos mais culpados deles, quando cerca de vinte anos depois da promulgação desta lei, que abolia o comércio de escravos, procurava de maneira mais eficiente suprimir o tráfico. Porém, os trabalhadores manuais entre os imigrantes, pois que estavam competindo com os trabalhadores escravos, ordinariamente se opunham à escravidão. Ver Henry K. NORRIS, *The Coming of South America* (Nova York, 1932), 103-4.

ao abolicionismo<sup>95</sup>. A maioria dos proprietários de latifúndios, e seus porta-vozes na legislatura provincial e no parlamento nacional, eram contrários à campanha abolicionista e houve época em que suas forças predominaram no partido liberal<sup>96</sup>. Parece, entretanto, que muitos dos proprietários de escravos aceitaram cada vez mais a abolição, como inevitável, e apenas pediam uma remuneração pela perda financeira acarretada. A apreensão de que o sistema latifundiário sofresse um colapso completo se o trabalho escravo fosse substituído por trabalho livre, e de que súbita libertação de grande número de pretos subvertesse a ordem pública, foi desaparecendo gradativamente à medida em que aumentava o número de emancipados e em que esses libertos demonstravam sua capacidade e boa vontade em tornar-se uma parte ordeira da população livre e em trabalhar tanto ou mais eficientemente, como assalariados, do que impedidos pela força física.

As pessoas de cor livres (cujo número, em 1872, ultrapassava de muito o número de escravos)<sup>97</sup>, constituíam, como diz Southey, "uma parte diligente e útil da população; a maior parte do milho, da mandioca e das verduras fornecidos às cidades eram cultivadas por eles em pequenos lotes de terra, que arrendavam dos grandes proprietários a um preço módico"<sup>98</sup>. Os libertos eram também empregados como trabalhadores nas grandes propriedades, viven-

(95) O abolicionista Anselmo da FONSECA (*ibid.*, pp. 137, 142-46), queixa-se da persistente oposição feita ao abolicionismo pelos homens de cor. Em 1884, de trinta candidatos à câmara da Bahia, "o único que em documento escrito e público teve a coragem de pedir sufrágios em nome da escravidão" foi um homem de cor, o Conselheiro Domingos Carlos e Silva. Em 1887, um homem de cor cancelou sua assinatura do *Diário da Bahia* por causa da recusa deste jornal em publicar um anúncio referente a um escravo fugido. FONSECA considerava este homem como "um dos mais intolerantes escravocratas da Bahia".

(96) Ao saber do programa apresentado pelo gabinete imperial em 6 de junho de 1884, "quase todos os próceres do partido liberal da Bahia, o comércio de grosso trato e a aristocracia sacarina" levantaram um protesto no qual declaravam: "Mas que um bem patrimonial, mais que elemento da fortuna privada, o escravo é uma instituição social, é um elemento de trabalho, é uma força de produção, é a riqueza nacional enfim."

"Acima, pois, dos interesses imediatos que para o proprietario agricola e para o commerciante (...) estão os interesses permanentes e inadiveis da sociedade, estão o destino, a sorte de milhares de seres da geração presente e da futura, estão as exigências da ordem e da paz publicas, os interesses economicos e o desenvolvimento da riqueza nacional". (FONSECA, *op. cit.*, p. 284-5).

(97) JOHNSTON, *op. cit.*, p. 97.

(98) SOUTHEY, *op. cit.*, III, 787. Cf. também: "O senhor que libertava escravos, muitas vezes dava-lhes, com a liberdade, um pedaço de terra para assegurar sua subsistência. Os que herdaram essas pequenas posses são os melhores elementos da população agricola preta". Pierre Denis, *Brasil*, traduzido do francês por Bernard Miall (Nova York, 1911), p. 322.

do nas terras de seus patrões, construindo para suas famílias cabanas de barro e de fôlhas de palmeira e esperando que o patrão os protegesse contra quem quer que lhes quisesse fazer mal<sup>99</sup>. Nas cidades, empregavam-se principalmente como artífices, carregadores, mensageiros, barbeiros, mercadores ambulantes e pequenos vendeiros; alguns conseguiam juntar consideráveis somas de dinheiro. As vezes possuíam eles mesmos, escravos<sup>100</sup> ou aplicavam suas economias no tráfico escravagista, enviando dinheiro, armas e mercadorias a alguém que lhes conviesse na África, para "fazer incursões em mais aldeias ou entre as tribos vizinhas"<sup>101</sup>. Em Minas Gerais, trabalhadores pretos, livres, chegaram a possuir minas, como a Encardideira e o Palácio Velho<sup>102</sup>. Na Bahia, mantinham seu regimento<sup>103</sup>, irmandades e outras associações, sendo a qualidade de membro limitada exclusivamente aos de ascendência africana pura<sup>104</sup>. Muitos faziam persistentes esforços para educar os filhos e alguns tiveram mesmo filhos padres, os quais iam ordenar-se em São Tomé<sup>105</sup>, por não lhes conferirem ordens os bispados do Brasil.

Mas ao competir com os europeus e seus descendentes, o liberto enfrentava luta difícil. Ainda que deixasse de falar Nagô e de escarificar o rosto e o corpo; ainda que sua mulher

(99) Escreve KOSTER: "Os escravos que eu possuía não podiam executar o que devia ser feito no tempo devido; e portanto reuni trabalhadores livres para este fim. Dentro em pouco trinta ou quarenta homens, alguns trazendo suas famílias, passaram para as terras da plantação; e a maioria dêles construiu ranchos de fôlhas de palmeira, onde moravam; mas alguns se arranjaram com cabanas de barro(...). Muitos dêles seriam capazes de cometer qualquer crime, sob a impressão de que eu os defenderia". (*Op. cit.*, I, 295, 297.)

(100) WALSH, que visitou o Brasil nos princípios do séc. XIX, escreve: "Veio a seguir uma velha negra liberta, com uma jovem escrava da mesma cor, que carregava sua bagagem(...). Sua jovem escrava era sua única propriedade e ela ganhava folgadoamente sua vida alugando-a como bêsta de carga a quem a quisesse, ou para qualquer outro fim". (*Op. cit.*, II, 18.)

(101) JOHNSTON, *op. cit.*, p. 90.

(102) Gilberto FREYRE, *Sobrados e Mucambos* (S. Paulo, 1936), página 73.

(103) "Existem dois dêses regimentos na provincia de Pernambuco"... distinguindo-se um do outro pelos nomes de Henriques Novos e Henriques Velhos... Vi parte dêses regimentos no Recife... Estavam vestidos com uniforme branco debruado de escarlate: tinham aspecto bem marcial. Estavam sofrivelmente disciplinados... Agiam com aparência de zelo e desejo de distinguir-se. Aquêles de quem estou falando formavam um corpo melhor que o de quaisquer outros soldados que tive oportunidade de ver neste país... Não recebiam sôlido, de modo que sua aparência cuidada nessas ocasiões significa certo grau de riqueza entre êles". (KOSTER, *op. cit.*, II, 182-83.)

(104) Ver a respeito, Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção (Bahia, 1929); Juvenino Silvino da Costa, Relatório da Sociedade Protetora dos Desvalidos, 1832-1932 (Bahia, 1934).

(105) Afonso de E. TAUNAV, *Na Bahia de Dom João VI* (Bahia, 1928), p. 173.

abandonasse o traje africano característico e que ambos já não se identificassem com as crenças e práticas religiosas africanas e até seguissem os rituais católicos; mesmo assim o liberto não podia fugir à condição de ser nitidamente diferente dos da classe dominante quanto à cor, à textura do cabelo e aos traços fisionômicos. Não lhe era possível libertar-se do sinal muito visível do seu primitivo *status* de escravo. Onde quer que fôsse, seria conhecido, senão como escravo agora, pelo menos como descendente de escravos.

As ocupações dos libertos tinham sido empregos compatíveis com o *status* servil, sendo ordinariamente árduo trabalho manual. O dito comum "Trabalho é para cachorro e negro" reflete êsse fato. O trabalho manual foi considerado no Brasil, durante muito tempo, como aviltante para um branco. Como diz Monteiro, "ainda que sejam criados com a enxada na mão, em pondo os pés no Brasil nenhum quer trabalhar"<sup>106</sup>. Que o trabalho artesão não era ocupação para branco, foi durante muito tempo também tradição no Brasil<sup>107</sup>. Ser branco era o mesmo que ser nobre<sup>108</sup>, e "havia uma comum origem plebéia — o tronco africano"<sup>109</sup>. Durante muito tempo os empregos públicos foram negados aos pretos<sup>110</sup>. No Brasil colonial, o casamento com pessoas pertencentes às famílias brancas da classe alta era restringido a indivíduos de ascendência europeia pura<sup>111</sup>. Além disso, pelo menos um caso ficou registrado, de um índio que foi seriamente repreendido por ter desposado uma preta<sup>112</sup>.

(106) Bahia MONTEIRO, citado por F. J. Oliveira VIANNA, *Evolução do povo brasileiro* (2.<sup>a</sup> ed. S. Paulo, 1933), p. 153.

(107) FREYRE, *Sobrados e Mucambos*, p. 105.

(108) VIANNA, *Populações meridionais do Brasil* (3.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1933), p. 139.

(109) CALMON, *op. cit.*, I, 24.

(110) Havia no Brasil colonial uma justiça à parte para os casos relativos a "índios, negros e mulatos" (VIANNA, *Populações meridionais do Brasil*, p. 140).

(111) "Era essa preocupação de fidalguia e branquidade nos genros que tornava tão difícil o problema do casamento, nas capitânicas de formação mais irregular, como a de Minas. Em Pernambuco e em São Paulo o problema resolveu-se mais docemente, com os casamentos entre primos. Casamentos que foram fazendo das várias famílias iniciadoras do povoamento quase uma só". (FREYRE, *Sobrados e Mucambos*, p. 152.)

(112) O oitavo vice-rei, Marquês de Lavradio, numa ordem de 6 de agosto de 1771, rebaixou a um índio do posto de capitão-mor por ter casado com uma preta e assim haver "manchado o seu sangue e se mostrado indigno do cargo" (FREYRE, *Casa grande e senzala* (2.<sup>a</sup> ed., Rio, 1936), p. 290).

## CAPÍTULO IV

## CASA-GRANDE E SENZALA

Ainda no segundo quartel do século XIX, escrevia um visitante do Brasil: "Repetidas vezes, enquanto viajava pelo interior, vi bandos de novos escravos de ambos os sexos, que não sabem falar uma única palavra em português, variando de vinte a cem indivíduos, levados para o interior, para serem vendidos, ou já pertencentes a proprietários das plantações"<sup>1</sup>. Estes africanos recém-importados eram conhecidos por "negros novos"<sup>2</sup>.

Vindo a maior parte das importações africanas para a Bahia, de territórios africanos contíguos, os negros ordinariamente traziam consigo, para ali, dialetos aparentados e, conseqüentemente, podiam comunicar-se mais facilmente em língua africana. Pouco a pouco, especialmente entre os influentes e semi-independentes *negros de ganho* na cidade, tornou-se de uso geral, como já vimos, a língua africana conhecida por Nagô<sup>3</sup>, que facilitando a intercomunicação intensificou o isolamento costumeiro e psíquico dos "negros novos" e seus descendentes em relação aos brancos e retardou todo o processo de aculturação. Durante muito tempo continuou o Nagô a ser a língua geral dos importados<sup>4</sup>. Nesta

(1) George GARDNER, *Travels in the Interior of Brazil, 1836-1841* (Londres-1849), p. 12. Naturalmente conheço as falhas e lacunas dos relatos de viajantes. É claro que nem sempre tais informações têm valor igual às de cientistas treinados. Por outro lado, porém, negar a veracidade a todas elas, é pouco aconselhável. Tal procedimento mostrará um grau de ceticismo tão desarrazoável quanto o de aceitá-las ingenuamente e sem crítica. Uma vez cuidadosamente peneiradas, e empregadas com cautela, constituem valiosas fontes informativas de primeira mão. Especialmente úteis são as observações repetidas, isto é, as que são comuns aos relatos de diferentes observadores.

(2) Nina RODRIGUES, *Os africanos no Brasil* (São Paulo, 1932), p. 187.

(3) "Como os franceses, na Bahia chamamos Nagôs a todos os negros da Costa dos Escravos que falam a língua Iorubana. Desta procedência, tivemos escravos de todas as pequenas nações daquele grupo, de Oyó, capital de Ioruba, de Ilorin-Ige-sha, Ibadan, Ifé, Iebú, Egba, Lagos, etc." (Ibid. p. 157).

(4) Nina RODRIGUES, *op. cit.*, p. 197.

língua se realiza ainda na época da nossa pesquisa o ritual dos mais importantes centros de culto afro-brasileiro na cidade do Salvador. De vez em quando se encontravam inscrições em língua Nagô, não só em edifícios destinados aos cultos, como também em pequenos estabelecimentos comerciais de propriedade e direção de africanos, como o açougue da Baixa dos Sapateiros onde em 1895 Nina Rodrigues observou a inscrição "Kosi oba Kan afi Olorun"<sup>5</sup>, na porta de entrada. Tão importante se tornou o Nagô, e tão disseminado seu uso, que embora Nina Rodrigues, em princípios do século XX, avaliasse que havia apenas cerca de quinhentos africanos puros ainda vivos na cidade, e que por essa época morriam de cento e cinquenta a duzentos por ano<sup>6</sup>, ainda na época da nossa pesquisa, mais de três décadas decorridas, observou-se que o Nagô foi às vezes falado na Bahia e que alguns prêtos falaram esta língua com a mesma facilidade com que o português.

A natureza da fixação africana na Bahia favoreceu, em grau considerável, a conservação de formas culturais africanas. As unidades tribais não foram deliberadamente quebradas como na Jamaica e nos Estados Unidos; e os importados puderam, portanto, conservar e transmitir a seus filhos uma considerável porção de sua herança africana. Parece que mesmo nas plantações não se distribuam os africanos recém-importados entre os estabelecidos há mais tempo<sup>7</sup>.

A persistência de formas culturais africanas foi, também, favorecida pela concentração na cidade do Salvador, durante longo período de tempo, de grande número de *negros de ganho*, semi-

(5) RODRIGUES traduz a frase: "Só há um rei que é Deus". Em *ibid.*, pág. oposta à 202, vê-se uma fotografia da porta de entrada do açougue, mostrando essa inscrição.

(6) *Ibid.*, p. 154. Nos sete anos decorridos entre 1896 e 1902, morreram na Bahia 1.282 africanos. A distribuição dos óbitos foi a seguinte:

Ano	Homens	Mulheres	Total
1896	55	55	110
1897	156	102	258
1898	96	104	200
1899	110	99	209
1900	87	64	151
1901	74	78	152
1902	136	66	202
TOTAL	714	568	1.282

(7) Henry Koster, *Travels in Brazil, 1809 to 1815* (2 vols., Filadélfia, 1817), p. 229n.

independentes, à volta dos quais gradualmente se reuniu um número considerável de prêtos livres e pouco assimilados.

É provável que o Nagô não se tenha mantido em sua forma pura, mas tenha vindo a incluir numerosos elementos de outras línguas africanas, bem como da língua portuguesa. Um missionário católico, o padre Coquard, visitando a Bahia em 1899, a fim de solicitar auxílio financeiro, falou em Nagô à população de côr. Porém, o sermão pregado na antiga Igreja da Sé, foi improdutivo<sup>8</sup>.

Outras línguas africanas eram faladas na Bahia<sup>9</sup>. Rodrigues acreditava que o Gêge (ou Ewe) era falado durante o século XVIII e até pelo menos meados do XIX. Tapa e Haussá foram usados durante todo o século XIX, êste último talvez desde muito antes de 1800. Embora os Haussá fôssem relativamente pouco numerosos, sua influência era considerável. As revoltas de escravos dos princípios do século XIX foram lideradas, como já vimos, por êstes africanos, reputados os "elementos mais inteligentes" entre os importados, sabendo muitos dêles ler e escrever árabe. Nos limitados vocabulários que Rodrigues recolheu entre os prêtos baianos, quase nos princípios do século XX<sup>10</sup>, estão incluídos o Kanuri, falado pelos Bornu; o Grunce, língua usada pelos escravos conhecidos pela designação de "Galinhas"; o Haussá, o Gêge e o Tapa. Tshi (ou Odji), Gá (ou Acrá)<sup>11</sup>, e Mandê (ou Mandinga) eram também falados até certo ponto.

Ainda em 1900, trabalhadores prêtos da Bahia continuavam a usar "roupas brancas, de grosseiro tecido de algodão", que lembravam a Rodrigues os "camisus Nagô"<sup>12</sup>. A vestimenta baiana<sup>13</sup>, de origem parcialmente africana, era largamente usada pelas pretas, que costumavam também carregar seus filhinhos amarrados às costas, com um grande pano. Os pratos africanos, na preparação dos quais se destacavam o azeite-de-dendê (óleo de palmeira dendê) e a pimenta-da-costa (pimenta vinda da Costa Oeste), constituíam parte considerável da dieta negra.

(8) RODRIGUES, *op. cit.*, p. 200-201. Outra razão para esta improdutividade foi talvez que os prêtos mais capazes de compreender o Nagô eram africanos não-assimilados, que por fidelidade à religião de seus pais deliberadamente se ausentavam desta cerimônia, da Igreja Católica.

(9) *Ibid.*, pp. 197-230.

(10) *Ibid.*, pp. 217-21.

(11) Falado na Bahia pelos Achanti.

(12) *Op. cit.*, p. 181.

(13) A vestimenta baiana é descrita pormenorizadamente no capítulo X.

Também por essa época, freqüentemente se podia ouvir música africana, especialmente nas cerimônias do candomblé. Instrumentos musicais africanos, como o atabaque, o agê, o canzá, a marimba, o agogô, o caxixi, e o xaque-xaque<sup>14</sup>, eram comumente usados. O culto afro-brasileiro era seguido por numerosos e zelosos devotos. As danças africanas ainda invadiam, a tal ponto, as festas populares dos descendentes de europeus, que vigorosos protestos feitos por cidadãos brancos apareceram nos jornais<sup>15</sup>. Numerosas imagens usadas na adoração afro-brasileira eram importadas da África e outras eram feitas na Bahia, por escultores de côr.

De vez em quando se encontravam prêtos que tinham sido, na África, chefes ou outros dignitários de considerável poder e influência. Embora no Brasil compartilhassem com seus antigos vassallos do *status* de escravo, muitas vêzes dêles recebiam submissão e reverência. Dizem que êstes personagens, nos encontros casuais que se davam nas ruas, eram "saudados respeitosamente; beijavam-lhes as mãos e pediam-lhes a bênção". Dizem mesmo que até seus senhores lhes prestavam, em muitos casos, considerável respeito.

Os escravos que estavam em contacto íntimo com seus senhores, especialmente os criados domésticos, pelas próprias circunstâncias de sua posição, logo se tornaram bilíngües, pelo menos até certo ponto. E seus filhos, criados em contacto íntimo com os filhos dos senhores, pouco ou nada adquiriam do vocabulário africano, vindo a falar quase exclusivamente o português. Assim, mais ou menos em 1800, o fazendeiro Koster escreveu de Pernambuco: "O português (...) é falado por todos os escravos, os quais deixam seus dialetos em desuso, até que muitos (...) os esquecem

(14) Estes instrumentos são descritos no capítulo X.

(15) No *Jornal de Notícias*, número de 12 de fevereiro de 1901, um cidadão branco escreveu: "Acho que a autoridade deveria proibir êsses batuques e candomblés que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e torço, entoadando o tradicional samba, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização". Três dias mais tarde, foi publicado o seguinte: "Começaram, infelizmente, desde ontem, a se exhibir em algazarra infernal, sem espírito nem gosto, os célebres grupos africanizados de canzás e búzios, que longe de contribuírem para o brilhantismo das festas carnavalescas, deprimem o nome da Bahia, com êsses espetáculos incômodos e sensaborões". No ano seguinte, apareceu outra nota: "Se nas festas carnavalescas passadas, quando o entusiasmo explodia à passagem dos clubs victoriosos, monopolizando todas as atenções, esses grupos de africanos despertavam certa repugnância, que será o Carnaval de 1902, se a policia não providenciar para que as nossas ruas não apresentem o aspecto d'esses terreiros onde o fetichismo impera, com o seu cortejo de ogans e a sua orchestra de canzás e pandeiros?" (RODRIGUES, *op. cit.*, pp. 236-38).

completamente"<sup>16</sup>. Com a língua dos senhores foram naturalmente adquiridos outros hábitos e costumes europeus; e o grupo de negros assimilados, conhecidos por "ladinos", cresceu em número com relativa rapidez.

Embora prosseguissem as asperezas peculiares ao sistema de grandes propriedades agrícolas, as circunstâncias em que a assimilação gradual se dava eram, ordinariamente, circunstâncias impostas por uma suave forma de escravidão, na qual o desenvolvimento natural e contínuo de relações pessoais íntimas tendeu a humanizar ainda mais a instituição e a modificar a tal ponto seu caráter formal e legal, que o conhecido estudioso Richard Burton, homem muito viajado e enamorado pelos costumes do Oriente, pôde dizer, em meados do século XIX: "Em parte alguma, nem mesmo nos países orientais, tem o "amargo cálice" tão pouco fel"<sup>17</sup>.

Símbolo do caráter íntimo destas relações pessoais era um costume que o hábil artista francês, Debret, registrou minuciosamente e com certo senso de humor da situação<sup>18</sup>. O chefe de uma casa brasileira é retratado ao partir com sua família, em traje de gala, para o costumeiro passeio dos domingos. O grupo todo está disposto em uma única fila; imediatamente depois do pai vêm as duas filhas; depois a mãe, seguida pela sua mucama mulata; depois a ama da família, isto é, a "mãe preta", e, depois, sua ajudante; e depois os servidores pessoais do pai, todos pretos<sup>19</sup>. Nessas ocasiões, era motivo de orgulho vestir os escravos tão bem quanto o permitissem os recursos da família. Ainda em 1852, registrava um visitante do Rio:

"Embora menos costumeiro que antigamente, é ainda hábito de alguns burgueses (...) pelo menos aos domingos e dias santos grandes, o desfile de ida e volta até a igreja, por famílias inteiras — pais e filhos, desde os adultos até as criancinhas, com um séquito de servidores vestidos com suas melhores roupas (...)

(16) *Op. cit.*, p. 200.

(17) Sir Richard F. BURTON, *Explorations of the Highlands of the Brazil* (2 vols., Londres, 1869), I, 270.

(18) Convidado, pelo imperador brasileiro, a vir ao Brasil, Debret posteriormente, publicou três volumes de desenhos e comentários que dão, em conjunto, uma documentação muito esclarecedora da vida do Rio de Janeiro, na primeira parte do século XIX (vide J. B. DEBRET, *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, 1816-1831 (3 vols., Paris, 1835). Registro semelhante foi feito por outro competente artista, Maurice Rugendas. Ver seu *Voyage pittoresque dans le Brésil*, traduzido do alemão por de Colbery (3 vols., Paris, 1835).

(19) *Ibid.*, vol. II, Pr. 5 ("Un Employé du gouvernement sortant de chez lui avec sa famille").

fechando a marcha e, seja homem ou mulher (...) usualmente vestidos de maneira tão complicada, se não tão cara, quanto o resto da família; e muitas vezes, no caso das mulheres, com igual exibição de renda, musselinas e jóias pomposas"<sup>20</sup>.

Nas cidades, os escravos domésticos geralmente moravam nas mesmas casas em que seus senhores, ocupando o andar inferior; ou, onde os prédios só tinham um andar, num porão<sup>21</sup>. Levando uma vida muito reclusa no interior de suas casas<sup>22</sup>, a senhora e suas filhas estavam em contacto quase constante com os escravos domésticos e seus filhos. O artista francês Debret desenhou<sup>23</sup> uma dessas cenas íntimas, em que duas pretas estão trabalhando, sentadas no chão aos pés de sua senhora e da filha, enquanto duas criancinhas pretas brincam ali perto<sup>24</sup>. A respeito de uma propriedade perto de Recife, Koster escreveu que a "Casa-grande" estava cheia de crianças pretas. "Estavam inteiramente nuas e brincavam entre si e com alguns grandes cachorros deitados ao comprido no chão. Estes cupidos de ébano eram evidentemente grandes favoritos e pareciam ocupar a maior parte dos pensamentos das boas senhoras, a mais moça das quais já passava dos 50 anos; e até mesmo o sacerdote ria-se das cambalhotas das crianças"<sup>25</sup>. Visitando o interior da província do Rio de Janeiro, em 1823, Maria Graham notou que "as escravas de casa (...) tinham sido (...) na maior parte criadas nas casas de suas senhoras". Viu "crianças de tôdas as idades e côres correndo de um lado para outro, parecendo que eram tratadas tão ternamente como se fossem da família"; e comentou que em tais condições a escravidão "assemelhava-se mais à dos tempos patriarcais, quando o criado comprado tornava-se para todos os efeitos uma pessoa da família"<sup>26</sup>. "Quantas vezes", escreveu Lacerda, "não temos visto senhores que não hesitam em trazer seus pequenos escravos mulatos à

(20) C. S. STEWART, *Brazil and La Plata* (Nova York, 1856), p. 295.

(21) Maria GRAHAM, *Journal of a Voyage to Brazil, 1821-1823* (Londres, 1824), p. 145.

(22) Até há relativamente poucos anos as mulheres baianas das classes altas raramente eram vistas nas vias públicas e, mesmo nessas ocasiões, apenas acompanhadas por algum cavalheiro.

(23) DEBRET, *op. cit.*, vol. II, Pr. 6 ("Une dame brésilienne dans son intérieur") e p. 33.

(24) Escreve DEBRET (*Ibid.*, p. 39): "À Rio de Janeiro et dans toutes les autres villes du Brésil, il est d'usage, pendant le tête-à-tête d'un diner marital, que le mari s'occupe silencieusement de ses affaires, et que la femme s'amuse de ses petits negrillons, qui remplacent la famille presque éteinte des petits chiens carlins en Europe".

(25) *Op. cit.*, pp. 258-59.

(26) *Op. cit.*, pp. 279-80.

mesa da família?"<sup>27</sup>. No interior destas casas as relações tornaram-se tão íntimas que as mulheres brancas, como às vezes acontecia também no Sul dos Estados Unidos, amamentavam criancinhas de cor que tinham perdido a mãe ao nascer<sup>28</sup>.

Em casa, na roça, ao longo das estradas nas áreas rurais, ou nas ruas das cidades, em caçadas, em festas ou na igreja, constantemente se viam pretos e brancos juntos. E desde que os seres humanos, em toda parte onde entram em contacto estreito e continuado, numa base pessoal, íntima, tendem, mais cedo ou mais tarde, a desenvolver "exigências morais" recíprocas, não é de admirar que em muitos destes casos tenham surgido laços duradouros de sentimento, os quais gradualmente tenderam a solapar as barreiras formais existentes entre as raças e a modificar a natureza ríspida da escravidão.

É provável, naturalmente, que a concepção maometana da escravidão tenha exercido considerável influência sobre a sua forma original em Portugal. Diz-se que o profeta árabe Maomé, não podendo extinguir instituição tão antiga, "fêz quanto pôde para suavizar os rigores da escravidão". Depois de conceder aos seus adeptos que "Deus tinha ordenado" a instituição da escravatura, Maomé acrescentou: "Portanto, aquêle a quem Deus predestinou que fosse escravo de seu irmão, deve receber de seu irmão o mesmo alimento com que êle se alimenta e as mesmas roupas com que êle se veste; e não deve receber ordens para fazer algo que esteja além de suas forças (...). O homem que maltratar seu escravo não entrará no Paraíso". Assim, "não existe na moral muçulmana ação mais louvável que libertar escravos; e esta libertação é exigida pelo Profeta, especialmente como expiação por um golpe imerecido ou qualquer outra injustiça. Na Andaluzia, os escravos das propriedades rurais que tinham passado (...) para a posse de muçulmanos estavam quase na situação de pequenos lavradores; os senhores maometanos, cujo officio era a guerra, e que tinham grande desprezo por ocupação tão servil quanto o cultivo do solo, deixavam-nos livres de cultivar a terra como bem lhes aprouvesse e apenas insistiam em receber uma razoável retribuição em produtos"<sup>29</sup>.

(27) Jean Baptiste de LACERDA, "The Metis, or Half-breeds of Brasil", em *Papers on Inter-racial Problems*, org. por G. Spiller (Londres, 1911), p. 379.

(28) Gilberto FREYRE, *Casa Grande e Senzala* (2.ª ed., Rio, 1936), p. 327.

(29) Stanley LANE-POOLE, *The Story of the Moors in Spain* (Nova York e Londres, 1886), p. 48. Cf. também: "Raramente o escravo maometano era maltratado (...). Sua aceitação da fé maometana facilitava sua submissão. Quando liberto, nenhum estigma se ligava à sua condição." (S. P. SCOTT, *History of the Moorish Empire in Europe* (Filadélfia, 1904), 660.)

Por mais suave que tenha sido originalmente, ao ser importada de Portugal, a escravidão no Brasil não estava isenta, como já vimos, de pelo menos algumas evidências ocasionais de brutalidade. O fato é que no Brasil a escravidão era ao mesmo tempo *suave e rigorosa*. Porém, como instituição que perdurou durante séculos, parece que moderou-se cada vez mais. Os casos de brutalidade que ocorriam davam-se, ordinariamente, quando o proprietário não residia no local, ou eram provocados pelo medo de insurreição de escravos, ou pela necessidade de tratar com indivíduos recalcitrantes ou ainda não ambientados; e muitos deles resultavam da ação de feitores mestiços ou pretos, que desta maneira inconscientemente se compensavam de sua limitada eficiência social em outros pontos<sup>30</sup>. Ainda mais: os casos relativamente pouco numerosos que se passaram foram tão hábilmente explorados por eminentes líderes políticos e intelectuais — como, por exemplo, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco — que provavelmente legaram ao espírito brasileiro de hoje uma noção exagerada das crueldades da escravidão. O ponto importante a notar-se é que em condições de contacto pessoal íntimo, a instituição da escravatura, com seus casos relativamente raros de tratamento brutal, gradualmente perdeu suas características de instituição *econômica* e assumiu as de instituição *patriarcal e familiar*.

Existe evidentemente, na escravidão, um interesse econômico que pouco tem que ver com os interesses do próprio escravo. Porém, onde quer que seres humanos vivam juntos em íntima proximidade durante certo período de tempo, a tendência é também para que se desenvolvam relações pessoais que "humanizam" quaisquer instituições formais que tenham, por acaso, sido estabelecidas. No Brasil, eram muito freqüentes as oportunidades para que estas relações se desenvolvessem, particularmente no caso dos domésticos. O autor e conferencista Cooper registrou um fato que caracterizou, durante longo tempo, as classes altas do Brasil, dizendo: "Como no Oriente (...) as casas estão (...) cheias de criados e estes participam do caráter dos criados do Oriente..."<sup>31</sup>.

(30) KOSTER, refletindo sobre o fato de que os mestiços, especialmente os que tinham antes sido escravos, "davam maus senhores", concluiu com acerto que a "mudança de situação ocasionaria as mesmas conseqüências em toda raça de seres humanos." (*Op. cit.*, II, 177-78).

(31) Clayton S. COOPER, *The Brazilians and Their Country* (Nova York, 1917), pp. 61-62. Cf. também Gilberto FREYRE, "Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century", *Hispanic American Historical Review*, v. n. 4 (nov. de 1922), 607.

Símbolo da natureza íntima destas relações, era a forma comum de etiqueta que se desenvolveu e se tornou costumeira entre senhor e escravo brasileiros. Dizem que era prática observada nas famílias, cuja vida quotidiana era bem organizada, que os escravos "de ambos os sexos e de tôdas as idades" pedissem a bênção a seu senhor, tôda manhã e tôda noite. Segundo o capelão de marinha, Stewart, as palavras usadas em meados do século XIX eram: "Peço sua bênção (ou "dê-me sua bênção) em nome de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo!". Ao que o senhor respondia: "Jesus Cristo te abençoe para sempre!<sup>32</sup> Como acertadamente disse João Ribeiro, "Agrupavam-se em famílias, senão no sentido da lei, ao menos no da religião."

Debret, que passou vários meses no Rio, nas primeiras décadas do mesmo século, diz<sup>33</sup> que era ali costume apresentarem-se os escravos ante o patrão, depois de ao cair da noite rezarem a Ave Maria, dizendo: "Boa noite, meu senhor", respondendo o patrão com um simples movimento de cabeça. Era também costumeiro que um preto, ao encontrar casualmente um conhecido branco numa via pública, inclinasse a cabeça, estendesse sua mão direita meio aberta e pedisse a bênção, ao que o branco respondia: "Deus te faça santo", ou simplesmente "Viva!".

Embora, com o tempo, se tornassem em grande parte convencionais e de vez em quando se reduzissem "à abreviação mais curta possível", sendo repetidas "em tôdas as entonações de voz e com tôdas as disposições de humor"<sup>34</sup>, estas formas de etiqueta e suas implicações religiosas ainda simbolizavam o reconhecimento, por parte do senhor, de um laço humano em comum com seus escravos. "Posso lembrar", escreveu o comandante de navio, Codman, "muitos incidentes tocantes, de sentimentos bondosos existentes entre senhores e escravos, em relação uns aos outros"<sup>35</sup>.

As relações desta natureza foram indubitavelmente vantajosas para o preto não somente durante seu período de submissão como

(32) *Op. cit.*, p. 408.

(33) *Op. cit.*, III, 130. Cf., também, a narrativa de Maria GRAHAM referente a fazenda na província do Rio de Janeiro: "Assisti à revista semanal de todos os escravos da fazenda; os homens receberam camisas e calças limpas e as mulheres receberam camisas e saias feitas de grosseiro algodãozinho branco. Cada um dêles, ao entrar, beijava a mão do Sr. P., depois cumprimentava, inclinando a cabeça e dizendo: "Pai, dê-me a bênção", ou "Louvado seja o nome de Jesus e de Maria!" E recebia a resposta correspondente: "Deus te abençoe!" ou "Louvado seja!". Nos estabelecimentos antigos este é o costume, repetido de manhã e à noite, parecendo reconhecer uma espécie de relação entre o senhor e o escravo" (*op. cit.*, p. 196).

(34) STEWART, *op. cit.*, p. 408.

(35) JOHN CODMAN, *Ten Months in Brazil* (Boston, 1867), p. 201.

escravo, mas também depois de sua libertação. De vizinhos brasileiros de Pernambuco, que possuíam considerável número de escravos, diz Koster:

"Estas excelentes senhoras e o bom padre tencionavam afinal emancipar todos êles; e para que estivessem preparados para a mudança, educaram vários dos homens como artífices em diversos ramos; e ensinaram às mulheres trabalhos de agulha, bordado e tôda a arte culinária<sup>36</sup>."

Em 1882, notava um observador no Rio:

"Depois de receber o mundo oficial, o imperador veio e conduziu a imperatriz para o grande salão de recepção e ali, de pé no degrau superior do trono, ambos deram a mão a beijar a oficiais de marinha, militares, autoridades civis e a outros cidadãos (...) Achei curioso, mas agradou-me, ver entre êles alguns negros tomarem em suas mãos grosseiras e pretas a mão branca e pequena da imperatriz e aplicar seus grossos lábios africanos sobre uma pele tão delicada; mas êles olhavam para o Nosso Imperador e para ela com uma reverência que me pareceu de sua parte uma promessa de lealdade e a seu favor um laço bondoso<sup>37</sup>."

"Parece que existe", comentava outro visitante, "um desejo sincero de fazer do escravo liberto um cidadão útil, se fôr possível<sup>38</sup>".

Gradualmente se desenvolveu o costume de conceder ao escravo, como apontou Burton, conhecido intelectual e observador largamente viajado e bem competente, muitos dos direitos de homem livre:

"Pode educar-se e é estimulado a fazê-lo. É regularmente catequisado e em tôdas as grandes fazendas há serviço religioso diário. Se ameaçado em sua vida ou em seus membros, pode defender-se contra seu senhor, ou qualquer branco, e o senhor ou feitor demasiado brutal corre risco de não morrer na cama. O escravo pode casar-se legalmente e a castidade de sua mulher é defendida contra o senhor. Não teme ficar separado de sua família; os hábitos e os princípios religiosos do povo opõem-se fortemente a êste ato de barbárie. Tem tôdas as probabilidades

(36) *Op. cit.*, I, 258: "Os senhores disseram que todos seus parentes chegados eram ricos (...) e que portanto "êstes seus filhos" não tinham direito de trabalhar para mais ninguém."

(37) GRAHAM, *op. cit.*, p. 319.

(38) CODMAN, *op. cit.*, p. 203.

de tornar-se livre: a alforria é considerada dever piedoso e os religiosos se envergonham de possuir escravos (...)<sup>39</sup>.”

O costume de conceder ao escravo dois dias sobre sete a fim de cultivar um pedaço de terra<sup>40</sup> já havia sido sancionado em lei, em 1700<sup>41</sup>. O escravo podia transferir sua propriedade aos filhos<sup>42</sup>. Podia tomar o nome de seu senhor<sup>43</sup>. Os que desejassem mudar de senhores tinham o direito de exigir transferência e a expectativa era de que o senhor aquiescesse<sup>44</sup>. Diz-se que rara-

(39) *Op. cit.*, pp. 271-72. Ocorreram, sem dúvida, alguns casos em que o senhor recusava dar alforria ao escravo que apresentasse o preço de seu custo; mas eram, provavelmente, raros. KOSTER (*op. cit.*, I, 192-93) diz que embora “muito dependesse das suas inclinações, o senhor teria muito cuidado quanto a recusar uma alforria, devido à opinião bem conhecida de todos os padres, favoráveis a tal regra; devido aos sentimentos dos indivíduos de sua própria classe na sociedade e aos das classes “inferiores”; e também ao medo de perder seu escravo, que poderia fugir, correndo o risco de nunca mais o ver, perdendo o dinheiro nele empregado, especialmente em se tratando de escravo crioulo (...). Na verdade o senhor poderia privar o escravo do fruto de seu trabalho, mas nunca lhe viria tal pensamento, pois o escravo pode guardar seu dinheiro num lugar secreto, ou entregá-lo a alguém em quem possa confiar e estará disposto a sofrer qualquer castigo de preferência a revelar o lugar em que sua riqueza está oculta”.

(40) “Este dia (domingo) (...) pertence aos escravos; depois da missa da manhã, eles podem fazer o que quiserem; e a maioria corre para o morro, a fim de colher seu café ou milho, ou preparar o terreno para estas plantas ou para legumes. Estavam justamente começando a voltar da mata, cada um com (...) sua cesta carregada de alguma coisa de seu, alguma coisa de que o senhor não partilhava; e repetidamente, ao passarem por mim, exibindo com olhos brilhantes seu pequeno tesouro, abençoei o dia de descanso, o dia de liberdade do escravo.” (GRAHAM, *op. cit.*, p. 288.)

(41) João RIBEIRO, *Historia do Brasil* (3.<sup>a</sup> edição revista, Rio, 1909), p. 255.

(42) Porém, se o escravo morresse sem deixar filhos, sua propriedade revertia ao senhor. Note-se a narrativa seguinte, feita por Maria Graham e concernente a um escravo de uma fazenda na província do Rio: “Era um barqueiro mulato, o servo de mais confiança da fazenda; e rico, porque bastante diligente para ter ganho boa soma em propriedade particular, além de fazer sua obrigação para o senhor. Em sua mocidade, e ele ainda não é velho, afeiçoara-se a uma crioula, nascida como ele na fazenda; mas não a desposou enquanto não ganhou dinheiro suficiente para comprá-la a fim de que seus filhos, se os tivessem, nascessem livres. Depois tornou-se suficientemente rico para comprar a própria liberdade, mesmo ao elevado preço que um tal escravo poderia render; mas sendo seus serviços demasiado valiosos para serem dispensados, seu senhor não quer vender-lhe a liberdade, não obstante sua promessa de permanecer e trabalhar na fazenda. Infelizmente, este casal de escravos não tem filhos; por sua morte, portanto, sua propriedade, hoje considerável, revertirá ao senhor” (*op. cit.*, 197-98).

(43) RIBEIRO, *op. cit.*, p. 256; cf. também FREYRE, *Casa Grande e Senzala*, p. 327: “Daí muitos Cavalcantis, Albuquerque, Mellos, Mouras, Wanderleys, Lins, Carneiro Leões, virgens do sangue ilustre que seus nomes acusam”.

(44) RIBEIRO, *op. cit.*, p. 256. KOSTER (*op. cit.*, I, 194), registra que “com este fim dá-se uma nota declarando que o portador tem permissão para entrar ao serviço de qualquer pessoa que pague o preço pedido pelo senhor. Com esta nota o escravo se apresenta a qualquer proprietário que deseje servir, por ter ouvido boas referências sobre seu caráter em relação aos escravos, ou por qualquer outro motivo. Esta prática é frequente”. Koster verificou o seguinte e interessante caso: “Uma preta apresentou-se a um lavrador para ser comprada, tendo com este fim trazido

mente intercessão em favor de um escravo fugitivo, ou mesmo de algum que estivesse para ser castigado por qualquer falta, era feita em vão<sup>45</sup>. O senhor culpado de tratamento desumano em relação a seu escravo ficava sujeito à polícia ou aos tribunais<sup>46</sup>. Alguns senhores preferiam, mediante pagamento de pequena quantia, que seus escravos fôssem punidos pelas autoridades civis<sup>47</sup>. O botânico Gardner observou que “muitos crimes aos quais se aplicavam apenas alguns açoites eram de tal natureza que na Inglaterra acarretariam para o criminoso pena de morte ou de desterro<sup>48</sup>”.

Era costume dar aos escravos, cada semana, além do alimento diário, uma ração de fumo<sup>49</sup>. Nas grandes fazendas, havia alguma assistência hospitalar<sup>50</sup>, bem como berçário para as criancinhas pretas<sup>51</sup>. São numerosas as narrativas sobre senhoras brancas que assistiam pessoalmente a seus escravos doentes<sup>52</sup>. As amas eram, muitas vezes, “emancipadas logo depois de terminar

uma nota de seu dono. Foi aceita e o negócio se realizou. Entretanto, no dia seguinte àquele em que passara a residir na propriedade do novo senhor, ela veio à presença deste e, caindo de joelhos, disse que tinha um amigo escravo que também desejava servi-lo e pedia-lhe para comprar seu companheiro. O novo senhor falou ao proprietário do escravo em questão sobre o assunto; porém este proprietário recusou-se a vendê-lo e o caso ficou suspenso. Mas no terceiro dia o novo senhor da escrava recebeu a visita do outro, que vinha oferecer o escravo à venda, acrescentando que o homem tinha-se recusado a trabalhar e ameaçado enforçar-se; e como era um Gabão (notáveis pela maneira resoluta com que se suicidavam, conforme as circunstâncias), temia muito que executasse a ameaça. O preço foi logo fixado e na manhã seguinte o homem apareceu. Revelou-se depois excelente escravo” (*ibid.*, p. 203n.).

(45) CODMAN, *op. cit.*, p. 201. Cf. também: “Costumes belíssimos instituem-se entre os senhores; como o de apadrinhar os remissos ou fugitivos, o que impede o castigo, e que não é violado por nenhum senhor.” (RIBEIRO, *op. cit.*, p. 255.)

(46) J. B. von SPIX e C. F. von MARTIUS, *Travels in Brazil, 1817-1820*, traduzido por H. E. Lloyd (2 vols., Londres, 1824), I, 179.

(47) GARDNER, *op. cit.*, p. 14.

(48) *Ibid.*

(49) *Príncipe Adalberto, Travels of Prince Adalbert of Prussia*, traduzido de *Aus meinem Tagebuche, 1842-1843* (Berlim, 1847), por Robert H. SCHOMBURGK e John Edward TAYLOR (2 vols., Londres, 1849), II, 37. Na plantação de café de Aldeia, perto de Nova Friburgo, o Príncipe Adalberto notou que “toda noite, depois de terminar o trabalho, os escravos acendem fogo nos cômodos que lhes são destinados e sentam-se à roda dele durante horas, mesmo depois do mais árduo dia de trabalho, todos conversando e fumando, tanto as mulheres quanto os homens”.

(50) *Ibid.*, p. 36. “No hospital, o corredor e os quartos para ambos os sexos eram separados. Uma negra estava deitada numa esteira, tendo ao seu lado um menino negro, nascido na noite anterior.” “Dentro de poucos dias ela poderá retomar o trabalho”, disse o médico ao Conde Bismarck. No quarto dos homens, havia quatro ou cinco pacientes que tinham sofrido acidentes de várias espécies” (plantação de café, Aldeia, perto de Nova Friburgo).

(51) Ver o livro do advogado, C. C. ANDREWS, *Brazil, Its Condition and Prospects* (2.<sup>a</sup> ed., Nova York, 1889), p. 164.

(52) Ver, por exemplo, GARDNER, *op. cit.*, p. 14.

sua tarefa e quase sempre continuavam a viver livremente sob o mesmo teto que seus senhores, tendo vários privilégios<sup>53</sup>. "Os pretos idosos só eram empregados em ocupações leves; durante o resto do tempo proseavam com os filhos mais moços do senhor, contando-lhes histórias extravagantes, calculadas para impressionar sua imaginação<sup>54</sup>."

Segundo a opinião pública, a expectativa era que os senhores aceitassem o oferecimento feito, por ocasião do batismo de uma criancinha, para alforriá-la<sup>55</sup>. Tornou-se também costumeiro, por ocasião das solenidades de casamento na família do senhor, libertar um ou dois escravos favoritos<sup>56</sup>.

Freqüentemente os senhores declinavam o dinheiro oferecido por um escravo para sua própria compra e concediam-lhe liberdade sem pagamento<sup>57</sup>. Diz-se que os escravos das ordens religiosas consideravam-se como pertencentes aos próprios santos e nunca eram vendidos<sup>58</sup>. A lei adotada em 1809 para proteger a propriedade dos senhores de engenho contra seqüestro por dívida, também determinava que não era necessário que os escravos fossem vendidos separadamente da propriedade, para satisfazer exigências do credor. Assim, o senhor não podia ser forçado a dispor de seus escravos, a não ser que o débito montasse ao valor da propriedade inteira; e, como apontou Koster<sup>59</sup>, desta maneira o escravo foi elevado, pelo menos até certo ponto, à condição de servo.

À luz destes costumes, que gradualmente se desenvolveram e melhoraram a sorte dos cativos, não é de admirar que nem o Brasil nem a mãe pátria sentissem jamais necessidade de adotar um "Código Negro". Diz o inglês Dent:

(53) LACERDA, *op. cit.*, p. 379.

(54) *Ibid.*

(55) "Outro costume favorável ao escravo era o das alforrias na pia, realizadas mediante a insignificante quantia de 5 a 50 mil-réis e nunca recusadas; este costume tornou-se comum, especialmente quando a criança tinha pele clara" (RIBEIRO, *op. cit.*, p. 255). Koster dá como preço desta alforria, em Pernambuco, nos princípios do século XIX, a quantia de 5 libras; e diz que "desta maneira um número considerável de pessoas são postas em liberdade; pois a modicidade do preço habilita muitos homens livres, que tiverem relações com mulheres escravas, a alforriar seus filhos; e há casos de padrinhos que procedem (...) desta maneira. Não é raro que mulheres escravas solicitem a pessoas de consideração que sejam padrinhos de seus filhos na esperança de que o orgulho destes padrinhos não permita que seus filhos permaneçam na escravidão." (*Op. cit.*, I, 195-96.)

(56) Frank BENNETT, *Forty Years in Brazil* (Londres, 1914), p. 111.

(57) RIBEIRO, *op. cit.*, p. 256.

(58) *Ibid.*

(59) *Op. cit.*, I, 229 n.

"Passando treze meses no país, tive certamente oportunidade de ver alguma coisa do tratamento dos escravos; mas nunca encontrei qualquer outro tratamento que não fôsse de discreta bondade do senhor para com o escravo, às vêzes benevolência e consideração muito maiores que as empregadas em relação aos servidores em nosso país<sup>60</sup>." Dent mencionou o caso de uma preta velha que "tinha recebido a liberdade algum tempo antes, mas parecia muito afeiçoada à família e nunca ter pensado em deixá-la"<sup>61</sup>. Numerosos outros visitantes do Brasil observaram que os escravos pareciam ser tratados com bondade. Em 1821, o entomólogo e ornitologista Mathison observou que os pretos de uma fazenda próxima ao Rio "mostravam por sua aparência animada e pelas condições físicas, que recebiam bom trato"<sup>62</sup>. "Quem tiver tido ocasião de observar as alegres canções e danças que são cantadas e dançadas, depois do pôr do sol, por grandes grupos de pretos nas ruas da Bahia", escreveram os cientistas alemães Spix e Martius, "difícilmente pode convencer-se de que são os mesmos escravos dos quais se julgava, segundo as narrativas exageradas de certos autores, que tinham sido rebaixados a uma existência de animal"<sup>63</sup>.

Percorrendo cerca de cinco mil quilômetros do interior do Brasil, alguns anos antes da abolição, o engenheiro Wells pensou que "muitos trabalhadores pobres de minha terra (Estados Unidos) gostariam de ter a sorte deles"<sup>64</sup>. O botânico Gardner, que durante cinco anos de residência no Brasil "viu mais do que conseguira ver a maioria dos europeus", disse:

"Tenho conversado com negros em todos os pontos do país e apenas encontrei alguns que expressaram qualquer pesar por terem sido afastados de sua terra, ou desejo de voltar para lá. Em algumas das grandes fazendas em que residí por curtos períodos, o número de escravos muitas vêzes se elevava a trezentos ou quatrocentos; mas a não ser pelo meu conhecimento anterior de sua condição, nunca teria podido descobrir por minha própria

(60) Hastings Charles DENT, *A Year in Brazil* (Londres, 1886), p. 285. Comparar-se com as observações de outro viajante inglês, Bennett (*op. cit.*, p. 10): "Quero dizer que embora seja possível que alguns escravos fossem maltratados (e indubitavelmente eram), a condição de muitos deles era melhor que a de algumas pessoas nascidas livres aqui na Inglaterra, nos dias de hoje".

(61) *Op. cit.*, p. 120.

(62) Gilbert Farquhar MATHISON, *Narrative of a Visit to Brazil, Chile, Peru and the Sandwich Islands, 1821-1822* (Londres, 1825, pp. 93, 121).

(63) SPIX e MARTIUS, *op. cit.*, p. 90.

(64) James W. WELLS, *Three Thousand Miles through Brazil* (2 vols., Filadélfia, 1886), II, 187.

observação que fôsem escravos. Vi (...) trabalhadores satisfeitos e bem dispostos saindo de suas pequenas cabanas, freqüentemente cercados por um jardinzinho, procedendo às suas respectivas ocupações diárias, das quais voltavam à tarde sem parecerem alquebrados e curvados pelo rigor de suas tarefas<sup>65</sup>." Codman escreveu:

"O resultado de minha observação e, creio, da observação de todos os que investigaram o assunto, é que os brasileiros são em geral senhores bondosos e indulgentes, que tratam seus escravos com muito maior benevolência que a que tem sido posta em prática por qualquer outro povo onde 'a instituição' existiu nos tempos modernos<sup>66</sup>."

O "wide spread of gentle manners" no Brasil<sup>67</sup>, que impressionou alguns comentadores como contribuindo para o tratamento favorável dos escravos brasileiros, era parte integrante de uma ordem social, especialmente nas áreas de plantações em larga escala, em que a família grande era a principal unidade de coesão. Em tais condições, a rede de relações pessoais, que surgiam do contacto íntimo entre senhor e escravo, não só suavizava as barreiras formais existentes entre eles, mas também, com o tempo, tendeu a destruí-las. "Em toda parte o negro está entre os brasileiros", escreveu Codman, "e estes o compreendem integralmente"<sup>68</sup>.

(65) *Op. cit.*, p. 14.

(66) *Op. cit.*, p. 201. A residência do proprietário tora da propriedade resultava porém, às vezes, como na fazenda do Príncipe Dom Rodrigo, visitada por Mawe, num "sistema de direção (...) tão mau que os escravos ficavam meio mortos de fome, quase sem roupas e muito miseravelmente alojados" (John MAWE, *Travels in the Interior of Brazil* (Filadélfia, 1816, p. 115). Note-se também MATHISON, *op. cit.*, p. 144. Nem se deve supor que os trabalhadores do campo gozassem do mesmo bem-estar que os domésticos. Compare-se a conclusão de STEWART (*op. cit.*, p. 296): "No Rio os servidores domésticos (1852), dizem, tinham vida suave e faziam em grande parte o que queriam; mas a julgar pelos episódios que presenciéi com trabalhadores do campo, temo que levassem apenas uma vida triste e exaustiva".

(67) "Estava eu uma tarde sentado num bonde da linha de Copacabana que faz o trajeto de ida e volta até o coração da cidade do Rio de Janeiro. Ao aproximarmos da Avenida e paramos numa curva pronunciada, ao soar o sinal um menino pobremente vestido de roupas de algodão subiu para a plataforma da frente, com uma marmitta nas mãos. Pôs a marmitta no chão, tirou o chapéu e dobrou os joelhos, quando o motorneiro, com um leve sorriso para o menino, estendeu a mão direita. O menino beijou-a respeitosamente, pôs o chapéu e saltou. Este pequeno episódio era típico do *wide spread of gentle manners* no Brasil, onde é bastante usual verem-se banqueiros beijar as mãos de seus pais. Mas a cortesia não se limita às classes altas (...). Os homens brasileiros, encontrando-se na rua uma dúzia de vezes por dia, tiram o chapéu, cumprimentando-se toda vez que se encontram." (L. E. ELLIOTT, *Brazil, Today and Tomorrow*, Nova York, 1917, pág. 76.)

(68) *Op. cit.*, pág. 202.

"Era entre os africanos recentemente chegados, os trabalhadores do campo, ou entre pretos como os semi-independentes *negros de ganho*<sup>68a</sup> todos eles privados de contacto íntimo com os brancos, que usualmente as fugas e as insurreições ocorriam. Alguns destes negros mostravam, de vez em quando, desprezar e desdenhar aos brancos<sup>69</sup>. Mas os que durante algum tempo ficaram em contacto íntimo com os brancos, tendiam a desenvolver para com estes sentimentos de solidariedade mútua, lealdade e afeição. Em tais circunstâncias, gradualmente perdiam seus costumes e tradições africanas e assumiam cada vez mais as idéias, atitudes e pontos de vista europeus.

Esta lealdade e devoção, bem como feitos de heroísmo por parte de escravos negros, naturalmente despertavam, nos senhores e seus filhos, sentimentos correspondentes de reconhecimento e afeição. A Senhora Louis Agassiz, visitando com o marido a Academia de Belas Artes do Rio de Janeiro, em 1865 notou com especial interesse o retrato de um preto:

"... que num naufrágio próximo à costa salvou numerosas vidas, arriscando a sua. Depois de ter trazido vários passageiros para a praia, disseram-lhe que duas crianças inda tinham ficado no navio. Mais uma vez nadou para lá e trouxe para a praia as crianças sãs e salvas mas então caiu exausto e foi acometido de hemorragia. Angariou-se na cidade do Rio, em seu benefício, uma quantia considerável e seu retrato foi colocado na Academia para comemorar o seu heroísmo<sup>70</sup>."

Figura na Pinacoteca da Bahia, um quadro famoso da mãe preta. "Nós, crianças", observava um banqueiro de destaque, "respeitávamos nossa mãe preta tanto quanto nossos pais, ou talvez mais. Tenho certeza de que temíamos mais a ela e lhe obedecíamos mais prontamente."

O escravo pernambucano Henrique Dias ajudou, e de maneira um tanto espetacular, os brasileiros empenhados em expulsar os holandeses de Pernambuco, no século xvii. Apresionado, foi logo pôsto em liberdade, pois os holandeses achavam

(68a) Como já vimos, os "negros de ganho" eram escravos semi-independentes, que arranjavam empregos por sua própria iniciativa e moravam afastados das casas dos seus senhores, aos quais deviam dar parte do seu ganho.

(69) BENNETT (*op. cit.*, p. 9) menciona o seguinte episódio, passado em Pernambuco: "Uma tarde, quando andávamos pela Rua Nova, uma preta, que passou por nós, súbitamente se afastou para o lado, com ar arrogante, exclamando: "Meu Deus! os brancos peito de mim!"

(70) Jean Luiz Rodolphe e Elizabeth Cabot Cury AGASSIZ, *A Journey in Brazil* (Boston e Nova York, 1888), p. 478.

que “sendo um escravo não valia o custo de sua alimentação”. Voltou a combater eficientemente pelos brasileiros e foi ferido em combate. Em seguida à expulsão dos holandeses, recebeu muitas honras e foi investido do comando de um regimento negro. Como orgulhosamente observava há pouco tempo um preto baiano, “Foi honrosa a contribuição de Henrique Dias ao seu país”.

Era exigido, por lei, que os “negros novos” fossem batizados na religião cristã, sob pena de passarem ao Estado. Os que vinham de Angola eram batizados em grupos antes de deixar suas praias nativas<sup>71</sup>. A marca da coroa real em seu peito significava que tinham passado por esta cerimônia e, também, que o tributo devido ao rei tinha sido pago. Quanto aos escravos vindos de outros pontos da África, o senhor tinha um ano para a instrução que a conversão e o batismo requeriam<sup>72</sup>. Debret observou que os pretos mais velhos, que conheciam as línguas africanas, muitas vezes eram empregados para catequizá-los. Ordinariamente, eram escolhidos para tal fim os escravos mais idosos e “mais virtuosos”<sup>73</sup>. Uma das primeiras coisas a serem ensinadas era o triplo sinal da cruz, acompanhado das palavras “Pelo sinal da santa cruz, livre-nos Deus, nosso Senhor, dos nossos inimigos”. Diz-se que os escravos não eram considerados “membros da sociedade, mas antes animais brutos”, enquanto não pudessem “ir à missa, confessar seus pecados e receber os sacramentos”<sup>74</sup>. A participação nestas cerimônias fazia deles “sêres humanos” como os outros.

Nas fazendas maiores, os escravos eram regularmente instruídos nas crenças e rituais católicos; e muitas vezes, com êste fim, bem como para dirigir as cerimônias religiosas na capela, havia padres nas fazendas. Visitando, em princípios do século XIX, a propriedade do Príncipe Dom Rodrigo, no Rio, Mawe notou que era costume “ler publicamente orações aos escravos, de manhã e à tarde, ao começar e ao terminar o dia de trabalho”<sup>75</sup>. Mathison observou que “aos domingos pode ser visto na igreja grande número de escravos, especialmente mulheres”<sup>76</sup>. Certas devoções — as de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito

(71) KOSTER, *op. cit.*, I, 198.

(72) KOSTER (*ibid.*) escreve que “nem sempre a lei é cumprida quanto ao tempo, mas nunca é completamente desobedecida.”

(73) *Op. cit.*, III, 129.

(74) KOSTER, *op. cit.*, I, 199.

(75) MAWE, *op. cit.*, p. 115; ver também MATHISON, *op. cit.*, p. 157.

(76) *Op. cit.*, pp. 156-157.

e Santa Ifigênia — eram reservadas para o culto dos negros; e suas imagens eram pintadas de preto. Numerosas irmandades, inteiramente constituídas por negros, se organizavam, usualmente sob patrocínio de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário<sup>77</sup>; e pelo menos na Bahia, estas organizações, inteiramente constituídas por pretos, ainda persistiam, na época da nossa pesquisa. Escrevendo aproximadamente em 1800, diz Koster: “A ambição do escravo visava geralmente a ser admitido numa destas irmandades e tornar-se um dos funcionários e diretores de seus interesses. Até mesmo parte do dinheiro que o escravo diligente junta com o fim de comprar a liberdade, é muitas vezes tirado do esconderijo para pagar a decoração de um santo, a fim de que o doador se torne importante na sociedade a que pertence”<sup>78</sup>.

Em 1848, o naturalista Henry Bates notou que numa fazenda chamada Caripi, perto do Pará, “a festa de Natal era celebrada espontaneamente pelos escravos e de maneira muito agradável”.

“O cômodo pegado ao que eu tinha escolhido era a capela. Tinha um altarzinho cuidadosamente arrumado e ostentava um magnífico candelabro de latão. Homens, mulheres e crianças ficavam atarefados na capela durante todo o dia 24 de dezembro, decorando o altar com flores e cobrindo o chão com folhas de laranjeira. Convidaram alguns vizinhos para a reza à noite; e quando a simples cerimônia começou, uma hora antes da meia-noite, a capela estava cheia. Foram obrigados a renunciar à missa, porque não tinham sacerdote; portanto, o serviço religioso constituiu apenas numa longa litania e em hinos. No altar havia pequena imagem de Jesus Menino (o “Menino Deus”, como diziam), trazendo uma fita pendente na cintura. Um preto velho, de cabelos brancos, dirigia a litania e os demais acompanhavam as respostas. Terminado o ofício, todos se dirigiram para o altar, um por um, e beijaram a ponta da fita. A circunspecção e o fervor demonstrados em toda a cerimônia eram notáveis”<sup>79</sup>.

Freqüentemente os escravos se casavam de acordo com as regras da Igreja Católica e os proclamas eram publicados da mesma maneira que para as pessoas livres<sup>80</sup>. Debret fixou a

(77) Cf. RIBEIRO, *op. cit.*, p. 255.

(78) *Op. cit.*, I, 199-200.

(79) Henry W. BATES, *The Naturalist on the River Amazons* (reimpresso, Londres, 1892), p. 88.

(80) KOSTER, *op. cit.*, I, 202. Exigia-se o consentimento do senhor e a cerimônia não podia ser realizada sem que “as orações exigidas fossem ensinadas, a natureza da confissão(...) compreendida e o sacramento pudesse ser recebido”.

imagem de uma destas cerimônias, realizada na casa de brasileiros ricos<sup>81</sup>.

Como apontou Freyre<sup>82</sup>, os sacerdotes continuamente insistiam com os senhores brancos sobre as vantagens de conceder aos escravos seus passatempos africanos. Escrevendo no século XVIII, um jesuíta aconselhava aos senhores escravos que não só permitissem mas que encorajassem as "festas" dos pretos, dizendo: "Não se deve dificultar para eles que escolham seu rei e cantem e dançam à vontade em certos dias do ano e divirtam-se legalmente nas tardes de domingo, quando de manhã tiveram assistido às cerimônias em honra de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, ou o santo patrono da capela." Os escravos tinham permissão, para usar durante as festas públicas — primeiro na véspera de Reis, mais tarde no Natal, no Ano Bom e no carnaval — trajes, canções e danças africanas<sup>83</sup>. Parece que a Igreja Católica nunca se apressou em assimilar o negro brasileiro, mas ao contrário, adotou uma norma de ação paciente e tolerante, que foi, afinal, eminentemente bem sucedida. Nos princípios do século XIX, escrevia Koster de Pernambuco: "Não se recorre à pressão para fazer os negros abraçarem os hábitos de seus senhores; mas são insensivelmente levados a imitá-los e adotá-los"<sup>84</sup>.

Como seria de esperar-se, a transição das idéias e práticas africanas para os rituais e crenças católicas processou-se por estágios intermediários, em que elementos de ambas as religiões coexistiam no pensamento e práticas dos negros e os objetos de um culto eram identificados com objetos semelhantes do outro. Daí, por exemplo, a extensa identificação de vários orixás africanos com certos santos católicos (como veremos mais tarde em maiores detalhes) e a coexistência de traços africanos e europeus nas principais festas religiosas e populares.

Assim, em 1852, escrevia do Rio de Janeiro um visitante:

"Durante muitas das últimas noites no Morro da Glória (...) ecoaram até tarde as canções, a música selvagem e o bate-pé da dança dos negros, em seus divertimentos favoritos; e, ontem à tarde, casualmente presenciei uma grande reunião desta natureza. Era o Dia de Reis, em que se comemora a adoração dos Magos no presépio de Belém; e é uma festa importante para os

(81) *Op. cit.*, vol. III, gravura 15.

(82) *Op. cit.*, p. 264.

(83) *Ibid.*

(84) *Op. cit.*, I, 200.

negros (...). Mais ou menos a meio do caminho para as Laranjeiras (...) minha atenção foi presa por uma grande reunião de negros que, dentro de um cercado, ao lado do caminho, entregavam-se a suas danças nativas, acompanhados pela música selvagem e rústica que trouxeram da África (...). Muitos dos principais participantes, tanto entre os dançarinos como entre os músicos, estavam vestidos de maneira (...) a mais grotesca possível (...). A maioria se não todos, eram membros batizados da (...) Igreja (...). Exibições desta natureza estão longe de ser, aqui, limitadas a dias santos extraordinários ou à solidão de lugares afastados. Tenho-os presenciado à luz do dia, nos lugares mais freqüentados da cidade, enquanto moças brancas (...) se debruçam das sacadas, como espectadoras<sup>85</sup>."

A festa aqui descrita era, provavelmente, a do Rei do Congo. No Brasil todos os africanos tinham licença para escolher, nessa ocasião, um rei e uma rainha e celebrar sua coroação com grandes cerimônias. Esta festa veio a realizar-se ao mesmo tempo e a confundir-se, no espírito dos negros, com a Epifania<sup>86</sup>. A respeito do rei e da rainha, registra Koster: "Os personagens (...) designados, que podem ser realmente escravos ou negros alforriados, exercem sobre seus súditos uma espécie de jurisdição jocosa, que é muito ridicularizada pelos brancos. Mas seu poder e superioridade sobre os patrícios manifesta-se no dia da festa. Os negros de sua 'nação' (...) têm-lhes muito respeito. O homem que atuou como rei em Itamaracá (pois cada distrito tem seu rei), durante vários anos, estava para resignar por ser muito velho e um novo chefe ia ser escolhido. O negro designado para esse fim era um velho escravo pertencente à fazenda de Amparo. A (...) rainha não ia resignar, mas continuava ainda em seu posto. O negro velho que ia ser coroado nesse dia veio de manhã cedo apresentar seus respeitos ao vigário, que lhe disse humoristicamente: "Bem, Senhor, hoje estarei às tuas ordens e serei teu capelão". Cêrca de 11 horas, dirigi-me para a igreja com o vigário. Estávamos de pé na porta, quando apareceram numerosos negros, homens e mulheres, vestidos com roupas de algodão branco e de côres, com estandartes esvoaçantes e tambores rufando; à medida que se aproximavam, descobrimos entre eles o rei, a rainha, e o secretário de Estado. Cada um dos soberanos trazia, na cabeça, uma coroa em parte recoberta de papel dourado

(85) STEWART, *op. cit.*, p. 293.

(86) Cf. RIBEIRO, *op. cit.*, p. 256: "... festa que eles faziam coincidir e confundir com a católica dos Três Reis."

e pintada de várias côres. O rei trazia um terno à moda antiga, em diversos tons, verde, vermelho e amarelo: paletó, colête e calções. Trazia na mão o cetro, feito de madeira e muito bem dourado. A rainha trazia um vestido de sêda azul, também à moda antiga; e o mísero secretário era obrigado a ostentar tantas côres quantas seu senhor, mas seu vestuário parecia ter sido tomado de empréstimo, peça por peça, de diferentes lugares, pois algumas eram demasiado apertadas e outras demasiado largas para êle. As despesas do ofício religioso eram (...) pagas pelos negros (...) e (...) o vigário (...) e seus coadjutores deviam cantar missa solene. Finalmente suas majestades ajoelharam-se no degrau da capela principal e o serviço religioso começou. O rei devia ser empossado logo depois de terminar a missa. Mas, estando ainda em jejum, apesar de já ser meio-dia, o vigário estava com fome e despachou o assunto sem muita cerimônia. Pediu a coroa, depois foi até a porta da igreja — o nôvo soberano apresentou-se e foi solicitado, ou antes, quis ajoelhar-se. A insígnia foi-lhe dada; e o vigário disse-lhe, então: "Agora, Senhor Rei, vai-te embora". Como o rei era de Amparo, as comidas, bebidas e danças seriam nessa localidade<sup>87</sup>."

Koster não presenciou a cerimônia seguinte à coroação, mas Burton narrou outra semelhante, em Minas Gerais: "Uns vinte homens, depois de passar pelo povoado, vieram à Casa Grande. Estavam vestidos, como prazerosamente imaginavam, à moda da Casa de Água-Rosada<sup>88</sup>, na qualidade de descendentes do grande Manikongo e senhores hereditários da terra do Congo. Mas os vestuários, embora magníficos, de sêda e cetins de côr, eram pura fantasia; e alguns traziam o Canitar, isto é, um diadema de penas, o Arasvia ou faixa, e o Tacape<sup>88a</sup> do homem vermelho.

Estavam todos armados com espada e escudo, exceto o rei que trazia, em sinal de dignidade, como cetro, uma grossa e útil bengala. O velho mascarado, de barbas brancas, "papada" trêmula, voz hesitante e resmungando, era um jovem prêto de Sabará, hábilmente caracterizado. À direita do rei sentava-se o capitão de guerra, o primeiro ministro; à sua esquerda, o jovem príncipe, seu filho e herdeiro. O bufão da côrte Doamedana estava lá, naturalmente; e a graça era dar-lhe ponta-pés e murros

(87) *Op. cit.*, II, 25-28.

(88) Segundo Burton, uma interessante história desta dinastia africana se apresenta no livro de M. VALDEZ, *Sir Years of a Traveler's Life in West Africa* (Londres, 1861), vol. II, cap. II.

(88a) É provável que houvesse, nesta cerimônia, fusão cultural envolvendo alguns traços culturais indígenas.

como se fôsse um dos nossos palhaços (...). A "peça" era representação de (...) uma caça a escravos: marcha, acompanhada de muita corrida de um lado para outro e tinir de espadas, que todos empunhavam como facões; de repente, são surpreendidos e arrastados como prisioneiros; há ordens para matar os ministros e guerreiros recalcitrantes; dão-se envenenamentos e aplicações de antídotos (...). Sua majestade usava livremente de seu bastão, espancando todos rêgiamente. As "falas" eram feitas em tom cantado; a língua era hamítico-portuguêsa, com tentativa de cadência e rima. Matar o inimigo e beber seu sangue eram temas favoritos, tendo como variantes alusões um tanto impertinentes ao administrador e seus hóspedes"<sup>89</sup>.

Mas os "Reis do Congo", diz Koster: "também adoram Nossa Senhora do Rosário; e vestem-se como os brancos. É certo que êles e seus súditos dançam segundo a maneira de sua terra; mas nestas festas são admitidos africanos de outras nações, crioulos prêtos e mulatos, que dançam todos da mesma maneira; e estas danças são agora tanto nacionais do Brasil, quanto da África".

Pouco depois de 1800, visitando uma fazenda na Província do Rio de Janeiro, Maria Graham escreveu: "Enquanto estávamos sentadas ao lado das moendas de açúcar, Dona Mariana (a senhora do engenho) quis que as escravas que estavam pondo as canas na moenda, cantassem. Elas começaram com algumas de suas árias africanas, com palavras adotadas no momento e adequadas à ocasião. A senhora disse-lhes depois que cantassem seus hinos à Virgem; e então, no tom e no tempo apropriados e com algumas vozes suaves, foram cantados o hino da tarde e outros"<sup>90</sup>.

As danças dos Congos associaram-se às festas católicas de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Na Bahia, a lavagem anual da Igreja do Bomfim tornou-se "uma cerimônia religiosa Ioruba" e era ainda em 1900 "um culto vivo, sendo o Senhor do Bomfim"<sup>91</sup>, para os africanos, os negros crioulos e os mulatos

(89) BURTON, *op. cit.*, I, 237-38. Para mais informações, vide Mário de ANDRADE, "Os Congos", *Lanterna Verde*, n.º 2 (fevereiro, 1935), pp. 36-53; Francisco Augusto Pereira da COSTA, "Rei do Congo", *Jornal do Brasil* (Rio), 25 de agosto de 1901.

(90) *Op. cit.*, p. 282.

(91) O padroeiro ao qual a Igreja do Bomfim em Itapagipe é consagrada, é o Senhor do Bomfim. Para melhor avaliar o importante papel desta famosa igreja, à qual ainda se fazem regularmente peregrinações vindas de pontos distantes, ver Carlos Alberto de CARVALHO, *Tradições e milagres do Bomfim* (Bahia, 1915); João VARELLA, *Na Bahia do Senhor do Bomfim* (Bahia, 1936); e Manoel Raimundo QUERINO, *A Bahia de outrora* (Bahia, 1922), pp. 117-30, 222-31. Ver também Apêndice C do livro em mão.

da seita Nagô, o próprio Obatalá<sup>92</sup>. Os Cucumbi<sup>93</sup> ligaram-se, na Bahia, às festas católicas da Epifania e do Natal.

No tempo de Nina Rodrigues, os "clubes de carnaval" africanos ainda eram ativos na Bahia<sup>94</sup>. Os mais notáveis eram "A Embaixada Africana" e "Os Pândegos da África". De menor importância, a "Chegada Africana" e "Os Filhos da África". Tema comumente representado pelos préstitos preparados por estes pretos era "A África inculta que veio escravizada para o Brasil". Certas tradições africanas também eram representadas. Assim, para o carnaval de 1899, "Os Pândegos da África" prepararam um préstito representando o rio Zambesi, "em cuja riba, reclinado em imensa concha, descança o rei Labossi, cercado dos seus ministros Auá, Oman e Abato". Um segundo carro alegórico levava "dois sócios representando poderosos influentes da corte do rei — Barborim e Rodá"; e um terceiro mostrava "A cabana do Pai Ajou e sua mulher, com o caboré de feitiço, a dar a boa sorte a tudo e a todos". Rodrigues ficou impressionado pela enorme multidão de pretos e mestiços que acompanhavam os préstitos, "cantando as cantigas africanas, sapateando as suas danças e vitoriando as imagens do carro do mágico". Era uma cena de "um candomblé colossal a perambular pelas ruas da cidade"<sup>95</sup>, embora as regulamentações policiais dessa época proibissem a exibição pública do culto.

Muito apreciadas pelos pretos baianos eram certas danças como o lundu e o batuque, que parecem ser de origem africana, em sua maior parte, embora talvez contenham também, certos elementos portugueses e indígenas.

(92) RODRIGUES, *op. cit.*, p. 270. Obatalá (oxalá) é um dos mais importantes orixás, isto é, divindades do culto afro-brasileiro. Ver capítulo XI.

(93) MORAES descreve da seguinte forma os Cucumbi do Rio: "depois da refeição lauta do cucumbe, comida que usavam os Congos e Munhambanas nos dias da circuncisão de seus filhos, uma partida de Congos põe-se a caminho indo levar à rainha os novos vassallos que haviam passado por essa espécie de baptismo selvagem. O préstito, formado de príncipe e princezas, augures e feiticeros, interpretes de dialectos estrangeiros e innumero povo, levando entre elas festivas os mannetos circuncidados com lasca de taquara, é acometido por uma tribu inimiga, caíndo flechado o filho do rei. Ao approximar-se o cortejo, recebendo a noticia do embaixador, ordena o soberano que venha à sua presença um afamado adivinho, o feiticero mais celebre do seu reino, impondo-lhe a ressurreição do príncipe morto. E aos sortilegios do feiticero, o morto levanta-se, as danças não findam, ultimando a função ruidosa retirada na qual os Cucumbys cantam o Bemdito e diversas quadras populares. Como é natural, a tradição africana acha-se corrompida pelas gerações crioulas, mas não a ponto de desconhecer-se o que ha de primitivo como costumes authenticos." Mello Moraes FILHO, *Festas e Tradições populares* (Rio, 1888), p. 157, citado em RODRIGUES, *op. cit.*, pp. 272-73.

(94) RODRIGUES, *op. cit.*, p. 270.

(95) RODRIGUES, *op. cit.*, p. 271.

Visitando Minas Gerais na última parte do século XIX, Wells viu um batuque e registrou que: "é usualmente dançado por dois pares, às vezes mais, em face um do outro. Dois ressoantes (...) instrumentos começaram nessa ocasião a soar *srum-srum*, e o administrador da fazenda distribuiu os dançarinos, duas mulheres e dois homens; *srum-srum*, *srum-srum* — três ou quatro vozes simultaneamente iniciaram um estribilho improvisado, em voz alta, em tom agudo, selvagem, rapidamente cantado, com alusões ao patrão e seus méritos e misturando episódios do trabalho diário com os encantos das Marias ideais; os outros homens presentes aderiram ao câro, cada um tomando uma segunda, uma terceira voz, um falsete ou um baixo. Com canções ritmadas, acompanhadas com bater das mãos e sacudir dos pés, a dança começa, a princípios num movimento lento, que se mantém durante algum tempo, depois aumenta gradualmente, em rapidez; os dançarinos avançam e recuam, as mulheres sacudindo os corpos e balançando os braços, os homens marcando o compasso com as mãos a cada câro. Os tons ritmados elevam-se e descem, novamente aumentando de velocidade, as canções e o sacudir de pés tornando-se rápidos e furiosos, mãos, pés e vozes no mesmo ritmo; e há entre os pares muita ação pantomímica (...). O cenário era um fogo resplandecente que ardia e crepitava, no chão de terra. Uma lâmpada de óleo de mamona, de um só pavio, pendia de um poste. As formas de homens e mulheres alumados pelo clarão da fogueira refletiam-se em destaque contra a profunda obscuridade do interior da moradia<sup>96</sup>.

Certos costumes dos brancos eram completamente adquiridos pelos negros, o que se verificava especialmente (com algumas exceções que veremos adiante) com o vestuário. Stewart conta sobre o Rio de Janeiro, em 1852, que "duas pretas africanas, vestidas ricamente e na moda, vinham flinando, com o ar mais autoconsciente de nobre pose". Estavam acompanhadas por uma escrava preta, também em trajes de gala, trazendo uma criancinha preta de três ou quatro meses de idade, adornada com todos os refinamentos de herdeiro aristocrata — trazendo uma touca complicadamente trabalhada, com rosetas e babadinhos de renda e uma comprida camisola drapeada de fina musselina, lindamente bordada e enfeitada de renda"<sup>97</sup>.

(96) *Op. cit.*, pp. 198-99. Para informações sobre a contribuição africana à música brasileira, ver especialmente Mário de ANDRADE, "O samba rural paulista", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, XLI, 37-114; Flausino Rodrigues VALLE, *Elementos de folclore musical brasileiro* (São Paulo, 1936), especialmente capítulo III; Luciano GALLET, *Estudos de folclore* (Rio, 1934).

(97) *Op. cit.*, p. 295.

Outra moda, que no século XIX servia para “marcar a alta classe daqueles (de qualquer sexo) que a adotassem”, era “deixar que as unhas do indicador e do polegar crescessem até bem compridas (...) e cortá-las em ponta aguda”<sup>98</sup>. Na época da nossa pesquisa, ao passo que os brancos, na Bahia, não mais seguiam essa moda, viam-se, ocasionalmente, pessoas de destaque entre os pretos — por exemplo, Mãe Aninha do candomblé de São Gonçalo — usando unhas excessivamente compridas.

A assimilação e a aculturação, porém, não são processos dos quais resultam modificações apenas para os indivíduos de uma das raças em contacto, enquanto os membros da outra raça permanecem inalterados. No Brasil, as circunstâncias foram tais que favoreceram a aquisição, pelos brancos, de certos elementos culturais africanos. Raramente se encontrava, principalmente durante o período da escravidão, uma criança branca que não tivesse sido criada por ama preta, que “lhe dava seu leite, balançava-a no braço ou na rede, ensinava-lhe suas primeiras palavras em português estropiado, seu primeiro Padre Nosso, sua primeira Ave Maria, seu primeiro “vôte”! ou “oxente” e punha em sua bôca o primeiro pirão com carne e mólho de ferrugem”<sup>99</sup>. Com a ama e a mucama, tanto ou talvez mais que com os pais, a criança branca aprendia a falar. E, quase sem exceção, recebia como “moleque companheiro de brinquedo”, um pequeno escravo preto de sua idade e sexo, para ser camarada quase constante<sup>100</sup>. José Veríssimo diz que durante a escravidão “não havia casa onde não existisse um ou mais moleques, um ou mais curumins, vítimas consagradas aos caprichos de *nhonhô*<sup>101</sup>. Eram-lhe o cavalo, o leva-pancadas, os amigos, os companheiros, os criados”<sup>102</sup>.

Em 1821, Mathison viu, numa fazenda perto do Rio, “grupo de belas crianças pretas brincando em frente da casa; e no meio delas um jovem irmão do proprietário, rapazinho de cerca de quatorze anos, que tinha sido educado desta maneira (...) com os negros”<sup>103</sup>. Freyre escreve que “muito menino brasileiro deve ter tido por seu primeiro herói, não nenhum médico,

(98) Andrew GRANT, *History of Brazil* (Londres, 1809), p. 234.

(99) FREYRE, *op. cit.*, p. 247. O pirão é feito de farinha de mandioca e caldo de carne; mólho de ferrugem é azeite da palmeira dendê.

(100) LACERDA, *op. cit.*, p. 379.

(101) Tratamento dado pelo escravo ao “menino” (branco).

(102) *A educação nacional* (Rio, 1906), citada em FREYRE, *op. cit.*, p. 248.

(103) *Op. cit.*, p. 93.

oficial da marinha ou bacharel branco, mas um escravo acrobata, que viu executando piruetas difíceis nos circos e bumbas-meu-boi<sup>104</sup> de engenho; ou um negro tocador de pistão ou flauta”<sup>105</sup>. Nestas condições, não é de admirar que Koster observasse que os senhores e suas famílias estavam apanhando muitos dos costumes de seus escravos<sup>106</sup>.

Visitando a Bahia em 1800, aproximadamente, Grant notou que o principal divertimento a que se entregavam os convidados, em reuniões particulares da classe alta, era uma dança de origem africana: “É executada por um indivíduo de cada sexo, movendo os corpos à monótona toada de um instrumento, sempre na mesma cadência e com muito pouca movimentação das pernas ou dos pés. Os espectadores parecem deliciados com a execução e encorajam os dançarinos com as mais ardorosas demonstrações de aprovação. Cidadãos de todas as classes (...) se permitem esta dança nacional”<sup>107</sup>.

Numerosas modificações se deram na linguagem dos brancos do Norte, o que se verificou especialmente em fazendas isoladas, onde os senhores e suas famílias eram semi-alfabetizados, ou até mesmo analfabetos. O “r” e o “s” finais desapareceram de muitas palavras: “fazer” se transformou em “fazê”; “mandar”, em “mandá”; “comer”, em “comê”; e muitas vezes o “lh” era reduzido a “l”, transformando “mulher” em muler, “colher” em “coler”, etc.

Em 1798, o bispo de Recife insistia com os professores de um recolhimento para que tentassem corrigir os “vícios de pronúncia” das môças que ali estudavam, especialmente o erro de inverter certas letras e dizer, por exemplo, “breço” em vez de “berço”, “cravão” em vez de “carvão”; e o de omitir letras no meio de uma palavra, dizendo por exemplo “teado” em vez de “telhado”, “fio” em vez de “filho”; o de deixar cair a letra final do plural ou das palavras terminadas por som duro, dizendo, por exemplo, “muitas florê” em vez de “muitas flôres”; e “Portugá” em vez de “Portugal”<sup>108</sup>. Diz Freyre que estas modificações dialetais se notavam particularmente entre famílias isoladas de áreas rurais onde os escravos estavam “dentro de casa, pessoas da família”. Freyre

(104) O bumba-meu-boi é ainda visto no interior baiano. É uma representação folclórica, na qual um homem vestido de maneira a representar um boi desempenha papel importante (ver Arthur RAMOS, *O negro brasileiro* (Rio, 1934), pp. 259-68; ver também, do mesmo autor, *O folclore negro no Brasil* (Rio, 1935) pp. 103-14.)

(105) FREYRE, *op. cit.*, p. 292.

(106) KOSTER, *op. cit.*, t. 1, 200-201.

(107) GRANT, *op. cit.*, pp. 323-33.

(108) FREYRE, *Sobrados e mucambos* (São Paulo, 1936), p. 103.

continuou, em 1936, que “ainda hoje os membros de certas famílias ilustres de engenho se deixam identificar por vícios de pronúncia particularíssimos, que pegaram com os negros dentro de casa”, como por exemplo os Wanderley de Serinhaém e Rio Formoso<sup>109</sup>

O uso, entre certas famílias possuidoras de escravos, de uma fala “numa acentuação de voz tôda especial, quase sempre morosa, mas de um vagar não já de ternura, e sim fanhoso, arrastado, doentio”, é também atribuído por Freyre à influência africana. Numerosas palavras africanas foram adotadas, especialmente na linguagem comum de classe baixa, e algumas se tornaram de bom tom mesmo entre minoria instruída. Escreveu, em 1936, Freyre: “Que brasileiro — pelo menos do Norte — sente exotismo nenhum em palavras como caçamba, dengo, cafuné, lubambo, mulambo, caçula, quitute, mandinga, muleque, camondongo, muganga, bangüê, bozó, mocotó, bunda, zumbi, vatapá, caruru, banzé, giló, mucama, quindim, catinga, mugunzá, malungo, birimbau, tanga, cachimbo, candomblé? Ou acha mais jeito em dizer “mau cheiro” do que “catinga”? Ou “garôto” de preferência a “muleque” ou “moleque”? Ou “trapo” em vez de “mulambo”? São palavras que correspondem melhor que as portuguêsas à nossa experiência, ao nosso paladar, aos nossos sentidos, às nossas emoções”<sup>110</sup>.

Na linguagem das crianças muito novas, tornou-se comum a duplicação da sílaba tônica. Daí, “nhonhô” substituiu “menino”; “titio” e “titia” foram empregados para designar “tio” e “tia”; “dodói” para “dói”; “dindinho” para “padrinho”; “vovô” para “avô”, etc. Os nomes próprios perderam “a solenidade, dissolvendo-se deliciosamente na bôca dos escravos (...). As Antônias ficaram Dondons, Toinhas, Totonhas; as Teresas, Tetés; os Manuéis, Nêzinhos, Mandus, Manés; os Franciscos, Chicos, Chiquinhos, Chicós; os Pedros, Pepés; os Albertos, Bebetos, Betinhos”<sup>111</sup>.

(109) *Ibid.*, pp. 101-2.

(110) *Casa grande e senzala*, p. 245. Para outras informações sobre palavras e frases de origem africana hoje comumente usadas em grandes áreas do Brasil, na linguagem de predominância português, ver especialmente Renato MENDONÇA, *A influência africana no português do Brasil* (2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1935); Jacques RAIMUNDO, *O elemento afro-negro na língua portuguesa* (Rio, 1933); Mario MARROQUIM, *A língua do Nordeste* (São Paulo, 1934), especialmente pp. 155-59; Dante de LAYTANO, *Os africanismos do dialeto gaúcho* (Porto Alegre, 1936). O próprio autor coligiu cerca de trezentas palavras de origem africana, comumente usadas na Bahia, na época da sua pesquisa.

(111) FREYRE, *Casa grande e senzala*, p. 243.

Além do “duro e imperativo” diga-me, faça-me, espere-me, outro método de colocação dos pronomes passou a ser usado no Brasil. O escravo e as classes “inferiores” desenvolveram a forma me-diga, me-faça, me-espere, maneira de falar que Ribeiro considerou “de grande suavidade e doçura”<sup>112</sup>. Freyre diz que “faça-se”, é o senhor falando; o pai; o patriarca; “me dê” é o escravo, a mulher, o filho, a mucama<sup>113</sup>.

Dizem que os prêtos eram incansáveis contadores de histórias. Muitas pretas libertas, em sua maior parte mulheres mais velhas, ganhavam a vida vagueando de engenho e narrando histórias para as escravas, histórias que afinal se encaminhavam, transmitidas especialmente pela mãe preta e pela mucama, até os ouvidos dos filhos do senhor. Especialmente comuns eram os contos de animais a que se atribuíam características humanas, como por exemplo os da tartaruga<sup>114</sup>. Os meninos turbulentos eram aquietados com história do quibungo, criatura terrível, meio homem, meio animal, tendo no meio das costas enorme buraco que se abria ameaçadoramente quando a criatura baixava a cabeça<sup>115</sup>. Diz-se que o quibungo gostava especialmente de visitar as casas onde moravam meninos mal comportados, anunciando sua presença com este estribilho:

*De quem é esta casa?  
auê  
como gêrê, como gêrê  
como era.*

Max Schmidt observou, em Mato Grosso, que várias das práticas locais ligadas à criação de gado eram de origem africana, assim como os instrumentos de ferro ali usados. Eschwege alega que o trabalho do ferro no Brasil foi aprendido dos africanos<sup>116</sup>.

(112) João RIBEIRO, *A língua nacional* (São Paulo, 1921), citado por FREYRE, *Casa grande e senzala*, p. 246n.

(113) *Casa grande e senzala*, p. 246.

(114) Ver RODRIGUES, *op. cit.*, pp. 282-83.

(115) *Ibid.*, pp. 301-3.

(116) FREYRE, *Casa Grande e senzala*, pp. 220-21. Também é provável que certos micróbios fossem despercebidamente trazidos para o Brasil nos corpos dos africanos importados. Ver Otávio de FREITAS, *Doenças africanas no Brasil* (São Paulo, 1935).

... a partir de 1500, a exploração do Brasil passou a ser feita por particulares, sob o patrocínio da Coroa Portuguesa. Este sistema de exploração foi chamado de sesmarias.

### III

## MISCIGENAÇÃO

... a miscigenação é o processo de mistura de diferentes raças e culturas. No Brasil, isso ocorreu desde o início da colonização, com a união de portugueses, africanos e indígenas.

... a miscigenação também influenciou a formação da língua portuguesa no Brasil, incorporando palavras de outras línguas.

... a miscigenação foi um fator importante para a formação da identidade cultural brasileira.

... a miscigenação também influenciou a formação da língua portuguesa no Brasil, incorporando palavras de outras línguas.

... a miscigenação também influenciou a formação da língua portuguesa no Brasil, incorporando palavras de outras línguas.

... a miscigenação também influenciou a formação da língua portuguesa no Brasil, incorporando palavras de outras línguas.

... a miscigenação também influenciou a formação da língua portuguesa no Brasil, incorporando palavras de outras línguas.

## CAPÍTULO V

### A MISCIGENAÇÃO E A DILUIÇÃO DA LINHA DE CÔR

Pelo menos durante o primeiro século de colonização, foram relativamente poucas as mulheres européias que imigraram para o Brasil<sup>1</sup>. Os portugueses que aqui chegavam eram principalmente homens impelidos, por sua natureza aventureira, a quebrar de maneira mais ou menos completa os laços de família que os ligavam à terra natal. Dizem que os soldados da primeira guarnição de Tomé de Sousa, que constituíram porção considerável da primitiva população da Bahia, tinham sido especialmente escolhidos por estarem livres das responsabilidades familiares. As poucas mulheres, principalmente prostitutas ou jovens órfãs, mandadas de Lisboa pela coroa portuguesa, atendendo a pedido insistente do padre Nóbrega<sup>2</sup>, eram insuficientes para fornecer as mães necessárias a formar uma nova geração<sup>3</sup>. Houve época em que a necessidade de mulheres se tornou tão grande, que o rei de Portugal decretou que nenhuma moça teria permissão de ir do Brasil para Portugal para se fazer freira, a não ser que expressasse, de sua própria vontade, desejo inabalável de permanecer solteira.

Ao mesmo tempo, para que a aventura de colonizar o Brasil fôsse bem sucedida, era necessário que se dispusesse de população

(1) Gilberto FREYRE, *Casa grande e senzala* (2.<sup>a</sup> edição; Rio, 1936), p. 60.

(2) Francisco A. de VARNHAGEN, Visconde de Pôrto Seguro, *História Geral do Brasil* (3.<sup>a</sup> ed. completa, 4 vols., São Paulo, s. d.), I, 308.

(3) Ainda em 1731, o Capitão-General D. Lourenço de Almeida escrevia de Minas Gerais: "Em tôdas estas minas não há mulheres que hajam de casar e quando há alguma (que são raras) são tantos casamentos que lhe saem que se vê o pai da noiva em grande embaraço sobre a escolha que há de fazer do genro". (*Revista do Arquivo Público Mineiro de 1933*, I, 350, citada por Pedro CALMON, *História social do Brasil*, 3 vols., São Paulo, 1937-39, I, 93).

suficiente, que fôsse européia ou identificada aos europeus<sup>4</sup>. Mas a mãe-pátria carecia de potencial humano. Era pequeno o número de portugueses que buscavam estabelecer-se numa ampla fronteira de expansão, que se alargava constantemente. As aventuras coloniais na Índia e em outras áreas de leste onde os portugueses ocupavam uma linha de costa irregular de cerca de vinte e cinco mil quilômetros de extensão<sup>5</sup>, esgotavam a bem limitada população da mãe-pátria, que já vinha sendo desfalcada, havia séculos, na guerra contra os mouros. A população atribuída a Portugal no começo do reinado de Dom Manoel, o Venturoso (1495), era de apenas um milhão de habitantes<sup>6</sup>. Diz-se que durante os trinta anos que mediaram entre 1497 e 1527, trezentos e vinte navios transportaram para a Índia, "entre soldados e passageiros", oitenta mil pessoas<sup>7</sup>. Ainda assim, Afonso de Albuquerque queixava-se do número insuficiente de homens fornecidos para suas conquistas no Oriente<sup>8</sup>.

Em certa época, o deslocamento para Lisboa, da população rural, atraída pela expansão do comércio marítimo, de tal forma desfalcou a mão-de-obra agrícola em Portugal, especialmente nas províncias do sul, que número considerável de africanos foi importado para suprir a carência de trabalhadores<sup>9</sup>. A própria migração que se fez para o Brasil afetou Portugal tão seriamente, que em 1720 D. João V decretou, por meio de uma proclamação real, a proibição de novas migrações<sup>10</sup>.

Esta carência de população é indicada pelo fato de que a lei portuguesa do século XVII reconhecia como união legal o casamento "Conhoçuda". Desenvolveu-se em Portugal "uma grande tolerância para com toda a espécie de união de que resultasse o

(4) Em 1612, Diogo de Vasconcelos, em carta ao rei de Portugal, queixava-se de que sem um acréscimo de população "mal se poderá remediar nem povoar tão larga costa" (Manoel BOMFIM, *O Brasil*, São Paulo, 1935, p. 11).

(5) Albert G. KELLER, *Colonization* (Boston, 1908), p. 108.

(6) CALMON, *op. cit.*, p. 159.

(7) Fidelino de FIGUEIREDO, *Estudos de história americana* (São Paulo, s. d.), p. 21, citado por CALMON, *op. cit.*, 159.

(8) F. C. DANVERS, *The Portuguese in India* (2 vols., Londres, 1894), I, 305-6.

(9) H. MORSE STEPHENS, (Portugal, Nova York, 1903, p. 182) diz que em oitenta anos a população de Lisboa triplicou.

(10) No decreto se declarava o propósito de proibir "a migração anual de tanta gente deste país para as capitâneas do Brasil, principalmente oriunda da província do Minho, a qual embora tenha sido a mais populosa ora se encontra, ela própria, sem gente suficiente para o cultivo do solo e outros trabalhos". (J. de A. GORVO, *Estudos sobre as províncias ultramarinas* (4 vols., Londres, 1883-87), I, 15, citado por KELLER, *op. cit.*, p. 152 n.).

aumento de gente". A própria Igreja chegou a reconhecer o casamento de juras, quando consumado pelas relações sexuais<sup>11</sup>.

No Oriente, a carência de mulheres européias levou Francisco d'Almeida não só a aceitar uma situação em que já se estava processando, nas Índias, um grau considerável de mistura racial como também a estimular deliberadamente, como parte de sua política de ação administrativa, uniões de portugueses com mulheres nativas. "Em tôdas as colonias portuguesas os homens casados rapidamente formaram uma classe com privilégios especiais; certos cargos eram-lhes reservados e, em Goa, tôdas as terras pertencentes ao rei — que constituíram grande parte dessa área — foram divididas entre eles"<sup>12</sup>. De maneira semelhante, a mesma política de encorajamento às uniões com mulheres nativas foi posta em prática pelos holandeses, durante suas aventuras colonizadoras na África do Sul e em Java; e, mais tarde, pelos ingleses na Índia — política que surgiu, em cada um destes casos, como resposta natural às condições da colonização.

Os primeiros colonos holandeses da África do Sul e de Java foram, quase sem exceção, homens que se uniram a mulheres nativas, a fim de fixar-se numa fronteira racial e cultural. A prole mestiça destas uniões era tratada com tolerância e consideração e, muitas vezes, mandada à Holanda para ser educada. Só com a chegada de espôsas holandesas, depois de ter a Colônia do Cabo se estabelecido com certa firmeza, é que a atitude dos holandeses em relação aos mestiços se modificou. Hoje existem provavelmente no mundo poucas pessoas mais vigorosamente contrárias à mistura racial que os Boers, descendentes destes colonos holandeses<sup>13</sup>.

Durante os primeiros anos de penetração inglesa na Índia, casamentos entre ingleses e indianos não apenas se realizavam, como também eram deliberadamente encorajados pelas autoridades inglesas. Em 1678, a diretoria da British East India Company escrevia ao presidente de Madras que "as conseqüências, para a posteridade, do casamento de nossos soldados com mulheres nativas de Fort St. George, serão tais que teremos satisfação em fazer algumas despesas para encorajá-lo, pensando para

(11) FREYRE, *op. cit.*, p. 179. Ver também, Alexandre HERCULANO, *Casamento Civil* (Lisboa, 1907), p. 30 e seguintes.

(12) R. S. WHITEWAY, *The Rise of Portuguese Power in India, 1497-1550* (Westminster, 1899), p. 177; cf. DANVERS, *op. cit.*, p. 217.

(13) Robert E. PARK, "Race Relations and Certain Frontiers", em *Race and Culture Contacts*, E. B. Reuter (Nova York, 1934), pp. 67-68.

o futuro, em conceder o pagamento de uma pagoda (moeda indiana) à mãe de toda criança que daqui em diante nascer desses casamentos, sendo o pagamento feito no dia em que a criança fôr batizada, se V. S. julgar que este pequeno encorajamento aumentará o número dessas uniões”.

Segundo todas as probabilidades, este modo de agir não iniciou propriamente o cruzamento racial, mas reconheceu sua existência informal. Tais uniões na Índia não se limitavam às classes “inferiores”, mas se estendiam mesmo às fileiras socialmente elevadas, tanto de ingleses quanto de europeus de outras nacionalidades<sup>14</sup>.

Miscigenação e casamento inter-racial são, talvez, episódios próprios de toda expansão numa fronteira racial. Segundo indicou Park, “Transplantar um povo, como transplantar qualquer outro organismo, é questão melindrosa; e a mestiçagem é um dos meios de realizar com êxito a transição”<sup>15</sup>.

Assim, a sociedade brasileira do século XVI e princípios do XVII achava-se em considerável parte constituída por famílias cujas espôsas e mães eram mulheres índias ou portadoras de algum sangue índio<sup>16</sup>. Pelo menos nas classes “inferiores”, este fato se verificava de maneira generalizada, mas de nenhum modo se limitava exclusivamente a estas classes<sup>17</sup>.

As uniões de fato foram gradativamente “regularizadas”, pela Igreja em “casamentos cristãos”. Emprestava assim a autoridade eclesiástica — principal guardiã dos *mores* numa sociedade sagrada — sua poderosa sanção ao cruzamento inter-racial. A Igreja foi acompanhada neste modo de agir pelo Estado, que legalizou as uniões mistas. Assim, nem a Igreja nem o Estado introduziram qualquer pressão por coerência<sup>18</sup> nos *mores* coloniais, que se tinham desenvolvido de maneira natural, em resposta às exigências da colonização; ao contrário, uma e outro apoiaram as “definições de situação”<sup>19</sup> já assentadas pelas atitudes dominantes.

(14) Ver Cedric DOVER, *Half-caste* (Londres, 1937), pp. 117 e seguintes.

(15) *Op. cit.*, p. 57.

(16) FREYRE, *op. cit.*, p. 60.

(17) Por exemplo: os mamelucos, descendentes de Caramuru, casaram-se com pessoas pertencentes a famílias de destaque.

(18) Ver William, GRAHAM SUMNER, *Folkways* (Boston, 1906), p. 5. Edição brasileira, 1950.

(19) Ver W. I. THOMAS, *Primitive Behavior* (Nova York e Londres, 1937), pp. 8-9.

No Brasil o acasalamento de portugueses com mulheres nativas foi provavelmente facilitado ainda mais pelo fato de que muitos dos primeiros colonizadores eram moçárabes, vindos do sul de Portugal, familiarizados havia muito tempo com as populações mais escuras e tendo uma “consciência-de-raça” bem fraca, segundo se dizia<sup>20</sup>. Na realidade, pelo menos em alguns casos, corria em suas próprias veias um pouco ao menos de sangue africano.

É possível que a primeira experiência dos portugueses com uma raça mais escura tenha sido a experiência de um povo dominado por outros mais morenos, pois que os mouros, cuja ocupação de Portugal se estendeu por mais de quinhentos anos (711-1244), eram talvez de pigmentação mais escura que os povos ibéricos. Sabemos, pelo menos, que seu avanço na península ibérica foi conduzido pelos berberes do norte da África, descritos por Ripley como tendo em geral nariz ligeiramente côncavo, que de perfil sugeria o do negro; cabelo variando de ondulado a crêspo; e pêlos pouco densos<sup>21</sup>. Ripley atribui esta semelhança com os negros à intermistura com as tribos negróides do sul do Saara.

Se os mouros tinham pigmentação mais escura que a dos portugueses entre os quais se estabeleceram, segue-se que existiam em Portugal, havia já séculos, homens bem morenos que gozavam de prestígio. Os mouros tinham trazido consigo uma cultura superior; eram mais instruídos nas artes e nas ciências; e passaram a constituir a classe rica, que ocupava em Portugal as cidades ou vivia nas maiores propriedades rurais. Conseqüentemente, o casamento com eles veio a ser uma honra para os portugueses; e sabe-se que tais casamentos se deram freqüentemente, mesmo entre membros da família real<sup>22</sup>. Assim, séculos antes do descobrimento do Brasil, os portugueses estavam “acostumados às uniões mistas e à prole delas resultante”<sup>23</sup>, situação essa que em nada provavelmente foi modificada pelas guerras subseqüentes com o invasor.

(20) FREYRE, *op. cit.*, p. 60. Do século XV em diante, os pretos eram comuns mesmo em Lisboa. Nicolau Clenard, preceptor francês do príncipe Dom Henrique nessa época) escreveu em carta: “Creio que há em Lisboa maior número de mouros e negros que brancos. Há ninhadas de escravos em toda casa”. (Domingos de MAGALHÃES, *Os Indígenas do Brasil*, citado por Luiz Anselmo da FONSECA, *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, Bahia, 1887, p. 165.)

(21) William Z. RIPLEY, *Races of Europe* (Nova York, 1899), págs. 227-78.

(22) STEPHENS, *op. cit.*, p. 23; Stanley LANE-POOLE, *The Story of the Moors in Spain* (Nova York e Londres, 1886), pp. 48, 55, 247.

(23) KELLER, *op. cit.*, p. 104.

Se os portugueses chegaram a considerar os mouros, e entre eles os mais ou menos negróides berberes, como dignos de prestígio e, finalmente, de serem desposados, a importação de negros africanos para Portugal (introduzidos em número considerável a partir de 1433<sup>24</sup>, especialmente como trabalhadores agrícolas no Algarves, nessa época quase despovoado pelas longas guerras de expulsão dos mouros) teria encontrado os portugueses acostumados à associação com povos de cor escura, numa base de igualdade social e mesmo de inferioridade. Sabe-se até que um príncipe real teve negros entre seus associados íntimos, pois dizem os historiadores que o maior prazer de Afonso VI, quando criança, era correr as ruas de Lisboa, “à testa de um bando de escravos negros e mulatos”<sup>25</sup>. Ainda hoje, traços de ascendência africana são inegáveis na população de Lisboa<sup>26</sup>.

Nos séculos XVI e XVII, nos colégios dos jesuítas da Bahia, crianças índias, portuguesas e mestiças eram recebidas em pé de igualdade e educadas juntas. “As crônicas não indicam nenhuma discriminação ou segregação inspirada por preconceito de cor ou de raça contra os índios; o regime que os padres adotaram parece ter sido o de fraternal mistura dos alunos”<sup>27</sup>.

Na época em que o número relativamente pequeno de índios havia sido absorvido pelo grupo de população baiana dominante, ou expulsos para o interior, mulheres africanas tinham sido importadas em número suficiente para que o processo de mistura racial continuasse de modo extensivo. A carência de mulheres brancas, ou quase brancas, pelo menos como companheiras para os homens da classe “alta”, já se tornara menos aguda; conseqüentemente, a maioria das uniões sexuais com mulheres africanas eram extralegais<sup>28</sup>, sendo o intercruzamento até certo ponto comparável ao havido no sul dos Estados Unidos, exceto quanto à extensão da intermistura, que no Brasil foi talvez maior<sup>29</sup>. Nos primeiros dias da colônia, o padre Nóbrega escreveu, da Bahia:

(24) Os escravos africanos se tornaram tão numerosos, a ponto de dizer-se que em Lisboa, no século XVI, seu número ultrapassava o de homens livres.

(25) STEPHENS, *op. cit.*, p. 330.

(26) Observado pelo Prof. Robert E. Park, em visita feita a Lisboa em 1957, bem como pelo próprio autor, 1963 e em 1966.

(27) FREYRE, *op. cit.*, p. 120.

(28) A princípio, os casamentos com negros eram mal recebidos frente à lei. Assim, um alvará de 1755 mencionava como “nobres e convenientes” os casamentos de brancos com índias e condenava os casamentos com negros ou judeus (CALMON, *op. cit.*, p. 153).

(29) Ver FREYRE, *op. cit.*, especialmente capítulos IV e V.

“A gente da terra (...) não há nenhum que deixe de ter muitas negras, das quais estão cheios de filhos”<sup>30</sup>. Por volta de 1819, dava-se como sendo de 628.000 o número de mestiços no Brasil; assim, o número de brancos, calculado em 843.000<sup>31</sup>, não era muito superior. No Brasil, segundo se diz, o negro puro usualmente não ia muito além da terceira geração<sup>32</sup>. Em 1835, quando a importação de africanos era ainda muito grande, havia em Minas Gerais 170.000 mulatos para 305.000 pretos<sup>33</sup>.

Assim, durante longo período de tempo, a miscigenação prosseguiu espontaneamente no Brasil. São talvez poucos os lugares do mundo, onde a interpenetração de povos pertencentes a raças diversas se tenha realizado tão continuamente e em escala tão extensa<sup>34</sup>.

Na Bahia, na época da nossa pesquisa, uma das circunstâncias ainda favoráveis à miscigenação era o sistema de serviços domésticos comum entre as famílias de classe “alta”, principalmente brancas. Ao passo que nos Estados Unidos — pelo menos no Norte, a maior parte do trabalho doméstico era feito pelas próprias donas de casa, e quando havia empregadas, usualmente elas eram brancas, em grande parte imigrantes camponesas vindas da Europa — na Bahia este trabalho era quase invariavelmente feito por pretas ou mestiças. Por exemplo: em 250 empregadas domésticas observadas, 197 eram pretas, 47 mulatas (predominando as escuras), 4 cafusas<sup>35</sup> e apenas duas brancas. Em outras palavras, apenas 0,8 por cento pareciam ser de ascendência europeia pura. Por esta razão, prole resultante de relações sexuais entre homens pertencentes a famílias das classes “altas” e as empregadas, era quase sempre mestiça preta-branca, ou pelo menos mulata-branca.

A disposição para tolerar a intermistura com africanas desenvolveu-se durante a escravidão; e, posteriormente, nenhuma cir-

(30) Manoel da Nóbrega, *Cartas do Brasil*, 1549-1560 (Rio, 1886), citado por FREYRE, *op. cit.*, p. 302.

(31) Alcide d'ORBIGNY, *Voyage dans les deux Amériques* (Paris, 1836), citado por CALMON, *op. cit.*, p. 155.

(32) CALMON, *op. cit.*, p. 163.

(33) *Ibid.*

(34) Escreve CALMON (*ibid.*, p. 158): “Nenhum outro povo tão ligeiro marchou para a estabilização de um tipo procedente dos mais opostos fatores; principalmente em nenhum outro as propriedades unitivas do idioma, da religião, do meio físico, e conjugaram tão intimamente para uniformizar num imenso território (Luc Durtain disse que o Brasil é um dos cinco países verdadeiramente cósmicos) a descendência de inúmeros troncos, céltico, negróide, aborígene”.

(35) Mestiças de índio e negro.

cunståncia surgiu para modificá-la. Nos Estados Unidos, ao contrário, a situação quanto ao trabalho doméstico, a disseminação das práticas anticoncepcionais<sup>36</sup> e a "consciência de raça" cada vez mais forte por parte dos negros, levaram decididamente ao decréscimo da miscigenação. Neste ponto, como em muitos outros, porém, o comportamento tradicional é, na Bahia, bem definido. A sanção do costume quanto à miscigenação se transformou, — como sempre afinal acontece em qualquer caso, — em sanção moral.

Além disso, a mistura racial na Bahia era favorecida pelo costume muito disseminado da mancebia<sup>37</sup>, isto é, de uniões conjugais fora do casamento e com certo grau de permanência. Na maior parte dos casos, na época da nossa pesquisa, as mulheres que viviam em tais uniões eram mulatas; raramente pretas. O homem concordava em pagar a moradia e alimentos; a mulher, em cuidar da casa e das crianças. Ao mesmo tempo, o homem podia ter família legal, embora os jovens muitas vezes iniciem ligações informais enquanto solteiros.

A miscigenação é também favorecida pelo prestígio ordinariamente atribuído ao filho "mais branco". As mães de cor, que, na época de nossa pesquisa tinham filhos "mais brancos" que elas, consideravam-se como especialmente favorecidas e eram da mesma forma consideradas pelos que as rodeavam. Uma preta, mostrando orgulhosamente seu filho, claro, disse: "Estou limpando a minha raça". Ouvia-se também na Bahia, freqüentemente, a expressão "melhorando a raça"<sup>38</sup>.

(36) Não existe na Bahia o medo de moléstias venéreas, comum a alguns outros lugares. Contra-las é considerado pelos jovens como indício de amadurecimento sexual e talvez reforce seu prestígio entre os que os rodeiam (cf. FREYRE, *op. cit.*, pp. 49 e seguintes).

(37) O termo se usa apenas nas conversações mais polidas. A mulher que vive nessas condições se chama amásia, amiga, amante ou comborça.

(38) De vinte e quatro criancinhas nascidas de mães pretas e mestiças na seção gratuita da maternidade do Hospital Santa Isabel, quatro, segundo julgava um obstetra, seriam relativamente "brancas", ao passo que duas pareciam ser completamente negróides. Embora pareça que neste primeiro período de vida a pigmentação ainda não seja fixa, o aparecimento de manchas (nódos de coloração intensa, popularmente conhecidas por jenipapo, nome do fruto brasileiro que dá uma tintura cor de café) nas costas ou nas nádegas, é na Bahia comumente considerado como indício de posterior pigmentação escura no corpo todo. Três das criancinhas filhas de mestiças escuras e outra cuja mãe era mulata clara, não apresentavam manchas. Uma das mães escuras, quando lhe pediram para tirar a roupa do filho, orgulhosamente exibiu as costas da criança livres dessas marcas. O obstetra, sorrindo e batendo amigavelmente nos ombros da mulher, perguntou: "O pai é branco, não é?" Ela, satisfeita, respondeu: "Tenho mais cinco filhos parecidos com ele, todos sem manchas." (Deve ficar claro que estamos citando dados concretos de pesquisa, e não nos pronunciando a respeito. N. do autor.)

A atitude aqui referida, surgia durante a escravidão, quando ter um filho do senhor branco claramente se tornou um privilégio para a mulher. Mãe e filho ficavam assim colocados em posição mais vantajosa, especialmente quanto aos proveitos materiais e mesmo quanto à liberdade.

Num folheto intitulado *Da Bahia do Senhor do Bomfim*, João Varela reproduz a figura de uma preta carregando criança amarrada às costas por uma larga faixa de pano. "Quando o menino era preto e feio" escreve Varela, usualmente era carregado desta maneira. Se, porém, era "uma coisa mais limpa", era carregado de frente nos braços da mãe, de modo que o mundo inteiro pudesse vê-lo mais facilmente.

Este desejo de "casar-se com alguém mais branco" não se limitava à porção feminina da população preta. Na Bahia, como em Haiti e nos Estados Unidos, os homens pretos bem sucedidos procuram em geral novas garantias para seu *status* e para o de seus filhos, casando-se com mulheres de cor mais clara. A esse respeito, ouvia-se comumente a expressão: "Não quero voltar para a África."

A mistura racial era ainda favorecida, pela situação dos raros imigrantes, usualmente vindos de Portugal ou Espanha. Provindo ordinariamente das classes "inferiores", chegaram isolados, pobres, com pouca ou nenhuma instrução. Tinham de enfrentar uma rígida linha de classe e, pelo menos durante os primeiros anos, antes de obter certa dose de recursos econômicos, ordinariamente ficavam impossibilitados de casar-se com alguém de classe "mais elevada". Ainda mais: os imigrantes geralmente pretendiam ter uma curta permanência no país; a maior parte tendo deixado família na Europa e esperando voltar para junto dela quando tivesse acumulado um pecúlio regular.

Em sua luta para obter um ponto de apoio, o imigrante logo percebia que a preta ou a mestiça era auxiliar valiosa. Podia cozinhar e tomar conta da casa para ele, ganhando ainda uma renda suplementar lavando roupa ou preparando quitutes que vendia aqui e ali. Em troca, ela geralmente exigia muito pouco. Essas uniões deram-se com tal freqüência, especialmente entre imigrantes portugueses, que estes vieram a ser popularmente considerados, não só na Bahia, mas em todo Brasil, como particularmente apegados às pretas.

Porém, como já indicamos, nem todos os imigrantes amancebados com mulheres pretas ou mestiças eram portugueses. Na

época da nossa pesquisa, algumas das vendas espalhadas pela Bahia, eram propriedades de imigrantes espanhóis, muitos dos quais viviam com pretas, tal como de vez em quando se dava com outros estrangeiros<sup>39</sup>.

Outra razão por que a mistura racial é mais extensa na Bahia que nos Estados Unidos, é que na primeira ela continua, por meio de intercasamentos legais, de maneira menos restrita que nos Estados Unidos. Embora o intercasamento de indivíduos pertencentes às diferentes extremidades da escala de cor seja em grande extensão extralegal, o intercasamento torna-se mais freqüente à medida que as cores se aproximam.

A tendência geral é para que a porção predominantemente de origem européia absorva os mestiços mais claros, enquanto por sua vez os mestiços absorvem os pretos. Quer dizer que a população brasileira está constantemente adquirindo aparência mais européia, menos negróide — tendência mencionada por alguns intelectuais brasileiros como “arianização progressiva”. Como dizia Oliveira Vianna, em 1933, “podemos já assinalar (...) uma tendência que cada vez mais se precisa e define: a tendência para a arianização progressiva dos nossos grupos regionais. Isto é, o coeficiente da raça branca eleva-se cada vez mais em nossa população”<sup>40</sup>.

Os laços de família, como já notamos, são tenazes. Ainda na época da nossa pesquisa, a lealdade para com o clã transcendia a lealdade para com o Estado, Igreja, ou qualquer outra instituição. Entre pais brancos e filhos de cor, sejam legítimos ou ilegítimos, muitas vezes existiam intensas afeições pessoais, fato que coloca o mestiço em posição vantajosa para ascensão social.

Julga-se, às vezes, no Brasil que o mestiço é superior em vitalidade a ambos os estoques ancestrais<sup>41</sup>. Sendo “planta nativa” é considerado como melhor aclimado que o europeu ou o africano. O mestiço, segundo concluiu o Coronel Artur Lôbo da

(39) Certo alemão, que na época da nossa pesquisa era gerente de uma fábrica de pregos, tinha voltado alguns anos antes para a Alemanha. Durante algum tempo, depois de sua partida, uma preta com quem ele vivera, e o filho de ambos, receberam da Alemanha, regularmente, duzentos mil réis por mês. O homem enviava também dinheiro a outra preta, suas duas filhas e seu filho, para os quais construía, quando ainda na Bahia, confortável residência.

(40) OLIVEIRA VIANNA, *Evolução do Povo Brasileiro* (2.<sup>a</sup> ed., S. Paulo, 1933), p. 178, 181, 186, 193-4. Ver também JOÃO PANDIÁ CALÓGERAS, *Foyação histórica do Brasil* (3.<sup>a</sup> ed., S. Paulo, 1938), pág. 36.

(41) Ver, por exemplo, CALMON, *op. cit.*, p. 163.

Silva, depois de um estudo cuidadoso, é fisicamente superior ao branco<sup>42</sup>.

Há, porém, quem pense que o mestiço resiste menos que o branco ou o preto a certas moléstias, por exemplo, a tuberculose<sup>43</sup>. Parece que a solução do problema da vitalidade do mestiço, em comparação com os estoques genitores, exige pesquisas mais extensas.

O mais evidente dos efeitos da miscigenação é reduzir as diferenças físicas entre as raças. Na Bahia, o intercasamento vem há mais de quatrocentos anos derrubando as barreiras físicas entre elas, reduzindo a visibilidade que nos Estados Unidos sempre serve para evocar atitudes tradicionais, há muito associadas às diferenças de raça.

Existe hoje na Bahia a crença de que a população está “branqueando”, gradativa mas persistentemente; convicção que dificilmente se compreende, dada a intensa preponderância de africanos entre a população que originalmente migrou para esta área e o número insignificante de imigrantes europeus nos últimos tempos.

Esta modificação talvez se explique, em parte, pela mortalidade provavelmente maior dos pretos. Segundo estudo recente, na época da nossa pesquisa, a taxa de mortalidade infantil entre as classes “inferiores” da Bahia — em considerável parte constituídas por pretos e mestiços — era aproximadamente o dobro da das classes “altas”; e em 1932, o número de mortos abaixo de cinco anos de idade constituiu aproximadamente um terço de todas as mortes desse ano (1.698 sobre 5.407). Ao mesmo tempo, parecia que não existia, entre as raças, diferenças acentuadas em relação a fertilidade<sup>43a</sup>.

Em todo caso, os baianos, freqüentemente comentavam a apreciável modificação de cor da população que verificaram durante suas vidas. Continuamente se ouviam observações como a de um cidadão mestiço que dizia: “Antigamente os pretos eram o grupo mais numeroso da Bahia, depois os pardos, por último os brancos. Hoje, os pardos estão em maioria, depois os brancos e por último os pretos. Estou certo de que não tardará que os pretos desapareçam completamente. Os brancos logo alcançarão e, com o tempo, absorverão os pardos”.

(42) “A antropologia do exército brasileiro”, *Arquivos do Museu Nacional* (Rio), xxx (1928), 33.

(43) A. Pacífico PEREIRA, *A tuberculose na Bahia* (Bahia, 1904), pág. 15.

(43a) Ver, contudo, a última parte da nota n.º 17, do capítulo XII.

Ao menos na época da nossa pesquisa, a tendência dos mestiços era para considerar-se como pontos de transição, num inevitável processo de "branqueamento". Era comum orgulharem-se de seu atual estágio, e antecipavam os resultados finais. Dos mestiços, bem como dos brancos, ouvia-se freqüentemente esta declaração: "Nós, brasileiros, estamos nos tornando um só povo. Algum dia, não muito remoto, haverá em nosso país uma só raça".

Em visita ao Brasil, escreveu certa vez Theodore Roosevelt: "A atitude dos brasileiros, inclusive os mais inteligentes dentre eles, é talvez simbolizada da melhor forma possível por um quadro que vi no Museu de Belas Artes, no Rio de Janeiro. O quadro representava um avô prêto, com filho mulato e neto branco, sendo evidente a intenção do pintor, de expressar a esperança e a crença de que a gente de côr estava sendo absorvida e transformada, de modo a tornar-se branco". Transcrevendo palavras de um estadista brasileiro, continuou Roosevelt com certo exagêro, "Os norte-americanos dizem do Brasil que tem aí uma grande população negra. Pois bem: dentro de um século não haverá negros no Brasil, ao passo que os Estados terão vinte ou trinta milhões deles. Haverá então, para os norte-americanos, um problema verdadeiro e muito penoso, ao passo que para nós êsse problema, em seu aspecto mais ameaçador, terá desaparecido"<sup>44</sup>.

É difícil constatar a veracidade desta impressão geral de que a população está adquirindo, constantemente e cada vez mais, aparência européia. Não se dispõe de estatísticas seguras sobre a distribuição dos vários grupos raciais; não tem havido, recentemente, iniciativas de coligir dados desta espécie. O último recenseamento brasileiro em que se consideraram categorias raciais foi feito há quase um século, em 1872<sup>44a</sup>. Nessa época, atribuíam-se a Salvador a seguinte proporção racial: brancos, 32,0 por cento; prêtos, 26,4 por cento; e mestiços, 35,1 por cento<sup>45</sup>.

As estatísticas demográficas, porém, na época da nossa pesquisa, eram registradas na cidade por categorias de côr, havendo três categorias oficialmente reconhecidas: a do branco, a do prêto e a do pardo. Estas classificações se baseiam na aparência física,

(44) *Outlook*, cvr (21 de fevereiro de 1914), 410-11.

(44a) Ver *Anuário Estatístico do Brasil*, 1950, edição do INGE, pág. 24.

(45) Os caboclos eram dados como representando 6,5 por cento da população. Dificilmente se compreende que pudesse haver na Bahia, nessa época, número tão considerável de índios ou de mestiços de índios (o termo "caboclo" tem significação variável, segundo os lugares e as épocas).

sendo pigmentação e textura do cabelo os critérios principais. A intermistura racial tinha chegado a tal ponto que os funcionários diziam que nem tentaram indicar distinções raciais. Assim, a categoria branca inclui muitos mestiços claros e a dos prêtos muitos mestiços escuros.

Estas divisões oficiais, por côr, refletiam diretamente as distinções populares. É, pois, importante notar que seu emprêgo indica uma diferença entre o critério usado nos Estados Unidos, baseado na ascendência racial, e o usado no Brasil, baseado na aparência física; e aparência física é característica que a miscigenação tende a modificar continuamente.

Enquanto nos Estados Unidos uma gôta apenas de sangue africano (se o fato fôr conhecido) inclui seu portador na categoria negra, na Bahia muitos indivíduos cujas avós eram pretas são nos recenseamentos arrolados como brancos (e, poder-se-ia acrescentar, são considerados como brancos por seus amigos e conhecidos).

Por exemplo: dizem que a avó de um político branco, que, na época da nossa pesquisa, ocupava posição de responsabilidade no governo do Rio de Janeiro e que em sua própria pessoa não apresentava nenhum traço perceptível de ascendência africana, era uma preta que nas ruas da Bahia andava de "saia grande e de pano da Costa"<sup>46</sup>. Assim também, a esposa branca de um médico notável, loura e de olhos azuis, tinha uma avó africana. Um ex-governador, com tôda a aparência de branco e assim considerado em tôda a comunidade, estava separado de ascendência africana apenas por duas gerações.

Poder-se-iam citar vários casos semelhantes ao de um baiano que comentou casualmente, referindo-se a uma senhora de destaque na sociedade local e considerada branca: "Soube apenas outro dia que ela tem uma avó preta. Alguém que conheceu sua família vinte anos antes de ela nascer, mostrou-me um retrato dessa avó, preta como carvão."

Que tal descoberta não produziu nem produziria em nenhum caso semelhante, alteração no *status* do indivíduo em questão, nem modificaria a estima de que gozasse, indica significativamente o caráter verdadeiro da "situação racial" brasileira, em oposição à dos Estados Unidos, por exemplo, onde semelhante

(46) Elemento do traje característico, em parte de origem africana, usado na Bahia por muitas mulheres da classe "inferior". Ver cap. x.

revelação criaria um escândalo. "Nunca vamos tão longe em relação ao passado de alguém", explicava outro baiano. "Seria pouco delicado".

Na Bahia, o significado do termo branco é, como indicamos, índice significativo da "situação racial". Comparando-se, na época da nossa pesquisa, a classificação dos primeiros quinhentos indivíduos arrolados como brancos nos arquivos do Gabinete de Identificação, com as fotografias (uma, às vezes duas e até três) juntas ao registro de identificação individual, obteve-se indicação de que as probabilidades de origem racial foram as apresentadas no Quadro 2<sup>47</sup>.

QUADRO 2

Provável origem dos primeiros quinhentos indivíduos arrolados como "brancos" nos Arquivos do Gabinete de Identificação, Salvador, 1937

Probabilidade	Número	Porcentagem
Branco.....	340	68,0
Mulatos (a).....	95	19,0
Mestiços de branco e índio (b)	39	7,8
Mestiços de índio, branco e negro (b).....	26	5,2
TOTAL.....	500	100,0

(a) Inclusive indivíduos com as seguintes características físicas: 1) nariz muito largo, lábios bem grossos; 2) pele escura, cabelo quase encarapinhado, lábios espessos; 3) pele cor de café com leite, cabelo bem crespo; 4) cabelo quase encarapinhado; 5) lábios grossos, nariz largo, prognatismo considerável.

(b) Em geral portadores de apenas ligeiros traços de ascendência índia, em cada caso.

É claro que muitos dos indivíduos considerados brancos, na Bahia, não só têm ascendentes africanos, como também características físicas que atestam de maneira patente essa ascendência. O antigo ditado "Quem escapa de branco, negro é", está agora

(47) Considerando os meios empregados, talvez seja preciso deixar certa margem de erro ao resultado. Porém, trata-se de fotografias não retocadas. E mesmo que a distinção de cor ficasse ainda assim sujeita a interpretação errônea, a textura do cabelo e as características faciais eram facilmente reconhecíveis. Se erro houve é provável que tenha sido antes para menos que para mais.

em grande parte substituído, como diz Freyre, pelo "ditado mais brasileiro": "Quem escapa de negro, branco é".

Levando devidamente em consideração tais restrições, relativas ao significado preciso de "branco", que estes fatos sugerem, podemos notar que a classificação de nascimento em Salvador, em 1932, indicou que a distribuição por cor era a que se apresenta no Quadro 3.

QUADRO 3 (\*)

Nascimentos segundo a cor, Salvador, 1932

Cor	Cidade própria-mente dita		Povoações ao redor da cidade		Total	
	Número	Porcentagem	Número	Porcentagem	Número	Porcentagem
Branca...	1.482	33,3	65	11,0	1.547	30,7
Preta....	659	14,8	114	19,3	773	15,3
Parda....	2.314	51,9	411	69,7	2.725	54,0
TOTAL..	4.455	100,0	590	100,0	5.045	100,0

(\*) FONTE: Registros da cidade, disponíveis na Secretaria de Saúde e Assistência Pública da Bahia.

Desde que o registro total de nascimentos, em cada um destes anos, atingia em média pouco mais de quinhentos, numa cidade de população avaliada em 360.000 habitantes, é evidente que os registros estavam incompletos. Muitos nascimentos ficavam sem registro; e como usualmente esses nascimentos ocorriam entre as classes "inferiores", que eram em grande parte formada por pretos e mestiços, a porcentagem relativa às cores provavelmente se desviava para o pólo dos brancos.

As mortes têm menos probabilidade de ficar sem registro. Porém, desde que em grande parte ocorrem entre a geração mais velha, não esclarecem a extensão da miscigenação em anos mais recentes. Por conseguinte, suas frequências relativas não refletem a verdadeira distribuição quanto à cor da população toda.

Tendo em mente estas restrições, podemos anotar a distribuição por cor, entre os mortos em Salvador em 1932, como sendo a indicada no Quadro 4.

QUADRO 4 (\*)

Mortos segundo a cor, Salvador, 1932

Côr	Cidade própria-mente dita		Povoações ao redor da cidade		Total	
	Número	Porcentagem	Número	Porcentagem	Número	Porcentagem
Branca...	1.375	25,4	79	9,8	1.454	23,4
Preta....	1.310	24,2	191	23,7	1.501	24,2
Parda....	2.722	50,4	536	66,5	3.258	52,4
TOTAL..	5.407	100,0	806	100,0	6.213	100,0

(\*) FONTE: Registros da cidade, disponíveis na Secretaria de Saúde e Assistência Pública da Bahia.

Para obter uma estatística adequada da composição racial da Bahia, provavelmente seria necessário, na falta de recenseamento racial, que se dispusesse de amostras extensas da população de vários pontos da cidade — o que não foi exequível dentro dos limites da nossa pesquisa. As amostras que facilmente se podiam obter durante as numerosas festas públicas, como as da Segunda-feira do Bonfim, Conceição da Praia, Véspera de Reis, etc., não eram viáveis porque, ordinariamente, a participação de um ou outro dos componentes de cor não correspondia à sua proporção, relativamente à população total. Mas durante o carnaval, quando quase toda a população freqüentava as vias públicas, esta dificuldade desaparece. Surgiu, porém, novo obstáculo, sob a forma de considerável infiltração das populações de áreas circunvizinhas. E pertencendo os brancos, usualmente, aos grupos que possuíam renda mais elevada, portanto mais habilitados a viajar, a porcentagem branca da população da cidade ficava provavelmente, nessa ocasião, dilatada para além de sua proporção normal. A "Micareta", ou segundo carnaval, que se realizava uma semana depois da Páscoa, escapa a esta desvantagem. Sobre cinco mil pessoas anotadas entre os participantes da "Micareta" de 1936, as porcentagens raciais apresentaram-se como vêm indicadas no Quadro 5.

QUADRO 5

Origem racial (determinada por observação) de cinco mil participantes da "Micareta", Salvador, 1936

Identidade racial	Número	Porcentagem
Européia.....	1.585	31,7
Africana.....	900	18,0
Mulata.....	2.495	49,9
Cafusa (*).....	20	0,4
TOTAL.....	5.000	100,0

(\*) O termo cafuso se emprega para designar mestiço de ascendência indígena e africana.

Assim pode-se, talvez, confirmar o julgamento dos cidadãos baianos de que pelo menos metade da população, ou talvez mais, era, na época da nossa pesquisa, perceptivelmente mista; e de que eram relativamente pouco numerosos tanto os brancos<sup>48</sup> quanto os negros biologicamente "puros".

É possível ter-se alguma noção das mudanças de características físicas de geração, pelo menos a respeito dos membros das classes "inferiores", por um estudo de quinhentos casos de mães e filhos, tratados na clínica gratuita de crianças, de Salvador<sup>49</sup>. Os filhos de 221 mães pretas e 200<sup>50</sup> mulatas apresentaram, em relação a suas mães, as variações indicadas no Quadro 6.

Tendo sido registrados apenas os casos em que apareceram variações indiscutíveis, parece que os dados indicam variações bastante perceptíveis de geração a geração. Pelo menos quanto às mães, isto é verdade.

Informações exatas a respeito do pai são difíceis de obter, pois na parte da população de onde estes casos provêm existe ampla co-habitação sem casamento formal, seja civil ou religioso.

De qualquer maneira, tão disseminado se tornou hoje o sangue africano no grupo predominantemente de origem européia,

(48) Não se dá o mesmo, é claro, com os "brancos" no sentido social.

(49) Desde que a pigmentação, segundo opinião de médicos locais, não se "fixa" antes de seis meses de idade, mais ou menos, as crianças menores de um ano foram excluídas da amostra.

(50) Das crianças, 79 eram filhas de brancas.

QUADRO 6

Variação de características raciais entre mães e filhos (\*), Salvador, 1936

FILHOS	MÃES			
	Pretas		Mulatas	
	Número	Porcentagem	Número	Porcentagem
De côr mais clara, cabelo mais liso.....	55	24,9	45	22,5
De côr mais clara.....	12	5,4	34	17,0
Cabelo mais liso.....	12	5,4	20	10,0
De côr mais clara, cabelo mais encarapinhado.....	0	0,0	2	1,0
De côr mais escura, cabelo mais liso.....	0	0,0	1	0,5
De côr mais escura.....	0	0,0	3	1,5
Cabelo mais encarapinhado....	0	0,0	3	1,5
De côr mais escura, cabelo mais encarapinhado.....	0	0,0	1	0,5
Ausência de variação perceptível.....	142	64,3	91	45,5
TOTAL.....	221	100,0	200	100,0

(\*) Segundo foi determinado por observação.

que é possível que sejam relativamente poucas, na Bahia, as famílias sem qualquer parentesco africano, seja por afinidade ou por consangüinidade. Em certos aspectos, esta mistura de raças, na Bahia, assemelha-se à mistura de nacionalidades nos Estados Unidos, onde antigas famílias, de ascendência inglesa pura, durante algum tempo intercruzaram seu sangue com o de alemães, escandinavos, eslavos, mediterrâneos, e uma porção de imigrantes de outros países, e seus descendentes. "Mesmo que alguém se case com pessoa isenta de sangue africano", dizia uma senhora da classe 'alta', "esta mesma pessoa terá primos ou outros parentes descendentes de africanos. Em algum ponto há de haver uma ligação".

"É muito difícil dizer que a pessoa não tem sangue africano proveniente de algum parente recente ou remoto", disse um advogado e político branco, de destaque. "Veja-me, por exemplo.

Não posso afirmar que não tenha sangue africano. Quando não vem de perto, vem de longe."

É evidente que a disseminação do sangue africano no grupo branco dificulta traçarem-se distinções raciais nítidas e definidas. Se se delineassem distinções rígidas entre os que parecem ser assim e os que em sua côr e traços fisionômicos indicam alguma ascendência africana, a linha divisória cortaria diretamente, em muitos casos, através de famílias. O apêgo que normalmente se desenvolve entre pais e filhos, e entre irmãos e irmãs, inibe tais distinções. Da mesma maneira, laços semelhantes tendem a solapar, nos Estados Unidos, as distinções entre nacionalidades e a unir indivíduos de origem inglesa, dinamarquesa, francesa, tcheca e italiana, por exemplo, numa só teia de atitudes e sentimentos. "Na Bahia, é difícil separar as côres", dizia um educador branco. "Olhe para este meu filho: é branco! E para esta menina: poder-se-ia dizer que é mulatinha." Na época da nossa pesquisa, um personagem político de destaque, comumente considerado branco, mas apresentando ligeiros traços de ascendência africana, principalmente no cabelo, era casado com uma senhora também considerada branca, mas apresentando igualmente ligeiros índices de origem africana. De seus nove filhos, todos, exceto três, quatro talvez, poderiam facilmente "passar" por brancos nos Estados Unidos. Cada um dos outros apresentava ligeiros indícios de ascendência africana. Disse uma vez o pai, com ar de brincadeira, acariciando a filhinha: "Eis uma perfeita mulatinha". Esta observação parecia ter sentido semelhante à de um pai norte-americano que dissesse: "Olhe a minha pequena de olhos azuis". Ou "Aqui está uma verdadeira *brunette*"<sup>51</sup>.

Assim, por meio de casamentos legalmente constituídos ou por qualquer outra maneira, a miscigenação estende as relações pessoais ao ponto de inibir o preconceito de raça. Apegos pessoais e familiares se desenvolvem até unir firmemente, com laços de sentimento compartilhado, descendentes das diferentes raças.

"A mistura racial tem uma longa história, uma história mais antiga que a da própria civilização", comentava Teodoro Sampaio, notável preto baiano.

(51) De vez em quando aparecem filhos mais negróides que qualquer dos genitores. Por exemplo: a filha de um imigrante português e de sua senhora brasileira, branca, tinha tez "amarelada", lábios um tanto grossos e nariz que sugeria fortemente o dos negros. Mas o mito do chamado "throwback", isto é, do filho preto de pais "brancos", parece ser desconhecido.

"Aonde quer que os romanos dominadores tenham chegado, a mistura se deu. Espanha e Portugal cruzaram-se com os mouros durante séculos; a Itália, a Grécia e as ilhas mediterrâneas, tôdas há muito tempo, misturaram seu sangue com o africano. Em Creta — um dos centros da civilização antiga — existem estátuas de homens de cabelo crêspo. As próprias hordas góticas que assolaram a Europa, quando o império romano se desmoronava, eram misturadas; e aonde quer que elas fôsem, juntavam seu sangue ao dos povos que dominavam. O cruzamento de raças, evidentemente, não é novidade; tem sido comum no mundo inteiro, onde quer que tenha havido encontro de raças. Nada mais natural, pois, que o Brasil reúna suas raças numa só e que nós, brasileiros, nos tornemos um só povo".

Existe ainda, entre os mestiços, ampla variação de traços físicos. A distribuição, porém, provavelmente se desvia para o pólo caucasiano. Os traços indígenas quase desapareceram, tendo sido o elemento nativo quase absorvido pela população predominantemente européia. Os traços índios que de vez em quando se podem perceber encontram-se usualmente combinados com traços negróides e indicam, provavelmente, a migração recente, para a cidade, de indivíduos predominantemente negróides, vindos do sertão, tendo, porém, em parte, ascendência indígena.

Numerosas expressões populares surgiram para designar alguns dos tipos intermediários que a extensa intermistura já produziu. Estes termos descrevem mais exatamente que as categorias oficiais as variações de tipos. As categorias oficiais, como vimos, se limitam a três: branca, preta e parda; mas a linguagem comum acrescenta-lhes "cabra" (ou caibra), "cabo-verde", "sarará" e "moreno".

O cabra, ou caibra, de acôrdo com os informantes, tem pigmentação ligeiramente mais clara que a do preto e cabelo um pouco menos encarapinhado. O cabo-verde é muito escuro, de traços caucasianos e cabelo preto, lustroso e liso. O sarará (que é raro) tem côr clara, cabelo ruivo e encarapinhado. O moreno, segundo dizem muitos brasileiros, é o nôvo tipo físico que o Brasil está desenvolvendo.

É significativo ser a morena o "tipo feminino ideal" do Brasil. Em muitos casos é notavelmente bela. A morena típica tem os olhos castanhos, cabelos escuros, bem ondulados e traços caucasianos; sua côr é como a de alguém intensamente tisonado pelo sol, ou mesmo mais escura; sua aparência é saudável. Raramente um baiano masculino ouvirá o termo "morena" sem que imediata-

mente sua expressão se modifique. Sua face se ilumina e um sorriso lhe aflora aos lábios. O tom com que pronuncia a palavra "morena" indica admiração, afeição, desejo<sup>52</sup>. Parece satisfeito, feliz, na contemplação de um objeto agradável. Em honra da morena, os poetas derramam estrofes apaixonadas, canções se entoam<sup>53</sup> e romances se compõem. De 146 estudantes masculinos que responderam à indagação do autor — "Em igualdade de condições, você preferiria uma espôsa branca, morena, parda, ou preta?" — 117, isto é, 80,1 por cento, responderam "morena". Assim, também, de 93 môças estudantes que responderam à pergunta correspondente, 80, isto é, 86 por cento, preferiram um moreno para marido.

Nem sempre a morena tem sangue africano<sup>54</sup>. Porém, a categoria inclui, na Bahia pelo menos, muitos indivíduos de ascendência africana. Por exemplo: um estudo de quinhentas mulheres classificadas no Gabinete de Identificação como "morenas", indicou como provável a distribuição apresentada no quadro 7.

## QUADRO 7

Provável origem racial das primeiras quinhentas mulheres classificadas como "morenas" nos Arquivos do Gabinete de Identificação, Salvador, 1936

Provável origem racial	Número	Porcentagem
Branças.....	131	26,2
Mulatas.....	308	61,6
Mestiças branco-índio.....	28	5,6
Mestiças negro-índio.....	15	3,0
Mestiças negro-branco-índio	18	3,6
TOTAL.....	500	100,0

Na opinião de Arthur Ramos<sup>55</sup>, embora na atração sentimental da morena "haja um fundo sexual sublimado (no sentido

(52) A morena tem fama de ser mais desejável, do ponto de vista sexual, que as môças mais claras; é comumente descrita como "mais ardente".

(53) Ver, por exemplo, as seguintes cantigas de carnaval: "Linda Morena"; "Morena Imperatriz"; "Até o Sol".

(54) Pronunciar a palavra "morena" (ou "moreno") com certa ênfase ou mudança de inflexão, contudo, indica côr mais escura.

(55) Enunciada em correspondência pessoal com o autor.

de Freud)", a presente atitude em relação a ela "nasceu com o pateticismo e o 'sentimentalismo' da campanha abolicionista. Exprime um símbolo de união de duas raças — a preta e a branca — e a ausência de preconceito de raça, no Brasil."

A morena provavelmente constitui entre as raças, um laço decisivo que servia ao mesmo tempo de símbolo e de meio de união branco-prêto. Quando, como freqüentemente acontecia, um branco desposava uma morena que contava entre seus ancestrais africanos, a descendência resultante dessa união levou o pai branco a não considerar deprimente o sangue negro — atitude favorável que na nova geração, portadora de algum sangue africano, ia intensificar-se.

Raramente se ouve na Bahia o termo "negro". É palavra *pesada*, termo áspero, ofensivo mesmo. Parece que seu significado original era "africano", isto é, "estrangeiro", vindo daí seu atual sentido pejorativo. Sob este aspecto é um tanto similar aos termos "Wop", "Dago", "Sheeny", "Greaser", empregados nos Estados Unidos em relação a certos estrangeiros; e aos termos "carcamano" e "bife", usados no Brasil. Além disso implica também *status* escravo e, por conseqüência, evoca lembranças dos mais duros aspectos da escravidão, de que os prêtos não gostam de falar e de que os brancos se envergonham. Seu uso, portanto, não é de bom-tom e usualmente só se emprega como epíteto, em momento de zanga. Se empregado em outra ocasião, deve ser com ar de brincadeira. Parece que a palavra "mulato" também está se encaminhando para adquirir conotação semelhante. Como disse um branco baiano, "as pessoas mais finas usam *moreno* em vez de *mulato*".

Ao mesmo tempo, a expressão *meu negro* (sua variante *meu nêgo* e o diminutivo *meu negrinho*<sup>56</sup>), sempre enunciada em tom meigo, é termo carinhoso, usado mesmo entre brancos, especialmente nos casos de grande intimidade, entre noivos, por exemplo. Seu uso constitui, como disse um baiano, "um modo de tratar bem". Tais expressões são, de vez em quando, ouvidas de um mendigo que pede esmolas a um branco ou mesmo a um mestiço, se este tem aparência de pessoa de recursos. Os caixeiros às vezes as empregam dirigindo-se aos fregueses. Parece que tais expressões evocam lembranças de relações íntimas, pessoais, como por exemplo as que existiam entre Mammy e Scarlett' O'Hara, no livro de Margaret Mitchell, ... *E o vento levou*.

(56) Estas expressões são também usadas, é claro, no feminino: minha negra, minha uêga, minha negrinha.

Ouve-se, também, embora ordinariamente empregada fora do Estado, a expressão "branco da Bahia", como alusão ao costume de incluir mestiços claros na categoria branca. A expressão "branco por procuração" é de vez em quando usada na Bahia, mas, é claro, nunca na presença da pessoa a quem se aplica. As vezes os mestiços claros são mencionados como *bem areados*; meninos prêtos de côr muito escura, como *pregos*; os prêtos muito escuros, *prêtos retintos* e *reclames de piche*. A frase *êle tem jenipapo* refere-se ao fato, já mencionado, de ter "manchas". De alguém que apresenta ligeiros traços de ascendência africana, diz-se: "Ele tem dedo (pé) na cozinha". Existem ainda outros termos descritivos, tais como "de côr escura", "de côr branca", "de côr parda", "de côr preta", "mestiço" e "moleque"<sup>57</sup>.

Existem no interior baiano, quatro categorias comumente empregadas: branco, moreno, roxo<sup>58</sup> e prêto. Pardo, mulato e negro raramente são usados ali. De vez em quando se emprega a expressão *curiboca*, referindo-se ao mesmo mestiço de prêto e índio.

Indício do caráter ainda indeterminado destas categorias são as variações de significado que parecem ter, para os diferentes indivíduos que os empregam. O *moreno*, por exemplo, dizia uma senhora da classe "alta", de ascendência européia pura, "poderia para todos os efeitos práticos ser considerado idêntico ao branco" — opinião compartilhada por numerosos outros indivíduos da classe "alta". Mas um prêto da classe "inferior" julgava o moreno "quase idêntico ao pardo"; e uma parda da classe baixa considerava o moreno "mais escuro que o pardo"; ao passo que outros indivíduos distinguiam entre duas classes de morenos: claros e escuros<sup>59</sup>.

A contextura do cabelo é mais importante que a côr da pele, na classificação do indivíduo. Freqüentemente se ouve, na Bahia, a expressão: "Ele é um pouco escuro, mas o cabelo é bom."

(57) A palavra é de origem africana e foi originalmente empregada para indicar o menino negro. É agora também empregada sem referência à côr, no sentido de "menino da rua".

(58) A tonalidade purpúrea da pele de certos prêtos, sob os ardentes raios do sol tropical, é provavelmente responsável por tal expressão.

(59) Ver, nesta conexão, a nova "Introdução" preparada para a presente edição.

## CAPÍTULO VI

## CASAMENTO INTER-RACIAL

Como já vimos, os primeiros colonos portugueses da Bahia foram, quase exclusivamente, homens; e tal como em condições semelhantes fizeram os holandeses na África do Sul e em Java, e os ingleses na Índia, coabitaram com mulheres indígenas. Dizem que ao ancorar na Bahia de Todos os Santos, Tomé de Sousa encontrou no local em que a cidade posteriormente se erigiu, e nas suas redondezas, "mais de quarenta" portugueses que viviam com mulheres nativas<sup>1</sup>. Segundo conta a lenda, Tomé de Sousa deveu à "bela Paraguaçu", filha de Itaparica, chefe dos Tupinambá da região, muito do sucesso da colônia.

Paraguaçu era companheira de um marinheiro português, Diogo Álvares Correia, que alguns anos antes naufragara, ou desertara do seu navio, nesse ponto da costa. Diogo Álvares Correia vivera desde então entre os indígenas no lugar hoje conhecido pelo nome de Graça, atualmente dentro dos limites da cidade; e ali fundara uma família de mestiços. Com o decorrer do tempo, tornou-se figura lendária, a cuja linhagem seus descendentes atuais se orgulham de pertencer. A lenda, tal como a apresenta Álvares do Amaral<sup>2</sup>, parece mais plausível que a narrativa de Southey<sup>3</sup> e diz o seguinte:

"Diogo Álvares Correia, ou Caramuru (...) era natural de Viana do Minho, em Portugal, e, quando môço, aspirando a ver novas terras, embarcou-se em uma nau, que fazia sua derrota para a Índia, mas que, sendo açoitada pelos ventos contrários e sobre vindo uma tempestade, foi feita em pedaços dando à costa no ano

(1) Francisco A. de VARNHAGEN, Visconde de Pôrto Seguro, *História geral do Brasil* (3.<sup>a</sup> ed., completa, 4 vols., São Paulo, s. d.), I, 300. Baseado numa carta de Nóbrega.

(2) *Resumo chronológico da Bahia*, (1885), p. 201.

(3) Robert SOUTHEY, *History of Brazil* (3 vols., Londres, 1810), I, pág. 30-31.

de 1510 nos baixios e recifes que ficam em frente da foz do Rio Vermelho, no lugar a que os Índios chamavam Mairaguiqui, e com o andar dos tempos ficou conhecido por Mariquita.

"Os naufragos que escaparam de ser pasto dos peixes serviram de regalo aos homens, visto que foram presos e devorados pelos selvagens Tupinambá, a excepção de Diogo Álvares Correia, que foi salvo pela jovem Tupinambá de nome — Paraguassú — que acompanhava seu pae, o Cacique Itaparica, maioral da Tribu. Ella implorou ao pae, que não matasse aquelle naufrago, por se haver logo afeiçoado delle, no que foi attendida, prestando-se Diogo Álvares a ajudal-os em recolher os despojos do naufrago, entre os quais havia muito barris de pólvora e outras munições, cunhetes de balas, e algumas espingardas, das quais preparou uma, e começou a dar tiros, derrubando aves.

"O fogo, o estampido do tiro, e a morte dos passaros causaram immenso horror aos Gentios, que não conheciam armas de fogo, e se renderam ao terror, tratando a Diogo Álvares, d'ahi em diante com grande veneração, dando-lhe suas filhas por concubinas, e o chefe a sua por mulher. Puzeram-lhe o nome de Caramurú-Assú, que no idioma delles é o mesmo que "dragão do mar", e chamaram-n'o também de homem de fogo<sup>4</sup>.

"Nessa barbara união viveu Diogo Álvares algum tempo passando a habitar a povoação denominada Villa Velha, hoje sítio da Graça.

"Passados oito anos, em 1518, chegou a Bahia um navio francez e nelle resolveu Diogo Álvares Correia passar a Portugal por via da França, e carregando o navio, de pau-brasil, embarcou, levando consigo a gentil Paraguaçu. Algumas índias, suas amantes, vendo-o partir, seguiram a nado a curta distancia do navio segurando-se ao leme uma dellas, a encantadora Moema, que morreu afogada entra as espumas do mar. Esta infeliz índia hoje é decantada pelos poetas. . .

"Catharina Paraguaçu, dotada de formosura, a primeira entre aquella gente, voltando da Europa, obrou acções de heroína, e fez com que os índios, sem a menor repugnancia, se sujeitassem ao dominio portuguez, quando ella com seu marido auxiliaram o Governador Thomé de Souza, que haviam recebido como seu hospede.

(4) Antônio Alexandre Borges dos REIS (*Corografia e História do Brasil*, especialmente do Estado da Bahia), Bahia, 1894, pp. 161-62, regista uma variante da narrativa do salvamento de Caramuru: "Paraguassú o encontrara tiritando de frio e coberto de limo, semelhantemente ao peixe *caramurú*, numa das locas do recife onde se refugiara, e (...) tomando-o sob sua proteção, salvava-lhe a vida, conquistando êle depois, graças às suas qualidades de homem civilisado, a influência que veio a exercer."

“É de Diogo Alvares Caramurú e de Catharina Paraguassú que descende a antiga e nobre casa da Torres de Garcia d'Avila, tão celebre pela sua opulencia e serviços civicos.”

Posteriormente à chegada de Tomé de Sousa, e talvez na França, Diogo casou-se legalmente com Paraguaçu. E a Igreja logo providenciou para que a maioria, senão tôdas as uniões informais desta natureza, existentes entre europeus e índias fôssem “regularizadas em casamentos cristãos”, como diz Freyre. Embora os colonizadores e aventureiros portugueses chegados ao Brasil, facilmente entrassem em uniões informais com as mulheres nativas, parece que a princípio hesitavam ante o casamento propriamente dito. Foram os jesuítas, segundo dizem, que “conseguiram vencer nos primeiros colonos a repugnância pelo casamento com as índias”<sup>5</sup>. “Os mais aqui (portuguêses) — escrevia de Pernambuco em 1551 o padre Nóbrega — tinham índia de muito tempo de que tinham filhos e tinham por grande infâmia casarem com elas. Agora se vão casando, e tomando vida de bom estado”<sup>6</sup>. Em todo caso, o casamento inter-racial tornou-se, afinal, costume firmemente estabelecido, sancionado tanto pela Igreja quanto pelo Estado.

Embora já nas primeiras décadas do século xvii houvesse em grande parte desaparecido a carência de mulheres européas, Zacarias Wagner observava nessa época que uniões de portugueses com índias ou mestiças ocorriam ainda freqüentemente<sup>7</sup>. Capistrano de Abreu registra o desejo das nativas de terem filhos “pertencentes à raça superior, pois segundo as idéias entre eles correntes só valia o parentesco pelo lado paterno”<sup>8</sup>. Acompanhando Varnhagen, Freyre pensa que o fato envolvia uma “decidida preferência sexual”<sup>9</sup>.

O intercasamento assegura a relativa permanência e continuidade às relações de família dos mestiços, o que nem sempre caracteriza as uniões informais. Embora os seres humanos sejam naturalmente influenciáveis pelos sentimentos paternais, muitas vezes os filhos ilegítimos ficam privados da presença regular do

pai em sua família, e da relativa segurança de que, a outros respeitos, gozam os filhos legítimos.

Havia, entre os africanos importados para a Bahia, como já vimos, numerosos indivíduos possuidores de equipamento cultural superior não só ao dos indígenas como também “ao da grande maioria dos colonos brancos (...) analfabetos uns, semi-analfabetos, na maior parte”<sup>10</sup>. No século xviii e princípios do xix, havia entre os descendentes de europeus tão poucos letrados que “não raro ricos fazendeiros do interior solicitavam de seus amigos do litoral arranjar-lhes um genro que embora não tendo outras posses soubesse ler e escrever”<sup>11</sup>. Alguns desses genros, diga-se de passagem, eram mestiços claros.

As mulheres pretas conhecidas pelo nome de “minas” eram famosas por seu belo aspecto físico, seu porte altivo, digno, e suas habilidades culinárias<sup>12</sup>. Eram provavelmente Fulá e Achanti, chamadas “Mina” devido à feitoria portuguesa de escravos, na Costa Oeste, conhecida como Forte de el Mina<sup>13</sup>, de onde essas escravas eram importadas para o Brasil. Pela cor e pelos traços fisionômicos, estavam talvez mais próximas dos brancos que quaisquer outros africanos importados. Araripe Júnior escreve que a preta mina “era excelente companheira”. “Sadia, engenhosa, sagaz, afetiva, era impossível”, concluía êle, “nas precárias condições em que no primeiro e segundo séculos se achava o Brasil em matéria de belo sexo, que a mina não dominasse a situação”<sup>14</sup>. Foi provavelmente entre estas mulheres, que se deram os primeiros casamentos legais de europeus com pretas. Em 1730, o governador do Rio de Janeiro, Luiz Vahia Monteiro, declarou, provavelmente com certo exagêro, que “não há mineiro que possa viver sem nenhuma negra mina, dizendo que só com elas têm fortuna”<sup>15</sup>. As minas se tornaram não só amigas e mancebas dos europeus, mas, afinal, em alguns casos, donas de casa.

Dampier, que visitou a Bahia no século xvii, conheceu vários europeus que viviam amancebados com mulheres pretas. Por essa

(10) *Ibid.*, p. 212.

(11) Henry KOSTER, *Travels in Brazil, 1809 to 1815* (2 vols., Filadélfia, 1817), II, 178-79.

(12) Braz do AMARAL, “Os grandes mercados de escravos africanos”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo especial, Congresso Internacional de História da América, v. 481.

(13) Arthur RAMOS, *As culturas negras no novo mundo* (Rio, 1937), pp. 324-25.

(14) Araripe JÚNIOR, *Gregório de Matos* (Rio, 1894), citado por FREYRE, *op. cit.*, p. 220.

(15) F. J. Oliveira VIANNA, *Evolução do povo brasileiro* (2.<sup>a</sup> ed. São Paulo, 1933), p. 149.

(5) Gilberto FREYRE, *Casa grande e senzala* (2.<sup>a</sup> ed., Rio, 1936), p. 302.

(6) Padre Manoel da NOBREGA, *Cartas do Brasil, 1540-1560* (Rio, 1886), citado por FREYRE, *op. cit.*, p. 302.

(7) Alfredo de CARVALHO, “O Zoobibliôn de Zacharias Wagner”, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, vol. XI (1904), pp. 194-95.

(8) Capistrano de ABREU, *Capítulos de história colonial* (3.<sup>a</sup> ed., Rio, 1934), citado por FREYRE, *op. cit.*, p. 59.

(9) *Op. cit.*, p. 59.

época, tais relações já não eram simples ligações casuais. "Muita africana conseguira impor-se ao respeito dos brancos; umas, pelo temor inspirado por suas mandingas; outras como as minas, pelos seus quindins e pela sua finura de mulher"<sup>16</sup>. Pelo menos "uma minoria delas tinha conquistado para si uma situação (...) de caseiras (...) dos brancos; e não exclusivamente de animais engordados nas senzalas para gôzo físico dos senhores e aumento de seu capital-homem". Pelos princípios do século XIX, o casamento de brancos com mulheres de côr, segundo dizem, não era raro<sup>17</sup>. Estas mulheres de côr, tal como aconteceu, por exemplo, com as índias Osage dos Estados Unidos, cujas terras petrolíferas aumentavam sua procura como espôsas de brancos<sup>18</sup>, muitas vezes eram proprietárias. Tais casos eram comentados nos círculos íntimos, mas sem acrimônia, especialmente quando acontecia que a desculpa era o dote da noiva.

Realizaram-se também casamentos com mestiços, tanto homens quanto mulheres. Gradativamente, segundo dizem, os casamentos com mestiços passaram a "não ser desdenhados como eram a princípio, afora que a elevada posição do mulato e a prova de suas qualidades morais tinham levado as pessoas a não tomar em consideração o evidente contraste entre seus caracteres físicos, perdendo-se de vista sua origem africana, por se aproximarem dos brancos quanto às qualidades morais e intelectuais"<sup>19</sup>.

Na Bahia, na época da nossa pesquisa, não se pensava nem se falava muito em casamento inter-racial. Atribuía-se-lhe, talvez, apenas a mesma importância dada nos Estados Unidos aos casamentos entre indivíduos de nacionalidades ou classes diferentes. Em qualquer caso, poucos casamentos tinham transposto as linhas de classe. De vez em quando membros da classe "alta" se casavam com indivíduos que tinham subido da classe "inferior" para uma posição intermediária, ou um destes últimos se casava com um membro da classe "inferior". Mas muito raramente indivíduos

(16) FREYRE, *op. cit.*, p. 302.

(17) KOSTER, *op. cit.*, II, 178.

(18) "A procura, por parte dos brancos, de mulheres Osage, que são ricas em terras petrolíferas, é agora tão grande que o Serviço de Proteção ao Índio (dos Estados Unidos) exige de todo candidato a marido que dê uma caução, submeta-se a exame físico e apresente cartas de recomendação quanto à sua personalidade. Maridos brancos tornaram-se tão fáceis de obter-se que são agora considerados um pouco menos desejáveis até que os índios de outras tribos." (RALPH LINTON, "An Anthropological View of Race Mixture", *Publications of the American Sociological Society*, XIX (1924), 76.)

(19) Jean Baptiste de LACERDA, "The Metis, or Half-breeds of Brazil", em *Papers on Inter-racial Problems*, org. por G. Spiller (Londres, 1911), p. 382.

pertencentes às extremidades da escala de classe se casavam entre si.

A impressão de moradores da Bahia, que conheciam intimamente sua estrutura social, era a de que os casamentos transpuseram mais freqüentemente as linhas de raça que as de classe; isto é, que eram mais raros os casamentos entre indivíduos pertencentes a níveis diversos de famílias, profissão e renda, dentro do mesmo grupo racial, que os casamentos entre membros de grupos raciais diferentes, mas da mesma classe. Infelizmente, não dispomos de dados estatísticos seguros sobre este importante ponto.

De acôrdo com os registros oficiais, 42 casos de intercassamentos se deram na Bahia, sobre um total de 1.269 casamentos realizados durante o período de um ano e quatro meses, decorrido de 1.º de setembro de 1933 a 31 de dezembro de 1934. Embora esse número represente apenas 3,3 por cento dos casamentos registrados, não inclui os casos em que um dos cônjuges, apesar de classificado com "branco", de acôrdo com as categorias locais, realmente tivesse qualquer grau de ascendência de côr. Em outras palavras, os casamentos de brancos com "branqueados" não foram incluídos<sup>20</sup>. Representa, portanto, esta cifra, o número de intercassamentos segundo o ponto de vista do recenseador; mas, como indicou um funcionário do govêrno, não reflete com exatidão a verdadeira extensão do cruzamento racial, do ponto de vista antropológico.

Os brancos da classe "alta" manifestavam decidida oposição ao casamento com indivíduos pertencentes ao outro extremo da escala de côr, do mesmo modo como acontecia em relação aos casamentos com indivíduos pertencentes ao outro extremo da escala de classe. Embora se realizassem de vez em quando, os casamentos dessa natureza eram ordinariamente recebidos com desagrado. Assim, de 149 estudantes brancos, 139, isto é, 93 por cento, responderam "Sim" à pergunta: "Faria objeção a casar-se com um prêto (ou preta)". De 140 estudantes nas mesmas condições, 93, isto é, dois terços, eram mesmo contrários a dançar com prêtos (ou pretas).

O irmão de um ex-governador da Bahia, descendente de família cuja linhagem remonta a uma longa linha de aristocracia colonial e européia, nunca se tinha casado, mas vivera com uma amante preta da classe "inferior". Quando, em seu leito de morte, desejou desposar a mulher e, assim, legitimar seus filhos,

(20) É certo, porém, que os casamentos entre "branqueados" e pardos estão incluídos.

a família se opôs tão tenazmente que êle desistiu. A oposição, porém, não se baseava apenas na cor, como também, e de maneira talvez mais tenaz, na classe e com referência à propriedade.

Portanto, os consórcios brancos-pretos que envolvem membros da classe "alta" são ordinariamente extralegais, fora do casamento. Nos círculos superiores, os casamentos inter-raciais tornam-se mais freqüentes à medida que as cores ficam mais próximas uma da outra, ao longo do *continuum* branco-pretos. Fraca oposição se levanta contra o indivíduo portador de "um pouco de raça", desde que êle possua também as necessárias características pessoais e familiares da classe "alta".

Conforme indicamos, casamentos entre indivíduos de cor diferente, como casamento entre indivíduos pertencentes à mesma raça, normalmente se realizam dentro da mesma classe. Assim, de vinte e quatro casamentos estudados na Bahia, na época da nossa pesquisa, em que um dos cônjuges era branco e outro preto, os componentes de cada par, com exceção talvez de um só casal, pertenciam à mesma classe. Quando tais casamentos ocorrem entre classes diferentes, isto é, entre indivíduos pertencentes a níveis diferentes de família, profissão ou renda, é normalmente o branco quem se beneficia da vantagem econômica e social que se pode antecipar como resultado da união<sup>21</sup>. Falando do casamento de uma senhora branca, da Ilha de Maré, com um preto, outro preto explicava: "Foi mais para ela que para êle. Êle tinha dinheiro e ela não".

De 72 casos de intercassamentos sobre os quais foi possível obter informação exata e relativamente completa, 61, isto é, 85 por cento, foram contraídos por indivíduos procedentes do mesmo nível profissional. Dos outros 11 casos, em que os casamentos transpuseram as linhas de classe, em oito, isto é, 73 por cento, as vantagens sociais e econômicas foram para o cônjuge branco. Nos três casos restantes, de indivíduos brancos que desposaram indivíduos de cor pertencentes a nível ocupacional inferior, os brancos eram todos mulheres, circunstâncias que razoavelmente era de esperar-se, numa sociedade em que as mulheres estavam ordinariamente em desvantagem social e, ao mesmo tempo, sofriam "pressão social" para evitar o celibato.

(21) Até certo ponto, o mesmo se verifica quanto ao intercassamento dentro da mesma classe. Em estudo feito na Bahia em 1943, o professor Thales de Azevedo e duas alunas encontraram, entre 107 casamentos das classes "inferior" e intermediária, 21 por cento de intercassamentos. (Ver Thales de Azevedo. "Um aspecto da mestiçagem na Bahia," *Revista do Arquivo Municipal* de São Paulo, CI (1945), págs. 45-57.)

De 35 destes casos, em que foi possível obter informação segura a respeito da condição financeira, apenas em oito os cônjuges eram do mesmo nível econômico. Dos 27 restantes, em 21 casos, isto é, em 80 por cento, a posição financeira do branco era menos favorável que a do cônjuge de cor. Dos outros seis casos, nos quais a vantagem monetária estava com o indivíduo mais escuro, três dos brancos eram homens e três eram mulheres.

Um dos homens tinha desposado a filha de um educador mestiço, respeitado como "autoridade" em gramática portuguesa, com quem vários baianos da classe "alta" tinham estudado, e em cuja família, em razão do prestígio do pai, qualquer pessoa na Bahia consideraria uma honra ser aceito. Ainda mais, a diferença de nível econômico entre as duas famílias era ligeira. Outro desposara uma "linda morena", cujo encanto físico e dotes psíquicos, dizem, compensavam largamente a diferença de nível econômico.

Em 19 casos de intercassamento havidos numa cidade do interior (Itaquara), 15 se realizaram entre indivíduos do mesmo nível profissional. Dos quatro casos em que um dos cônjuges provinha de camada social mais baixa que a do outro, a vantagem social, em cada caso, viera beneficiar o cônjuge branco. Treze dos dezenove casais vinham do mesmo nível econômico.

Pode-se dizer que a freqüência de intercassamentos, na Bahia, varia na razão inversa do nível de classe. Em outras palavras, os intercassamentos se realizam facilmente entre pessoas dos círculos "inferiores", de vez em quando envolvendo brancos que estão subindo na escala de classe e raramente os pertencentes à classe "alta"<sup>22</sup>. Assim, cor parece ser claramente um dos critérios de classe.

Quando, porém, há intercassamento com um indivíduo pertencente à classe "alta", a "sociedade" não fecha completamente suas portas ao casal. "Algumas pessoas tomam suas dores e tentam tratá-los pelo modo usual; mas há sempre uma diferença, especialmente se o preto é de classe baixa", comentava um membro da classe "alta". Se alguém se casa com pessoa bem mais escura, ouve-se dizer: "Êle não tem vergonha na cara".

"Mas com o dr. Raul<sup>23</sup> seria diferente", acrescentou uma senhora branca, da classe "alta", mencionando um preto de destaque, homem de considerável encanto pessoal, tendo a compos-

(22) A generalização não vale para os "branqueados", isto é, os mestiços que passaram para a categoria dos "brancos".

(23) O nome, evidentemente, é fictício.

tura e o porte de um *gentleman*, engenheiro hábil, encarregado durante seis anos do serviço sanitário da Bahia e que esteve durante vinte anos à testa de serviço similar na cidade e Estado de São Paulo, tendo em certa época sido senador federal e amigo íntimo dum ex-presidente do Brasil. Era também considerado em todo o Brasil como principal "autoridade" brasileira sobre língua tupi. Foi durante vários anos presidente de importante instituição social e intelectual da Bahia, entre cujos membros, que são principalmente brancos puros, se encontram muitos dos líderes intelectuais da cidade. "Sei de senhoras brancas que se sentiriam honradas em casar-se com êle", continuou nossa informante.

O significado implícito desta observação é importantíssimo para compreender-se a "situação racial" existente na Bahia. Indica claramente que a oposição ao casamento com prêtos se baseia mais em classe que em raça. Quando a côr preta deixa de identificar o indivíduo como membro da classe "inferior", a oposição tende a diminuir. Quase não existe oposição ao casamento com mestiços claros, mesmo na classe "alta", especialmente se não apresentam nos traços fisionômicos, ou na côr, sinais muito evidentes de origem africana.

Em 1914, escrevia Theodore Roosevelt, a respeito do Rio de Janeiro: "Nas camadas inferiores os casamentos inter-raciais são freqüentes, especialmente entre os negros e as numerosíssimas raças imigrantes vindas da Europa. Na classe média os casamentos inter-raciais são raros e na classe alta quase desconhecidos, em relação aos homens e mulheres em que a raça preta é evidente. Mesmo, porém, nas camadas superiores, aparentemente não existe qualquer preconceito contra o casamento, com um homem ou mulher que tenha, digamos, sete oitavos de sangue branco; a quantidade restante de sangue africano é considerada como elemento que pode ser pôsto de lado"<sup>24</sup>. Embora a aristocracia baiana se tenha mantido tão endógrama, ou talvez mais, que qualquer outro grupo semelhante do Brasil, indivíduos portadores de algum sangue africano estavam, mesmo na época da nossa pesquisa, se casando nas suas fileiras.

Um mestiço escuro, baiano, comerciante de destaque e relativamente rico, fez a côrte a uma môça pertencente a distinta família branca e casou-se com ela. O ditado comum, ouvido a respeito dêste casamento inter-racial, resume talvez expressivamente a situação racial na Bahia: "Negro rico é branco e branco pobre é negro". Embora seja de certa maneira exagero, é

(24) "Brazil and the Negro", *Outlook*, cvi (21 de fevereiro de 1914).

apenas um modo diferente de dizer que classe (de que a riqueza é um dos critérios) e não raça, é a credencial de maior importância, neste caso.

Outro mestiço escuro, médico especialista de relêvo, era casado com senhora loira. Devido à sua competência profissional e intelectual e encanto próprio, ocupava na comunidade posição elevada. Era membro do clube social mais exclusivista, onde a qualidade de sócio constituía índice infalível de *status* elevado. Tendo uma grande clínica, com clientes em grande parte pertencentes à elite, sua posição financeira era boa. Dizem que sua espôsa era invejada por outras senhoras brancas.

Ao ser interrogada sobre se a posição social de uma senhora decaí devido a seu casamento com um homem escuro, uma senhora da classe "alta" disse: "Depende, em grande parte, do marido. Pode ser que decaia; mas se êle fôr culto e requintado, talvez não. A mulher que desposasse o dr. Raul certamente não decairia".

É preciso, pois, distinguir, entre casamentos interclasse e intraclasse. As seguintes razões, apontadas por brancos que responderam afirmativamente à pergunta: "Faria objeção a casar-se com preto"? indicam que sua objeção era fundamentalmente baseada em classe, mais que em raça:

"Porque raramente os prêtos têm representação social".

"Por distinção de classe."

"Porque são geralmente rudes e ignorantes".

"Porque pertencem a uma classe baixa, indigna e geralmente desonrada".

"Porque me rebaixaria".

"Porque os acho inferiores, intelectual e socialmente, e não me sentiria bem em sua convivência".

"Porque a côr preta deturpa a nossa posição social".

"Porque penso que a igualdade de condições é indispensável para o casamento".

Tôdas essas alegações se reduzem talvez a uma só afirmação geral: Usualmente, o preto não tem classe.

É preciso, também, distinguir entre os indivíduos que são perceptivelmente negróides e os que são "branqueados", os que têm apenas "um pouco de raça". Como observou uma senhora branca, da classe "alta": "Com as tonalidades mais claras é diferente. Não é fácil traçar uma linha entre os brancos puros

e os que têm apenas "um pouco de raça". A mistura racial tornou-se agora tão extensa que de outra maneira não haveria muita escolha". Frequentemente, mestiços muito claros desposam cônjuges brancos, sem que qualquer questão se levante. Por exemplo: numa família que apresentava ligeiros traços de ascendência africana, os quatro filhos e as duas filhas se casaram com "brancos finos" (como disse um de seus amigos). Um deles se casou com a filha de distinto médico e professor de uma das Faculdades. Outro casou-se com membro de uma família de destaque, da classe "alta". Uma terceira se casou com jovem cuja família era rica e morava numa casa palaciana, numa das áreas residenciais "superiores". A quarta desposou um descendente da aristocracia colonial, mais tarde deputado estadual, advogado competente e professor de Faculdade.

Uma jovem branca, de "boa família", depois de responder negativamente à pergunta sobre se se casaria com prêto, foi interrogada: "Qual a cor mais escura que aceitará de bom grado em seu marido?" Depois de refletir um momento, replicou: "Alguém mais ou menos da cor de Reginaldo", referindo-se a um mestiço claro, de cabelo "bom".

Comerciante de destaque apresentava ligeiros traços de linhagem africana, especialmente no cabelo. Era inteligente, capaz, "dinâmico". Sua esposa era branca, elegante, graciosa. Sua filha, bonita e com "encantadora personalidade", passaria facilmente por branca em qualquer parte. Estava noiva de um quase branco, mas que apresentava alguns traços de ascendência africana.

Embora não se disponha de dados estatísticos, poder-se-ia dizer que a taxa de casamentos inter-raciais está provavelmente aumentando. Dada a situação existente há muito tempo, à medida que o prêto e o mestiço sobem de classe, é de esperar-se que assim aconteça. Na época da nossa pesquisa, vários indivíduos, pertencentes a níveis diferentes de classe, manifestaram-se certos de que o intercasamento era mais comum que outrora. "Antigamente as raças estavam muito mais separadas que agora", comentava uma cozinheira preta. "De vez em quando uma pessoa preta estava com branco, mas era raro. Os brancos costumavam dizer que era 'uma mosca dentro do leite'. Não havia muita mistura naquele tempo".

Talvez se possa dizer, portanto, que a ascendência africana, embora constituindo obstáculo inegável ao casamento com pessoas pertencentes às classes "altas" da Bahia, quando facilmente observável, não é barreira absoluta e pode ser vencida com

auxílio de vantagens tais como inteligência, fortuna, capacidade profissional, beleza e encanto pessoal. O indivíduo em questão será aceito mais em razão das qualidades psicológicas e sociais que da ascendência racial.

Desde, porém, que não pode fugir à sua cor, mas ao contrário leva constantemente consigo este sinal indelével de *status* inferior, o prêto tende a ser catalogado por quem o encontra pela primeira vez, como membro do grupo de *status* inferior. Só à medida que êle simultânea ou posteriormente dê provas de ter outras características normalmente associadas à posição em classe mais alta, tais como instrução, habilidade profissional, riqueza, boas maneiras, etc.; o conceito original se modifica; e mesmo assim, o fato de parecer-se com os membros da classe "inferior" continua sendo um dos critérios para julgá-lo e constitui indubitavelmente um percalço.

É à luz desta distinção que se chega, talvez, a compreender o que à primeira vista parece ser desigualdade de tratamento baseada em raça. Desde que em grande extensão esta desigualdade de tratamento acompanha as linhas de cor, fica-se sujeito a presumir que se trata de algo semelhante à que se conhece nos Estados Unidos e a afirmar ingenuamente uma relação direta entre raça e desigualdade de tratamento. Porém, focalizando a atenção nos homens de cor que subiram de classe, e que por esta razão já não estão sujeitos aos mesmos obstáculos que seus companheiros que ainda não subiram, vê-se que a relação entre raça e desigualdade de tratamento não é direta, mas indireta, que a desigualdade não se baseia necessariamente em raça e sim em classe, atingindo na maioria dos casos, como seria inteiramente de se esperar, indivíduos de cor, devido ao fato de ter a porção mais escura da população ficado concentrada durante séculos nas fileiras de *status* inferior.

Indubitavelmente, a raça foi, no Brasil, um critério para fixar as classes e torná-las, pelo menos até certo ponto, hereditárias. Mas, como critério de classe, está progressivamente perdendo terreno, à medida que um número cada vez maior de indivíduos de cor dá provas de possuir, ou de ser capaz de conquistar outras características que são índices de *status* superior. Fato significativo é que o mestiço ou o prêto pode vencer o obstáculo da cor, pode contrabalançar esta desvantagem por meio de outras vantagens. Sua posição social não é fixa, nem rígida, como acontece num sistema de casta. Está sempre sujeita a modificação.

IV

RAÇA E "STATUS" SOCIAL

100.000.000

## CAPÍTULO VII

### ASCENSÃO SOCIAL DOS MESTIÇOS

Desde os primeiros tempos do período colonial, a intermistura racial deu origem a um grupo intermediário, em situação mais favorável que a de seus antepassados pretos para a ascensão social. Por serem geralmente escolhidos para as tarefas domésticas mais suaves e exigentes como de mucamas, amas de criar e outros membros do serviço da casa, os escravos mulatos se tornaram muito cedo, na história da escravidão brasileira, um grupo diferente dos que trabalhavam no eito<sup>1</sup>. Eram batizados, recebiam o nome do senhor e muitas vezes se casavam de acordo com as práticas legais e religiosas prescritas, fundando assim famílias legítimas e aumentando a segurança social de seus descendentes pela formação de uma tradição familiar entre eles.

Muitos mestiços, filhos ilegítimos do senhor, aprendiam a ler e escrever mais rapidamente do que os filhos brancos legítimos, sobrepujando-os nos estudos preparatórios e mesmo nos estudos superiores. No Recôncavo da Bahia, havia muitos desses casos<sup>2</sup>. Dizem que os filhos de padres eram particularmente felizes. Pertencendo em geral a famílias de classe "superior", possuindo dinheiro e prestígio, seus pais transmitiam tanto aos descendentes de cor quanto aos brancos, condições favoráveis de linhagem, posição social, intelectualidade e recursos financeiros. Os filhos entravam facilmente nas profissões liberais e conseguiam, às vezes, "casamentos no seio das famílias mais exclusivistas"<sup>3</sup>.

(1) F. J. Oliveira VIANNA, *Evolução do povo brasileiro* (2.<sup>a</sup> ed., São Paulo 1933), p. 157; Jean Baptiste de LACERDA, "The Metis, or Half-breeds of Brazil", *Papers on Inter-racial Problems*, ed. G. Spiller (Londres, 1911), p. 379.

(2) Gilberto FREYRE, *Casa grande e senzala* (2.<sup>a</sup> ed., Rio, 1936), pp. 324-25. Em todo este capítulo, o autor muito deve a *Sobrados e Mucambos* (São Paulo, 1936), de Gilberto FREYRE, especialmente capítulo VII.

(3) FREYRE, *Casa grande e senzala*, p. 324.

Ainda hoje, ouvem-se comumente na Bahia expressões como estas: "Mais feliz que filho de padre" e "Filho de padre é sempre feliz"<sup>4</sup>.

Também muito significativo era o sistema de criação pelo qual as crianças de cor crescidas dentro da casa senhorial, os chamados "crias", "irmãos de criação", "moleques de estimação", chegavam a ser considerados "pessoas da casa", numa posição mais ou menos comparável à dos parentes pobres nos lares da Europa medieval. Sentavam-se, muitas vezes, à mesa patriarcal como se fossem membros da família. Alguns chegavam mesmo a andar nos carros da família com os seus senhores.

Devido à situação de relações pessoais em que cresceram, os mestiços manifestaram tendências para desenvolver certos traços favoráveis à sua ascensão. Diz-se que eram geralmente de maior destreza, mais agressivos, mais hábeis, mas astutos que os pretos puros. Por conseqüência, eram, muitas vezes, destinados às ocupações que exigiam maior habilidade, tais como as de sapateiro, carpinteiro, alfaiate, em que desenvolviam perícia profissional, símbolo de valia pessoal maior que a ordinariamente atribuída ao trabalho não especializado.

Por terem sido libertados de preferência aos pretos, os mestiços começaram desde cedo, no período colonial, a fazer parte das classes livres<sup>5</sup>. A desproporção numérica entre os escravos pretos e os mulatos, que já se fazia notar antes de 1800, tinha-se tornado muito grande no fim do primeiro quartel do século XIX. Em 1822, por exemplo, os pretos livres no Maranhão eram calculados em 9.308, e os mulatos livres em 25.111. Somente 6.580 mulatos sofriam ainda o cativeiro, em contraste com o número de 77.954 pretos. Assim, nesse importante centro de concentração escrava, tinham sido libertados, até 1822, mais de 3/4 dos mestiços e apenas aproximadamente 1/8 dos negros puros. Em 1828, Walsh relatava que havia, no Brasil, aproximadamente 160.000 pretos forros e 400.000 mulatos livres. Em 1835, de um total de 170.000 mulatos em Minas Gerais, apenas 40.000, isto é, menos de 1/4, eram escravos, enquanto que de 305.000 pretos (de acordo com uma estimativa), aproximadamente

(4) A ascensão social do filho de padre, "quando branco ou mestiço claro, tem-se feito sempre com grande facilidade" (*ibid.*, p. 324).

(5) "Em 1773 já um alvará d'el Rei de Portugal falava de pessoas (tão faltas de sentimento de Humanidade e de Religião), que guardavam, nas suas casas, escravos mais brancos do que elas, com os nomes de pretos e de negros." (FREYRE, *Sobrados e Mucambos*, p. 327).

5/6, isto é, 250.000, estavam ainda em cativeiro<sup>6</sup>. Embora não disponhamos de dados relativos à Bahia, é provável que proporções semelhantes também ali existissem.

Estes mestiços livres, em número considerável, começaram sua ascensão na escala social tornando-se pequenos lavradores, sitiantes e rendeiros, ou artesãos (tanto rurais como urbanos), vendedores ambulantes, proprietários de pequenas lojas, etc., colocando-se ao lado dos brancos de classe "inferior" que ainda não tinham subido ou que não possuíam para isso a necessária capacidade pessoal ou social.

Os pretos livres, bem como os mestiços livres, puderam, mais facilmente que seus irmãos norte-americanos, estabelecer-se nas profissões manuais, porque em geral os descendentes dos europeus no Brasil desprezavam o trabalho manual, o que se reflete no ditado: "Trabalho é para cachorro e negro". "Fosse qual fosse a energia que exercessem seus pais imigrantes, seus filhos brasileiros geralmente absorveram o preconceito colonial contra o trabalho e assumiram ares de fidalgos". A penetração de homens de cor na agricultura ou no artesanato "de modo nenhum provocava ciúme dos europeus"<sup>7</sup>.

A mobilidade, tanto vertical como horizontal, da população brasileira facilitou a ascensão. Mudanças de *status* durante a vida de um indivíduo eram fenômeno comum e às vezes rapidíssimo, situação refletida no ditado popular: "Pai taberneiro, filho cavaleiro, neto mendicante". Mesmo em centros fidalgos como Bahia e Pernambuco, nunca existiu endogamia absoluta entre a aristocracia rural. Nas cidades, pequenos empregados e negociantes, e, no interior, modestos proprietários de pequenas fazendas e pequenos criadores, aspiravam penetrar na aristocracia rural e alguns ali conseguiam colocar-se<sup>8</sup>.

Igualmente significativa era a mobilidade em espaço. Mestiços, claros, de origem escrava, conseguiam muitas vezes, em áreas distantes do lugar de seu nascimento, "passar" por descendentes de pessoas livres. Puderam, assim, livrar-se facilmente do estigma social da origem escrava. Uma das funções das ban-

(6) Maurice RUGENDAS, *Voyage pittoresque dans le Brésil*, traduzido do alemão por Colbery (3 vols., Paris, 1835), p. 27.

(7) H. A. WYNDHAM, *The Atlantic and Slavery* (Londres, Oxford University Press, 1935), pp. 249-50.

(8) VIANNA, *op. cit.*, p. 153.

deiras e monções<sup>9</sup> foi auxiliar indivíduos ambiciosos, aos quais a migração bem como a liberdade característica de uma região apenas em vias de ser povoada, pareciam oferecer meios mais rápidos e seguros de ascensão social. Muitos mestiços buscaram novas residências, tornando-se criadores, pequenos fazendeiros, etc.<sup>10</sup>. As vêzes eram escravos fugidos<sup>11</sup>. Nas cidades se tornavam pedreiros, sapateiros, vendedores ambulantes, funileiros, soldados, atôres, chegando mesmo, por vêzes, até à pequena burguesia<sup>12</sup>.

Por aproximar-se mais que o prêto das características físicas dos europeus, o mestiço teve mais facilidade em apropriar-se de certos símbolos de *status* — o sapato pequeno e a botina, por exemplo, cujo uso, no Brasil colônia e império, era índice importante de posição social<sup>13</sup>. Pés finos, especialmente entre as mulheres, eram consideradas elegantes.

A medida que subia de classe, o mestiço passou a ocupar situação intermediária, diferente tanto da do branco dominante

(9) As "bandeiras" (também chamadas "monções") são bem conhecidas no Brasil. Eram realizadas por rijos exploradores que abriam caminho para o interior ou assaltavam aldeias indígenas em busca de escravos.

(10) FREYRE, *Sobrados e mucambos*, pp. 190-191, 205, 238.

(11) "Ouvi contar de um mulato escravo que fugiu de seu dono e que depois de alguns anos se tornou muito rico comprando terras e gado. Um dia, tinha êle reunido nos cercados grande número de cabeças de gado e estava combinando com seus boiadeiros enviá-las para diversos lugares, onde seriam vendidas, quando surgiu um estranho, completamente só, que se dirigiu para êle e disse-lhe que desejava falar-lhe em particular. Pouco depois ambos se afastaram e ao ficarem a sós o dono da propriedade disse: "Agradeço-lhe não ter mencionado na presença de meu pessoal a relação existente entre nós". O estranho era o senhor do mulato. Estava em dificuldades e viera visitá-lo esperando obter dêle alguma coisa. Disse que ficaria muito agradecido com aquilo que seu escravo quisesse dar-lhe. Bem sabia ser-lhe impossível reclamar o escravo, pois estava no momento na mão do mulato, que poderia mandar assassiná-lo imediatamente. O escravo deu ao senhor algumas centenas de bois e ordenou que alguns de seus homens o acompanhassem até um mercado, explicando a seus boiadeiros que pagava assim uma velha dívida que só agora lhe era reclamada" (Henry KOSTER, *Travels in Brasil, 1809 to 1815*, 2 vols., Philadelphia, 1817, t. 244-45).

(12) VIANNA, *op. cit.*, p. 143. Em 1774, uma lei deu aos pardos acesso a "todos os officios, honras e dignidades, sem discriminação por questão de cor" (*Anais da Biblioteca Nacional*, xxxvii, 1913, 85). Ver também Pedro CALMON, *História social do Brasil* (3 vols., São Paulo, 1937-39), t. 1, 167.

(13) "Quando o uso dos sapatos e das botinas — a principio elegância quase somente de reinóis — generalizou-se entre a aristocracia brasileira de homens e mulheres de pé pequeno, compreende-se a dificuldade dos prêtos para se acomodarem, mesmo quando pajens, a êsse elemento aristocratizante e europeizante, tão contrário à anatomia dos seus pés largos e chatos. Os mulatos, não; bem feitos de pé pelo critério europeu — os pés finos e compridos — puderam adaptar-se mais facilmente ao uso dos sapatos, que Handelman observa ter constituído no Brasil do século XIX um dos sinais de distinção de classe". (FREYRE, *Sobrados e mucambos*, pp. 329-30.)

quanto da do africano escravizado. No período colonial, "para conciliar a repugnância dos brancos em se nivelarem com os mulatos", êstes foram segregados, quando em serviço militar<sup>14</sup>. Assim, na Bahia e outros lugares, foram organizados batalhões à parte para brancos, para pardos<sup>15</sup> e para prêtos<sup>16</sup>. Do mesmo modo surgiram organizações religiosas separadas, para pardos (Palma, Guadelupe, Boqueirão), bem como para prêtos<sup>17</sup>.

Oliveira Vianna identifica, na sociedade rural brasileira do século XVIII, três camadas sociais distintas: os senhores da classe "superior", em que predominavam os brancos puros; os "homens livres", rendeiros, artesãos, pequenos comerciantes e funcionários, a que se juntavam os mestiços; e os escravos da camada "inferior" em que predominavam os prêtos<sup>18</sup>.

Mas, parece que a duração desta organização de camadas foi breve. A medida que a linha de cor cedia sob a pressão dos mestiços em ascensão, alguns dos mais capazes e mais sucedidos rompiam os obstáculos e penetravam na camada "superior".

O desenvolvimento das cidades aumentou as possibilidades de progresso econômico para indivíduos que eram, como os mestiços, conhecidos por sua habilidade de arteção e — o que era mais importante — por sua capacidade intelectual<sup>19</sup>. O aparecimento das academias superiores, em princípios do século XIX, ofereceu aos mestiços mais capazes possibilidades que anteriormente não estavam ao seu alcance. Uma vez que os mulatos, segundo se diz, se distinguiram por sua capacidade mental nos empreendimentos em que esta é essencial ao sucesso, o desenvolvimento dêsses centros de estudos superiores deu aos mais ambiciosos e bem dotados dentre êles fácil acesso às profissões liberais, especialmente como doutôres e bacharéis. Muitos jovens mulatos

(14) VIANNA, *op. cit.*, p. 164. Ver também, do mesmo autor, *Populações Meridionais do Brasil* (3.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1933), p. 140.

(15) Na Bahia, o Regimento dos Pardos. Ver Luiz dos Santos VILHENA, *Cartas*, editadas e anotadas por Braz do Amaral (2 vols., Bahia, 1922), pp. 252-54.

(16) Na Bahia, como em outros lugares: os "Henriques".

(17) Na Bahia, Rosário de João Pereira, Barroquinha, Corpo Santo, Rosário "ao pé do Pelourinho". Comparar o seguinte também: "O cemitério dos africanos era situado ao lado do cemitério da Misericórdia, conforme se pode ver indicado no mapa topográfico da Cidade do Salvador e seus subúrbios, levantado e dedicado à illustre Assembléa Provincial, por Carlos Augusto Weyll". (J. B. von SEIX e C. F. P. von MARTIUS, *Através da Bahia*, excertos da obra *Reise in Brasilien* (3 vols., München, 1823-31), tradução de Pirajá da Silva e Paulo Wolf (3.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1938), pp. 141-142 (nota do tradutor).

(18) VIANNA, *Evolução do povo brasileiro*, pp. 72-73.

(19) *Ibid.*, p. 151; FREYRE, *Sobrados e mucambos*, pp. 160-61, 190.

promissores foram auxiliados, quanto à profissão, por indulgentes pais brancos ou por outros parentes e amigos da classe dominante.

De um notável intelectual brasileiro, cujo pai era fazendeiro baiano e cuja mãe era escrava preta, disseram-nos: "Raul era muito inteligente. Revelava em seus estudos uma capacidade notável. Dizem que quando criança, em Santo Amaro, costumava escapular, tarde da noite, depois que o senhor de sua mãe tinha ido deitar-se, para estudar à luz do lampião da rua na esquina junto à sua casa. Ao descobrir o fato, seu pai ficou muito impressionado. Seu interesse se multiplicou ao perceber outros indícios da inteligência e da aplicação de Raul. Supriu-lhe tôdas as necessidades. Ao deixar o Recôncavo para ir à Bahia, então, levou-o consigo e lá, sob sua direção, Raul frequentou a escola primária, onde teve, por companheiros brancos, os sobrinhos de seu pai e outros. Mais tarde, quando foi para o Rio, o pai de Raul levou-o em sua companhia e enquanto êle viveu o menino não mais o deixou"<sup>20</sup>.

Raul era mulato bem escuro, de cabelo encarapinhado. Chegou a ser cidadão importante. Fazia-se notar não apenas por sua bela aparência, compostura e encanto pessoal, como também por sua inteligência e competência profissional. Foi o amigo predileto de um dos recentes presidentes do Brasil<sup>20a</sup>.

No que concerne à ascensão do mestiço, é também importante, como nos ensina Freyre, a volta, nos princípios do século XIX, de jovens brasileiros que tinham sido educados na Europa — em Coimbra, Montpellier, Paris e outros centros — aumentando o prestígio cada vez maior das profissões liberais em ascensão. Êsses jovens advogados e médicos, entre os quais havia certo número de mestiços inteligentes, depois de terem sido educados no estrangeiro voltavam ao Brasil geralmente mais experimentados, mais bem informados, mais polidos que seus irmãos ou meio-irmãos das fazendas, do exército ou do clero. Exerciam, segundo nos disseram, atração especial sobre as senhoras da classe "superior" daquele tempo. A importação de modas do "Continente" — perfumes, penteados de Paris e sapatos ingleses — usos com que êsses jovens voltavam já familiarizados, vinha reforçar sua posição entre a elite. O crescente prestígio da mocidade, acelerado pelo governo popular do jovem imperador D. Pedro II, juntamente com o crescente domínio das cidades, onde se esta-

(20) De uma carta escrita ao autor por alguém que foi criado na mesma comunidade que a pessoa em questão e que a conhecia há muito tempo.

(20a) No Apêndice A se encontra uma pequena autobiografia escrita por êle.

beleciam os jovens formados, também contribuíram para sua ascensão social.

A ruptura da antiga ordem baseada na escravidão, devida ao declínio do monopólio açucareiro, à crescente dependência dos senhores rurais em relação aos intermediários e negociantes urbanos, ao progresso da campanha abolicionista — que afinal levou um número considerável de escravos a desertar os engenhos — também facilitou a ascensão das profissões liberais. Uma transferência gradativa de prestígio se processava, passando da aristocracia rural, que tinha sido quase exclusivamente branca, para a intelectualidade urbana<sup>21</sup>, que cada vez mais incluía mestiços, especialmente os mais claros, como por exemplo: Gonçalves Dias, Natividade Saldanha, José do Patrocínio, Machado de Assis, Barão de Cotegipe, Olavo Bilac, Domingos Caldas Barbosa, Sales Tôrres Homem, Nilo Peçanha, Domício da Gama, Dom Silvério Gomes Pimenta, Dom Luís Raimundo da Silva Brito, Tobias Barreto, Antônio Veiga, José Maurício, Auta de Sousa, Francisco Gê Acayaba de Montezuma, os irmãos Rebouças e "centenas de outros brasileiros de alta capacidade mental", como diz João Dornas Filho, "que deram ao país um lustre imenso"<sup>22</sup>.

Dom Pedro II deu foros de nobreza a um notável mestiço, mais tarde familiarmente conhecido por "Barão de Chocolate"<sup>23</sup>. O Conde de Gobineau diz ter encontrado três mulatas como damas de honra da Imperatriz do Brasil, sendo uma "marrom", outra "chocolat clair", e outra "violette"<sup>24</sup>. Montezuma tornou-se visconde e teve assento no Senado nacional, bem como Sales Tôrres Homem. Os melhores elementos da aristocracia frequentavam as recepções oferecidas ao notável engenheiro André Rebouças<sup>25</sup>. Seu irmão Antônio, deputado federal, ao pedir que se incluísse no Conselho da Coroa um representante da população mestiça, foi atentamente ouvido pela Câmara<sup>26</sup>. Domício da Gama e Barão de Cotegipe foram durante muito tempo ele-

(21) Para um esboço da ascensão da aristocracia brasileira, ver Alan K. MANCHESTER, "The Rise of the Brazilian Aristocracy", *Hispanic American Historical Review*, XI, n.º 2 (maio, 1931), 145-68.

(22) *A Escravidão no Brasil* (Rio, 1939), p. 228.

(23) FREYRE, *Casa grande e senzala*, p. 190 n.

(24) FREYRE, *Sobrados e mucambos*, p. 354.

(25) Visconde de E. TAUNAY, *Homens e cousas do Império* (São Paulo, 1924), p. 145, citada por CALMON, *op. cit.*, II, 114.

(26) Antônio Pereira REBOUÇAS, *Recordações da vida parlamentar* (2 vols., Rio, 1870), I, 524, citada por CALMON, *op. cit.*, II, 112-113.

mentos destacados dos círculos políticos e diplomáticos. Dom Silvério Gomes Pimenta tornou-se Arcebispo. Parece que nenhum músico recebeu na corte maiores distinções do que o mestiço José Maurício. Domingos Caldas Barbosa, filho de uma preta de Angola, adquiriu fama considerável nos salões do Rio de Janeiro e de Lisboa, como cantor de músicas populares. A escultura de Antônio Francisco Lisboa, mais conhecido por Aleijadinho, a qual data do século XVIII e ainda hoje pode ser vista nas velhas igrejas de Ouro Preto, Sabará, São João d'El Rei e outras cidades de Minas Gerais, provocou comentários bem favoráveis. A José Basílio da Gama, cujo *Uraguai* tem sido considerado o melhor poema épico do período colonial; ao escritor Machado de Assis e ao poeta lírico Antônio Gonçalves Dias, foram unânimeamente conferidas posições de destaque na literatura brasileira. Tobias Barreto foi consagrado como poeta, ainda mais como jurista e comentador das obras filosóficas alemãs que traduziu. José da Natividade Saldanha, hábil poeta, foi um dos líderes da revolta do Recife, em 1824.

José do Patrocínio tornou-se jornalista capaz, exercendo influência poderosa no movimento abolicionista. Joaquim Manuel foi violinista de considerável talento. Francisco Braga viu consagradas várias de suas composições, sendo mais tarde convidado para ensinar composição no Instituto Nacional de Música. O mulato baiano Francisco Chagas, mais conhecido por "Cabra", esculpia imagens com tal perícia, que pelo menos cinco delas (Nossa Senhora do Carmo, São Benedito, São João e Madalena, Nossa Senhora das Dóres, e o Senhor da Redenção), ainda podiam ser vistas na Igreja do Carmo, ao menos na época da nossa pesquisa. Valentim da Fonseca e Silva, popularmente conhecido por "Mestre Valentim", tornou-se famoso como perito em ourivesaria. O mulato Jesus foi figura notável de uma influente escola de pintura, que floresceu na Bahia no século XVIII.

Crispim do Amaral, mais conhecido por seu pseudônimo, "Falstaff", e Pedro Américo, figuram entre os pintores brasileiros que se consideram os mais competentes do século XIX. Antônio Gonçalves Teixeira e Sousa, Laurindo Rabêlo e Gonçalves Crêspo foram consagrados no mundo literário brasileiro e, pelo menos este último, também no mundo português. O psiquiatra Juliano Moreira tornou-se diretor-geral do Hospício do Rio de Janeiro e foi eleito professor honorário da Faculdade de Medicina da Bahia. O nome do hospital "João de Deus" foi em 1936 mudado para "Hospital Juliano Moreira", em homenagem a este

psiquiatra. Teodoro Sampaio tornou-se largamente conhecido e respeitado em todo o Brasil, como engenheiro, intelectual e estudioso de lingüística. José Ferreira de Menezes, Monteiro Lopes, Cardoso Vieira, Eliseu César, Evaristo Ferreira da Veiga foram, todos políticos influentes, de reputação nacional. Luís Gama, jornalista e advogado mulato, nascido duma escrava da Bahia, tornou-se bastante popular não somente em São Paulo, onde veio a residir, mas em todo o Brasil. Pelo menos um Presidente da República, Nilo Peçanha, teve, entre os seus antepassados, africanos<sup>27</sup>.

Dizem que a família real dava o exemplo de aceitação social dos brasileiros de cor brandamente repreendendo os brancos que se mostravam hesitantes a êsse respeito. Dom João VI, em suas audiências em S. Cristóvão, recebia cordialmente homens de tôdas as condições e os dois Pedro (Dom Pedro I, Dom Pedro II) continuaram a tradição. Certa vez, num baile da Corte, a Princesa Isabel, percebendo que uma dama tinha recusado dançar com André Rebouças, ofereceu-se para dançar com êle a valsa seguinte, "desagravando o grande professor"<sup>28</sup>.

A aceitação estava então se estendendo. A princípio, só os mestiços excepcionalmente dotados, ou os mais aproximados aos descendentes de europeus quanto à cor, foram incorporados aos círculos "superiores". Mas o "brilho dos títulos doutorais conseguidos, é certo, vencer certas repugnâncias da classe branca" que foram, "nos três séculos anteriores, vivíssimas e incoercíveis"<sup>29</sup>. Assim também o uniforme do exército, especialmente "a farda cheia de dourados de oficial", transformou alguns mestiços em brancos aristocratas<sup>30</sup>.

A ascensão dos mestiços foi também facilitada pela convivência, que pelo menos desde fins do século XVIII se vinha cristalizando no espírito dos intelectuais brasileiros, de que os negros — cujas costas e braços possantes tinham durante muito tempo fornecido ao país a mão-de-obra necessária — eram em parte considerável os construtores do próprio Brasil. Não apenas a labuta do escravo, como também as energias criadoras das pes-

(27) Para informações mais pormenorizadas sobre mestiços brasileiros emitentes, ver ARTHUR RAMOS, *The Negro in Brazil*, Washington, 1939, *passim*.

(28) CALMON, *op. cit.*, II, 116. Afonso de E. Taunay (em carta ao autor) narra da seguinte maneira o incidente: "A princesa D. Isabel, condessa d'Eu, herdeira do trono, num baile da Corte fez questão de dançar com um mulato quase negro (aliás homem do maior valor mental e moral), André Rebouças, para censurar a atitude de certas das suas damas que não o queriam como par."

(29) VIANNA, *População Meridional do Brasil*, p. 145.

(30) FREYRE, *Sobrados e mucambos*, p. 318.

soas livres de côr, foram exaltadas em prosa e verso<sup>31</sup>; e este aprêço dado à contribuição africana para a civilização brasileira cresceu com o desenrolar da campanha abolicionista. Especialmente as amas de criar eram enaltecidas<sup>32</sup> e muito do sentimento abolicionista resultou da gratidão afetuosa dos jovens aristocratas por elas criados.

A ascensão do mestiço, como a do prêto, foi além disso favorecida pela qualidade mais gradativa que catastrófica do processo de emancipação, que no Brasil libertou do *status* servil, gradualmente e por indivíduos, a maior parte da camada mais "baixa" da sociedade, em circunstâncias favoráveis à continuação dos laços pessoais e íntimos, tão vantajosos para um "liberto". E ainda mais, a emancipação final não foi, como no Sul dos Estados Unidos, um episódio de luta civil; as relações pessoais que tinham naturalmente surgido entre indivíduos de diferentes côres nunca foram ameaçadas — e muito menos destruídas — por um programa de "reconstrução" trazido de fora e impôsto pelas armas. Foram a capacidade intelectual, os laços pessoais e a solidariedade familiar, não a pressão externa, que constituíram as alavancas da ascensão social dos antigos escravos. A ascensão do mestiço e do prêto, no Brasil, em geral, teve a seu favor, efetivamente, os sentimentos e apegos pessoais que as relações primárias tendem normalmente a desenvolver. E tal ascensão, na medida em que ocorria, tendeu a erguer os mestiços como indivíduos, não como grupo. Assim, a queda da monarquia e o surto da república marcaram um rompimento definitivo com a aristocracia rural e aceleraram a ascensão de uma nova classe, a dos bacharéis e dos doutôres, entre os quais havia muitos mestiços. E a recristalização da estrutura política que se seguiu ao movimento de 1930 encontrou muitos mestiços ocupando posições de confiança e responsabilidade. Mais uma vez eles se destacaram, não como um grupo em si, mas como *indivíduos* elegíveis.

É preciso não negligenciar o papel do sexo e do amor romântico na ascensão dos mestiços. Mesmo no século XIX e ainda mais cedo, a atração sexual que o mulato exercia sobre mças de famílias ricas e influentes levou às vezes à fuga, ou

(31) Ver Borges dos REIS, "Colonos indígenas e escravos", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, xxviii (1902), pág. 61 e também a estrofe de Alvarenga Peixoto:

... homens de vários acidentes  
pardos, prêtos, tintos e tostados  
... os fortes braços feitos ao trabalho".

(32) FREYRE, *Sobrados e mucambos*, p. 128.

ocasionalmente, mas com freqüência cada vez maior, a casa-mentos com assentimento dos pais<sup>33</sup>. De maneira semelhante, as mulheres mulatas se beneficiaram do mito da sua potência sexual<sup>34</sup>, da elevada mortalidade das mulheres brancas (principalmente durante o século XIX) e dos conseqüentes casamentos sucessivos de velhos patriarcas que procuravam um grau cada vez maior de estímulo sexual. Casos de "casamentos de brancos já idosos, cincoentões, de famílias ilustres — filhos de barões, e bem situados na vida — com mulatas quadrarunas e octorunas bonitas, vestindo-se com jeito de brancas e com a aparência ou aura de ardência sexual fora do comum"<sup>35</sup> eram cada vez mais freqüentes, como nos faz lembrar Freyre. O escândalo criado por essas uniões pareceu semelhante ao que na Inglaterra provocava o casamento de um *gentleman* com uma empregada; a princípio surpresa, depois aceitação gradativa.

Na época da nossa pesquisa, os mestiços estavam obtendo consideração social em proporção cada vez maior. Encontravam-se entre eles distintos advogados, juristas, médicos, engenheiros, políticos, diplomatas, sacerdotes, educadores, homens de negócios, músicos, pintores, poetas, romancistas, jornalistas, fazendeiros etc.<sup>36</sup>. Em outras palavras, os mestiços já tinham penetrado até o próprio cimo da escala social<sup>37</sup>.

A princípio o movimento foi provavelmente, em grande parte vertical, e limitado a certos setores da vida total. Depois

(33) "Mas suas filhas, as iaiás dos sobrados, as sinhás das próprias casas-grandes de engenho, deixando-se raptar por aquêles donjuans plebeus ou de côr (...). Sellin assinalou o grande número de mças raptadas (...) na segunda metade do século XIX. Eram mças a quem os pais não consentiam, ou por questão de sangue, ou de situação social, o casamento com os homens de sua predileção sexual ou sentimental" (*ibid.*, pp. 156-57). Ver também o romance *O Mulato* (3.ª ed., Rio, 1889), de Aluisio de AZEVEDO, cujo herói é um bacharel mulato, educado na Europa, que se enamorou de uma mça branca, pertencente a família "cheia de preconceitos de branquidade". Gilberto Freyre chama este livro de um verdadeiro documento humano recortado da vida provinciana do seu tempo".

(34) Um dito popular comumente ouvido na Bahia é: "A branca para casar, a negra para trabalhar, a mulata para ... (relações sexuais)."

(35) FREYRE, *Sobrados e mucambos*, p. 337.

(36) Ver LACERDA, *op. cit.*, pp. 381-82; Manoel de Oliveira LIMA, *The Evolution of Brazil Compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America* (Palo Alto, 1914), p. 39; Rüdiger BILDEN, "Laboratory of Civilization", *Nation*, cxxviii (janeiro, 16, 1929), 73; Thomas EWANK, *Life in Brazil* (Nova York, 1856), p. 267; Professor LOUIS ACASSIZ e senhora, *A Journey in Brazil* (Boston e Nova York, 1888), p. 124; Theodore ROOSEVELT, "Brazil and the Negro", *Outlook*, cvii (Fevereiro, 1914), 409.

(37) Para acelerar sua ascensão social, os mestiços desenvolveram certos traços característicos de personalidade: sorrisos e maneiras afáveis, uma cordial manifestação de hospitalidade, uso de diminutivos como meio de ser ao mesmo tempo respeitoso e íntimo (FREYRE, *Sobrados e mucambos*, pp. 357-58).

de terem obtido alguma competência econômica ou profissional, e definitivamente estabelecido seu valor pessoal, os mestiços tenderam a ser reconhecidos como indivíduos "de exceção", isto é, mais como indivíduos que como membros de um grupo. À medida que o número desses indivíduos "excepcionais" se multiplicava, as convenções sociais eram submetidas a uma pressão constantemente aumentada, desde que é difícil tratar um indivíduo excepcional, em situações de convivência social íntima, de maneira diferente daquela pela qual ele é tratado em círculos intelectuais, comerciais ou políticos. Tal "pressão por coerência" nos *mores* veio, com o tempo, a modificar a conduta<sup>38</sup>.

Assim, à medida que os mestiços, um por um, subiam de classe, o movimento ascensional se acompanhava do que se poderia chamar "progressão horizontal". O indivíduo que estava se estabelecendo nas camadas econômicas e intelectuais mais "elevadas", começou a penetrar nos "santuários íntimos" dos grupos sociais mais exclusivistas, abalando tabus matrimoniais e familiares. A tradição de classe, na medida em que tinha sido fixada pela raça, cedeu gradualmente lugar à pressão irresistível exercida sobre ela pela ascensão do mestiço.

Esta ascensão foi acompanhada pelas tensões pessoais que o indivíduo ordinariamente experimenta durante o processo de passagem de uma classe para outra. Na vida pessoal dos primeiros mulatos que penetraram na camada "superior", refletia-se o fato de participarem de dois mundos diversos, e até certo ponto antagonísticos, que em suas personalidades se encontravam e se fundiam, por assim dizer-se. Por esta razão, eram talvez, pelo menos até certo ponto, "homens marginais"<sup>39</sup>.

Porém, o mestiço brasileiro era "marginal" mais no sentido cultural que no sentido racial. Muitas vezes ele passou, durante sua vida, do mais baixo degrau da escala social para a camada mediana ou mesmo superior. Alcançou certa dose de consideração social e gozou de certas vantagens da classe "superior". Mas era, ao mesmo tempo, muito sensível à sua origem ser, ao menos em parte, a do grupo servil e ao fato de trazer consigo inevitavelmente, em suas características físicas, a marca deste

(38) Ainda mais, os interesses de classe tenderam a tornar-se cada vez mais importantes e, finalmente, a ligar os membros da mesma classe por laços sentimentais, atitudes e ideais comuns, e, assim, a transpor as linhas de cor e de ascendência racial.

(39) Ver Robert E. PARK, "Human Migration and the Marginal Man", *American Journal of Sociology*, XXXIII (maio de 1928), 881; Everett STONEQUIST, *The Marginal Man* (Nova York, 1937).

status "inferior". Assim, Gonçalves Dias foi "a vida inteira um inadaptado tristonho. Uma ferida sempre sangrando, embora escondida pelo *croisé* de "doutor". Sensível à inferioridade de sua origem, ao estigma de sua cor, aos traços negróides gritando-lhe sempre do espelho: "Lembra-te de que és mulato!"<sup>40</sup>. O mestiço fez-se então notar pelo uso extravagante de perfumes, o que parece ter sido um excesso de compensação para o cheiro corporal (a assim chamada *catanga* ou *budum*) que se diz ser característico dos africanos. Em casa, o mulato muitas vezes procurava evitar que as visitas vissem o "tira-teima da família", o parente cuja cor escura ou feições negróides traíam muito claramente sua origem "menos nobre". Numa tentativa para vencer a si mesmo e aos outros de sua identidade com a camada "superior", o mulato muitas vezes desenvolveu um arianismo enfático, tornando-se, como Machado de Assis ou Olavo Bilac, "cúmplice do branco contra o preto"<sup>41</sup>.

É preciso notar que embora os mestiços claros geralmente formassem a vanguarda desta ascensão e constituíssem a maior parte dos indivíduos de cor que progrediam na escala de classes, não monopolizaram completamente a ascensão<sup>42</sup>. Foram seguidos, e em alguns casos notáveis ultrapassados, por indivíduos procedentes da porção mais escura da população. Assim Henrique Dias, o herói preto da expulsão dos holandeses de Pernambuco, foi feito membro da nobreza e agraciado com a Ordem de Cristo<sup>43</sup>. Um preto se tornou presidente de importante instituição intelectual e social na Bahia. Na época da nossa pesquisa, outro era membro do clube mais exclusivista. Mas a presença de pretos entre a classe "mais elevada", ainda hoje é pequena. No esforço para alcançar posição mais alta na ordem social, os pretos tiveram de lutar ainda mais decididamente contra os obstáculos representados pelo fato de partirem do ponto "mais baixo" na escala profissional e educacional, sem recursos financeiros nem meios, na maioria de casos, de ganhá-los, e, além disso, de trazer constantemente consigo um sinal físico de ascendência escrava, isto é, um símbolo de *status* inferior.

(40) FREYRE, *Sobrados e mucambos*, p. 320.

(41) *Ibid.* pp. 335, 355, 368; FREYRE, *Casa grande e senzala*, pág. 324.

(42) Ver Manoel QUERINO, "Os Homens de Cor Preta na História", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, XLVIII (Bahia, 1923), p. 353-63; ver também, Augusto Vitorino Alves Sacramento BLAKE, *Dicionário Bibliográfico Brasileiro* (Rio, 1893), II, 452-5.

(43) Heinrich HANDELMANN, *História do Brasil* (Tradução para o português do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, do *Geschichte von Brasilien*; Berlin, 1860; 2 vols., Rio, 1931), I, 381.

## CAPÍTULO VIII

COMPOSIÇÃO RACIAL DAS CLASSES  
NA SOCIEDADE BAIANA

Existia, na Bahia, na época da nossa pesquisa, uma ordem social de livre competição, na qual os indivíduos pleiteavam posição baseada principalmente em realizações pessoais e favoráveis condições de família. Na determinação do *status* social, a competência do indivíduo, a sua instrução e realizações profissionais, bem como os seus recursos financeiros tendem a superar a origem racial.

Entretanto, a parte mais escura da população teve de lutar com as sérias desvantagens de terem seus pais, avós, e outros ascendentes começado "de baixo", como escravos da classe branca dominante, sem instrução e outros recursos para ascenderem, e de exibirem sempre, em virtude da cor e de outros característicos físicos, as marcas indeléveis desta ascendência escrava, símbolos indestrutíveis de *status* inferior.

*Nas ocupações*

Não era, portanto, surpreendente que os pretos se concentrassem ainda nos empregos de baixo *status* e de pequeno salário e que seu número diminuísse gradualmente à medida que se subia na escala ocupacional até os níveis superiores, onde raramente se encontravam. O período de tempo desde a escravidão ainda era relativamente curto; e a falta de recursos financeiros e de instrução com que começaram a competir no sistema de classes, bem como a falta de empregos numa economia pré-industrial tinham constituído obstáculos demais.

Mas os mestiços, especialmente os mais claros, revelavam forte tendência para subir na escala ocupacional. Embora os mais

escuros ocupassem grande número de empregos de pequenos salários, os mestiços mais claros tendiam a concentrar-se numa posição média, enquanto que um número considerável, especialmente dos muito claros, penetravam nas camadas "superiores".

Os brancos, como era de se prever, estavam concentrados nos níveis superiores. Seu número, tanto absoluto, como relativo, diminuiu à medida que descia na escala ocupacional, havendo apenas uma pequena porcentagem nas posições "inferiores".

Entre os empregos em que, na época da nossa pesquisa, verificamos o predomínio dos mulatos e dos pretos, aqueles em que parecia haver mais pretos que mulatos estão indicados no quadro 8, juntamente com as porcentagens correspondentes da amostra estudada. Os mulatos, em todos os casos, eram predominantemente escuros.

QUADRO 8

Distribuição racial nos empregos em que pareciam predominar os pretos, Salvador, 1936

Ocupações	Amostra	Porcentagem				Total
		Pretos	Mulatos	Branco	Cafusos	
Carregadores .	100	93,0	7,0	0,0	0,0	100,0
Lavadeiras . . .	200	89,5	9,5	0,0	1,0	100,0
Carroceiros . . .	100	83,0	15,0	0,0	2,0	100,0
Pedreiros . . . .	125	82,4	16,8	0,0	0,8	100,0
Estivadores . . .	125	81,6	15,2	1,6	1,6	100,0
Domésticos . . .	250	78,8	18,8	0,8	1,6	100,0
Trabalhadores de rua . . . . .	225	78,3	21,2	0,5	0,0	100,0
Baleiros ambulantes . . . . .	100	77,0	21,0	1,0	1,0	100,0
Sapateiros . . . .	70	74,4	22,8	2,8	0,0	100,0
Vendedores ambulantes .	200	68,5	28,0	3,5	0,0	100,0
Jornaleiros . . .	100	68,0	31,0	1,0	0,0	100,0
Engraxates . . .	50	66,0	32,0	2,0	0,0	100,0
Motorneiros de bonde . . . . .	80	60,0	32,5	5,0	2,5	100,0
Motoristas de caminhão . . .	150	44,7	43,3	10,7	1,3	100,0

Nestes empregos (nos quais prêtos e mulatos predominaram), aqueles em que havia provavelmente mais mulatos que prêtos estão indicados no quadro 9.

QUADRO 9

Distribuição racial nos empregos em que os mulatos pareciam predominar sobre os prêtos, Salvador, 1936

Ocupações	Amostra	Porcentagem				
		Mulatos	Prêtos	Brancos	Cafusos	Total
Barbeiros (a)	150	74,0	20,0	6,0	0,0	100,0
Músicos de banda (b)	98	68,4	23,5	8,1	0,0	100,0
Lixeiros	75	62,7	34,7	2,6	0,0	100,0
Fiscais de bonde	50	62,0	24,0	10,0	4,0	100,0
Condutores de bonde	80	58,8	22,5	16,2	2,5	100,0
Bombeiros (b)	100	58,0	32,0	9,0	1,0	100,0
Cobreadores de ônibus	90	54,5	30,0	12,2	3,3	100,0
Motoristas de carros de aluguel	85	54,1	31,8	9,4	4,7	100,0
Guardas civis (a)	150	54,0	32,6	13,4	0,0	100,0
Motoristas de ônibus	90	50,0	27,8	17,8	4,4	100,0
Soldados	750	48,1	40,5	11,1	0,3	100,0

(a) Nesta categoria, os mulatos eram predominantemente claros.

(b) Nesta categoria, os mulatos eram predominantemente escuros.

Dos empregos em que brancos e mestiços pareciam predominar, constam do quadro 10 aqueles em que existiam provavelmente mais mestiços que brancos.

Nestes empregos (em que brancos e mestiços predominam), aqueles em que provavelmente havia mais brancos que mestiços se apresentam no quadro 11.

QUADRO 10

Distribuição segundo a cor nos empregos em que os mulatos pareciam predominar sobre os brancos, Salvador, 1936

Ocupações	Amostra	Porcentagem			
		Mulatos	Brancos	Prêtos	Total
Oficiais da Força Policial:					
Superiores	33	57,6(a)	42,4	0,0	100,0
Inferiores	38	47,4	34,2	15,8	100,0(b)
"Clerks" (c)	350	55,1(d)	44,6	0,3	100,0

(a) Havia apenas dois escuros.

(b) Cafusos, 2,6%.

(c) Empregados de "colarinho duro" de escritórios, comerciais, caixeiros, etc.

(d) Nesta categoria, os mestiços eram predominantemente claros.

QUADRO 11

Distribuição racial nas atividades em que os brancos pareciam predominar, Salvador, 1936

Ocupações	Amostra	Porcentagem				
		Brancos	Mulatos	Prêtos	Branqueados	Total
Bancário	125	84,0	2,4	0,0	13,6	100,0
Padres	50	76,0	8,0	0,0	16,0	100,0
Notários	40	75,0	7,5	0,0	17,5	100,0
Garças de aré	26	73,1	11,5	0,0	15,4	100,0
Professores (escolas)	232	70,3	14,2	0,0	15,5	100,0
Advogados	413	67,1	9,7	1,7	15,2	100,0(a)
Políticos	60	66,7	11,6	1,7	18,3	100,0(b)
Médicos	100	63,0	20,0	1,0	16,0	100,0
Professores (secundários)	58	57,0	24,1	3,4	15,5	100,0
Funcionários de repartições públicas	250	45,2	32,8	5,6	16,0	100,0(c)
Comerciários	325	54,8	27,4	1,6	15,3	100,0(d)

a) Descendentes de branco e índio, 0,7%; descendentes de índio e negro, 0,7%; descendentes de branco, negro e índio, 0,5%; dados incompletos, 4,4%.

b) Mameluco, 1,7%.

c) Mameluco, 0,4%.

d) Mameluco, 0,6%; cafuso, 0,3%.

Verifica-se, assim, que os grupos ocupacionais compostos, provavelmente, de três quartos ou mais de prètos (ou pretas) compreendiam: carregadores, lavadeiras, pedreiros, estivadores, carroceiros, trabalhadores manuais, domésticos e baleiros; e os em que se encontrariam dois terços ou mais de prètos (além dos já citados): sapateiros, vendedores ambulantes, jornaleiros e engraxates; e aquêlê que tinha metade ou mais de prètos (além dos já citados): motorneiros de bonde.

Os grupos ocupacionais, que pareciam ter metade ou mais de mulatos compreendiam: empregados de escritório, caixeiros, comerciários, barbeiros, músicos, oficiais da Fôrça Pública (superiores), guardas-civis, bombeiros, condutores e fiscais de bonde, motoristas de táxi e de ônibus, cobradores de ônibus e lixeiros. Parece que aproximadamente dois terços dos músicos eram mulatos, o mesmo acontecendo com três quartos dos bombeiros.

Entre os grupos ocupacionais que eram provavelmente compostos de três quartos ou mais de brancos, se encontrariam: padres, bancários e homens de negócios<sup>1</sup>; com dois terços de brancos (além dos acima): professores das Faculdades, advogados, políticos, e dançarinas de cabaré<sup>2</sup>, e com metade ou mais de brancos (além dos grupos já citados): médicos, empregados do comércio, escriturários de repartições públicas e professores secundários.

Dos primeiros quinhentos brancos que em 1935 requereram carteira de identidade no Gabinete de Identificação, 292 eram homens. Dêsses, 213 foram classificados como estudantes, dezessete negociantes, onze caixeiros-viajantes, oito funcionários públicos, oito empregados no comércio, cinco soldados, quatro professores, quatro verdureiros, três vendedores ambulantes (um judeu romeno, um polonês, um espanhol); três cobradores de ônibus, dois engenheiros, dois domésticos; e um de cada uma das seguintes profissões: carpinteiro, impressor, mecânico de automóveis, marinheiro, engenheiro naval, alfaiate, músico, magistrado, "diarista", fazendeiro e proprietário. Das 208 mulheres, 170 foram classificadas como estudantes, vinte e quatro professoras, sete funcionárias públicas, cinco donas de casa, uma cantora, e uma datilógrafa.

(1) Se os "branqueados" fossem incluídos no grupo branco, deveríamos acrescentar as dançarinas de cabaré, professores superiores, políticos, advogados e médicos.

(2) Se os "branqueados" fossem incluídos, teríamos que acrescentar médicos, professores secundários e comerciários.

Dos primeiros quinhentos pardos, 144 eram homens. Dêstes, noventa eram estudantes, quarenta e quatro vendedores ambulantes, vinte e cinco soldados, treze comerciários, nove mecânicos, sete padeiros, sete carregadores, sete lojistas, seis fazendeiros, quatro sapateiros, três músicos de orquestra, três professores, dois barbeiros, dois jardineiros, dois doçeiros, três mendigos, dois pedreiros, dois cobradores de ônibus, dois marinheiros, dois engraxates, havendo um de cada uma das seguintes profissões: caixeiro-viajante, pintor, carpinteiro, ferreiro, funileiro, vulcanizador, alfaiate, carnicheiro, garçon e hortelão. Das 256 mulheres, 214 eram estudantes, trinta professoras, quatro donas de casa, duas modistas, havendo ainda uma de cada uma das seguintes profissões: bordadeira, desenhista, doméstica e mendiga.

Dos primeiros 155 prètos, 125 eram homens. Dêstes, dezessete eram estudantes, cinqüenta e um verdureiros, dezessete carregadores, oito soldados, quadro cobradores de ônibus, três lavradores, quatro padeiros, dois mecânicos, dois pedreiros, dois sapateiros, havendo ainda um de cada uma das seguintes profissões: empregado de comércio, lojista, funcionário público, decorador, penteador, pianista, músico de orquestra, ferreiro, tanoeiro, marceneiro, carroceiro, doméstico, marinheiro e engraxate. Das trinta mulheres, vinte e três eram estudantes, duas professoras, duas donas de casa, uma vendedora ambulante, uma doméstica e uma funcionária pública.

### *Nas camadas econômicas*

As deduções baseadas nessa distribuição ocupacional, juntamente com outros índices (como, por exemplo, pagamento de impostos, posse de automóvel, compra de lugares de preços diversos nos cinemas e nos campos de esportes), indicam que o prèto e o mulato escuro ocupavam geralmente os níveis econômicos mais "baixos", os mulatos médios e claros a posição média, e os brancos (inclusive os "branqueados"), a camada "superior."

Um funcionário baiano de alta categoria, da Recebedoria do Impôsto sôbre a Renda, não conhecia na cidade prètos ricos<sup>3</sup>, mas conhecia vários mulatos de situação financeira folgada, entre os quais alguns escuros. A maior parte das rendas elevadas pertencia, porém, aos brancos.

(3) Embora Ilhéus, a rica área dos cacauais, ao sul do Salvador, conte com alguns prètos e mulatos escuros bastante ricos.

De 116 automóveis que durante uma festa popular percorriam a via central, a Rua Chile, noventa, isto é, 77,6% eram ocupados por brancos apenas; em vinte e seis, isto é, 22,4%, havia mulatos entre os ocupantes<sup>4</sup>; não havia carros ocupados por prêtos. Entretanto, em ocasião semelhante, de cinquenta carros observados, dois eram ocupados exclusivamente por prêtos.

Numa exibição cinematográfica, dos sessenta e três espectadores que ocupavam poltronas ao preço de 2\$200, 73% eram brancos, 20,6% mulatos e apenas 6,4% prêtos bem escuros; enquanto dos trinta ocupantes gerais, de metade desse preço, apenas 20% eram brancos, 40% mulatos e 40% prêtos.

Na assistência de um jogo de futebol, num domingo à tarde, podia-se observar a distribuição mostrada pelo quadro 12.

QUADRO 12

Distribuição segundo a cor dos espectadores de um encontro esportivo, Salvador, 1936 (a)

Lugares	Preço	Ocupantes	Prêtos	Mulatos	Brancos	Total
			%	%	%	%
Reservados . . . .	10\$000	143	2,1	23,8(b)	74,1	100,0
Arquibancadas.	7\$000	267	4,1	29,4(b)	66,5	100,0
Gerais . . . . .	3\$000	519	51,1	39,9(c)	9,0	100,0

a) Futebol, Campo da Graça, 22 de março de 1936.

b) Principalmente mulatos claros, muitos dos quais eram bem claros, mostrando apenas leves traços de origem africana.

c) Principalmente mulatos escuros.

De 500 mães que procuraram (1937) os serviços da clínica gratuita de crianças, organizada pelo Estado, só 9,2% eram brancas; 40,6% eram mulatas, principalmente escuras, e 44,5% pretas bem escuras<sup>5</sup>. De 1.511 fotografias em exposição, nas casas

(4) Os seis automóveis ocupados apenas por mestiços constituíam 5,2% do total (apenas um carro era ocupado por mestiços escuros); os dezenove carros ocupados tanto por mestiços como por brancos constituíam 16,3% do total (três carros eram ocupados principalmente por "branqueados" e dezesseis por brancos, com apenas um ou dois mulatos claros em cada um); em um carro (0,9% do total) havia um preto e cinco mulatos escuros.

(5) Os restantes 5,7% eram: cafusos (vinte e um indivíduos); "branqueados" (dois indivíduos); mamelucos (dois indivíduos); de origem indígena, branca e preta (um indivíduo).

de fotografos, 73,2% eram (provavelmente) de indivíduos brancos, 24,9% eram de mulatos e apenas 1,7% de prêtos<sup>6</sup>.

Interpretando essa distribuição quanto às ocupações e camadas econômicas, vê-se que a atual ordem ocupacional na Bahia, como acontece provavelmente em qualquer sociedade de classes abertas, resulta da tendência que os mais aquinhoados e os mais capazes mostram para alcançar, e em seguida manter, uma posição "elevada". Uma vez que no Brasil os africanos começaram "de baixo", a atual dispersão de cor na escala de classe indica claramente o grau em que os descendentes de africanos (puros ou mestiços) foram capazes de sobreviver e de elevar-se, até agora, na competição com os europeus e seus descendentes. Portanto, a atual distribuição é a que provavelmente se deve esperar mesmo numa sociedade de livre competição, considerando-se a condição original de escravidão do descendente de africano, sua posição relativamente desvantajosa ao receber a liberdade, a conseqüente limitação das oportunidades para melhorar sua situação social, e o espaço de tempo relativamente curto em que tem gozado de uma condição de livre competição com os brancos.

Pode-se também notar que as distribuições quanto à cor e referentes às ocupações e ao nível econômico, não eram na Bahia muito diversas das dos Estados Unidos. Em outras palavras, o descendente de africano, quer puro, quer misturado com o branco, tinha avançado vagarosa mas firmemente, tanto no Brasil como nos Estados Unidos, até que aqui e lá, tinha representantes em tôdas as profissões e em muitas, senão na maior parte, das ocupações. Mesmo os números relativos, nos diferentes níveis das escalas ocupacionais e econômicas, apresentavam semelhança em ambos os casos.

As diferenças entre as duas situações, entretanto, eram e são profundas. Enquanto que nos Estados Unidos a ascensão do preto e do mulato se deu principalmente dentro dos limites do mundo de cor, na Bahia a ascensão se fez com referência à comunidade total; isto é, uma pessoa de cor, na Bahia, não só compete livremente com os da sua mesma cor, como também pode competir, e compete, com todos os candidatos da mesma classe; e se tiver capacidade e der provas de um valor pessoal e de realizações profissionais definidos, será aceita pelo que é como pessoa e seus antecedentes raciais terão significação secundária.

(6) Além disso, 0,2% eram cafusos.

A participação dos diferentes grupos de cor na vida total da comunidade pode ser indicada pela análise da participação racial em instituições tais como clubes "da elite", escolas, sindicatos e igrejas.

### *Nos clubes*

Na época da nossa pesquisa, um dos clubes "mais seletos" da Bahia, onde a admissão era índice seguro de *status* social, congregava a "sociedade" baiana, inclusive a maioria dos cidadãos notáveis. Numerosas recepções a celebridades visitantes eram oferecidas neste clube e os seus bailes incluíam-se entre as principais reuniões sociais do ano. Os prêtos ainda não foram admitidos, embora vários mulatos, inclusive certo número de "branqueados" e mesmo alguns escuros, fossem membros regulares, desfrutando de toda a consideração. Os brancos predominaram.

Entre seus membros, contava-se um mestiço escuro, de cabelos lisos e traços caucásianos, cidadão eminente, médico especialista, educado na Europa e casado com senhora branca. A seu respeito, um baiano de ascendência puramente européia disse certa vez: "Quando fui vê-lo outro dia, não me lembrei de que era mulato. Precisava dos seus serviços profissionais e lembrei-me apenas de que ele e seu pai, antes dele, eram os melhores especialistas do seu ramo, na Bahia". Outro membro era mestiço escuro, comerciante rico, ocupando situação de relêvo nos círculos comerciais baianos, sendo também casado com senhora branca. Diziam que quando percorria o interior, todos aqueles com quem mantinha transações comerciais (brancos, na sua maior parte) sentiam-se profundamente honrados com sua visita.

Estranho ao clube existia um mestiço escuro, de aparência distinta, provavelmente o mais importante cidadão baiano de cor, filho de um fazendeiro branco e uma escrava preta, engenheiro capaz, antigo senador, presidente de importante organização intelectual e social e estudioso da língua tupi. Entretanto, um dos diretores do clube, que era banqueiro branco pertencente a uma das famílias cuja linhagem aristocrática, competência geral e recente contribuição de um governador estadual e de um senador federal tinham dado aos seus membros o direito de freqüentar os círculos mais fechados, observou certa vez que "se esse distinto homem de cor se candidatasse um dia a

membro do clube, não haveria dúvida de que um homem de sua inteligência, requinte e competência profissional, seria aceito sem discussão".

### *Nas escolas*

Mesmo na época da nossa pesquisa, não existia, nas escolas, segregação de qualquer espécie. Entretanto, os alunos brancos e mulatos claros predominaram. A participação dos prêtos era limitada e havia uma progressiva eliminação das cores mais escuras à medida que se subia na escala educacional. O analfabetismo era grande, especialmente entre as classes "inferiores", nas quais, como já vimos, predominavam os prêtos e mulatos.

No quadro 13 nota-se participação maior dos prêtos nas escolas elementares, especialmente naquelas financiadas pelo Estado, nas quais a freqüência era gratuita e, portanto, mais acessível às crianças pretas, uma vez que seus pais ocupavam níveis econômicos inferiores.

Num desfile de escolares, em comemoração à data da Abolição da Escravatura (13 de maio), participaram doze escolas elementares, cada uma delas vestida de uniforme. Dos 325 alunos aproximadamente, que desfilaram, cerca de dois sétimos eram prêtos, dois sétimos brancos e três sétimos mulatos indiscriminadamente misturados. Em oito das escolas, as proporções não variavam muito. Duas, entretanto, eram principalmente de prêtos e mulatos (numa das quais havia dezesseis prêtos, trinta e quatro mestiços e oito brancos); duas eram principalmente de brancos (numa das quais havia vinte e cinco brancos, oito mulatos e cinco prêtos).

Na "peruada" dos estudantes das Faculdades, em 1936, dos 168 indivíduos que participaram do desfile apenas 3% eram prêtos; 10,1% eram mulatos e 86% brancos.

À colação de grau de uma das Faculdades, nenhuma família preta compareceu. Os convidados eram principalmente brancos, inclusive certo número de "branqueados". Compareceram também alguns mulatos, principalmente claros.

Um mestiço escuro auxiliava a recepção dos convidados e neste mister conduziu duas parentas suas (jovens mulatas claras) a ótimos lugares, bem na frente. Mais tarde, estando a sala repleta, viram-no pedir a dois brancos que cedessem seus lugares

QUADRO 13

Frequência escolar dos grupos de cor em Salvador, 1936

Escola	Número de Escolas	Prêtos	Mulatos	Branços	Outros	Totais	
		%	%	%	%	Número	%
Elementar:							
Pública...	22	32,8	37,2	28,8	1,2a	1.335	100,0
Particular	8	12,7	30,8	55,6	0,9b	315	100,0
Eclesiástica....	6	6,9	19,5	80,7	2,9c	450	100,0
Secundária (d) ..	5	6,4	18,9	74,3	0,4e	525	100,0
Superior:							
Faculdades de Direito, Medicina e Engenharia .....	3	2,2	16,7	80,0	1,1f	530	100,0
Artes e Ofícios ....	3	26,3	36,4	36,7	0,6g	335	100,0
Escola Normal	1	15,8	29,1	55,1	0,0	285	100,0
Totais..	48	—	—	—	—	3.775	100,0

a) cafuso, nove casos; mameluco, sete.

b) cafuso, dois casos; mameluco, um.

c) cafuso, cinco casos; mameluco, oito.

d) uma pública, duas particulares e duas eclesiásticas.

e) cafuso, dois casos.

f) cafuso, dois casos; mameluco, quatro.

g) cafuso, um caso; mameluco, um.

a duas outras mulatas. O pedido foi amavelmente atendido. Mais tarde, durante o decorrer da cerimônia, quando este mestiço escuro recebeu o diploma, seus colegas (brancos, na maior parte) deram-lhe estrondosa salva de palmas, sendo ele um dos poucos a receberem esta distinção. Um colega branco observou: "É um ótimo rapaz, de inteligência fora do comum".

Vários professores, especialmente das instituições elementares e secundárias, eram mestiços, embora a maioria se compusesse de brancos. Os professores prêtos eram raros e, com poucas exceções, limitavam-se às escolas elementares.

Por exemplo: dos 235 docentes das quatro escolas superiores (Direito, Medicina, Engenharia, Ciências Econômicas) nenhum era preto; 163, isto é, 70,3%, eram brancos; 36, isto é, 15,5% eram "branqueados"; 31, isto é, 13,4%, mulatos<sup>7</sup>. Dos sessenta e nove professores catedráticos, cinquenta e quatro, isto é, 78,3% eram brancos; dez, isto é, 14,5%, mulatos; cinco, isto é, 7,2%, "branqueados"; nenhum preto. Dos cinco professores distinguidos como paraninfos, todos eram brancos. Dos vinte e um membros da Congregação que receberam homenagem, seis eram mulatos (dois bem escuros), um "branqueado", quatorze brancos e nenhum preto.

Entre os dezoito professores de importante instituição secundária, um era preto, cinco eram mulatos, três "branqueados" e nove brancos. Entre os trinta e três professores de outra escola secundária, sete eram mulatos, seis "branqueados" e vinte brancos; enquanto que de trinta professores elementares, observados nas escolas públicas, três eram prêtos, dez mulatos, seis "branqueados", um mameluco e dez brancos.

Nos círculos educacionais, ouviam-se muitas referências a certo mulato escuro, de porte distinto, barba e cabelo inteiramente brancos, que havia alguns anos organizou uma das atuais escolas secundárias, sendo seus dois filhos também educadores de renome, muito respeitados. Muitos brancos de destaque nos círculos locais e nacionais referiram-se com orgulho ao seu aprendizado com esse distinto homem.

Atitude semelhante se manifestava não poucas vezes, com referência a outros professores de cor, como, por exemplo, um notável médico especialista e professor da Faculdade de Medicina; um autor de livros didáticos sobre Direito e magistrado de prestígio nacional; um notável cirurgião; e o crítico literário mais capaz e citado da cidade.

Numa escola primária particular, uma classe de meninos, cuja idade ia de sete a onze anos, era ensinada por um professor preto. Havia, entre os alunos, dois brancos, um "branqueado", um mulato e três prêtos. Vários importantes cidadãos brancos receberam desse homem sua primeira instrução.

(7) Outro era mestiço de índio e africano; ainda outro era de origem indígena e branca.

A biblioteca pública era freqüentada indiscriminadamente por membros de todos os grupos de cor. Entretanto, entre os seus freqüentadores, os pretos concorriam com um número limitado. Por exemplo: de 560 indivíduos que se utilizavam da biblioteca em diferentes horas e dias<sup>8</sup>, apenas 9,6% eram pretos, 35,9% mulatos e 52,7% brancos<sup>9</sup>.

### Nos sindicatos

Nos sindicatos, a organização obedecia nitidamente às linhas de classe; e, na procura dos fins comuns, as diferenças de cor eram postas de parte. Entretanto, a liderança tendia a ser branca ou quase branca, mesmo nas associações compostas predominantemente de pretos e de mulatos escuros. Por exemplo, numa sessão solene, para a posse dos novos diretores de um destes sindicatos, cujos membros, limitados a 550, eram em grande maioria pretos (como ficou patente de uma minuciosa verificação dos membros, feita com auxílio do secretário do sindicato), o presidente, cujo mandato terminava, era um "branqueado" e o presidente eleito eram um mulato claro. Apenas onze brancos (provavelmente todos ou quase todos "branqueados") e relativamente poucos mulatos foram encontrados entre seus membros<sup>10</sup>.

### Nas igrejas

Nas igrejas, tanto católicas como protestantes, podia-se notar a prática do culto por todas as gamas da escala de cor, sem distinções. Por exemplo: entre os 927 fiéis presentes, numa manhã de domingo<sup>11</sup>, na Matriz de Nossa Senhora, em Santana, 277 eram pretos e 327 mulatos. Em outra ocasião<sup>12</sup> na igreja do

(8) As amostras foram conseguidas em todas as horas, das nove da manhã até as quatro da tarde, exceto entre doze e quatorze horas, quando a Biblioteca permanecia fechada.

(9) Também sete cafusos e três mamelucos.

(10) Dos oradores, seis eram pretos, cinco mulatos (dois bastante claros), um "branqueado" e um branco. Entre os temas apresentados estavam os seguintes: "Solidariedade! todos os operários são irmãos!"; "Desde a revolução de 1930, os operários deixaram de ser escravos"; "Salvai a riqueza do Brasil da exploração dos estrangeiros que querem tomar suas minas e suas quedas d'água e escravizar seu povo!"; "Considerai o maior socialista e sociólogo do mundo, Jesus Cristo".

(11) 26 de julho de 1936, das 9 às 10,30 da manhã.

(12) 2 de agosto de 1936, 8,30 da manhã.

Carmo, das 227 pessoas que assistiam à missa 34 eram pretos, 109 mulatos e 84 brancos. Na famosa igreja de São Francisco, numa manhã de domingo<sup>13</sup>, dos 470 fiéis, 124 eram pretos, 187 mulatos, e 159 brancos. Num outro domingo<sup>14</sup>, em Santo Antônio da Barra, de um total de 177 presentes, 74 eram pretos, 52 mulatos, 48 brancos. Uma das assistências mais elegantes da cidade, no convento de Piedade, perfazia<sup>15</sup> um total de 285 pessoas, entre as quais 52 pretos e 64 mulatos.

Do total de 7.396 fiéis em trinta e oito igrejas, catedrais e capelas católicas espalhadas por toda a cidade (incluindo, além das já citadas, Vitória, São Bento, a Catedral, Nazaré, Bonfim, Conceição da Praia, Campo Santo, Rosário de João Pereira, Barroquinha, Palma, Ajuda, Pilar, Conceição do Boqueirão e a Matriz do Rio Vermelho) 25% eram pretos, 33,3% mulatos e 40,8% brancos<sup>16</sup>, sendo que em cada caso as várias cores estavam indiscriminadamente espalhadas por toda a assistência. Distribuição semelhante foi observada em duas igrejas protestantes — uma batista e outra presbiteriana. Do total de 157 crentes, 27,4% eram pretos, 29,9% mulatos e 42,7% brancos, sentados indiscriminadamente nos dois casos.

Os padres e pastores eram geralmente brancos, ocasionalmente mulatos (em geral claros) e rarissimamente pretos. Os coroinhas eram geralmente mestiços, ocasionalmente pretos. Por exemplo: de 43 padres que celebravam a missa, 42, isto é, 98%, eram brancos, um era mulato bem claro. Dos 60 noviços do Seminário de Santa Teresa, 7 eram mulatos, um muito escuro<sup>17</sup>. Dos dois pastores protestantes, um era branco e outro mulato escuro. Na assistência deste último havia uma vintena de brancos.

Os coroinhas eram muitas vezes mulatos, ocasionalmente pretos; por exemplo: dos setenta coroinhas que ajudavam à missa nas várias igrejas, 35, isto é, 50%, eram brancos; 3, "branqueados"; 20, isto é, 28,6%, eram mulatos; 11, isto é, 15,7%, eram pretos.

Participação igualmente misturada quanto à cor podia ser observada nas reuniões do culto espírita. Por exemplo, numa

(13) 5 de janeiro de 1936.

(14) 16 de agosto de 1936, 8,15 da manhã.

(15) 12 de janeiro de 1936, 9 da manhã.

(16) Em números absolutos: pretos, 1.816, mulatos, 2.462; brancos, 3.019; cafusos, 50; mamelucos, 19.

(17) Um mameluco, 52 brancos.

sessão da União Espírita Baiana, das 73 pessoas presentes, 20 eram pretas, 26 mulatas e 27 brancas<sup>18</sup>. Dos dirigentes, sentados à mesa em frente à assistência, dois eram brancos, dois "branqueados", um mulato e dois prêtos.

Ao observar as circunstâncias em que se tem realizado e ainda se está realizando a acomodação racial brasileira, não se deve esquecer que as idéias e práticas católicas, que penetraram profundamente em toda a ordem moral baiana, tendem a apoiar a ideologia racial brasileira. Porque a igreja católica, acentuando a parte ritual, concentra a atenção fora do indivíduo, sobre objetos comuns, enquanto que as igrejas protestantes, acentuando a crença, concentram a atenção sobre o indivíduo, fazendo aumentar a autoconsciência e, por conseguinte, o reconhecimento das diferenças que, por sua vez, vêm aumentar a consciência de grupo.

Assim, as concepções católicas tendem a dar relêvo à comunidade, isto é, à totalidade dos indivíduos. É através da sua participação na comunidade que o indivíduo, do ponto de vista católico, é reconhecido como pessoa. Por outro lado, as igrejas protestantes procuram dar relêvo ao indivíduo. Segundo a ideologia protestante, é através do valor do próprio indivíduo que a comunidade de que ele participa tem significação.

O modo de agir católico tende, assim, a unificar a comunidade, enquanto que o modo de agir protestante tende a dividi-la em grupos separados, cada um dos quais procurando acentuar as diferenças existentes entre ele e os demais. O modo de agir católico tende a valorizar a solidariedade, enquanto que o modo protestante tende a valorizar a diversidade.

### *Nos jogos*

A observação dos comportamentos de três grupos de crianças que brincavam juntas em Campo Grande, mostrava as relações de cor entre a geração mais jovem na Bahia. Sua idade variava de quatro a quinze anos. Pareciam divertir-se imensamente. Na roda-gigante havia quatro prêtos, cinco mulatos e dois brancos. Na gangorra, estavam um prêto, nove mulatos e quinze brancos. Mudavam as crianças constantemente de um grupo para outro. No Jardim do Palácio do Governo, grupo seme-

(18) Também um cafuso.

lhante, entre sete e treze anos, ria e brincava à volta da gangorra. Entre eles estavam três prêtos, cinco mulatos e quatro brancos. Um estudante branco disse uma vez: "Desde a mais tenra infância, a criança na Bahia habitou-se a associar-se com outras, sem fazer qualquer distinção de cor".

No Campo da Graça<sup>19</sup>, seis brancos e cinco mulatos (um dos quais bem escuro) compunham o quadro da Faculdade de Direito, num jogo de futebol contra a Faculdade de Medicina (que contava com sete brancos, três mulatos e um prêto). Em subseqüentes prélios profissionais, um quadro visitante de São Paulo se compunha de nove brancos, quatro mulatos e quatro prêtos, treinados por um cafuso. As côres da Bahia eram defendidas por dois brancos, cinco mulatos, nove prêtos e um cafuso. O juiz era "branqueado".

Numa partida entre amadores de bola-ao-cesto, jogada em campo aberto na Fortaleza de S. Pedro, um dos quadros era composto por um prêto e quatro mulatos, o outro por um prêto, dois mulatos e dois brancos. O juiz era prêto.

### *Na política*

Num chá dançante realizado num dos clubes mais seletos da Bahia, em honra do Presidente Getúlio Vargas, estavam presentes os mais notáveis cidadãos da Bahia e suas famílias, somando cerca de 600 pessoas. Não havia prêtos entre os presentes e apenas vinte oito pessoas evidentemente negróides, das quais seis eram mulatos escuros. No banquete que se seguiu, oferecido ao Presidente, todas as pessoas sentadas à mesa presidencial eram brancas. No entanto, havia entre os convivas vários mestiços, principalmente mulatos claros. Dois dos oradores que falaram no dia seguinte, na inauguração do novo prédio do Instituto do Cacau, eram "branqueados" (mostrando apenas leves sinais de ascendência africana) e quatro eram brancos.

Durante a visita de um governador vizinho, formou-se cortejo na Avenida Sete de Setembro, para acompanhar o eminente visitante, juntamente com o governador baiano, Juraci Magalhães, até o Palácio deste último. Trajando todos a rigor, acompanhando o desfile, descendo em frente ao Palácio, seguindo os dois chefes do Executivo até os espaçosos aposentos da mansão

(19) Em 22 de março de 1936.

do Governador, estava presumivelmente a elite política da cidade. Num total de noventa e nove pessoas, setenta eram brancos, vinte e dois eram mulatos claros com traços apenas levemente visíveis de ascendência africana, sete eram mulatos escuros, não havendo prêtos. Da escolta de vinte três oficiais do Exército exibindo os uniformes apropriados, nove eram brancos, doze eram mulatos muito claros e dois escuros.

Dos quarenta e seis membros da legislatura estadual, dois terços eram brancos; 18,3%, "branqueados"; 11,6%, mulatos; um deputado era prêto<sup>20</sup>. De quatorze vereadores, oito eram brancos, quatro "branqueados" (dois mulatos e ambos bem claros).

Nos processos judiciários não se percebia discriminação de espécie alguma. Pessoas de cor apareciam não somente entre os defendidos, como também entre os incumbidos da defesa ou da acusação, assim como no próprio júri. Entretanto, os brancos predominavam.

#### *Em outras atividades coletivas*

Dos diretores de uma associação de médicos, seis eram brancos, três "branqueados" e três mulatos. Dos dezoito membros da diretoria de uma associação de advogados, quatorze eram brancos, três "branqueados" e apenas um mostrava traços evidentes de origem africana, principalmente na pigmentação. Tratava-se dum advogado muito capaz, com extenso período de prática na Bahia e tido em alta estima pelos seus colegas.

Num jantar de cerimônia oferecido pela *A Tarde*, importante jornal da Bahia, em honra de um notável jornalista e poeta, sentaram-se à mesa do banquete quinze brancos, quatro "branqueados", três mulatos claros e seis regulares ou escuros. Entre os convidados, de acordo com a reportagem de *A Tarde* do dia seguinte, estavam "todos os redatores e colaboradores deste jornal, juntamente com alguns convidados especiais, amigos e admiradores do homenageado" (um branco).

Entre os membros que compareceram a uma sessão da Academia Baiana de Letras, estavam cinco brancos, um "branqueado" e três mulatos. Um dos últimos era notável poeta, bastante escuro, de cabelo encarapinhado.

Tôda a "elite social" da cidade, inclusive o Governador, estava presente a um chá dançante oferecido pelas Escoteiras

(20) Também um mameluco.



*Baiano de destaque, descendente de africanos.*

Baianas, no já mencionado clube da elite. *A Tarde*, ao noticiar o acontecimento, diz: "Como era de esperar-se, estava presente tudo ou quase tudo que nossa sociedade tem de melhor, tornando-o um acontecimento de elegância e distinção". Dos 414 convidados, 346 eram brancos, 64 mulatos bem claros (exibindo somente ligeiros traços de ascendência negra) e 3 mestiços escuros. Um dos últimos, de cabelo carapinha e traços caucasionos, estava acompanhado por sua espôsa, uma mulata clara, quase branca, e duas filhas, mulatas claras. Uma destas dançou uma vez, nessa tarde, com um rapaz branco. Das trinta Escoteiras que serviam os convidados, três mostravam ligeiros traços de origem africana. Os únicos prêtos presentes eram os membros do *jazz-band* (composto de três prêtos e seis mulatos escuros), além de duas empregadas que acompanhavam famílias brancas.

O presidente de uma organização literária e social, que contava com cerca de 345<sup>21</sup> membros da elite intelectual da cidade, era um mulato escuro, o já mencionado engenheiro de capacidade e estudioso do tupi. O secretário da organização era branco; mas, durante sua ausência, quando comissionado no Rio pelo governo federal, o secretário adjunto, um educador mulato escuro, desincumbiu-se das obrigações de secretário. Dos trinta diretores e membros das comissões desta instituição, vinte e quatro eram brancos, dois "branqueados" e quatro mulatos. Entre os brancos, contavam-se vários descendentes da velha aristocracia.

A um jantar do Rotary Clube, que contava entre seus membros alguns dos mais proeminentes homens de negócios da cidade, estavam presentes 42 brancos, 5 "branqueados" e um mulato muito claro (visitante). O orador convidado era branco. Dos cinquenta e cinco membros, quarenta e sete eram brancos, seis "branqueados", e dois mulatos muito claros. Dos vinte e oito cidadãos que faziam parte da diretoria duma organização destinada a erigir um mausoléu a Castro Alves, 15 eram brancos, 5 "branqueados", 7 mulatos claros, 2 mulatos escuros e um prêto, sendo o último conhecido engenheiro e historiador. Numa reunião em homenagem a Castro Alves, o orador foi um político branco, de reputação nacional, grande homem de letras e descendente da velha aristocracia. Dos 200 indivíduos da assistência apenas dezoito eram de cor (quinze mulatos em sua maior parte claros, e três prêtos).

(21) De acôrdo com o secretário desta organização.

Num recital de notável pianista brasileira, ao qual estavam presentes, de acôrdo com o relato dum jornal, "os mais seletos círculos artísticos e sociais da Bahia"<sup>22</sup>, a assistência era composta de 116 brancos, 14 mulatos (predominantemente claros) e dois prêtos.

Celebrando o centenário do nascimento de Carlos Gomes, o conhecido compositor brasileiro das óperas *Guarani* e *Fosca*, reuniram-se no Instituto Geográfico e Histórico, 398 baianos. Dêstes, 316 eram brancos, 61 mulatos (principalmente claros), 11 prêtos e um cafuso. Num estrado ao lado do Governador da Bahia (branco), estavam doze cidadãos, trajados a rigor, todos brancos<sup>23</sup>, exceto o ordenança do Governador, um mulato claro, em uniforme do Exército. Duas jovens em traje de cerimônia, ambas brancas, cantaram e declamaram. Dos três oradores que se seguiram, dois eram brancos e um "branqueado". A banda de música da Fôrça Policial, que tocou na ocasião, era composta de nove prêtos, vinte e seis mulatos, dois brancos, três cafusos e um mameluco, sob a direção de um maestro mulato. Cinquenta estudantes do Instituto de Música da Bahia cantaram uma das composições de Carlos Gomes. Todos eram brancos, com exceção de dois mulatos claros.

Vinte e uma senhoras, de dezoito a quarenta anos, freqüentavam uma escola de arte culinária, patrocinada por senhora estrangeira. Sendo experiência nova na Bahia, onde durante gerações as empregadas pretas prepararam os alimentos, esta escola era uma nova moda. No grupo havia várias senhoras de famílias da classe "alta", ricas, bem educadas. A senhora do Governador comparecia ocasionalmente. Entre as presentes, estavam dezoito brancas e três mulatas claras; e, entre estas últimas, uma morena que era talvez a que se vestia com mais elegância em todo o grupo. Seu pai era falecido e sua mãe uma modesta costureira. A beleza da môça, suas maneiras agradáveis, sua aparência sempre elegante, sempre deram-lhe entrada nos círculos "superiores". Era muitas vezes recebida pelas "melhores" famílias. Outra mulata presente era muito clara. Sua mãe era arará, sua avó mulata escura, de cabelo carapinha, e seu marido era também mulato escuro. Dizem que sua família subiu gradualmente das classes "inferiores", por um constante aproveitamento de tôdas as oportunidades educacionais, pela melhoria da situação econômica e pelo cultivo deliberado das boas maneiras.

(22) *Estado da Bahia*, 22 de janeiro de 1937.

(23) Inclusive um "branqueado".

Num cabaré, onde havia jôgo, bebidas e dançarinas profissionais, entre os 128 presentes<sup>24</sup>, sessenta e dois eram brancos, quarenta "branqueados", vinte e um mulatos (vários dêles bem escuros), um cafuso e quatro prêtos. Das vinte e seis dançarinas e cantoras, dezenove eram brancas<sup>25</sup>, quatro "branqueadas", três mulatas (tôdas bem claras). Nenhum dos freqüentadores escuros dançou durante a noite.

No principal salão de jôgo, o grupo ao redor da mesa compunha-se principalmente de brancos, com alguns mestiços claros e um ou outro mulato escuro. Na passagem, perto da entrada, havia outra mesa de jôgo onde as apostas eram mais baixas. Era freqüentada principalmente por mulatos escuros, juntamente com um ou outro prêto, alguns "branqueados" e raros brancos.

### *No carnaval*

Ao menos na época da nossa pesquisa, o carnaval na Bahia durava três dias e era, talvez, a festa mais popular do ano. Logo que um acabava, faziam-se planos para o próximo. De vez em quando, durante os doze meses que se seguiam, os jornais noticiavam o andamento dêesses planos. Cêrca de 150 dias antes do nôvo carnaval, publicam regularmente uma secção diária, sendo que o tempo que falta para o grande acontecimento é contado dia a dia, mais ou menos como nos Estados Unidos os jornais contam, às vêzes, os dias que faltam para o Natal; a diferença é que o período de tempo em aprêço é muito mais longo no caso do carnaval.

Em 1936, como em anos anteriores, três clubes competiram na apresentação de préstitos, na primeira e na última noite de carnaval. A rivalidade, principalmente entre a "Cruz Vermelha" e "Os Fantoches", foi grande, e os "Inocentes em Progresso" pareceram alvo de admiração geral. Antes, durante e depois do desfile, as batucadas e os cordões negros atravessaram a multidão agitada. As batucadas eram geralmente de quinze a vinte jovens, invariavelmente prêtos ou mulatos escuros, que desfilavam com pequenos tambores, cuícas e xaque-xaques. A música tinha apenas um tom, lembrando o ritual do candomblé. No cordão havia de cinqüenta a cem pessoas, de ambos os sexos e de tôdas

(24) 26 de setembro de 1936.

(25) Inclusive uma síria bem morena.

as idades, invariavelmente prêtos e mulatos escuros, cercados por um quadrângulo de corda, alguns marchando à vontade, outros dançando e girando constantemente. Todos cantavam canções africanas e batiam palmas. Um estandarte, geralmente de sêda e veludo, trazia o nome do grupo. Podia ser tanto Outum Obá da África, Ideal Africano, Onça, como qualquer outra designação, semelhante. O grupo compreendia também de dez a quinze músicos com instrumentos de sôpro, alguns prêtos com trajes africanos e um dançarino mascarado com cabeça de animal (tigre, leão, onça, etc.). As mulheres e as crianças pequenas vestiam-se geralmente à baiana (ver cap. x).

Em vista da alegria própria da época carnavalesca, podia-se ocasionalmente ver um grupo de brancos e mulatos escuros imitando o cordão. Cercado por uma corda, atravessavam a multidão, cantando, dançando e batendo palmas. Num dêesses "blocos", como eram chamados, dezesseis dos participantes eram brancos e doze mestiços, todos claros, com exceção de um. Não havia prêtos, ao passo que no cordão observado vinte e quatro eram prêtos, dezenove mulatos escuros e nenhum branco. Em nove batucadas, somando um total de 157 moços, 113, isto é, 72%, eram prêtos; quarenta, isto é, 25,5%, eram mulatos, todos escuros, menos um (que embora de pele clara, tinha cabelo carapinha); três cafusos e apenas um branco.

Na multidão que se agitava, dançava e cantava, podiam ver-se ordinariamente brancos com brancos, prêtos e mulatos escuros com prêtos e mulatos escuros, sendo que só excepcionalmente um branco acompanhava um grupo de mulatos escuros e prêtos, enquanto que "branqueados" e mestiços claros eram muitas vêzes vistos com brancos. Por exemplo: três jovens passaram lado a lado, com os braços uns sobre os ombros dos outros, dançando e cantando, abrindo caminho através da multidão. Um era mulato claro, outro "branqueado" e outro branco. Cêrca de vinte môças em fila, uma a uma, também passaram dançando. Cada uma delas apoiava as mãos nos ombros da que ia na frente, tôdas cantando; e a fila ia ziguezagueando para dentro e para fora da multidão. Entre elas, as brancas e as mestiças claras estavam indistintamente misturadas; chefiava o grupo uma mulata clara.

Se observarmos cuidadosamente os indivíduos que desempenham as várias funções no desfile carnavalesco, encontraremos os prêtos ocupados principalmente com a tarefa manual de guiar os cavalos que puxam os carros alegóricos, embora ocasionalmente apareçam como escoltas ou músicos. A "rainha" do

carneval e as "rainhas" dos clubes carnavalescos eram tôdas brancas, os arautos também brancos, o mesmo acontecendo, com raras exceções, com as môças dos préstitos. Por exemplo: das 168 môças das "melhores" famílias baianas<sup>26</sup> que tomaram parte nos préstitos do carnaval de 1936, tôdas eram brancas, com exceção de duas que eram mulatas muito claras.

QUADRO 14

Distribuição quanto à côr no préstito do carnaval de 1936 em Salvador

	Prêtos	Mulatos	Brancos	Total
Comissões dos clubes.....	13	67	73	153
Arautos.....	0	0	3	3
Cavaleiros.....	14	47	42	103
Cavaleiras.....	0	0	16	16
Corneteiros.....	13	0	1	14
Músicos.....	45	51	5	101
"Escudeiros".....	111	5	1	117
Môças nos carros alegóricos...	0	2	166	168
Homens nos carros alegóricos..	0	4	14	18
Rainhas.....	0	0	3	3
Pajens.....	5	14	8	27
Chofer de caminhão.....	1	0	0	1
TOTAL.....	202	190	332	724

Tôda a situação racial e cultural da Bahia estava, pois, simbolizada nos festejos do carnaval. O cordão mostrava a persistência das sobrevivências africanas e que o apêgo a essas sobrevivências psicologicamente ainda isolava, até certo ponto, a parte mais escura da população. Os jovens pretos e mulatos escuros que desfilavam solenemente, muito autoconscientes, nas longas filas das batucadas, representavam os jovens que embora tivessem rompido em grande parte com as formas culturais africanas de seus pais e avós, ainda não foram completamente incorporados ao mundo predominantemente de origem européia. Os brancos e os mestiços claros dançavam e cantavam juntos, atravessando a multidão. A maioria dos pretos e mulatos escuros que já não mais se identificavam com a tradição africana a ponto de

(26) Ao contrário do que ocorria no Rio e em São Paulo, onde as figurantes dos préstitos eram de outros grupos.

participar dos cordões, e ainda não se estabeleceram nas classes superiores de modo a poderem mover-se livremente no mundo branco, apenas vagueavam sem destino.

Este era o padrão geral. Entretanto, as exceções eram importantes. Podia-se ocasionalmente ver uma pessoa escura, por exemplo, participando das brincadeiras de grupos mais claros, sem qualquer inibição aparente ou sem a menor mostra de autoconsciência. Era, geralmente, um indivíduo capaz, como se podia ver por sua aparência geral e maneira de falar. Ocasionalmente, um branco, mostrando pela aparência e pelo modo de trajar-se que pertencia à classe "inferior", poderá divertir-se em companhia de pretos ou mulatos escuros. Entre os dirigentes dos festejos, os mestiços apareceram em número limitado, ajudando os brancos a formular e a levar a efeito planos.

De maneira semelhante, os círculos sociais superiores da Bahia são ainda hoje predominantemente brancos. Com poucas exceções, apenas os mestiços mais claros conseguiram penetrar nas classes "superiores". Os mestiços escuros, e especialmente os pretos, só em raros casos conseguiram ser admitidos.

Mas, são justamente êstes indivíduos que indicam de maneira mais clara a "situação racial" da Bahia. Os pretos começaram "de baixo". Portanto, a aceitação de alguns mestiços escuros, assim como a de vários mestiços claros, nos círculos "superiores", mostra de maneira concludente que se uma pessoa tiver capacidade ou encanto pessoal, alto grau de instrução, riqueza, realização profissional ou competência geral poderá sobrepujar a desvantagem da côr. Embora seja verdade indubitável que o *status* continua a coincidir extensivamente com a côr, o fato de certos indivíduos bastante escuros, ou possuindo outros traços negróides, terem sido admitidos aos clubes mais seletos, e terem alcançado outras posições de confiança e responsabilidade na comunidade, demonstra claramente que na Bahia a côr tem menos valor do que outros indícios de classe. Êstes sobrepujam a ascendência racial na determinação final do *status*. Sem dúvida, côr é um percalço. Mas tende sempre a ser negligenciada e mesmo esquecida, se o indivíduo em questão possuir outras características que identificam as classes "superiores", tais como competência profissional, capacidade intelectual, instrução, riqueza, encanto pessoal, pose, "boas maneiras" e, especialmente para as mulheres, beleza. Tudo isto são características que definem *status*, numa sociedade baseada em classe e não em casta.

## CAPÍTULO IX

"IDEOLOGIA RACIAL" E  
ATITUDES RACIAIS

Na terceira década deste século desenvolveu-se no Brasil um vivo interesse pelos africanos e seus descendentes, o que se refletiu na realização de dois Congressos Afro-brasileiros: o primeiro reunido em novembro de 1934 em Recife, o segundo em janeiro de 1937, na Bahia. Nêles tomaram parte intelectuais que se interessavam pelo negro brasileiro. Mas a agenda de ambos indicou que este interesse limitava-se quase inteiramente a três campos: 1) a história da importação e da escravidão africanas; 2) os problemas de aculturação, visando em especial às sobrevivências de formas culturais africanas; e 3) as variações antropométricas entre as raças. Faltou, em geral, qualquer preocupação pelos problemas de conflito racial ou de acomodação, o que indicava, bem definitivamente, a relativa ausência destes problemas na sociedade brasileira, bem como a relativa ausência de qualquer consciência de raça por parte dos pretos ou mestiços, ou de qualquer outro grupo, em resposta a êsses problemas.

Os participantes do Congresso de 1937, reunido na Bahia, visitaram centros de culto afro-brasileiro, assistiram a representações de capoeira e de samba, e a cerimônias do culto, homenagearam a memória de Nina Rodrigues que, nos fins do século passado foi o pioneiro do estudo dos cultos afro-brasileiros na Bahia<sup>1</sup>; e protestaram contra a interferência policial no candomblé, pedindo liberdade religiosa para o exercício de seus ritos.

Os trabalhos apresentados a este Congresso por brasileiros tratavam de assuntos como: "Castro Alves e a poesia negra da

(1) Ver NINA RODRIGUES, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia* (Bahia, 1900), e *Os africanos no Brasil* (São Paulo, 1932).

América"; "O Africano na Bahia", "Contribuições bantós para o sincretismo fetichista no Brasil"; "Uma revisão na etnografia religiosa afro-brasileira"; "O negro e a cultura no Brasil"; "Documentos antigos sobre a guerra dos negros palmarinos"; "O negro e o espírito guerreiro nas origens do Rio Grande do Sul"; "O orixá<sup>2</sup> dos pobres"; "Nina Rodrigues e os estudos negro-brasileiros" e "Culturas negras; problemas de aculturação no Brasil". Apenas um trabalho não se referiu a problemas etnológicos ou históricos; e, embora levasse em consideração as diferenças étnicas, não tratou de forma alguma de conflito racial. Tratava-se de "O criminoso negro na Bahia".

Questões similares foram discutidas no primeiro Congresso Afro-brasileiro, reunido em Recife e patrocinado por Gilberto Freyre, cujos interessantes livros "Casa-grande e senzala" e "Sobrados e mucambos" esclareceram significativamente a "situação racial" do Brasil colonial e imperial<sup>3</sup>. Este congresso, devido a seu caráter informal e à tentativa de apresentar dados concretos, "foi inteiramente nôvo" no Brasil<sup>4</sup>. Eis como Freyre o descreve: "Não só nenhuma pompa como quase nenhuma burocracia. Sentaram-se em volta da velha mesa, na cabeceira da qual se sucederam os presidentes, conforme o assunto do dia, não só doutores, com grande erudição de gabinete e de laboratório, como ialorixás<sup>5</sup> gordas, cozinheiras velhas, pretas de fogareiro, que trouxeram do fundo de cozinhas de mucambos receitas de quitutes afro-brasileiros quase ignorados; negros de engenho como o Jovino, cujo trabalho cheio de erros de português e de saudades do tempo das almanjarras (...); babalorixás<sup>6</sup> como Pai Anselmo; rainhas de maracatu<sup>7</sup> como Albertina de Fleury, cujo nome pareceu a José Lins do Rêgo<sup>8</sup>, de heroína de romance de Proust;

(2) Orixá é uma palavra ioruba, que significa "divindade".

(3) No *Quarterly Journal of Inter-American Relation*, julho, 1939, pp. 24-44, apareceu uma interessante apreciação dos primeiros trabalhos de FREYRE, por Lewis HANKE, sob o título: "Gilberto Freyre: Brazilian Social Historian".

(4) Gilberto FREYRE, "O que foi o primeiro Congresso Afro-brasileiro no Recife", em *Novos estudos afro-brasileiros*, Freyre, e outros, (Rio, 1937), p. 348.

(5) "Filhas de santo", ou dançarinas do culto afro-brasileiro (Ver cap. XI).

(6) Os sacerdotes do culto afro-brasileiro são às vezes chamados babalorixás, palavra composta dos termos nagôs babá (pai) e orixá (divindade).

(7) O maracatu era uma organização de pretos, que participava do carnaval em Recife. (Ver Mario SETTE, *Maxambombas e maracátus* (São Paulo, sem data), pp. 339-41).

(8) As realísticas narrativas de José Lins do Rêgo sobre a vida da classe "inferior", especialmente no Estado de Paraíba, contribuíram para revelar um nível cultural sobre o qual pouco se tinha escrito anteriormente. Ver, por exem-

outros analfabetos e semi-analfabetos inteligentes, com um conhecimento direto de assuntos afro-brasileiros, de que muito se aproveitou o Congresso; estudantes de Direito, de Engenharia e de Medicina (...); velhos folcloristas como Rodrigues de Carvalho, que não faltou a uma sessão (...); íntimos conhecedores da técnica da macumba<sup>9</sup> como Nóbrega da Cunha; psiquiatras do valor e de relêvo de Ulysses Pernambuco — aclamado, com tôda a justiça, presidente de honra; artistas como Luís Jardim e Cícero Dias, intelectuais, jornalistas, representantes de Jornais do Rio; o professor Ernani Braga, que recolheu para o Congresso um grupo de toadas de xangô<sup>10</sup> que as meninas do Conservatório cantaram no dia do encerramento, debaixo das palmas de entusiasmo da melhor gente do Recife. Gente que afinal se voltara para o assunto e descobrira nessas "coisas de negro" mais do que simples pitoresco: uma riqueza nova de emoção, de sensibilidade, até mesmo de espiritualidade; uma parte grande e viva da verdadeira cultura brasileira"<sup>11</sup>.

Perante esta democrática assembléia foram lidos trabalhos históricos e etnológicos, tais como:

- A Inglaterra e o tráfico
- Três séculos de escravidão na Paraíba
- Os negros na história de Alagoas
- A situação do negro sob o domínio holandês
- Uma escrava original
- Deformação de corpos dos negros fugidos
- A República dos Palmares
- O trabalhador negro no tempo do bangüê<sup>12</sup> comparado com o trabalhador negro no tempo das usinas de açúcar
- Alimentação e estado nutricional do escravo no Brasil
- Abolição e suas causas
- Musicalidade do escravo negro no Brasil
- O negro no folclore e na literatura do Brasil
- Fizeram os negros teatro no Brasil?
- Aspectos da influência africana na formação social do Brasil

plo, seu *Banguê* (Rio, 1934); *Menino de engenho* (Rio, 1934); *Usina* (Rio, 1936); *Histórias da Velha Totonia* (Rio, 1936); *Moleque Ricardo* (Rio, 1935); *Pedro Bonita* (Rio, 1938); *Doidinho* (Rio, 3.ª ed., 1937).

(9) O culto afro-brasileiro é no Rio de Janeiro conhecido por macumba.

(10) Xangô é uma divindade do culto afro-brasileiro. Ver capítulo xi.

(11) *Op. cit.*, pp. 348-49.

(12) A moenda primitiva, usada no Brasil colonial e freqüentemente chamada "engenho", era também, conhecida por "bangüê".

## Vocabulário Nagô

## Xangô

Os mitos de Xangô e sua degradação no Brasil

Toadas de Xangô do Recife

As seitas africanas do Recife

Notas sobre o catimbó<sup>13</sup>

Ohum Eniadudu<sup>14</sup>

Receitas de quitutes afro-brasileiros

A Calunga<sup>15</sup> dos Maracatus

"Biblioteca do Povo" e "Coleção Moderna"<sup>16</sup>

Êstes títulos, evidentemente, não implicam outro interesse além do histórico e etnológico. Mas nos dez trabalhos citados a seguir, embora ainda pareça não haver preocupações com os problemas de acomodação racial, nota-se uma consciência das diferenças físicas e um interesse pela medida dessas diferenças:

Alguns dados antropológicos da população de Recife

Nota antropológica sobre os mulatos pernambucanos

Estudo biotipológico de negros e mulatos brasileiros normais e delinquentes

Ensaio etnopsiquiátrico sobre negros e mestiços

Contribuição ao estudo do índice de Lapicque

O recém-nascido branco, negro e mulato

Longevidade

O problema da tuberculose no preto e no branco e relações de resistência racial

As doenças mentais entre os negros de Pernambuco.

Inteiramente excepcionais quanto ao assunto tratado são os três trabalhos seguintes:

A mestiçagem no Brasil como fator eugênico

Os mestiços e o problema da degenerescência

A causa social da degenerescência, em oposição à causa racial

(13) Catimbó é palavra comumente usada no nordeste para designar o culto afro-brasileiro, também conhecido por candomblé (na Bahia) e por xangô (no Recife).

(14) Sob este título, dois tópicos foram considerados: 1) lendas de Daomé e 2) Anamburucu (divindade afro-brasileira, ver cap. xi).

(15) A calunga aqui referida era uma imagem de mulher, ricamente adornada e representando uma divindade da água. Foi carregada pela "Dama do Passo", dançarina do Maracatu.

(16) A "Coleção Moderna" e a "Biblioteca do Povo", eram dois conjuntos de folhetos baratos, contendo baladas e outro folclore, lendas, anedotas, orações, receitas, etc. Ver, a propósito, Jorge AMADO, "Literatura dos negros e mulatos da Bahia", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, XLVIII (junho, 1938), 179-82.

Estes três trabalhos, que, evidentemente, se referem à questão, muitas vezes debatida, da relação da mistura racial com a degenerescência, indicam alguma preocupação com este problema no Brasil, e, assim, parecem, à primeira vista, implicar interesse pelas relações raciais, no sentido científico da expressão. O problema em questão, porém, se revela como sendo, em grande parte, somente um problema acadêmico, talvez evocado por livros estrangeiros e relacionado com os argumentos em apoio da superioridade do branco e da inferioridade do negro, originados na Europa e nos Estados Unidos. Em todo caso, é certo que alguns estudiosos, achando-se em dificuldade para explicar a persistência de formas culturais africanas no Brasil no século xx, chegaram a duvidar seriamente da capacidade dos africanos e seus descendentes para adquirir a cultura européia; e a acreditar que o futuro do Brasil estava sendo prejudicado pela introdução do sangue africano.

Assim, em 1900, aproximadamente, Nina Rodrigues, conhecendo intimamente numerosos africanos na Bahia e impressionado pelo passo vagaroso em que eles e seus descendentes estavam abandonando as formas culturais africanas e sendo assimilados ao mundo branco<sup>17</sup>, e, também influenciado em grau considerável por escritores estrangeiros<sup>18</sup>, levantou com toda a seriedade a questão da "incapacidade do negro para se adaptar às civilizações das raças superiores"<sup>19</sup>.

Duvidando da capacidade do africano para adotar a civilização européia<sup>20</sup>, identificou o "problema negro" com a questão da "capacidade cultural dos negros brasileiros, meios de promovê-la ou compensá-la; valor sociológico e social da contribuição dos africanos para aclimar os europeus à zona tropical, e da conveniência de diluir a população preta com a preponderância do sangue branco, que então dirigiria o país"<sup>21</sup>.

Fatos significativos a respeito dessas conclusões de Nina Rodrigues são: 1) que tais conclusões de maneira nenhuma desafiavam a presunção comumente aceita no Brasil, da inevitabilidade da mistura racial; e 2) que quando em 1932 pela primeira vez se fez a publicação (póstuma) deste inquérito sobre

(17) *Os Africanos no Brasil*, pp. 407-9; ver também *ibid.*, capítulos v-vii.

(18) *Ibid.*, cap. vi, especialmente pp. 388-98.

(19) *Ibid.*, p. 385.

(20) *Ibid.*, p. 391.

(21) *Ibid.*, p. 392.

a capacidade do africano e seus descendentes no Brasil, para assimilar a cultura européia, imediatamente se levantou uma tempestade de protestos; e para amainá-la, discípulos dedicados de Nina Rodrigues, dotados de espírito científico, como Arthur Ramos, julgaram necessário lembrar aos leitores que "o mestre" tinha sido influenciado por "falsos ângulos de visão da ciência da época" em que trabalhava e que seus discípulos estão bem cientes de que "a ciência de nossos dias infirma a exatidão" de tais conclusões<sup>22</sup>.

Redefinindo, então, o "problema negro", no que se refere ao Brasil, Arthur Ramos considera-o em primeiro lugar "um problema histórico, a questão do tráfico, as raças negras importadas, a história da escravidão, etc.". E continua:

"É um problema "antropogeográfico": as características antropológicas dos negros de vária procedência no país de origem, as suas características antropológicas no Brasil e variações em função de meio. É um problema "etnográfico": religiões, hábitos, tradições, etc., no país original e seu cotejo no novo "habitat". É um problema "biológico": questões de heredologia racial; o problema da mestiçagem... É um problema "lingüístico": a influência das línguas africanas no português. É um problema "sociológico"; a influência do negro em geral na vida social brasileira"<sup>23</sup>.

Portanto, tal como vem aqui definida, a preocupação dos intelectuais brasileiros interessados pelos africanos e seus descendentes residia em problemas que não os surgidos do atrito racial, talvez com a exceção implícita na frase "questões de hereditariedade racial e de mistura de raças"; e sugerida, de maneira semelhante, pelos títulos dos três últimos trabalhos mencionados entre os apresentados ao primeiro Congresso Afro-brasileiro. Mas, analisando-se mais a situação, verifica-se que cada um destes trabalhos *atacava* o ponto de que o africano é racialmente inferior e de que a mistura racial leva à degenerescência.

A mais vigorosa defesa da tese da inferioridade do negro era talvez a de Oliveira Vianna, abalizado sociólogo e membro da Academia Brasileira de Letras. Bem versado na literatura européia e norte-americana sobre raça, e, como Nina Rodrigues, impressionado pelas dificuldades do processo de assimilação do africano e seus descendentes no Brasil, Vianna escreveu:

(22) *O negro brasileiro* (Rio, 1934), p. 22.

(23) *Ibid.*, p. 19.

"O negro puro nunca poderá, com efeito, assimilar completamente a cultura aryaná, mesmo os seus exemplares mais elevados: a sua capacidade de civilização, a sua civilizabilidade, não vae além da imitação, mais ou menos perfeita, dos hábitos e costumes do homem branco. Entre a mentalidade deste e a do homem africano puro ha uma diferença substancial e irreductivel, que nenhuma pressão social ou cultural, por mais prolongada que seja, será capaz de vencer e eliminar"<sup>24</sup>.

Assim, sendo insensível a "essas solicitações superiores que constituem as forças dominantes da mentalidade do homem branco", o africano — alegou Vianna — só contribui para as classes superiores "quando perde a sua pureza e se cruza com o branco"<sup>25</sup>.

Reconhecendo, porém que existem no Brasil "mestiços superiores e mestiços inferiores", Vianna explicou que "um cruzamento feliz de um tipo superior de negro (pois o negro não é uma unidade) (...) com um branco bem dotado de eugenismo pode produzir um mulato superior (...) e porventura pelo jôgo das influências hereditárias, preponderar nesse cruzado o eugenismo do tipo branco".

Em outro lugar, Vianna sustentou que:

"Toda a evolução historica da nossa mentalidade collectiva outra cousa não tem sido, com efeito, sinão um continuo afeiçoamento, atravez de processos conhecidos de logica social, dos elementos ethnicamente inferiores da massa popular á moral aryaná, á mentalidade aryaná, isto é, ao espirito e ao caracter da raça branca. Os mestiços superiores, os mulatos ou mamelucos, que vencem ou ascendem em nosso meio, durante o largo periodo da nossa formação nacional, não vencem, nem ascendem como taes, isto é, como mestiços, por uma afirmação da sua mentalidade mestiça. Aoavez de se manterem, quando ascendem, dentro dos caracteristicos hybridos do seu typo, ao contrario, só ascendem, quando se transformam e perdem esses caracteristicos, quando deixam de ser *psycologicamente* mestiços; porque se aryanizam"<sup>26</sup>.

(24) Oliveira VIANNA, *Evolução do povo brasileiro* (2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1933), p. 156-57. Lendo-se cuidadosamente os livros de Oliveira Vianna, torna-se evidente que este abalizado *scholar* inadvertidamente deixa de distinguir entre as determinantes biológicas e culturais do funcionamento mental e da personalidade e que, também, confunde-se realização cultural com potencial de raça.

(25) *Ibid.*, p. 158, 161.

(26) *Populações meridionais do Brasil* (3.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1933), p. 154.

A este último trecho, o autor de um dos três trabalhos acima mencionados fez enérgica objeção<sup>27</sup>. Citando o trecho por inteiro, imediatamente negou qualquer aprovação ao que chamou de "fetichismo pelo arianismo do ilustre sociólogo". Sustentou, ao contrário, que a "grandeza do Brasil advém da mestiçagem"; esta mistura resultou num individuo melhor adaptado e mais resistente, "a nova variedade (...) o mestiço superior".

Afastando-se nitidamente de Vianna e, também de Jorge de Lima e Euclides da Cunha, aos quais se referiu como "adeptos do arianismo" e afastando-se dos "literatos e sociólogos estrangeiros de pouca seguridade" que tinham alegado, que o "brasileiro é o resultado de três raças tristes inferiores, indolentes, isto é, que o brasileiro é tipo etnicamente inferior", este autor afirma que "a capacidade intelectual e a existência de gênios no Brasil, mais do que qualquer país ibero-americano, provam que não é o arianismo e sim a mestiçagem fixada que dá origem à capacidade intelectual e criadora do brasileiro". Não eram, segundo ele, como aliás já foi frisado por Roquette-Pinto, Freyre, Ramos e outros, a inferioridade ou a degenerescência racial as responsáveis pelas deficiências que o Brasil por acaso apresenta, mas sim o analfabetismo, a má alimentação e o desprezo pelo trabalho. Concluiu o autor:

"Estou certo que para o Brasil a mestiçagem trouxe e trará mais beneficios do que maleficios. A maior parte<sup>28</sup> dos nossos homens e dos super-homens brasileiros no dominio da politica, das ciencias, das artes plasticas ou não, foram ou são mestiços. Rapidamente podemos citar Gonçalves Dias, Tobias Barreto, Cotegipe, Floriano Peixoto (...), Rebouças, José do Patrocinio, Nilo Peçanha, Machado de Assis, Juliano Moreira, Olavo Bilac, Lima Barreto e muitos outros, enfim, cientistas, artistas, pintores, esculptores, musicos, poetas, militares, em que o sangue libio se apresentou em cota elevada."

Ataque talvez menos extremado e mais científico, mas nem por isso menos vigoroso, à teoria da inferioridade do africano, se encontra no segundo dos três trabalhos acima mencionados<sup>29</sup>. Lamentando que "nossa degenerescência física, moral

(27) A. AUSTREGÉSILO, "A mestiçagem no Brasil como fator eugênico", em *Novos estudos afro-brasileiros*, FREYRE, et al., pp. 325-33.

(28) Esta afirmação é provavelmente um exagero.

(29) Ver viúva Juliano MOREIRA, "Juliano Moreira e o problema do negro e do mestiço no Brasil", em *Novos estudos afro-brasileiros*, FREYRE, et al., pp. 146-50. Neste artigo, a viúva do conhecido psiquiatra de côr reúne alguns de seus escritos sobre o assunto.

e social (...) injustamente tem sido atribuída ao único fato da miscigenação", o autor deste trabalho, o abalizado e bem conhecido psiquiatra Juliano Moreira, sugeriu que seria mais razoável acentuar as circunstâncias da colonização e da escravidão, a intemperança no uso do álcool e os debilitantes efeitos da alimentação inadequada.

"Acho muito mais fácil hoje fazer psychologia de um povo do que psychologia de uma raça... as pesquisas feitas por meio dos Testes (Binet-Simon e seus derivados, Bobertag, Treves, Terman, etc.) trouxeram-nos a convicção de que no Brasil não existem diferenças profundas entre os indivíduos de origens diversas. As diferenças por mim encontradas dependem mais do grau de instrução e educação de cada um dos examinados do que do grupo ethnico a que ele pertence. Assim é que indivíduos pertencentes a grupos ethnicos considerados inferiores, quando nascidos e creados em grande cidade, apresentavam melhor perfil psychologico, do que indivíduos mesmo provindos de raças nordicas, creados no interior do país em um meio atrazado."

No terceiro trabalho<sup>30</sup> acima mencionado, o autor concluiu que "o que há (no Brasil) não é inferioridade ou superioridade racial... mas desigualdade de desenvolvimento econômico".

De maneira semelhante, Gilberto Freyre, que considerava Oliveira Vianna, "o maior místico do arianismo que ainda surgiu entre nós"<sup>31</sup>, atacou com vigor a teoria da inferioridade racial<sup>32</sup>; assim, procedeu também, Arthur Ramos, referindo-se especialmente aos pontos de vista de Vianna, num trabalho<sup>33</sup> apresentado ao Centro de Estudos Oswaldo Spengler, no Rio de Janeiro<sup>34</sup>. Fato interessante, a êste respeito, e indicativo da qualidade largamente acadêmica desta questão, tal como é concebida no Brasil, é que Roquette-Pinto, Freyre e Ramos foram brancos, enquanto Vianna foi mestiço.

(30) ÉDISON CARNEIRO, "Situação do negro no Brasil", em *Estudos afro-brasileiros*, FREYRE, et al., pp. 237-41.

(31) *Casa grande e senzala* (2.<sup>a</sup> ed., Rio, 1936), p. 218; vide também *ibid.*, pp. 155 e 156.

(32) *Ibid.*, p. 208-12.

(33) ARTHUR RAMOS, "O negro na evolução social brasileira", lido em 25 de novembro de 1933.

(34) Em resposta, VIANNA escreveu: "Não sei se o negro é realmente inferior: se é igual ou mesmo superior às outras raças; mas julgando pelo que os testemunhos do presente e do passado demonstram, a conclusão a tirar é que, até agora, a civilização tem sido apátnio de outras raças que não a raça negra; e que, para que os negros possam exercer um papel civilizador qualquer, faz-se preciso que eles se caldeiem com outras raças, especialmente com as raças arianas ou semitas. Isto é: que percam a sua pureza." (*Raça e assimilação* (2.<sup>a</sup> ed.; S. Paulo, 1934), p. 285).

Que as atitudes raciais da Bahia estavam de acôrdo, em geral, com as de Arthur Ramos, Gilberto Freyre e dos autores dos três trabalhos acima mencionados, é claramente indicado por alguns documentos escritos por estudantes baianos brancos, cada um dos quais, embora consciente de certas diferenças mentais e culturais perceptíveis entre a maior parte dos prêtos de um lado, e a maior parte dos brancos de outro, considerou esta desigualdade como originária das desvantagens educacionais em que se encontravam os prêtos, sendo em conseqüência, de natureza transitória. Uma jovem senhora escreveu: "Embora os prêtos da Bahia estejam ainda num plano intelectual bastante inferior, e embora algumas pessoas, especialmente fora do Brasil, acreditem que eles nunca alcançarão o nível dos brancos, penso que a classe dos prêtos está continuamente preparando uma base sobre a qual um dia se tornará ilustre". E outra: "Sua antiga posição de escravos deu aos negros certo grau de inferioridade que até certo ponto se prolongou até o presente. Esta desigualdade, porém, está desaparecendo dia a dia. Acredito que num futuro muito próximo os prêtos da Bahia terão capacidade igual à de qualquer raça branca".

Já nos referimos ao orgulho pelo "branqueamento progressivo" da população, orgulho comum a tôdas as classes. A tendência geral para absorver grupos raciais diversos tem sido uma característica persistente da sociedade brasileira. Do comportamento tradicional que se desenvolveu em resposta às circunstâncias e condições da vida colonial, surgiu uma "ideologia racial" não formal, e até certo ponto inconsciente, servindo como filosofia que suporta e dá coerência aos *mores* a respeito, só aparecendo na consciência quando êstes são expostos do exterior à discussão e se procura racionalizar e defender a conduta costumeira. Uma estudante baiana, de família branca, expressou esta ideologia informal, na seguinte observação: "A mistura racial é uma coisa inevitável. Nós brasileiros nos estamos tornando um só povo".

Assim, na Bahia, prêtos e brancos não se defrontam como grupos raciais irreductíveis, diferentes não só na aparência, o que é óbvio, como também em natureza, e destinados a ficar para sempre separados e distintos. A "inferioridade" que existe não é considerada racial e, por conseguinte, permanente, mas antes cultural, temporária, e já em vias de extinção.

Todo cidadão é considerado, antes de mais nada como brasileiro; e o brasileiro se orgulha de todos os outros brasileiros, independentemente de sua origem racial. As distinções entre êles

são secundárias. A êste respeito, deve-se talvez apontar que a disseminada teia de relações pessoais na Bahia tende a fazer de um homem ou de uma mulher não tanto o membro de uma categoria (por exemplo, um "prêto" ou um "mestiço"), quanto uma pessoa (João ou Maria).

Mesmo com referência a indivíduos que estão fora do círculo das relações pessoais íntimas, raramente se usam, na Bahia, termos raciais. Chamar a um homem de côr, diretamente, "negro" ou "mulato", não é de "bom-tom". Êstes termos só são empregados cara a cara, quando alguém está enraivecido ou, por qualquer outro motivo, desejoso de injuriar. Como já observamos, seria o mesmo que chamar, nos Estados Unidos, um imigrante italiano de "Wop" ou um mexicano de "Greaser", termos que acentuam a origem estrangeira do indivíduo. Assim, se um baiano quiser ser particularmente injurioso, agravará a picada constituída pela palavra "negro" acrescentando-lhe "da África", acentuando, assim, duplamente sua alusão à origem estrangeira do prêto.

Embora seja certo que a côr escura, como já vimos, é ordinariamente identificada com *status* inferior, e a côr branca com posição nas classes "superiores", a ascensão de classe tende a retirar o indivíduo, até mesmo, da categoria de côr. Note-se, por exemplo, a observação de um baiano branco a respeito de um mulato da classe "alta": "Eu hesitaria em chamá-lo mesmo de pardo, embora evidentemente êle o seja: algum de seus amigos poderia ouvir-me". Em situações como esta, a expressão *moreno* é o termo mais elegante.

Já no período colonial, segundo se diz, o título de capitão-mor "arianizava os próprios mulatos chapados"<sup>35</sup>. Assim, na segunda década do século XIX, o inglês Henry Koster, referindo-se, em conversa com um pernambucano, ao fato de estar um mulato ocupando o cargo local de capitão-mor, ouviu que o homem em questão não era mulato. Insistindo em que indubitavelmente êle tinha uma visível aparência de mulato, Koster recebeu a seguinte resposta surpreendente: "Era, porém, já não é (...) pois, Senhor Capitão-Mór pode ser mulato?"<sup>36</sup>.

Em tais circunstâncias, a consciência de raça tende a reduzir-se ao mínimo. Porque, se o indivíduo pode, com relativa

(35) Gilberto FREYRE, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo, 1936), p. 318.

(36) Henry KOSTER, *Travels in Brazil, 1809 to 1815*. Filadélfia, 1817, II, 175-76. Ver, também, referência a êste incidente em VIANNA, *Evolução do povo brasileiro*, p. 153, e FREYRE, *Sobrados e Mucambos*, p. 318.

facilidade, escapar à identificação com o grupo em que nasceu, não só no que se refere à raça, mas também, até certo ponto, no que se refere à côr, e se é pequena a tentativa por parte das outras pessoas para tratá-lo de modo diferente apenas porque alguns dos seus ancestrais tiveram origem étnica diferente, as idéias de "nosso grupo" e de "grupo alheio"<sup>36a</sup>, não surgirão facilmente em sua experiência; ou se surgirem, tenderão a representar entidades vagas, não vividas, não nitidamente delineadas e definidas.

Na Bahia, poucos intelectuais de côr se interessam de qualquer maneira por estudar e escrever a respeito do negro; e naqueles que se interessam, o interesse é mais pelo africano, por seus costumes e tradições, especialmente pelas sobrevivências da cultura africana que ainda existem entre os descendentes de escravos importados.

Não há tendência para enaltecer o termo "negro", como entre os negros conscientes de raça dos Estados Unidos anteriormente, e, agora, o termo "prêto" entre êles. Na realidade, como já indiquei, "negro" é termo raramente empregado, seja pelos prêtos ou pelos brancos, a não ser como termo de ternura, às vêzes, e entre os últimos.

Quando, por acaso, o emprega, nenhum homem de côr, a não ser que por acaso tenha estado nos Estados Unidos ou em comunicação com negros norte-americanos, se preocupa em escrevê-lo com N maiúsculo. Também, ninguém se ofende com a palavra *ama*.

Isto, porém, não quer dizer que os prêtos e os mestiços estejam completamente satisfeitos com a sorte e que não protestem contra os fados que fizeram o branco, em geral, mais elevado, econômica e socialmente. Ao contrário, o homem de côr da classe "inferior" freqüentemente se julga maltratado e incompreendido.

Existiam, a êste respeito, na época da nossa pesquisa, apenas duas classes de prêtos na Bahia: 1) os que sabiam de um problema de raça em outros países, e falavam a respeito; e 2) os que não tinham êste conhecimento. Os primeiros, que constituíam uma pequena minoria letrada, eram sensíveis, por exemplo, à situação dos Estados Unidos e apontavam o Brasil como um contraste favorável.

(36a) Ver o nosso livro, *Teoria e pesquisa em Sociologia* (13.<sup>a</sup> edição, São Paulo, 1971), págs. 154-5.

"Aqui na Bahia, brancos e prêtos nunca se hostilizam como nos Estados Unidos", observou um prêto. "Aqui o negro é tratado como se fôsse igual aos outros. Assim, enquanto os norte-americanos sofrem cada vez mais de luta interna, o Brasil se tornará ano a ano cada vez mais um só povo, unido pelo sangue e pelo sentimento."

Um médico prêto, de ascendência africana relativamente pura, que possuía algum domínio da língua inglesa, escreveu ao autor, neste idioma, o seguinte:

"Não temos na Bahia nada que se assemelhe à segregação racial tal como existe entre nossos ilustres amigos norte-americanos.

"Existe aqui uma só constituição para todos, sem distinção de raça ou de casta.

"Aqui não existem brancos ou prêtos; existem apenas cidadãos brasileiros e estrangeiros.

"Os negros brasileiros nascem e morrem exatamente como os brancos.

"Em nosso país, prêtos e brancos são irmãos e amam-se uns aos outros.

"Somos uma só nação e um só povo e não um conglomerado de povos.

"Penso que seria proveitoso para os norte-americanos conhecer o grande amor que une brancos e prêtos para grandeza de nosso país e levar com êles o exemplo para sua pátria que, estando tão adiantada, ainda lincha cidadãos negros, como se todos os homens não fôssem iguais aos olhos de Deus e da lei.

"Existirá um sol para os brancos e outro para os prêtos, meus bons amigos?

"No Brasil, reconhecemos um só Deus, uma só nação, um só povo".

De outra vez, chamando a atenção para a notícia de um linchamento em Geórgia, publicada num jornal baiano, antes de passar esta infeliz época na história dos Estados Unidos, disse este cidadão de côr:

"Vejam! Nunca presenciamos no Brasil nada que se assemelhe a tal fato. Por que fazem os brancos dos Estados Unidos uma coisa destas? Únicamente porque se tratava de um prêto? Não posso compreender. É impossível conceber tal acontecimento aqui. O prêto é tão brasileiro quanto qualquer branco".

Por outro lado, como notamos, havia, na época da nossa pesquisa, prêtos baianos que estavam descontentes com a sorte. Êstes indivíduos, porém, baseavam seu descontentamento em motivos inteiramente diversos dos motivos de descontentamento dos negros dos Estados Unidos; isto é, mais sôbre diferenças de classe que de raça. Êstes prêtos, que eram todos da camada "inferior", sentiam muito intensamente que as classes que ocupavam posição social superior, qualquer que fôsse a côr dos seus membros, não estavam dando, às outras, o que elas mereciam.

Percebe-se num dos três trabalhos que mencionamos por último, dentre os apresentados ao primeiro Congresso Afro-brasileiro, um reflexo desta atitude. O autor era um jovem jornalista de espírito filantrópico. Profundamente impressionado pelo baixo nível econômico das classes "inferiores" no Brasil, escreveu:

"O negro tem sido, e continua sendo, um ser à parte, quase um bicho, que as Prefeituras consentem apenas passear pelas ruas e trabalhar para o branco. E nada mais. Dêste modo o negro não pode (e nem poderá) aumentar de muito o seu nível intelectual e moral, donde a permanência do animismo, da criminalidade, etc."<sup>37</sup>.

O autor estava chamando a atenção para um problema econômico no Brasil e não para um problema de raça "per se".

Atitudes de descontentamento e protesto são, também, perceptíveis nas seguintes sugestões apresentadas por um prêto baiano ao segundo Congresso Afro-brasileiro:

"O Congresso Afro-brasileiro deve mostrar quão deplorável é a condição do negro no Brasil.

"O Congresso Afro-brasileiro deve dizer ao negro que o linchamento social é pior que o linchamento físico.

"O Congresso Afro-brasileiro deve quebrar os grilhões da opressão.

"O Congresso Afro-brasileiro deve dizer ao negro que êle está morrendo de tuberculose, de carregar peso, de passar necessidades<sup>38</sup>, e de desgosto.

"O Congresso Afro-brasileiro deve lembrar ao negro que êle é escolhido e preferido para fazer trabalhos baixos.

"O Congresso Afro-brasileiro deve perguntar ao negro até quando êle quer ser escravo?"

(37) Édison CARNEIRO, *op. cit.*, p. 239.

(38) Isto é, sofrendo falta de alimentação quando em trabalho; de sono suficiente; de cuidados médicos, etc.

A significação destas palavras tornar-se-á mais clara se considerarmos as palavras de um baiano branco:

“O que o prêto não tem aqui, é igualdade econômica. Normalmente só tem as ocupações mais servis. Pode ser trabalhador manual, carregador, pedreiro, ou outro artesão qualquer, mas raramente consegue chegar a um nível muito mais elevado”.

Dizia também um mestiço baiano:

“O prêto baiano é pobre e oprimido. As melhores colocações são-lhe usualmente difíceis de obter, especialmente se não tiver educação. Tem pouca probabilidade de tornar-se figura de importância intelectual, comercial ou política; as melhores ocupações estão ordinariamente além do seu alcance”.

O sentimento de ser explorado e de ser tratado injustamente pelos fados é bem evidente no seguinte documento, escrito por um estivador prêto:

“O negro na Bahia.

“I. No Passado: Foi o elemento colaborador, como escravo, vilmente tratado das grandes fortunas, que hoje presente não se reconhece como fator principal. Negando-se-lhe aquilo que êle tem direito como prêmio, recompensa aos seus incansáveis serviços e até mesmo sacrifícios e humildade para serem gratos aos seus Senhores.

“II. No Presente: Hoje seus sucessores são os grandes industriais e capitalistas. Muito embora não podendo agir como seus anteriores, mas disfarçadamente usam daquela prepotência. Ora revertendo em preconceitos raciais, ora em superioridade, o que comprovam os resquícios que ainda existem naqueles irmãos. Privando-lhes o direito de igualdade não em poderes, sim em conhecimentos<sup>39</sup>. Se o negro fôr devidamente educado axiomáticamente será igual àqueles que se julgam superiores, uns alegam que são menos inteligentes sim. De cérebros de homens que absorvem todo seu tempo em estudo, tendo o necessário descanso só poderá seus descendentes ter concepções bastantes elevadas.

“Não acontecerá assim com os descendentes daqueles homens depauperados pelo excesso do trabalho e deficiência de alimentação.

(39) Isto é, oportunidade para desenvolver as aptidões por meio da educação.

“Isto não prova menos inteligência, e sim, menos sorte. Porque se os seus antecessores fôssem senhores de pepitas e senzalas naturalmente os seus sucessores eram suficientemente capazes de educar os seus filhos com o mesmo esmero, a mesma impecabilidade.

“III. A parte que toma na vida baiana: Alguns dêles, tomam parte na vida baiana como morigerados artistas, bons operários e até mesmo pequenos agricultores e industriais. Entram nas classes liberais como bons médicos, abalizados advogados, excelentes farmacêuticos e agrônomos, etc.

“IV. A possibilidade de ganhar a vida: no comércio, por exemplo, o prêto só emprega suas atividades como simples operários manuais, como sejam: pedreiros, carpinteiros, alfaiates, mecânicos, sapateiros, ferreiros, carregador, estivador, trapicheiros, doceiros, etc.

“Porque não empregam suas atividades mentais como sejam: Representantes, Guarda-livros, Despachantes, Consignações, Exportação, Importação etc., é porque não têm mentalidade, em parte, mas a causa primordial de isto acontecer foram os próprios brancos, que sempre vedaram a entrada desses elementos nas classes acima citadas para exercer sempre influência sobre o outro elemento e chamarem de inferior, pobre, classes baixas, etc.

“V. As possibilidades para êle se educar: O menino, isto é, o negro vai à escola primária, aprende alguns rudimentos indispensáveis, e, não podendo seus pais matriculá-lo em escola secundária ou superior, vai incontinenti para o ofício, o que dá margem ou contribui para a não adstração as classes que transigi no comércio, exceto carregadores, estivadores, doceiros, trapicheiros, etc.

“Esta é a causa porque o negro não pode alcançar certos e determinados lugares na Sociedade Baiana”.

Ao avaliar a significação deste documento, é preciso distinguir entre os prêtos da classe “inferior” e os outros, os que de certo modo subiram na escala social e atingiram certa dose de segurança. Se a identificação de classe fôr levada em conta, o descontentamento e os protestos aqui refletidos podem ser interpretados — e devem ser interpretados deste modo, a respeito de toda a situação cultural brasileira — mais como episódios de uma luta de classe que de uma luta de raça; como episódios de um processo de competição que assume naturalmente a falsa

aparência de conflito racial, devido à geral coincidência das identificações de classe e de cor.

Que esta interpretação é sustentável, corrobora-se pelo fato de que não se ouve, das pessoas de cor que melhoraram sua posição social, esta nota de descontentamento e de protesto. Os prêtos e mestiços escuros que atingiram uma posição superior na comunidade, comumente defendem o branco e louvam os méritos do Brasil, como fez o médico acima citado.

Em outra ocasião, disse este mesmo prêto: "No Brasil não existe medo da cor, nem preconceito de raça. Pode um prêto ingressar em qualquer profissão e tirar seus clientes de qualquer grupo. Veja: pertenci à classe de 1928 (e exibia orgulhosamente um quadro emoldurado, com as fotografias dos graduados naquele ano pela Faculdade de Medicina da Bahia). A maior parte de meus clientes são brancos. E no consultório, veja aqui! (mostrava uma fotografia de grande número de crianças muitas das quais eram brancas). Estes me procuraram para consultas médicas".

Outro prêto, que gozava de certa posição social, observou com mostras de orgulho: "Aqui somos todos iguais, prêtos, brancos e mulatos. Nenhuma posição, nenhuma profissão é fechada ao prêto, que pode alcançar qualquer nível para o qual demonstre ter capacidade".

Se a falta, na Bahia, de consciência racial, não implica que o prêto da classe "inferior" esteja completamente satisfeito com a sorte, também não significa que a maioria dos brancos, como já vimos, não considerem a massa dos prêtos como culturalmente inferior, pelo menos temporariamente. Esta atitude, porém, assemelha-se mais à de um pai indulgente em relação a uma criança imatura mas que gradativamente se desenvolve, que à atitude de alguém que se sente superior por pertencer a uma raça que acredita ser dotada, pela natureza, de capacidades superiores às de qualquer outra. Como observou um branco, "atualmente os prêtos estão muito atrasados em relação aos brancos. Mas penso que, com a evolução social, se estão tornando cada vez mais inteligentes e que, afinal, contribuirão tanto quanto os brancos para o adiantamento do Brasil".

Se muitos dos prêtos e dos mestiços mais escuros da classe "inferior" tendem a sentir-se um tanto explorados e, às vezes incompreendidos, os claros e, até certo ponto, os meio-escuros são ordinariamente orgulhosos de sua elevação social, falam bem dos brancos e do tratamento que deles recebem; e julgam-se, se

não brancos, pelo menos quase brancos. Em todo caso, desejam ser brancos e normalmente são assim considerados, pelo menos por seus amigos.

Pedro Calmon, inteiramente familiarizado com a tradição baiana, afirmou:

"O homem pardo não queria ser negro, e considerava-se equiparado ao branco. Em geral pardo era liberto. E o liberto tinha desprezo pelo negro escravo. Esse desprezo descrito por Ewbank, Kidder e Fletcher, Agassiz, todos os escritores que deixaram o seu depoimento sobre a sociedade do século XIX, é característico do tempo: pardo era igual a branco na sua vaidade, e às vezes, realmente o pardo era escuro, pois o mais claro não admitia que se duvidasse do seu arianismo"<sup>40</sup>.

Ao passo que constantemente se orgulham de sua linhagem branca, os mestiços tendem (pelo menos os mais ambiciosos dentre eles) a envergonhar-se de seus parentes prêtos e a escondê-los, tanto quanto possível, aos olhos dos estranhos.

Isto usualmente ocorre quando o mestiço melhora a sua condição econômica ou por qualquer outra maneira eleva sua posição na ordem social. Tal atitude não difere muito da assumida, por exemplo, por pessoas da classe "alta" residentes em Nova York, em relação aos parentes incultos que possuam entre os montanhese de Tennessee. Como acontece no caso de todos os indivíduos que, no decorrer de alguns anos, sobem de uma classe para outra, a confiança em si próprio e o sentimento de superioridade do mestiço brasileiro, são até certo ponto, ameaçados, intermitente ou mesmo constantemente, por sentimentos de insegurança. Dêstes indivíduos, escreveu João Varela:

"Do pai (branco), que nunca viu,  
Tem o retrato na sala;  
Mas... da preta que o pariu  
Não tem retrato, nem fala"<sup>41</sup>.

De maneira semelhante, Gilberto Freyre, apontou que muitas vezes no passado:

"Resultavam (...) dêsse fato, ou de circunstância de ser mulata a mãe ou a avó da casa, situações muitas vezes dramáticas,

(40) Em correspondência com o autor.

(41) De um manuscrito inédito, intitulado "O Africano na Bahia".

de que vamos encontrar o reflexo em alguns romances e contos brasileiros. Indivíduos alourados evitando que as visitas lhes vejam a avó ou a mãe, mulata gorda, culatrona. Outros, o irmão ou a irmã escura, o "tira-teima"<sup>42</sup> da família, o tal ou a tal em quem viriam se revelar com toda a nitidez de traços ou de cor a origem menos nobre ou menos ariana"<sup>43</sup>.

O prêto muito naturalmente se ofende com este sentimento de superioridade por parte do mestiço. Sua atitude característica se reflete no dito comum: "Quem escapa de branco prêto é". Certa vez, nossa cozinheira preta, encolerizada com um mestiço, exclamou: "Escute, sabido, você é apenas um mulato sujo! Nem sequer pertence a uma raça pura! Antes quero ser preta que mestiça!" Outro prêto, zangando-se com um mestiço, explodiu: "Muito bem! É isto que a gente recebe de um mulato. Misturar as raças sempre dá numa coisa destas".

"Éstes mulatos!" queixava-se amargamente outro prêto, zangado pelo comportamento pretensioso de um de seus parentes mestiços. "Canalha! Renegar seus avós, seus tios e tias e até seus próprios pais! Não querem ser prêtos; querem ser brancos!" "Quando os mulatos têm dinheiro", queixava-se uma preta, "não querem mais admitir que são mulatos". E acrescentou, com amargura: "E os brancos também aceitam eles, se tiverem dinheiro".

Usualmente, os baianos brancos reconhecem e agradecem a contribuição dos prêtos para a formação do Brasil e os preferem aos pardos, alegando que são menos pretensiosos, mais amigos, mais leais e agradecidos. "Gostamos dos prêtos aqui", dizia um

(42) Elucidando esta frase, disse um baiano: "O tira-teima é o indivíduo que por si mesmo constitui uma negação viva da pretensão da família a ser branca. Sendo escuro, ou revelando por qualquer outro modo a existência de sangue negro, este indivíduo desfaz a ilusão (tira a teima) de fidalguia que a família deseja ostentar."

(43) *Sobrados e mucambos*, p. 355. O fato de que fora do número relativamente pequeno dos baianos de cor ainda identificados com a cultura africana, o desejo de se aproximar tanto quanto possível dos brancos quanto à aparência física, era comum, ao menos na época da nossa pesquisa, atesta-se por numerosos anúncios dos jornais, como o que apareceu n'*A Tarde*, de 30 de novembro de 1936:

*Cabelo !!!  
Cabelos encarapinhados transformados em permanente!  
Cabelo esticados, alisados!  
Pomadas Indiana, Americana, etc, corrigem os defeitos,  
sejam quais forem.*

Os mulatos cantam o seguinte verso:

*Sai azar  
Por aqui agora!  
Cabelos espichados  
Estão na moda agora.*

baiano branco. "E por quê não? Não ajudaram eles a formar o Brasil e não estão ainda ajudando a criar a nossa pátria? Não somos como os ingleses e norte-americanos, que são inimigos dos prêtos. Somos seus irmãos. Devemos todos ser bondosos para com eles, pois não têm culpa de ser prêtos".

Descrevendo o período colonial, disse um historiador baiano:

"O prêto foi instrumento de corrupção, pela sua ignorância e as abusões da terra natal; e foi agente de renovação social, pelas suas qualidades afetivas, que permitiram a interpenetração dos elementos essenciais componentes da população brasileira. A mulher escrava criou nos braços o filho do senhor; trouxe-lhe para o lar usanças e acepipes africanos; conquistou a proteção e a amizade da família branca, pela sua docilidade, pela sua dedicação e pelo seu carinho"<sup>44</sup>.

Outro baiano branco observou:

"Gosto mais dos prêtos que dos mulatos; muito mais, na verdade! Sabe por quê? Entre outras coisas porque são mais honestos. Merecem mais confiança. Ora, eu não hesitaria em confiar uma fortuna à guarda de Francisco (seu criado prêto). São mais amigos, mais respeitosos, mais gratos. Isto é verdade não só quanto aos que trabalham para mim (este homem empregava regularmente dezesseis trabalhadores e tinha oitenta e quatro vendedores ambulantes, prêtos e mestiços escuros, aos quais fornecia laranjas de sua roça, que eles vendiam pelas ruas), mas também quanto aos médicos e advogados prêtos. Conheço por exemplo um advogado prêto aqui, que é um homem bom. Eu lhe entregaria meus negócios judiciais tão prontamente quanto a qualquer advogado branco que conheço.

"Na França, de vez em quando eu encontrava negros norte-americanos. Não gostava deles. Eram orgulhosos, arrogantes e muito sensíveis. Costumava dizer-lhes que o negro brasileiro era muito superior a eles, o que os deixava furiosos. E diziam — Isto é o que o senhor pensa, porque o negro brasileiro aceita tudo dos brancos e está disposto a viver num plano inferior. — Mas eu respondi: — Não sei. Sou membro de uma associação na Bahia que tem um presidente prêto."

O branco reconhece a inteligência do mulato, mas muitas vezes se ressentido de sua alegada agressividade, desenvolvida no

(44) Pedro CALMON, *História da Bahia* (2.<sup>a</sup> ed., Bahia, sem data), p. 28.

decorrer de sua luta ambiciosa para subir na escala social, bem como de outros traços distintivos de personalidade que apareceram no decorrer desta competição. Disse alguém: "Não gosto do atrevimento do mulato, de sua inveja, seu ciúme, sua falta de respeito, sua pretensão, sua inconstância e irresponsabilidade, sua arrogância e, quando alcançam certa melhoria em sua posição social, seu orgulho desmedido, sua jactância, sua insolência e maneira geral de se mostrar". Esta atitude reflete-se, também, no dito comum: "Mulato pernóstico é expressão redundante", o que um baiano explicou com as seguintes palavras:

"O mulato que sempre deseja ser branco e que por esta razão despreza o prêto, tende a exagerar as qualidades que observa nos brancos e a imitá-las a tal ponto que se torna pernóstico. O mulato está sempre procurando ser o que não é"<sup>45</sup>.

Mesmo a palavra "mestiço" veio a ser, pelo menos até certo ponto, termo de desprêzo, conotando, às vezes, como disse um cidadão local, "alguém desejoso de suplantar seu pai, excessivamente ambicioso por adiantar-se e obter prestígio." Outro reflexo desta aversão aparece no dito comum: "Quem vê um mulato e não corre tem juntas moles".

Disse um branco de destaque, talvez exagerando um pouco sua atitude: "Vou-me embora da Bahia para São Paulo. Esta cidade está cheia demais de mulatos e de sua influência. A Bahia tornou-se um pau-de-sebo. Ninguém deseja obter o prêmio, todos querem rebaixar os que tentam obtê-lo. Este lugar está cheio de inveja, de má vontade e egoísmo — tôdas características dos mulatos. O mulato não é como o prêto; é uma pessoa sem caráter. Não tem brio. Está sempre com inveja, com ciúme, e tão ocupado em "manter-se", intrometendo-se onde não é querido, que não pode cuidar de seu negócio ou de seu emprego; nada pode fazer a não ser tornar-se um aborrecimento geral".

"Sempre achei que os empregados prêtos são preferíveis aos mulatos", disse outro branco baiano. "São mais fiéis, mais respeitosos, ainda que, talvez, menos inteligentes. Os mulatos estão sempre procurando ser mais brancos do que são".

Escreveu um estudante baiano:

"O pardo tem uma falta que não se nota no prêto. É mais pernóstico, provavelmente porque tem a firme convicção de que

(45) Em toda esta exposição deve ficar claro que o autor está registrando atitudes e opiniões encontrados no lugar e não as dele mesmo.

mesmo que um de seus genitores seja prêto, o outro é branco. Normalmente não é tão bem dotado quanto os brancos, mas deseja aparecer em público melhor do que é. Os prêtos não; são mais agradáveis e têm a amabilidade natural de uma raça que sofreu muito e que foi martirizada pelas senzalas. Não quero com isto dizer que não há prêtos mal-educados e estúpidos; mas sim que tais prêtos são mais raros que os pardos, os quais, quando atingem alguma posição de importância na vida pública, agem como se já não pisassem na terra".

Estas atitudes que se observam entre os habitantes da Bahia parecem ser as que normalmente tendem a surgir das lutas por posição, em toda ordem social, constituída por classes. Os recém-chegados, bem como os que estão empenhados em abrir caminho, são, em toda parte, levados a mal. Estas atitudes se associam à cor porque esta ainda se identifica, dentro de certos limites, com a posição social. Mas o fato de tenderem a desaparecer nos casos em que a pretensão do homem de cor a uma posição social mais elevada se baseia em competência demonstrada quanto aos valores da classe "superior" e em evidente valor pessoal, é altamente significativo.

Este fato identifica a sociedade baiana como sociedade constituída de classes, em que a competição toma antes a forma de luta entre estas (que por motivo de ordem histórica vieram a coincidir em considerável extensão com a cor) que de luta entre raças, ou mesmo cores, em si mesmas.

Disse um branco baiano: "Gostamos de quem é modesto. Tendemos a dar menos valor a quem é agressivo e quer impor-se. Esta é uma das razões porque Teodoro Sampaio é tão bem considerado. Nunca se mostra presumido, nunca é intrometido. Os brancos o respeitam pelo que ele é, especialmente pela sua grande capacidade intelectual".

Outro baiano branco, que conhecia os Estados Unidos, disse:

"Eu acho que o sentimento aqui existente em relação ao prêto é um tanto semelhante ao existente nos Estados Unidos em relação ao judeu. Enquanto se conserva judeu, ninguém deseja casar-se com ele, mas de vez em quando isto se dá, com maior ou menor comentário. A maneira de tratá-lo depende muito da espécie de judeu que ele é. Se for um indesejável, é deixado de lado. Se for excessivamente ambicioso, agressivo, sempre mostrando-se intrometido, é levado a mal.

“Se fôr educado e capaz, mas ainda assim modesto, e ao mesmo tempo renunciar de bom grado a seu separatismo judaico, fica-se disposto a conviver com êle. Quanto menos judeu êle fôr, quanto mais procurar assemelhar-se aos outros americanos, tanto mais será procurado por êstes. De maneira semelhante, quanto mais o prêto repudiar suas ligações com a África, quanto mais vier a assemelhar-se aos europeus, mas de maneira modesta, inofensiva, tanto mais será aceito por nós”.

Ainda outro baiano branco escreveu: “As pessoas que têm características étnicas mais semelhantes às da raça branca gozam, naturalmente, maior prestígio. Mas isto não impede que um homem de real valor alcance uma posição elevada, simplesmente por ser de côr. Absolutamente não”.

“Especialmente na Bahia, onde há muito preconceito em relação à ‘qualidade’, escreveu um estudante prêto, “um pardo ou um prêto nunca é bem considerado na presença de brancos, exceto se fôr pessoa de capacidade intelectual ou de alguma fortuna, pois na Bahia estas duas características são muito importantes”.

Uma estudante branca escreveu o seguinte:

“Para mim, a raça nada influi no indivíduo. Penso que o prêto, o pardo e o branco devem ser tratados da mesma maneira. Os prêtos e mulatos devem ter o mesmo direito que os brancos às posições. Não têm culpa de ser prêtos; não são êles os responsáveis por sua côr.

“Conheço prêtos e pardos que poderiam facilmente substituir certos brancos em qualquer situação. Homens como êstes, em minha opinião, são pelo menos iguais aos brancos. A personalidade e não a raça, é que me influencia; um homem de bom caráter, inteligente e competente, merece ser tratado com distinção, seja branco, prêto ou pardo”.

Entre os “dez baianos mais importantes”, escolhidos por cento e vinte e dois estudantes da Escola Normal, havia três mulatos e dois “branqueados”. Sessenta e sete estudantes da Escola de Direito escolheram para esta distinção seis brancos, dois “branqueados”, um mulato e um prêto.

Dezesseis môças de uma escola missionária, dirigida por missionários norte-americanos, enumeraram dois “branqueados”, um mulato e dois prêtos, entre os que, a seu parecer, eram os “dez baianos mais importantes”.

V

## HERANÇA AFRICANA

## CAPÍTULO X

### OS "AFRICANOS"

Em anos mais recentes têm surgido nações na África, uma depois outra, entrando estas em contacto cada vez maior com o resto do mundo, inclusive a Bahia. Porém, não foi assim nos séculos passados. Contudo, durante o período colonial e os do Império e República, o contacto entre África e a Bahia foi talvez mais íntimo e mantido durante um período de tempo mais longo que qualquer outro do Nôvo Mundo. (Embora, na época da nossa pesquisa, a assimilação dos africanos e seus descendentes estivesse se processando num movimento progressivamente acelerado, tendo já atingido um estágio adiantado, a identificação até certo ponto com a África e com os padrões culturais africanos ainda caracterizavam parte da população baiana mais escura. Diferenças de vestuário, alimentação e hábitos alimentares, formas de expressão religiosa, especialistas sacros, tentativas para exercer controle sobre o destino pessoal e sobre os seres humanos, credulidade em folclore e, dentro de certos limites, diferenças de linguagem, definiam mundos culturais diversos, que ainda coexistiam na Bahia: um em parte africano quanto à procedência, outro em grande parte europeu.)

O "mundo mental" da classe "superior" baiana, que incluía número considerável de pessoas de ascendência africana, especialmente os mais claros, não era muito diferente do "mundo mental" da mesma camada em áreas européias predominantemente católicas, especialmente em Portugal, Espanha e França, esta última durante muito tempo a "pátria intelectual" do Brasil.

Mas a classe "superior", letrada, era relativamente pequena. A maioria do povo da cidade, bem como do Estado, da Bahia, era iletrada e se incluiria no que é comumente considerado como *folk*, ou ao menos num estágio intermediário entre a "cultura

de folk" e a "civilização"<sup>1</sup>. Neste grupo, os africanos e seus descendentes constituíram no passado, e constituíam ainda naquela época, elemento numeroso.

A divisão relativa às identificações culturais, entretanto, nem sempre era nitidamente definida. A aderência a formas culturais africanas — por exemplo, o candomblé (o culto fetichista) — variava muitas vezes não só de família para família, como também de indivíduo para indivíduo, dentro da mesma família, e, ocasionalmente, variava no mesmo indivíduo em relação a elementos culturais diversos, a diversos períodos de sua vida e até em relação a diversos estados de seu espírito. Em outras palavras, as formas culturais africanas estavam se desintegrando.

Nem se pode presumir que a configuração de costumes e tradições que até certo ponto assinalaram este "mundo mental" da classe "inferior" fôsse inteiramente de origem africana. Se parte considerável dêste inegavelmente se compusesse de elementos originários da África, certos costumes e tradições indígenas, bem como idéias e práticas das classes baixas de Portugal e outros comportamentos costumeiros que surgiram em reação às circunstâncias da vida no Brasil, também contribuíram para sua formação. Tarefa difícil e excessivamente laboriosa seria a discriminação dessas diversas correntes.

É preciso salientar que tais distinções seguiam linhas culturais e não necessariamente raciais. A classe "inferior" incluía pessoas de origem européia e estas, em muitos casos, assumiram alguns sentimentos e atitudes de origem africana. Ainda mais, à medida que os pretos e os mestiços subiam de classe, tendiam a deixar de lado a identificação com a África e as formas africanas.

Os pretos da Bahia mantiveram durante muito tempo contacto direto com a Costa Oeste da África. Mesmo depois da extinção do tráfico africano, navios transitavam regularmente entre a Bahia e Lagos, repatriando nostálgicos pretos emancipados e voltando com produtos da Costa Oeste muito apreciados pelos africanos e seus descendentes no Brasil<sup>2</sup>. Um velho

(1) Ver nosso artigo "Um Sistema de Referência para o Estudo dos Contactos Raciais e Culturais", *Sociologia*, vol. III, n.º 1 (Março de 1941), p. 2; também nosso livro, *Teoria e pesquisa em Sociologia* (13.ª ed., São Paulo, 1971), págs. 143-4. É claro que se empregam aqui estes conceitos com o significado científico e não popular.

(2) Pedro CALMON, *História social do Brasil*, 3 vols. (2.ª ed., São Paulo, 1937-39), I, 182.

preto baiano tirou dentre os seus tesouros uma apagada fotografia de pretos a bordo de um navio em viagem para a África e mostrou ao autor um atabaque (tambor sagrado) e uma mulher vestida com "saia grande"<sup>3</sup>. Ele lembrava-se de ter estado muitas vezes nas docas da Bahia com seu pai, quando chegavam navios da África e os marinheiros traziam notícias de Lagos.

O comércio com a "Costa Oeste", porém, decresceu gradualmente até que por volta de 1905 tinha quase completamente desaparecido. (Na época da nossa pesquisa, só alguns artigos, especialmente os empregados no ritual afro-brasileiro tais como búzios, obis, pimenta-da-costa, orobôs, palha-da-costa, sabão-da-costa e tiras de pano-da-costa, eram às vezes importados da África<sup>3a</sup>.)

(Diz-se que numerosos africanos, cujo interesse pelo Brasil foi despertado por pretos baianos de volta à "Costa Oeste", imigraram para a Bahia havia quarenta anos apenas naquela época. Áreas consideráveis, na cidade e em seu redor — por exemplo, Caminho de São Gonçalo, Caminho da Cruz e parte do Terreiro — foram outrora, dizem, propriedade de africanos.)

(Mesmo na época da nossa pesquisa, porém, os africanos nativos, como elemento de população, estavam quase extintos<sup>4</sup>.) Somente por acaso se encontrava algum africano de nascimento, como, por exemplo, certo velho, outrora figura destacada no culto afro-brasileiro não só da Bahia como também do Rio de Janeiro, nascido em Lagos e cujo pai pouco antes de seu nascimento comprara sua mãe, escrava no Brasil, levando-a para a África. Ele conhecia quatro africanos que ainda viviam no Rio e encontrou, na Bahia, em Brotas, em 1936, uma velha africana que tinha uma escarificação facial e quase nada falava de português. Essa mulher já tinha falecido.

(Assim, o contacto com a África era, naquela época, pouco mais que uma lembrança no espírito de alguns dos pretos mais velhos, que rememoraram histórias de pessoas, lugares e acontecimentos da África, contadas por seus pais ou por outros africanos

(3) Grande saia bufante, ainda usada por muitas pretas baianas no tempo da nossa pesquisa. A época em que foi tirada a fotografia era aproximadamente 1895.

(3a) Ver mais adiante.

(4) Como os pretos da classe "inferior", que tinham dificuldade em falar corretamente o português, tentaram às vezes disfarçar essa dificuldade dizendo que eram africanos e como outros, participando de círculos onde os africanos de nascimento tinham prestígio, podiam proposadamente falsear sua origem, o observador desprevenido podia ser erroneamente levado a pensar que existia ainda um número considerável de africanos vivendo na Bahia.

que anos atrás visitaram o lugar de origem de seus antepassados, ou tivessem talvez conhecido negros que navegavam entre a Bahia e a "Costa Oeste". Mas certos indivíduos da geração mais velha cultivavam ainda um apêgo sentimental pela África, como se via da expressão de vez em quando ouvida dos lábios de um preto velho, levantando reverente seus olhos para o céu: "Sou filho de dois africanos, graças a Deus!" "Se eu tivesse dinheiro", observou outro preto, com os olhos brilhantes, "ia pra África, pra Abeokuta, construía uma casa pra mim e vivia como um homem deve viver".

"Minha mãe ainda era uma mocinha (relembra um velho preto baiano) quando foi pegada por um guerrêro na África. Ele queria vendê ela p'r' um negociante de escravo em Dahomery. Nesse dia, duas criança mais piquena ia junto, uma criancinha que ela carregava nas costas e outra mais grandinha que dava a mão p'ra ela.

"Ela me contou uma coisa terrive que viu naquele dia. Dois guerrêro 'tavam correndo p'ra pegá uma moça. Cada um garrou um braço da moça e começaram brigá, puxando ela e gritando: "Ela é minha, ela é minha"! Mas nenhum podia arrancá ela do outro. Afinal um deles puxou o facão e zais! cortou a moça pelo meio e disse p'ro outro que agora éle podia pegá a parte dele.

"O nome de minha mãe era Manjengbasa, que qué dizê "Não deixe eu sózinha". Ela nasceu depois que a mãe tinha perdido os dois primêro fio. Tinha uma cicatriz no rosto p'ra mostrá que era Ioruba, proquê todos Ioruba, home e muié, têm de tê esta marca. Ela casou com meu pai aqui no Brasil e quando eu nasci êles me chamaram Ogeladê.

"Quando eu tinha treze anos e onze mêis meu pai me levô p'ra África, p'ra Lagos, Costa Oeste da África, Nigéria. Ige-sha fica dois dia longe. Oyo era a capitá. E tem Akkra na Costa, isto é, aqui é Achanti e Groweh, e lá Ifé e Egbá. Meu pai era de Egbá e o pai dêle era de Abeokuta. E tem Efun e Dahomery.

"Meu pai tinha ido só fazê uma visita. Voltô logo p'ra Bahia, p'ra cuidá dos negocio. Nesse tempo ele comprava coisas da África. Mas eu fiquei em Lagos, onze ano e nove mêis, dêis de 1875 até 1886. Mais tarde fui ôtra vêis p'ra África e fiquei mais um ano. E treis anos depois vortei de novo p'ra vendê coral e lâ grossa e fina. Comprei pano da costa p'ra vendê aqui.

"Meu avô foi um grande guerrêro. Éle tinha um pedaço grande de terra mas era mais guerrêro que plantadô. Um dia,

quando ele 'tava combatendo, levou uma frechada no braço. Arrancô a frecha e ficou coberto de sangue. Quando, um ano mais tarde, meu avô morreu, eu era uma criança de seis ano.

"Meu tio também foi um grande guerrêro. Era mais moço do que meu pai. Quando trouxeram meu pai p'ro Brasil, deixaram meu tio lá na África.

"Meu avô tinha quarenta muié e morava numa atalaia<sup>5</sup>, uma casa cumprida como daqui na entrada do forte<sup>6</sup>, só p'ra famia dêle. Éle 'tá enterrado num quarto. A quartinha sempre cheia d'agua, ainda 'tá lá.

"Quando meu pai nasceu, minha avó já era véia, mais ainda era forte e quando meu avô morreu ela andou sózinha até o lugá onde enterraram éle. Quando eu fui p'ra África ela 'tava em Ibadum. Nunca mais ela viu meu pai. Quando éle me levou p'ra África ela não podia í visitá éle proquê os africano 'tavam lutando brabo. Ninguém podia andá como daqui no Rio Vermelho<sup>7</sup>. Por isso meu pai não pôde vê a mãe. Mais quando ela descubriu que éle tinha estado em Lagos e deixado um fio lá, num parava de falá em mim. Queria que me robassem, mas os home que vieram p'ra me levá nunca me acharam sózinho. Êles truxeram presentes p'rá mim.

"Minha avó tinha feito um quitute africano que dura dois ou três mêis sem estragá, feito de fubá de mio socado. É temperado com temperos cheirosos e gostoso, com cebola e camarão e colocado numa panela grande. Parece êsse bolo que aqui chamam de "bom-bocado". Na lingua africana qué dizê adúm. Deram o adúm p'rá mim, enrolado em fôias. Meu tutô também cumeu um pouco<sup>8</sup>. Nós cumemo adúm durante quinze dia. Quando vortei p'ra Bahia e disse p'ro meu pai que eu tinha cumido adúm éle passô quase o dia inteiro chorando proquê num tinha visto a mãe já fazia quinze ano, quanto mais comê comida feita por ela. Éle oiô p'ra mim e disse: "você, meio fio, você cumeu adúm!"

Ao menos na época da nossa pesquisa, algum contacto ainda se mantinha com a África, através de relações de família, embora essas relações fôssem raras; através de visitantes africanos, principalmente tripulações de navios ingleses recrutados em Lagos;

(5) Conjunto de várias habitações colocadas lado a lado, tendo telhado comum.

(6) Cêra de cem metros.

(7) Cêra de cinco quilômetros.

(8) Éle tinha sido pósto numa escola de missões.

e às vezes por meio de jornais publicados na Costa Oeste ou Leste da África, em português, inglês e mesmo em línguas africanas.

Assim, era possível encontrar de vez em quando, em poder dos pretos baianos, jornais tais como o *The Nigerian Daily Times*, publicado em Lagos<sup>9</sup>. No número de dezembro de 1932 dessa publicação, um preto baiano mostrou ao autor fotografias da filha de um advogado da Bahia, "que recentemente recebeu grau de especialista de nariz e garganta, pela Faculdade de Medicina da Bahia"; do filho mais moço deste advogado, "recentemente graduado na Bahia como engenheiro civil"; e de Adeyemo Alakija, primo deles, vestido com os trajes reais de chefe africano de Abeokuta. O título do artigo que acompanhava as fotografias era "Um Egba notável, Adeyemo Alakija".

Este primo africano de pretos baianos tinha sido "homenageado por sua alteza, o Alakê de Abeokuta", numa festa em comemoração do centenário do estabelecimento dos Egba em Abeokuta, depois de uma guerra interna e destruidora, e tinha depois sido feito "Barujun de Aké". De acordo com a notícia, Adeyemo Alakija pertencia a "uma família distinta". Seu pai foi Marcolino Assumpção, "Chefe Akigbotum, também conhecido por Elemeji, um dos primeiros em Abeokuta a possuir descaroador de algodão"; e sua mãe Maximiliana Assumpção Alakija, era filha do falecido Alfa Cyprian Akinosho Tairu, nativo de Oyo, "chefe de Abeokuta, possuidor do título de Morope de Aké", em honra de quem se deu o nome de Tairu a uma rua em Lagos. Os pais de Adeyemo Alakija nasceram ambos no Brasil e o membro vivo mais velho da família, o advogado baiano acima referido, era "sogro de Sua Excelência Olumuyiwa Jibowu, nosso Magistrado de Polícia".

Embora seja extremamente duvidoso que houvesse naquela época na Bahia algum descendente de africanos que não falasse português, alguns indivíduos sabiam e às vezes conversavam na língua conhecida na Bahia como Nagô. Podia-se também ouvir falar o que se chamava de Gêge, bem como os dialetos localmente conhecidos como Queito, Angola e Congo. Mas o uso dessas línguas era, em geral, limitado ao ritual do candomblé, em-

(9) Um africano possuía também exemplares de *Wasu* (Pregar), panfleto missionário em Nigéria; o livro inglês de orações e a *Bíblia*, ambos em Ioruba; o *Nigerian Catholic Almanac* de 1933; uma vida de Marcus Garvey; e um exemplar do *The Negro World*, de 19 de abril de 1930, este último dado a ele pelo fogueira preto de um navio inglês que ocasionalmente aportava na Bahia. Nos últimos anos os contactos aumentaram; até hoje (1971), estamos informados, "há muitos intelectuais da África que visitam a Bahia".

bora às vezes se ouvisse nas casas de pretos a saudação Nagô "O-ku-asan!"; e a saudação de despedida "Odi-ôlá-ô!"; e até mesmo uma conversa em Nagô. No português falado pela classe "inferior" encontravam-se muitas palavras africanas, algumas das quais tornaram-se comuns a toda a Bahia, e, até certo ponto, a todo o Brasil.

Entre a classe "inferior", observavam-se certos gestos que não eram comuns à população em geral; por exemplo, a légua de beijo, isto é, uma ligeira extensão do lábio inferior, ao indicar distância (pode ser que as palavras que acompanham o gesto sejam "uma légua", mas significam distância muito maior); e o muxôxo, significando desdém. Indicava-se aprovação tocando-se com a ponta dos dedos os lábios contraídos e afastando-os, ao mesmo tempo que se emite um som de beijo. Ordenava-se silêncio apertando-se o lábio superior com as pontas dos dedos. Indicava-se o ato de comer fechando-se e abrindo-se a mão direita em frente ao rosto, fechando-se os três dedos médios e, com o polegar e o dedo mínimo estendidos, levantando-se e virando-se a mão pelo pulso. A altura de um ser humano era indicada estendendo-se a palma da mão horizontalmente, em contraste com a colocação vertical, que indicava a altura de um animal<sup>10</sup>.

Embora não fôsse provável encontrar-se um preto baiano que não tivesse recebido no batismo "um nome cristão", os apelidos eram muito comuns e muitas pessoas eram mais conhecidas por eles que pelos nomes recebidos. Entre esses apelidos podia-se às vezes descobrir termos de provável origem africana, por exemplo: Okê, Bábá, Cumdé, Cobê, Oum, Tau-édê e Au-weh, todos apelidos de membros, naquela época, de um sindicato de operários; ou entre personagens do mundo do candomblé, nomes tais como Manuelzinho de Oxóssi, Lourenço Lemba, Maria do Tempo, Senhora de Iemanjá, João de Zazé e Flaviano Cavungo, cada um deles lembrando o orixá africano ao qual o indivíduo em questão era consagrado.

Exerciam prestígio considerável sobre parte da população baiana: o babalaô, ou olhador, cuja função era predizer o futuro;

(10) Uma forma de cumprimento lembrada pelos pretos mais velhos, mas mesmo na época da nossa pesquisa raramente usada, era a seguinte: se os indivíduos eram do mesmo nível social, cada um levantava as mãos com as palmas para a frente e segurava as mãos do outro de maneira que os dedos de um ficassem entrelaçados com os do outro, depois do que trocavam o aperto de mão "ogã"; se não fossem do mesmo nível social, o de maior prestígio colocava a mão direita sobre as mãos juntas do outro.

o curandeiro, que por meio de ervas, orações e outras manipulações mágicas procurava tratar e prevenir doenças, sendo as suas práticas e idéias da África fundidas com as de origem indígena e européia; e o feiticeiro, que praticava magia mediante remuneração. O ofício de babalaô era às vezes exercido pelo pai de santo (ou sacerdote do culto afro-brasileiro), embora sua função fosse especialmente a de superintender os rituais e as cerimônias públicas do culto e velar pelas propriedades sagradas. E exercia também, até certo ponto, a função de curandeiro.

Entre as classes "altas", na Bahia, as modas de Paris e de Hollywood ditavam em grande parte a natureza das vestes femininas, mas muitas pretas usavam ainda a *vestimenta baiana*. (Este traje se compõe de uma saia muito rodada, de várias côres combinadas, medindo geralmente cerca de 2 a 4 metros de roda na bainha, usada bufante e armada por uma anágua, ou saia de baixo muito engomada; uma bata, isto é, blusa branca comprida e solta, em geral de fazenda de algodão, mas às vezes de sêda, usualmente enfeitada de renda larga, às vezes usada muito frouxa no pescoço e deixada escorregar de um dos ombros; um pano-da-costa, isto é, um comprido manto de algodão listrado, às vezes atado sobre um dos ombros e prêso debaixo do braço oposto, outras vezes enrolado com uma ou duas voltas em uma grande faixa em torno da cintura e amarrado bem justo; um torso ou turbante, de algodão ou sêda, atado à volta da cabeça; simples chinelas sem presilhas, de saltos baixos; muitos colares de coral, búzios ou contas de vidro, às vezes tendo corrente de metal, usualmente prata; brincos de turquesa, coral, prata ou ouro; e muitos braceletes de búzios, ferro, cobre ou outro metal. O balangandã, a princípio ornamento muito importante, quase desapareceu<sup>11</sup>.)

Como variante da bata, uma blusa branca era às vezes usada por dentro da saia, e o pano-da-costa, às vezes substituído por um chale de lã ou sêda. Frequentemente se viam os calçados habituais da classe baixa, isto é, os tamancos, de sola de madeira e bico de couro; ou, ocasionalmente, chinelos de pano. Algumas mulheres andavam descalças.

O torso, que comumente se diz ser de origem árabe, foi provavelmente trazido para o Brasil pelos Haussá e outros adeptos negros de Maomé, importados das áreas imediatamente ao sul do Saara. Há no número de 28 de abril de 1910 da revista

(11) Muitas famílias empobrecidas, motivadas pela valorização do ouro e da prata, dispuseram dessas relíquias de um antigo esplendor. Ver F. Marques dos SANTOS, "Os balangandans", *Espelho* (abril de 1936).

Globus<sup>12</sup> uma fotografia tomada em Togolândia e que mostra negros usando torsos, panos-da-costa e saias semelhantes aos que são vistos hoje na Bahia, exceto quanto ao fato de que faltava a saia de baixo muito engomada, comumente usada pelas baianas<sup>13</sup>.

A portadora típica da vestimenta baiana era uma preta alta, graciosa, de físico notável, andar seguro, fisionomia inteligente e jovial. Era conhecida por *baiana* e a primeira delas que emigrou da Bahia para o Rio, durante as desordens que se seguiram à luta pela independência, impressionou o visitante francês Debret, como sendo notavelmente diferente das pretas do Rio, não apenas no vestuário, como também no comportamento geral<sup>14</sup>. "A *baiana* veio simbolizar, por extensão, uma graciosa e espirituosa mulher crioula"<sup>15</sup>.

"As *baianas* eram dignas de serem vistas em nossas festas, com seus costumes resplandcentes, seus braços meio cobertos por pulseiras de ouro ou prata, seus brincos de diamantes, seus colares de ouro dos quais pendiam (...) cruces, figas e medalhas da ordem do Carmo, tudo de ouro (...). Elas dominavam completamente nossas festas religiosas. Enchiam as Igrejas à hora da missa, das rezas e dos sermões, acompanhadas por molecotes que carregavam cadeirinhas ou banquinhos de jacarandá, com pés entalhados. Eram mulheres que mantinham pequenas barracas nos mercados, que vendiam nas ruas, proprietárias de quitandas, antigas escravas e jovens mulatas que tinham vindo para virar a cabeça dos velhos conquistadores"<sup>16</sup>.

(Embora a classe "superior" baiana, devido às suas cozinheiras pretas, não desconhecisse os pratos de origem africana tão comumente usados nas casas dos pretos da classe "inferior", não se encontravam habitualmente em suas mesas petiscos africanos tais como: abará, aberém, acassá, acarajé, arroz de Aussá, bobó de inhame, caruru, efó, xinxim, etc., cada um dos quais temperado de acôrdo com receitas transmitidas por ancestrais da África, que também faziam largamente uso de temperos africanos

(12) XCVII, n.º 16, 245.

(13) Em dias que não são de festa, a vestimenta era comumente usada na Bahia sem a saia engomada de baixo.

(14) *Voyage pittoresque et historique au Brésil, 1816-1831* (3 vols., Paris, 1835), II, 105.

(15) CALMON, *op. cit.*, p. 188.

(16) *A Tarde* (Bahia), 23 de junho, 1936.

como azeite-de-dendê, ataré, iru, pejerecum, ierê e egussi<sup>17</sup>. Os hábitos alimentares da classe "alta" eram, em geral, de origem européia. Mas os habitantes mais pobres usavam largamente as folhas de bananeira como pratos e como meio de acondicionar os alimentos; e empregavam os dedos como garfo.)

(A música e as danças apreciadas por grande número dos habitantes mais escuros também distinguem esta porção da comunidade baiana. O samba, por exemplo, ou o samba batido, forma regional do antigo batuque, embora tenha sido adotado pela classe "superior" e, numa forma modificada, tenha se tornado não só a música mais característica como também uma das danças favoritas do Brasil, era ainda apreciado em sua simplicidade original pelos prêtos baianos. Entre estes, o samba era uma dança em que primeiro um, depois outro dos participantes, entrava num círculo e executava um passo bamboleante, enquanto cantava como solista o primeiro verso de uma estrofe, respondendo os outros em cântico.) Uma canção muito popular, na época da nossa pesquisa, em Mar Grande, na Ilha de Itaparica, na enseada da Bahia, lembrava o trabalho dos escravos nos campos de cana dos engenhos do Recôncavo. O solista cantava:

Olha a cana madura...  
Ela é verde, é madura...  
Para fazer "raspadura"...

ao que o cântico respondia:

No canaviá,

Num segundo cântico o solo era: "Lá vem o padre"; e a resposta: "Pra casar vocês dois!" Num terceiro, o solo "Por mim não, barbuleta" e era seguido pelo cântico, "Você pode avuá"!

Os passos principais deste samba primitivo eram conhecidos por corta-a-jaca, separa-o-visgo e apanha-o-bago.

Via-se ocasionalmente, nas ruas da Bahia, especialmente em dias de festa, outra forma de batuque ainda comum no Recôncavo. Já não era dança, mas um lance de combate em que dois homens, acorados dentro de um círculo formado por espectadores, lutavam usando apenas as pernas. Perderá aquele que primeiro cair.)

(17) Azeite-de-dendê é um óleo feito de côco da palmeira dendê; ataré, dizem que foi importado da África pelos prêtos baianos e é uma variedade de pimenta; egussis são sementes de abóbora ou de melão; ierês são sementes semelhantes às do coentro; iru e pejerecum (ou bejerecum) são variedades de feijões pequenos.

A capoeira era jogada freqüentemente em lugares afastados e, às vezes, especialmente durante o carnaval ou por ocasião de festas como a Segunda-feira de Bonfim e Conceição da Praia, invadia até lugares mais centrais. (Era uma forma de combate altamente complexa, originariamente desenvolvida pelos escravos fugitivos, estamos informados, a fim de se adestrarem para lutar mais eficientemente com os armados capitães-do-mato, e agora apreciada como jogo musicado. Era impressionante a agilidade dos combatentes, porfiarem por fazer pontos numa luta sem contacto físico, em que rasteiras e golpes de cotovelo inesperados, giros rápidos e rodopios súbitos alternam com outras tentativas para atrapalhar e inutilizar o adversário.)

Os instrumentos musicais comumente usados por esta parte da população eram os atabaques, o agogô, o caxixi, o canzá, o agê, o xaque-xaque, o chocalho, a cuíca, e o berimbau. Exceto os três últimos, todos raramente eram vistos fora do candomblé.

Os atabaques (ou tambaques) eram tambores de madeira, tendo cada um aproximadamente cinquenta centímetros de diâmetro, mas sendo de altura variável e usados sempre em conjuntos de três. O maior, chamado ilu ou rum, raramente media menos de oitenta centímetros de altura, atingindo às vezes até dois metros, ao passo que o tambor médio, chamado rumpi, variava entre as alturas de sessenta e de cento e vinte centímetros, e o tambor menor, ou lé, de quarenta a oitenta centímetros. A fim de produzir som macio e abafado, os tambores eram batidos com as mãos. Para os tons mais fortes usavam-se as baquetas, que são varetas curtas, de madeira. O enorme batá-cotó, tambor de guerra, que desempenhou papel saliente nas insurreições de escravos, há muito que tinha desaparecido.

O agogô era um instrumento bitonal consistindo em dois cones ocos, de ferro, reunidos. Era batido com uma chaveta de ferro. O agê, ou piano de cuiá, era uma grande cabaça contendo seixos e coberta por pequena rede de algodão, em cujas malhas estavam firmemente presos búzios, importados da África se possível. Se este búzios não pudessem ser obtidos, usavam-se em seu lugar sementes secas conhecidas por contas de Nossa Senhora<sup>18</sup>. O caxixi era uma delgada cesta de cana ou de palha, contendo búzios ou pedrinhas. O xaque-xaque era um instrumento ôco de metal, tendo a forma duma barra com as duas extremidades dilatadas, cada uma delas contendo pedrinhas. Produzia, ao ser sacudido, o som que lhe dava o nome. O chocalho

(18) Às vezes, para aumentar o som, inseriam-se pedrinhas na própria cabaça.

era um instrumento similar, mas com uma só extremidade dilatada. O adjá era pequeno sino de metal, usado para chamar os membros do culto para uma cerimônia do candomblé, conhecida como *dar comida ao santo*<sup>18a</sup>. O canzá, ou ganzá, era pouco visto<sup>19</sup>.

O berimbau era usado principalmente para acompanhar a capoeira. Constava de arame amarrado sobre uma vara de modo a formar um arco, tendo presa na sua extremidade inferior a metade de uma cabaça. Bate-se o instrumento, em numerosos ritmos complexos, com uma vara de madeira que se mantém na mão direita junto com um caxixi, enquanto a mão esquerda alternadamente aperta e solta um vintém de cobre contra o arco. A cuíca é instrumento parecido com o tambor, aberto numa das extremidades. Toca-se puxando-se uma vara resinosa que fica presa ao couro pelo lado de dentro.

No mundo da classe "inferior", saúde e moralidade eram em muitos casos estreitamente identificados. Acreditava-se frequentemente que a causa de moléstias ou de males corporais residia na intervenção direta de uma divindade que se zangou devido ao não-cumprimento das obrigações prescritas no ritual sagrado, ou pela violação dos tabus. Acreditava-se que o poder de uma divindade maléfica podia ser invocado pela influência mágica do feitiço para trazer doença, cegueira, loucura ou morte<sup>20</sup>. Pensava-se que o mau-olhado, poder mágico que se presumia ser possuído por certas pessoas, muitas vezes sem o saberem, causava a morte de plantas, pássaros e até criancinhas que essas pessoas tivessem cobiçado ou simplesmente admirado. Falava-se também do ar-de-vento, corrente de ar frio que se dizia causar indigestão, deformidade, loucura ou morte; da espinhela caída, que se presumia causar emagrecimento; do sangue nôvo, que era responsabilizado pela súbita erupção da pele. Não se devia

(18a) Ver cap. xi.

(19) Para ilustrações desses instrumentos, ver Arthur RAMOS, *O Negro brasileiro* (2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1940), figuras 29 e 30, p. 238.

(20) Os rituais variavam. Um pedaço de roupa, um sapato, ou outra peça do vestuário da pessoa a ser prejudicada podia ser submetido à manipulação mágica e atirado ao mar. Acreditava-se que desta maneira a pessoa ficaria sujeita ao fluxo e refluxo da maré. Ou alguns cabelos da pessoa a quem se desejava prejudicar podiam ser misturados com ervas trituradas, às quais se atribuía poder mágico. Presumia-se que essa pessoa estaria então sujeita a "odiar alguém a quem antes estimava, beber em excesso, tornar-se inválida ou louca, ou perder a vida." Podia-se matar um pombo, frango, ou bode, ou fazer uma boneca e atravessar seu pescoço com um pedaço de madeira. Qualquer desses objetos era, então, colocado na porta do indivíduo a quem se queria fazer mal, ou em qualquer outro lugar por onde ele tivesse de passar; ao depositá-lo, pronunciava-se o nome da pessoa visada.]

apanhar sereno na cabeça. Certas moléstias como a sífilis e a lepra, eram consideradas males comuns a todos os homens<sup>21</sup>. Quanto à malária, porém, os persistentes esforços de organizações como a Faculdade de Medicina e a Fundação Rockefeller, tinham amplamente divulgado a idéia de que resulta da picada dum mosquito.

O tratamento ou a prevenção de moléstias era o corolário lógico da teoria mágica da causalidade. Assim, os membros desta parte da população baiana procuravam controlar o destino pessoal pelo uso de amuletos ou outros meios mágicos, ou pela intervenção direta de uma divindade cujas boas graças eram invocadas pela oferenda de objetos ou pela realização dos rituais prescritos. Assim, para combater a influência do mau-olhado, usavam-se amuletos, isto é, pedacinhos das plantas guiné, arruda, ou vassourinha-doce, que eram passados por cima e a volta da cabeça da pessoa atingida, acompanhando-se o movimento com palavras mágicas. Acreditava-se que o uso de patuás, isto é, de orações mágicas, "fechavam o corpo" contra doenças ou acidentes. A noz conhecida por chapéu-de-napoleão, quando usada presa a um barbante em volta do pescoço tinha fama de possuir poder mágico semelhante<sup>22</sup>. Atribuía-se a uma corda de pele de veado, passada sobre a parte afetada, poder de curar erisipela; pensava-se que um fio de contas brancas usado pela mãe em volta do pescoço fazia aumentar o fluxo de leite; acreditava-se que uma corda apertada à volta da cintura de uma mulher grávida "evitará que a criança vá para a cabeça"; e que pedra nos cabelos retardará o parto. O "itá de Xangô" era considerado muito eficaz em todos os casos de moléstia<sup>23</sup>. As "rezas", isto é, as palavras mágicas pronunciadas ao mesmo tempo em que se faz um gesto sobre a parte afetada do corpo, eram também muito

(21) "A sífilis", explicava um preto, "começou com o mundo. Todos têm sífilis, ainda que ela nunca se manifeste."

(22) Uma mãe preta levou uma criança muito doente ao hospital infantil. Em volta do pescoço da criança estava um barbante, trazendo pendurado um chapéu-de-napoleão. A pergunta do médico, a mãe respondeu: "Disseram-me que isso deixaria bom. Todos me disseram".

(23) Acreditava-se que os itás (equivalente tupi de "rochas" ou "pedras") de Xangô, ou como se chamam às vezes, pedras de Santa Bárbara, caíram do céu durante as trovoadas. Diziam que elas penetraram no chão sete braças e voltaram à superfície depois de sete anos. A pessoa que encontrasse uma dessas pedras era considerada como grandemente privilegiada. O itá era usado pelo pai-de-santo para triturar certas plantas medicinais que eram depois colocadas numa vasilha juntamente com uma gema de ovo e misturadas, ao mesmo tempo em que se entoava uma invocação em Nagô, conhecida por etutu. A pedra era depois coberta com as folhas trituradas, e a gema, deixada em repouso durante algum tempo. O líquido assim preparado considerava-se portador de poder curativo miraculoso.

empregadas. Crença comum era a de que o pai-de-santo podia, desta maneira, curar mordida de cobra.)

A intervenção direta de uma divindade podia ser invocada, como se fazia com as mães-d'água (divindades femininas que se acredita serem habitantes das águas), dando-se-lhes presentes para afastar doenças ou desventuras ou assegurar êxitos futuros. Assim, os pescadores, ansiosos por uma boa prêsa durante o ano, ou as pessoas que desejavam livrar-se de alguma moléstia, obter emprêgo, alcançar solução satisfatória para um amor não correspondido, compravam alimentos, vestuários, artigos de *toilette*, jóias e outros presentes que agradam às senhoras, e os colocavam, com as cerimônias apropriadas, num lago, rio ou mar que se presume ser habitado por uma das mães-d'água. Especialmente as águas de Mar Grande (ao longo da Ilha de Itaparica), Mont'Serrat e Cabeceiras da Ponte (nos lados opostos de Itapagipe), Baiutê<sup>24</sup> (perto da povoação de Itapoã), e Mariquita (perto do Rio Vermelho), eram tidas como sagradas<sup>25</sup>. Os que tinham filhos gêmeos faziam, regularmente, oferendas de alimentos e bebidas às divindades gêmeas, os Beji, ou Cosme e Damião. Omulu, o "orixá da varíola", acreditava-se, protege não só contra os ataques desta moléstia, como também contra tôdas as "moléstias da pele", inclusive lepra. Especialmente acessível era a divindade a quem a pessoa era consagrada. "Êste corte ruim no meu pé", observou a mãe-de-santo consagrada a Xangô, "não queria sarar. Por isso conversei a respeito dêle com Xangô. Êle concordou em curá-lo e disse-me o que devia usar. Agora está sarando, já está muito melhor".

(24) Estava um estrangeiro nadando em Baiutê, quando um transeunte, ao vê-lo, gritou-lhe excitadamente: "Que está fazendo aí? Não sabe que essa água é encantada? Você pode até virar peixe! Não viu os cisnes brancos? Dizem que eram duas pessoas que uma vez nadaram aí."

(25) Na baía perto de Mont'Serrat, foi encontrada uma carta endereçada a "Nossa Senhora de Mont'Serrat, Senhora do Mar, Janaina" e que trazia no cabeçalho: "Todos os Votos Cumpridos até o Fim do Ano, 1936". A carta dizia: "A minha Madrinha! Prometo-vos, minha Senhora de Mont'Serrat, que se arranjarde meu casamento com Domingos Portela dar-vos-ei um presente de 50 mil-réis. E no dia 2 de fevereiro darei outro presente de acôrdo com meus recursos. Se fôr possível, dar-vos-ei trinta mil-réis senão dar-vos-ei pelo menos vinte. No dia 2 de fevereiro dar-vos-ei um presente tão grande quanto eu tiver, de vinte mil-réis para cima. Minha Madrinha, eu te prometo que o dia de meu casamento com Domingos Portela será um dia feliz também para vós; enquanto eu estiver festejando aqui na terra, tereis também uma festa aí no mar santo. Arranjarei um prato de tudo que tivermos em casa para êsse dia e mandar-vos-ei com saudações minhas.

Sua afilhada.  
Yvonne."

(Carta publicada aqui por gentileza de Frei Kochmeyer.)

Quem fôr perturbado por doença contínua, dificuldades de negócios, ou mesmo maus sonhos, podia pedir ao sacerdote do culto afro-brasileiro o ritual da *lavagem das contas*. Recorria-se às adivinhações para identificar o orixá responsável pela dificuldade. As contas sagradas dêsse orixá eram então imersas em água, usando-se para tal fim uma bacia nova; e um punhado de fôlhas, também sagradas, do mesmo orixá, era triturado e adicionado. Depois de algum tempo as contas eram retiradas e lavadas com sabão-da-costa. Assim purificadas, eram entregues ao desventurado, que devia depois guardá-las numa vasilha de barro e de vez em quando usá-las em volta do pescoço. Um dos métodos considerados mais eficientes para "remover" uma doença ou desventura era a *troca da cabeça* cujo propósito era transferir da pessoa aflita para outra a influência maléfica. Os rituais variavam. Podia-se esfregar a cabeça da pessoa com um frango ou pombo que tendo assim, adquirido a influência maléfica, era então morto. Ou podia-se preparar um ebó ou *bozó*<sup>26</sup>, como era mais comumente chamado, e transferir-se propositadamente a aflição a outra pessoa, deixando-se o *bozó* num lugar tal que a vítima em perspectiva pudesse pisar em cima dêle ou tocá-lo de qualquer forma<sup>27</sup>. Podia-se "preparar" um animal com o ebó, de maneira que quem o tocar apanharia a moléstia ou a desventura. Ou, querendo-se evitar a transferência para outra pessoa, podia-se deixar o ebó num cemitério.

Se uma filha-de-santo quisesse evitar doenças ou outras desventuras, considerava-se muito importante que ela observasse todos os tabus, especialmente, os ligados à comida e bebida. Uma mulher grávida devia evitar hortaliças e tôdas as carnes exceto a de frango; não devia acompanhar funerais, pois o espírito do morto podia entrar em seu filho; e devia evitar que uma rosa tocasse seu seio nu, porque senão a criança teria um sinal de nascença<sup>28</sup>.

(26) No bozó incluía-se quase sempre uma galinha morta, milho de pipoca, farinha de mandioca com azeite-de-dendê, pedaços de roupa da pessoa a ser beneficiada, moedas de níquel ou cobre, certos alimentos africanos tais como acassá, aberém e acarajé, e se possível, os frutos africanos obi e orobó, de significados ritualísticos.

(27) A aflição podia, entretanto, ser transferida para alguém a quem não se tivesse originariamente desejado mal, se quem pusesse o ebó, por ignorância, ou propositadamente, deixasse de colocá-lo no lugar designado. Tão difundido era êste temor do ebó, que os motoristas, mesmo com risco de acidente, não lhe passavam uma roda por cima.

(28) A medicina "de folk" corrente incluía: para sífilis, óleo de baleia; para dor de dente, excremento de porco ou de burro, fumado num cachimbo de barro; para dor de garganta, chá que se preparava fervendo-se um lagarto vivo, cujo corpo

Os meios mágicos podiam ser de efeito específico, como a figa<sup>29</sup> ou o chifre de boi, ambos empregados como proteção contra o mau-olhado, ou podiam ser de efeito mais geral, como as letras J M. J (Jesus, Maria, José), ou o Signo de Salomão<sup>30</sup>, podendo um deles, ou ambos, ser pintados ou gravados na porta da casa, ou mesmo tatuados no braço, perna ou peito; ou uma bolsinha que se usava pendente do pescoço, contendo um patuá (que se presumia ser proteção contra o mal, especialmente contra maquinações de inimigos ou contra a morte em combate)<sup>31</sup> ou um pedacinho de alho, raiz de dandá, mil-homens, ou arruda, cravo, ou algum objeto sagrado, para o orixá a quem a pessoa era consagrada. De maneira semelhante eram empregadas práticas mágicas tais como: borrifar água do mar nos quatro cantos da casa, esvaziar uma bacia de água deixada durante a noite tôda no meio do soalho, ou às seis horas da tarde, regularmente, queimar incenso ao qual, às vêzes, se adicionavam enxôfre e pedaços de chifre de boi, até que a casa ficasse cheia de fumaça mágicamente poderosa.

No culto afro-brasileiro, recorria-se comumente à adivinhação para certos fins, tais como: identificação de um orixá que se “manifestou”; decisão de assuntos como a elegibilidade de um futuro ogã (isto é, certo funcionário masculino do culto); causa determinante de uma doença; ou a maneira de proceder para realização de um plano em perspectiva. A adivinhação era também empregada para predizer acontecimentos futuros, especialmente o resultado de negócios ou de aventuras amorosas, viagens, etc<sup>32</sup>. Os oráculos eram invocados por meio de intermediários

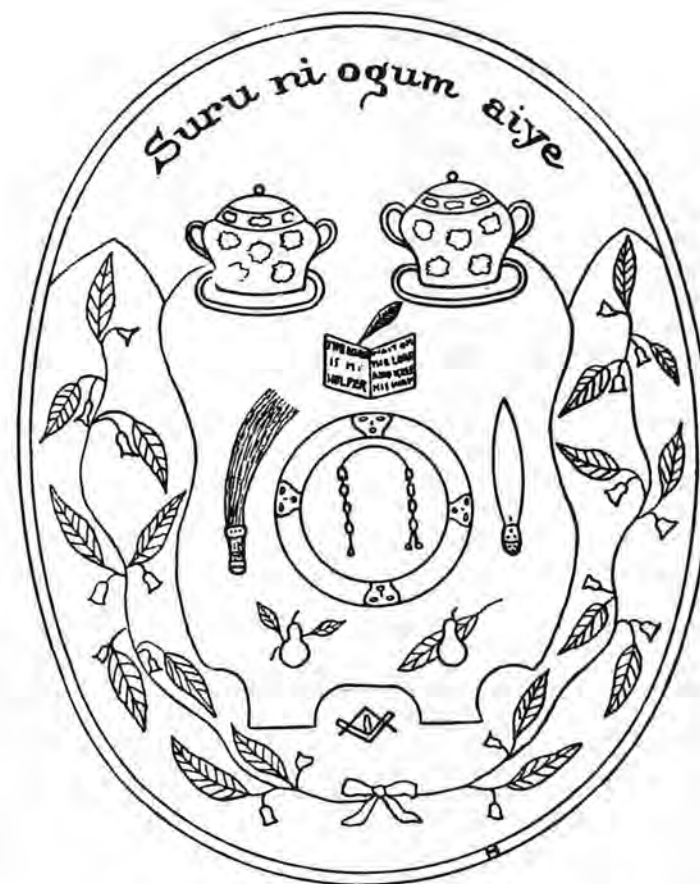
era depois retirado da vasilha e enterrado com a cabeça voltada para a lua nova. As ervas nativas, eram muito usadas, especialmente pelos curandeiros, ou ministradas pelas mãos de qualquer pessoa que tivesse sido “instruída” pela “manifestação” de uma divindade, ocorrência comum nos candomblés conhecidos como de caboclo (de cujo ritual uma parte era provavelmente de origem indígena, e em centros espíritas como o do Alto do Bom Gôsto, em Calçada, do qual um dos diretores observou: “Tantos caboclos se manifestam porque sabem muito bem curar com ervas.”

(29) A figa é uma imagem, usualmente de madeira, de um punho fechado tendo o polegar inserto entre o indicador e o dedo médio.

(30) O “Signo de Salomão” é uma estrêla de seis pontas, em cujo ápice aparece uma cruz.

(31) Os Malês, durante a insurreição de 1835, usavam patuás que consistiam em orações ou versículos do Corão, escritos ou impressos em letras árabes. Presumia-se que protegiam contra qualquer modalidade de morte. Para fotografias de alguns destes patuás, ver Nina RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil* (São Paulo, 1932), p. 98, figuras, 1, 2, 3 e 4.

(32) A natureza séria de um processo desta qualidade coloca-o numa categoria diferente da de certos outros atos mágicos, comuns a tôdas as classes, na Bahia, que têm o caráter de brincadeira, semelhante, por exemplo, às práticas ligadas à festa



Simbolo da arte de um vidente africano na parede de sua casa em Malatu, Salvador.

mágicos como o obi, o orobô, o pelé-ifá (corrente de discos chatos), ou podiam ser obtidos diretamente de um orixá que, durante a "possessão" de uma filha ou de um pai-de-santo, falava pela bôca do "possesso"<sup>33</sup> (ver abaixo).

Acreditava-se que o contacto entre vivos e mortos não só era possível mas realizava-se regularmente. Daí a prática, menos comum que outrora, mas ainda existente, de abandonar o lugar de residência em que algum membro da família tivesse morrido. "Visões" eram comumente narradas.

"Uma vez quando eu estava trabalhando", contou um prêto, "percebi de repente, de pé, a meu lado, um velho amigo meu, junto com outro homem, ambos "fora do corpo". Meu amigo perguntou como eu ia. Respondi que ia "assim-assim". Então êle disse: "Você sabe que o Fernando morreu?" Eu não sabia, mas verifiquei no dia seguinte que êle tinha morrido exatamente naquela manhã".

Verificava em muitas pessoas uma credulidade absoluta nos mitos folclóricos. Assim, para muitos baianos das classes "inferiores", o lobisomem, o caipora, a mula-de-padre e o biatata eram entidades que êles mesmos ou conhecidos seus pensavam que tivessem visto ou ouvido.

Dizem que o lobisomem vagueia nas noites de luar, de preferência às sextas-feiras, seguido por cães. Toma a forma de um

de Hallowe'en nos Estados Unidos. Assim, podia-se tomar um copo, "benzê-lo" três vèzes, colocar dentro uma clara de ôvo e, segurando-o sôbre o fogo, "benzê-lo" de nôvo três vèzes; ou encher parcialmente uma bacia com água e deixar pingar o sebo de uma vela acesa; ou cravar numa bananeira uma faca até o cabo e deixá-la até a manhã seguinte. Presumia-se que os desenhos formados repectivamente no copo, na água e na faca, indicassem as iniciais do futuro espôso. Presumia-se que imagem semelhante apareceria em sonhos, a quem tiver colocado debaixo do traveseiro uma espiga de milho que acabou de descascar.

(33) Outras práticas mágicas dessa espécie, colocar carvão moído debaixo duma pedra para apressar o recôbro de um objeto perdido; e enterrar o têrço de um rosário para fazer parar a chuva. Também comumente se acreditava que: um beija-flor dentro de casa, ou o canto de um adivém-quevém, anuncia chegada de hóspedes; o aparecimento de uma coruja ou de um ouriço-cacheiro prediz morte; borboleta preta é sinal de desgraça; um louva-a-deus de olhos escuros traz notícias desagradáveis, ao passo que um de olhos claros traz boas notícias; ver pela primeira vez a lua nova parcialmente escondida entre os galhos de uma árvore, ou por qualquer outro obstáculo, é sinal de desgraça durante o mês seguinte; mostrar dinheiro à lua nova, quando vista pela primeira vez, garante que não haverá falta de dinheiro durante trinta dias; a desgraça acompanha quem reside em casa de esquina, entre em casa com o pé direito ou abra guarda-chuva dentro de casa. Eram também "sinais" de desgraça: sapo, gato prêto (isto é, o "fantasma" de um gato), anu empoleirado numa árvore perto da casa; o jacamim; o beija-flor, quando prêto. Na opinião de várias pessoas, o carneiro não devia ser comido porque foi "o cordeiro de Deus que apagou os pecados do mundo. As ovelhas eram animais que os cristãos não ousavam comer."

homem muito pálido, com enorme cabeleira e unhas compridas. Surgindo atrás de um viandante, ou rastejando para dentro de uma casa atrás de uma criança, êle agarra a vítima e suga-lhe o sangue. Acredita-se que uma pessoa "muito amarela" devido à malária pode estar em perigo de virar lobisomem. Se uma família tem sete filhos e nenhuma filha, acredita-se que o primogênito está sujeito a se transformar numa dessas criaturas a não ser que se torne compadre de seus pais batizando o sétimo filho. A hora de tais transformações é meia-noite em ponto.

Um prêto, empregado doméstico, contou:

"Quando eu era pequeno, conheci um homem que virou lobisomem, lá em minha terra, perto de Juazeiro. Êle tinha matado o pai e a mãe. Andava sempre de cabeça baixa muito triste e muito pálido. As crianças o chamavam de Chico-bicho e corriam e se escondiam dêle. Tôdas as sextas-feiras de noite êle virava fera e andava sem destino. Sabíamos que êle fazia isso porque um homem que estava passando por um lugar escuro da estrada, tarde da noite, viu-o; mas quando pegou a faca e correu atrás dêle, a fera fugiu. O lobisomem estava todo coberto de pêlos e tinha aparência horrível. Outras pessoas também o viram correndo sôbre as mãos e os pés. Os cães sempre latiam terrivelmente nas noites de sexta-feira. No sábado de manhã êsse homem aparecia coberto de pó e mais pálido que de costume. Nunca êle pegou uma criança porque tôdas elas eram cuidadosas e ficavam em casa durante as horas em que êle estava fora. Mas pegou muitos cães e gatos. Apenas lhes chupava o sangue, não os comia. Os corpos eram encontrados depois, com o sangue todo chupado."

As mulas-de-padre passavam por ser as concubinas de padres, que, transformadas em animais sem cabeça, vagueavam de noite, de preferência às sextas-feiras. Diziam que cobertas com instrumentos barulhentos como sinos, chocalhos e utensílios de cozinha, faziam uma "algazarra infernal que poderia ser ouvida a dois quilômetros de distância e fazia gelar o sangue da gente".

O caipora é uma criatura que se acredita habitar as matas, onde tem especial prazer em transviar as pessoas. Quando alguém está perdido, o caipora "pode fazê-lo passar justamente pelo caminho sem jamais o enxergar". Chama o infeliz e leva-o cada vez para mais longe de seu caminho. Animal de sexo feminino, segundo uns; tendo só metade do corpo, cortado perpendicularmente da cabeça às ancas, segundo outros, o caipora

pode ser afastado mastigando-se alho, fumando-se tabaco ou tomando-se rapé.

Jovem sapateiro pardo que, em virtude de sua educação nas escolas, tinha-se tornado um tanto descrente das lendas do lobisomem e da mula-de-padre, insistia, entretanto, que:

“O caipora existe mesmo. Assim como um sôco no braço da gente deixa sinal vermelho, o caipora também deixa sinais. Conheço um imigrante português, homem digno de fé, que foi avisado para não caçar às sextas-feiras. Ele riu-se do aviso e foi ao mato procurar jacus; achou um e atirou. O jacu voou para ele com as garras estendidas e arranhou-o cruelmente. Ele atirou outra vez. O jacu voltou e arranhou-lhe os olhos. Então ele ouviu uma voz dizer: ‘Você sabe que não deve caçar nas sextas-feiras!’ Era o ‘caipora’. O homem voltou cambaleando para casa e caiu sem sentidos na porta. Conheci bem esse homem”.

Diziam que o biatátá é uma mulher que habita o mar, aparecendo sobre a água apenas de noite e aumentando gradualmente de tamanho até adquirir proporções enormes e “lançar uma sombra imensa e aterrorizadora”.

Era comum o medo do sapo, talvez vestígio de crença, como, aliás, muitas outras aqui mencionadas, não somente africana como também indígena<sup>34</sup>. Quando um sapo saltava na porta da casa, o morador agarrava imediatamente uma vassoura e o varria para fora, repetindo várias vezes “Creio em Deus Padre”. Se uma pessoa maldosa pintasse um sapo na parede de uma casa, seu morador imediatamente abandonava o lugar.

Nas classes “inferiores” da população eram comuns os mitos e as lendas, importados com os africanos. “Na África, há muitos séculos”, lembrava um preto, “Xangô era rei poderoso. Mas o povo revoltou-se contra ele e uma noite pôs fogo em sua casa. O fogo não lhe fez mal, embora todas as outras pessoas que ficaram envoltas pelas chamas tivessem perecido. O povo ficou muito amedrontado. Depois disso, onde quer que ele fosse, inclinavam-se reverentemente, à sua frente. Em vez de Xangô, chamavam-no agora de Afonjé, que significa “resistente ao fogo”.

(34) MONTÓYA diz (“Manuscrito Guarani da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sobre a Primitiva Catequese dos Índios das Missões”, *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 6) que entre os índios observados por ele a entrada de um sapo numa reunião de pessoas era sinal de morte próxima para um dos presentes. Ver Giberto FREYRE, *Casa Grande e Senzala* (2.<sup>a</sup> ed., Rio, 1936), p. 99. Há também, é claro, nestas idéias e práticas toda, grande mistura do folclore europeu. O total é rico.

E muitos anos mais tarde, quando ele morreu, o povo acreditou que ele era um deus e o adorou”.

A narração seguinte revela de maneira íntima o mundo mental desta parte considerável da classe “inferior” baiana. Foi contada por uma jovem preta, sob a forma de uma série de experiências pessoais e é aqui apresentada, tanto quanto possível, textualmente:

“Eu tinha três anos. ‘Tava sentada com minha mãe quando uma coisa me bateu e eu caí desmaiada. Minha mãe me pegou e me levou no dotô. Ele me deu remédio e disse que era congestão. Pensaram que era ar-de-vento.

“Eu num sabia nada do que ‘tava acontecendo; era como se tivesse morta. P’ra fazê eu miorá me levantaram do chão<sup>35</sup>. Então minha mãe chamô Maméde (o pai-de-santo local) p’ra vê o que ‘tava me acontecendo. Ele veio, abriu mesa<sup>36</sup> e disse que era coisa de nascença. Então minha mãe perguntô se ele podia me curá. Ele disse que sim. Mandô ela comprá pratos, moringas, contas, chicras, côcos e outras coisas. Perparô tudo isso<sup>37</sup>. Lavaram minha cabeça com água de fôias sagrada. Minha mãe perguntô se podia tirá isso tudo de mim de jeito que nunca mais vortasse. Ele disse que num podia de fazê isso sinão eu podia morrê. Disse que isso sempre haveria de vortá.

“Quando o pai-de-santo vortou, lavaram minha cabeça outra vêz. Eu num sabia o que ‘tava acontecendo. Paracia qu’eu ‘tava durmindo. Quano acordei ‘tava toda “perparada”: ‘tava vistida de criôla, com uma saia grande e um torso na cabeça. Tudo vermêio. Sandálias vermêia tamém. Tudo da mesma côr.

“Quano isso assucedeu eu era inda pequena. O pai de santo disse que era encanto. Ele “feiz o traibio” outra vêz e fiquei boa de novo. Mas quano eu tinha sete anos deu isso outra vêz. Minha mãe ‘tava com medo e pidiu p’ro pai-de-santo fazê alguma coisa. Ela pidiu tanto que afinar ele disse que ia falá com o encanto de jeito que num vortasse mais.

“O encanto num vortô até eu tê quinze anos. Então arranjaram outra rôpa de criôla e também lenços, fios de contas, purseiras e sandálias. Mandaram comprá pratos, copos piqueno e quartinhas. Quano tudo ficô pronto o pai-de-santo lavou minha

(35) Isto é, ela foi retirada da esteira de palha que, colocada diretamente sobre o chão, era muito usada como cama pelas famílias mais pobres.

(36) Isto é, ele empregou alguns meios de adivinhação.

(37) Quer dizer: submeteu tudo ao ritual apropriado.

cabeça com água benta. Ele disse que era o “dono da minha cabeça” que tinha feito isso p’ra mim. Lá em Cachoeira, atraveso o rio de São Felix<sup>38</sup> tem esta casa de Gêge<sup>39</sup>. O pai-de-santo é neto de africano.

“A mãe de minha mãe era fia de um Nagô e a mãe do pai de meu pai era índia. Ela foi pêga no mató. Quano pegaram, ela inda era piquena. Criaram ela no meio de nossa gente — minha bisavó.

“Quano eu tinha desesseis ano travessei o rio p’ra i morá em S. Felix. Lá tinha um home lóco. Preguntemo o que tinha acontecido e disseram que ele tinha sete Exus<sup>40</sup> no corpo. Deram um charuto p’ra ele e assim que ele começô a fumá ficô lóco. Era quase furioso. Num queria ouvi falá no nome de Deus. Quano falavam de í na Igreja ele queria fugi. Pegaram ele e amarraram. Ele ficou ansim duas somana intêra. De vez em quano os parente vinha visitá ele. Afinar resorveram levá ele num candomblé. Desamarraram o home e levaram. Ele ficô muito tempo lá, sempre do mesmo geito. Então o chefe do candomblé deu mão no negócio. Mandô buscá rôpa preta, velas, azeite de dendê, incenso e muitas outras coisa que precisava. Depois que acabô, deu um banho no home p’ra limpá ele. Quano bateu meia noite o chefe estendeu o home no meio do chão. E ele ficô lá estendido e todo largado. Nós vimo um negro preto, cum beijos vermêio sentado nos joêio dêle. Era desta artura mais ou meno (indicava cêrca de oitenta centímetros), e preto como pixe. Os beijo dele eram vermêio como a tampa deste pote (mostrava um bule de mate que tinha a tampa de um vermelho brilhante). Tinha umas orêia grande que saiam p’ra fora assim (mostrava uma extensão de cêrca de 30 centímetros). Era medonho! Os chifre tinha êste tamanho (mostrava cêrca de quinze centímetros). E o rabo tinha quasi um metro. Os óio eram grande ansim (mostrava, por gestos, um círculo de cêrca de sete centímetros de diâmetro). Do tamanho de “treis criança”<sup>41</sup>. A língua paricia língua de cobra; p’ra falá a verdade eram quatro língua separada. E ele ’tava sentado lá nos joêio do home. Nós tudo ’tava cum medo e quíria fugi,

(38) Cachoeira e S. Félix são cidades gêmeas, separadas pelo rio Paraguaçu.

(39) O candomblé do culto Gêge, no qual ela então tinha sido iniciada.

(40) Exu era uma divindade africana que às vêzes, mas nem sempre, se considerava possuidora de natureza maléfica.

(41) Esta expressão foi explicada da seguinte maneira: “Quando se olha nos olhos comuns, vê-se a imagem de uma criança; nos olhos do Exu a imagem era três vêzes maior.”

mais num tinha corage. Ele num ficô muito tempo, só uns deiz minuto, deixô o joêio do home lóco e sumiu no corpo do home que tinha comprado as “coisa”. O pai de santo encheu uma bacia e Exu foi s’imbora. Nós num vimo ele sumi. Daí a deiz minuto o home levantô, sentindo-se mió. Ele tinha estado lá chorando muito. Ai raspam a cabeça dele, lavaram a cabeça, e cum lapis pintaram ela de branco, azú, côr de rosa e côr de arfazema. Então puzeram uma porção de contas do Senhor do Bomfim e uma figa e cobriram ele com enfeites.

“A figa é p’ra livrá a gente do mau oiado. Por exemplo, eu tenho um vistido que arguem acha muito bonito e deseja muito; arguma coisa acontece p’ro vistido. Ou um sabiá muito cantadô; arguem vai visitá o dono, e cubiça muito, muito, o sabiá; quando essa pessoa vai s’imbora o sabiá morre ou acontece outra coisa proquê o dono num pode mais tê ele. Isto é mau oiado. A gente percisa “tirá” com guiné, arruda, ou vassourinha doce. Chifre de boi no jardim livra as pranta do mau oiado.

“O home lóco começô a andá em roda com as mãos junta, “tomando a bençam” de todos que ’tavam lá. Sete criança saíram cum vela acêsa. Então o home levantô bom de tudo. Hoje ele tem uma casa de candomblé. Agora ele é muito véio. O orixá dele é Ogum de Gêge. O pai de santo que tratô dele é do Ogum de Mina.

“Meu anjo da guarda é Xangô, Ogum é sordado, Xangô é do trovão e tamém do relâmpago. É a Santa Barbra da Irmandade. Todos os orixá são iguar. Mas Oxalá dirige tudo. Nanan é a muié dele. Na lingua Gêge ela se chama Odé.

“Minha irmã morreu queimada. Ela pegô fogo inteirinha. Quem matô ela foi Oxóssi; foi ele que matô ela. Minha irmã tá enterrada na Quinta dos Lázarus<sup>42</sup>. Morreu queimada proquê desobedeceu Oxóssi. Ele mandô um recado e ela num fez caso. O marido dela tinha saveiro<sup>43</sup>. Toda viagem que ele fazia ela ia junto. Não tinha fio e onde o marido ia ela ia também. Uma vez quano o orixá “desceu” e disse que ela num divia viajá na água ela num fez caso. Deu risada e “feiz muxôxo”. Mais uma semana depois ela foi com o marido num saveiro p’ra Bahia. Entre Itaparica e Salinas o saveiro pegô fogo. Tinha porv’ra e o barco estorô. Pedacos do saveiro foram rebentado e jogado

(42) Cemitério da Bahia.

(43) Barca a vela, usada na Baía de Todos os Santos, e rios seus tributários, para transportar mercadorias leves.

nágua. Minha irmã ficou cercada pelo fogo. Quano pegaram ela 'tava muito queimada. Levaram ela p'ro Hospitá Santa Izabé e no outro dia ela morreu. Mais antes de morré Oxóssi desceu e disse que era êle que tinha botado fogo no saveiro. O marido dela tamém morreu. Quano uma pessoa num cumpre as obrigação o orixá leva a vida dela.

"Uma vez dei uma festa na minha casa p'ra uns amigo. Mais Xangô me mandô recado que eu devia í no candomblé. Eu disse que num ia proquê 'tava dando uma festa. Um pôco mais tarde enquanto eu 'tava dansano cum meus amigo, de repente sintí uma dureza nas perna. Mais num fiz caso. Então de repente sintí um apêto no corpo<sup>44</sup> e num sube de mais nada. Quano dei acôrdô tava dansano no candomblé. Quano a "festa" acabô eu curri direito para o arto dos Boeiros do Inferno, sem sabê o que 'tava fazeno. Esses dois morro são chamado ansim proquê são muito arto. Num sinti nada. Depois Xangô me bateu nas mãos e elas incharam. Quano êle "desceu" outra vez, disse que eu devia dá mais atenção, sinão êle havia de me batê mais. Uma veis êle me bateu. Nesse dia eu 'tava muito cansada, mais fui no candomblé e dansei ansim mêmo.

"Eu danso quano tem cirimônia grande; danso horas seguida sem cansá. O encanto toma conta de mim e às veis danso mais de três dia sem sinti um pôco cansada. Quano o orixá "desce" eu passo uma semana "durmindô", às veiz até mais<sup>45</sup>. Num sinto nada. Num vejo nada. Falam cumigo, mais num sei nada do que tá aconteceno.

"Se a gente bebê água, o orixá num "desce". Por exemplo, a gente sente friu. O friu 'tá no corpo. O orixá qué "chegá". Então a gente bebe água. Quem é do preceito num bebe água. E quem bebê quebra o preceito. Tem de rezá dez veis<sup>46</sup>.

"Fiquei só sete dia na casa<sup>47</sup> proquê minha cabeça 'tava lavada. As outra ficam três meiz lá, sempre deitada. Deitam de um lado, depois do outro, depois de bruço. A gente toma banho com água perfumada com fôias. Todos dia. O banho é

(44) Isto é, um tremor no corpo, que significava que o orixá desejava "descer" e "manifestar-se".

(45) Isto é, ela andava, mas inconsciente do que se estava passando.

(46) Quer dizer que, tomando-se um gole d'água, podia-se presumivelmente impedir que a divindade entrasse no corpo. Era preciso ao mesmo tempo rezar dez palavras e bater no chão dez vêzes. Assim, o preceito (isto é, o contrôle da divindade sobre a pessoa) era quebrado.

(47) O período durante o qual a candidata era iniciada em sua nova função era passado dentro do quarto sagrado, ou camarinha, do candomblé.

friu, muito friu. A gente percisa trocá rôpa do corpo e rôpa da cama todos dia. Num é uma cama de verdade onde a gente deita. Eles põe uma estêra no chão e a gente tem só um travesseiro e um lenço. A gente pode se mexê, mais só de um lado p'ro ôtro, nunca de costas. Durante o tempo que a gente 'tá na camarinha não pode vê os parente. Só no dia de í s'imbora é que pode vê êles. Mais aí a agente percisa í às quatro horas da madrugada e vortá às quatro da tarde p'ra num apanhá sereno na cabeça.

"Póde tê mais gente na camarinha. Às veiz tem muitas ôtra pessoa. Fica tudo no mesmo quarto e dorme com as cabeça junta. Se tivê dez pessoa, haverá lugá p'ra todas deiz. Enquanto 'tiverem na camarinha num assistem as "festa".

"Num passei por isso tudo proquê minha cabeça num teve de sê raspada. Eu tinha meu orixá dêis que nasci. Quano vim no mundo êle já sabia de tudo<sup>48</sup>. Meu pai-de-santo "trabaiô" cum muita gente. Na semana passada êle 'tava aqui na Fazenda Grande.

"Quano meu orixá tomô conta de mim eu larguei de cumê cabrito. Pro causa do orixá a gente num pode cumê certas cumida. A vida inteira eu num posso cumê cabrito, nem tartaruga. Proquê quem é de Xangô num come cabrito, nem tartaruga. Quem é de Ogum num deve de cumê carne de carneiro. Argumas filhas num deve de cumê fruta, outras num deve de cumê peixe de côro, só os peixe que tem escama. Argumas num deve de cumê camarão nem a "fôia de Ogum". A gente pode bebê água, mais só a água tirada às quatro hora da manhã, antes do sór nacê.

"Argumas póde cumê mio branco, depende do orixá. Proquê cada orixá de cada nação<sup>49</sup> tem sua cumida. Tem cumida de Odé. Tem cumida de Xangô, que é carnêro.

"Na semana passada, meu pai-de-santo feiz um ebó p'ra mim. É uma limpeza do corpo. Eu 'tava com o corpo impuro e andava p'ra cá, p'ra lá, sem sussego. Fui falá com o "chefe" do candomblé e êle abriu a mesa" e oiô pra vê si eu 'tava limpa". Então êle pidiu p'ra mim trazê mio assado, um pano preto, pipoca, mé e uma vela. Passô todas essas coisas em cima de

(48) Isto é, êle sabia que ela lhe seria consagrada.

(49) Quer dizer, o orixá de cada tipo de candomblé: Gêge-Nagô, Congo, Angola, e de Caboclo.

mim<sup>50</sup> e quando acabou pegô tudo e dexô numa encruziada. Sexta-feira é o dia bão p'ra fazê isso.

"Agora, se uma pessoa põe uma bruxaria<sup>51</sup> na porta da gente, cum boneca atravessada de arfinete, isso é coisa de feitiçeiro e é diferente duma "limpeza de corpo". Meu pai-de-santo num faz feitiço. Êle diz que num 'tá pensando em fazê mar p'ros outro proquê êle tem uma arma e percisa dá conta dela p'ra Deus. Mais quarqué pai-de-santo que quizé pode fazê mar p'ros outro. Por exemplo, se eu chegá na casa dele e dizê que quero fazê alguma coisa p'ra arguem, êle pergunta: "Que é que ôce qué fazê p'ra ela"? Eu digo que quero que ela fique cega quando chegá na minha porta. Ela faz "um negócio" e no outro dia ela chega na minha porta e ha de ficá cega. Ou então digo que desejo que ela seja ferida com uma faca. Êle "arranja" p'ra isso acontecé<sup>52</sup>.

"Abri a mesa" é coisa que se faz com búzios. O pai-de-santo põe um orixá em cima da mesa, junto com sua toalhinha<sup>53</sup>. Pega os búzios e vê se "o caminho tá aberto". Meu pai de santo "abre a mesa" com contas<sup>54</sup>. Êle pega as conta e põe junto com palha de pindoba. Estas conta vem da Costa (da África). As dele custô um conto.

"Minha irmã 'tá perparando caruru. Ela tem dois ffo gêmeo. Quando Deus dá gêmeos p'ra gente, é perciso dá presente de caruru p'ra Cosme e Damião. Se a gente num fizé isso, arguem na casa morre nesse ano<sup>55</sup>."

Se tivéssemos agora relatório das experiências pessoais de um baiano da classe "superior", seja êle branco, mestiço ou prêto, um "mundo mental" inteiramente diverso se revelaria. Em seu conteúdo geral êsse relatório refletiria uma cultura nitidamente européia. Os vestuários, música, hábitos alimentares, formas de

(50) Isto é, na frente, dos lados, atrás, e em cima da cabeça.

(51) Qualquer instrumento de magia negra.

(52) Quer dizer que ela será atacada por ladrões em lugar êrmo, ou será acidentalmente ferida. A ação é sempre mediata.

(53) Isto é, a toalha de mesa que se coloca sôbre o orixá, no pegi, ou santuário.

(54) Outros meios eram empregados: um copo d'água, um baralho de cartas.

(55) Para mais informações sôbre as práticas e crenças das classes "inferiores" da Bahia no passado, o leitor poderá consultar especialmente Arthur RAMOS, *op. cit.*; O *Folklore Negro do Brasil* (Rio, 1935); Nina RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil* (São Paulo, 1932); *L'animisme fetichiste des nègres de Bahia* (Bahia, 1900); Manuel QUERINO, *Costumes Africanos no Brasil* (Rio, 1938); Edison CARNEIRO, *Religiões Negras* (Rio, 1936); *Negros Bantos* (Rio, 1937); *Candomblés da Bahia*, 3.<sup>a</sup> ed., Rio, 1961.

expressão religiosa, especialistas sacros, meios de exercer contrôlo sôbre o destino pessoal, e as idéias, atitudes, sentimentos, pontos de vista, filosofia de vida a êles associados, não se diferenciam, em geral, dos que caracterizam os indivíduos de origem européia onde quer que se encontrem.

Esta diversidade cultural na Bahia, entre os indivíduos identificados com a cultura européia de um lado e com a africana de outro — esta diversidade de idéias, atitudes e sentimentos — levantava evidentemente barreiras sérias à intercomunicação e, conseqüentemente, retardava o desenvolvimento de um corpo comum de entendimentos, sôbre o qual a solidariedade moral de uma sociedade se constrói. Embora a maioria dos prêtos baianos já tivesse, em grande parte, deixado de lado sua anterior identidade cultural com a África e se tivesse incorporado mais ou menos completamente ao mundo europeu, alguns africanos, a despeito da contiguidade espacial com os europeus, viviam naquela época e talvez ainda hoje, em grau considerável, culturalmente à parte.

Embora, como era de se esperar, dada a proximidade das duas culturas durante muito tempo, algo das idéias e costumes africanos tenha sido assimilado pelas pessoas identificadas mais estreitamente com a cultura européia, estas tendiam a considerar a maioria das crenças e práticas dos africanos como objeto de ridículo, desdém, menosprezo e reprovação. Tais crenças e práticas apareciam-lhes como formas de comportamento bizarras, incompreensíveis e inferiores, e representavam, para êste elemento da população baiana, um outro mundo.

A tendência geral, entretanto, era para tolerar as práticas alienígenas enquanto os descendentes de africanos não se entregassem muito abertamente a elas, em lugares públicos, e enquanto não interferissem nos hábitos europeus da maior parte da população. Os partidários da cultura européia agiam, a êste respeito, mais ou menos com a mesma tolerância que um adulto emprega em relação à conduta imatura duma criança, na confiante expectativa de que "o tempo e a educação" acabarão com as provas daquilo a que um indivíduo da classe "alta" se referiu como "atraso cultural e barbárie". Assim, o comportamento do grupo numericamente pequeno de pessoas ainda partidárias de certas idéias e práticas africanas, embora sob desaprovação e menosprezo contínuos, era ordinariamente tratado mais como assunto para jocosidade que como séria ameaça cultural. Encontrava-se pequeno esforço deliberado de extirpação, sendo esporádicas e pouco enérgicas as tentativas feitas neste sentido. Em parte por

isso mesmo, as sobrevivências culturais africanas estavam e estão desaparecendo na Bahia.

A *vestimenta baiana*, por exemplo, embora comumente considerada pelos representantes da cultura européia como traje pitoresco, tendia a ser largamente abandonada, especialmente pelos mestiços, sendo restringida cada vez mais às cerimônias do candomblé. De 500 mestiças observadas em 1936 nas ruas da Bahia, somente 5 envergavam o traje completo, e 14 outras usavam certas peças do mesmo; enquanto 481, ou 96,2 por cento, vestiam apenas roupas européias. De 500 pretas observadas, 91, ou 18,2 por cento, usavam o traje completo, 82 outras, ou 16,4 por cento, envergavam peças do mesmo; enquanto 327, ou 65,4 por cento, vestiam apenas roupas européias.

Por sua vez os "africanos" consideravam em geral os "europeus" como presunçosos e, naturalmente, se ressentiam de qualquer prova de sentimento de superioridade cultural. Ressentiam-se especialmente do que consideravam comparação injusta, seja com os "europeus", seja com os indígenas, tão romantizados no Brasil. Disse um africano:

"Esta gente pensa que os índios valem muito! Veja aqui! O Brasil foi descoberto há mais de quatrocentos anos e não existe, em língua tupi, um só livro como este (mostrou um livro de orações, impresso em Nagô), ou uma única revista como esta (apontou para um periódico publicado em língua inglesa em Lagos e contendo vários artigos escritos por africanos). Esta gente aqui chama-nos de adoradores de fetiches e dizem "Ora, isto é tolice africana!" "Mostra exatamente que nada sabem a respeito do que temos na África."

Tal sentimento encontrou eco em outro descendente de africanos, que se queixava:

"A gente aqui da Bahia pensa que os africanos são bárbaros e não civilizados. Não acreditam que escrevemos nossa língua e que há livros impressos nela. Dizem: "Ora, estes negros são apenas pagãos, adoradores de fetiches, ignorantes, sem cultura". Não sabem que em Lagos há boas escolas, meliores que as que têm na Bahia. Veja aqui (mostrava uma fotografia de uma escola em Lagos). Há na Bahia coisa tão boa quanto esta?"

É claro que estas queixas refletem um sentimento de inferioridade e uma aceitação inconsciente dos padrões culturais europeus. O caso dos africanos, na Bahia, confirma a hipótese

de que a transformação das experiências interiores, característica de todos os casos de assimilação, é processo que passa despercebido ao próprio indivíduo e que, às vezes, se acha mesmo em oposição às suas resoluções e desejos. As atitudes de ordinário pacientes e tolerantes dos partidários da cultura européia na Bahia, estejam eles ou não conscientes deste fato, têm sido uma política eminentemente bem sucedida.

Essa mudança não é difícil de se compreender. Os filhos e netos de africanos, em contacto mais directo com as escolas e outros meios de difusão cultural européia, estavam se afastando, numa extensão considerável, das crenças e práticas de seus antepassados. Na maioria dos casos, chegaram a tomar, em relação aos pais e avós, as mesmas atitudes que a comunidade européia tomava. O comportamento desses filhos e netos estava gradualmente fazendo desenvolver-se, nos próprios "africanos", um sentimento cada vez mais agudo de inferioridade cultural.

Ao mesmo tempo, os "africanos se ressentiam de qualquer prova de que outro "africano" estivesse abandonando a tradição de seus antepassados e, assim, tendendo, mesmo inconscientemente, a abalar a solidariedade do grupo. Ressentiam-se, especialmente, do fato de alguém procurar agradar aos "europeus". Como disse um deles: "Se eu vir um africano agradando um desses brancos, não olharei para o branco, mas olharei o prêto de alto a baixo, assim (deu à face uma expressão de desprezo, de desdém) e quando passar farei sempre assim (pigarreou fortemente e cuspiu)". Um branco passava certo dia pelo Caminho da Cruz da Redenção, em Brotas, em companhia de dois africanos, um velho feiticeiro e seu filho. Subitamente um prêto pôs a cabeça para fora da janela de um casebre, pelo qual passavam, e gritou: "Que negros! Trastes! Andando com branco!"

Podese, à primeira vista, presumir que estas explosões, refletindo, como evidentemente refletiam, atitudes antagônicas em relação aos brancos, sejam provas de preconceito de raça. O fato, porém, de que fora do grupo apegado à cultura africana, ou seja, entre os prêtos mais ou menos assimilados, estas atitudes antagônicas tendiam a desaparecer, indica que o que vemos aqui refletido é um conflito cultural e não necessariamente racial. O antagonismo era dirigido, não contra os brancos, como brancos, mas como europeus; era dirigido contra os portadores duma cultura, dum corpo de idéias, atitudes e sentimentos diferentes das idéias, atitudes e sentimentos das pessoas apegadas à cultura africana e, até certo grau, em conflito com ela.)

## CAPÍTULO XI

## O CANDOMBLÉ

(Na época da nossa pesquisa, o candomblé, ou culto afro-brasileiro, era instituição vigorosa na Bahia contando entre seus adeptos alguns homens e mulheres dos mais conhecidos e respeitados das classes "inferiores" da cidade. Alguns de seus líderes eram pessoas capazes e inteligentes, cujo prestígio atingia até os círculos superiores. Algumas seitas conservavam o mesmo templo havia várias gerações. Seus rituais e cerimônias eram sérios e executados de acôrdo com formas definidas, fixas e tradicionais<sup>1</sup>.)

(Essa organização bastante complexa de rituais e crenças baseia-se numa ordem de orixás, ou divindades, cada uma das quais parece personificar um fenômeno natural. Assim, entre as divindades mais importantes e veneradas, Xangô era adorado como orixá do relâmpago e do trovão; Ogum, da guerra e do ferro; Oxóssi, da caça; Omolu, da peste; Nanã, da chuva; Iemanjá, da água salgada; Oxum, da água doce; Iansã, do vento e da tempestade; Oxum-manrê, do arco-íris; e Beji (ou Ibeji), dos gêmeos.)

(As seitas mais antigas e mais respeitadas eram comumente tidas como de origem nagô (ioruba), ou gêge (ewê), ou representavam uma fusão, no Brasil, destes dois grupos de rituais e crenças africanas, que parecem ser intimamente aparentados<sup>2</sup>. Em particularidades de língua, vestimentas sagradas, dança, cantos, divindades, etc., êstes centros diferiam dos candomblés conhecidos como *congo* ou *angola*,) onde se falava um dialeto

(1) O que aqui apresentamos se baseia em conhecimento íntimo do mundo afro-brasileiro da Bahia e foi obtido durante um período de pesquisa de vinte e dois meses. O autor conheceu pessoalmente os chefes de culto de maior prestígio na Bahia e presenciou várias vezes as cerimônias em deztoito centros de *candomblé*. Na qualidade de ogã, teve participação ativa numa das seitas mais conhecidas.

(2) Nina RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil* (S. Paulo, 1932), pág. 320.

banto, onde Loanda e Benguela se tornaram lugares sagrados e onde Tempo e o chefe angola Kissimbe foram importantes objetos de culto. Diferiam também dos candomblés de organização talvez mais recente, chamados *de caboclo*, cujo ritual, variando de seita para seita, era uma mistura de rituais de outros cultos de origem africana, juntamente com divindades e danças de origem tupi incluindo Tupã, a divindade tupi, e Tupinambá, que parece ser uma personificação da tribo dêsse nome, a qual habitava a costa baiana na época da chegada dos europeus. Os candomblés "de caboclo" realizavam suas cerimônias principalmente em português, incluindo certas frases de origem africana, geralmente muito corrompidas, tomadas das seitas gêge-nagô ou congo-angola e algumas palavras de derivação tupi. Penas, arcos e flechas e outros elementos culturais indígenas faziam parte de seu ritual. †

(Esse empréstimo de elementos cerimoniais pelos imitadores "caboclos" muitos dos quais não foram criados na tradição africana, era desprezado pelos adeptos africanos mais ortodoxos e escrupulosos, especialmente das seitas gêge-nagôs.) Daí um prêto dizer certa vez: "Se seja mistura, é *bobage*". E o chefe duma seita nagô queixar-se: "Esse sujeito, Francisco da Roça Branca! Que cachorro! Seus avós, que é que êles sabiam? Foram educados na seita? Será que deixaram o cargo para êle? Não! Êle veio do sertão e quer fundar um candomblé. Aprendeu um pouco de gêge, um pouco de nagô, um pouco de congo, um pouco dessas coisas de índio e assim por diante. Que mistura desgraçada!"

Uma mãe de santo ortodoxa vangloriava-se do ritual de sua seita: "Tudo é Nagô puro; não há nada no meu candomblé da mistura que êstes centros novos têm hoje em dia. Há gente que dá a essa *bobage* de cabloco o nome candomblé. Ora, êles não sabem nada do jeito de fazer estas coisas na África".

(Entretanto, o empréstimo do ritual de seita para seita acontecia algumas vezes mesmo no caso dos centros mais ortodoxos gêge-nagôs e congo-angolas. E, além disso, essas seitas não escaparam inteiramente à influência indígena.)

Com referência, pois, à origem e à identificação culturais, existiam três tipos principais de candomblés na Bahia: o gêge-nagô, o congo-angola, e o caboclo<sup>3</sup>. Provavelmente as seitas mais

(3) (O culto malé, ou maometano, florescente durante algum tempo, parecia ter sido abandonado quase completamente, em favor do culto fetichista, pelos afro-brasileiros da Bahia.) Embora Nina Rodrigues calculasse em 1905 que um terço dos africanos que viviam ainda na cidade fôsse de maometanos, acentuava também

puras de origem gêge-nagô eram: a do Engenho Velho, tida como a seita mais antiga da Bahia; a do Gantois, que se separou da do Engenho Velho havia cerca de cem anos) e que foi, durante o tempo da afamada mãe de santo Pulquéria, a sede das pesquisas de Nina Rodrigues e, mais tarde, das de Arthur Ramos; (e a de São Gonçalo) cuja mãe de santo, muito respeitada e capaz, falava um dialeto conhecido por queito. (Estas três seitas eram provavelmente, em grande parte, de descendência nagô<sup>4</sup>) enquanto que uma seita na cidade de Cachoeira, doutro lado da Baía de Todos os Santos, era talvez a de descendência gêge mais pura na região. Dos centros congo-angola, julgava-se que um dos mais influenciados pela tradição congo era o de Bate Fôlha; e um dos mais influenciados pela tradição angola era a seita de pai Ciríaco. Dos centros de caboclo, os mais conhecidos, quando estivemos na Bahia, eram, talvez, o do rico e muito temido pai de santo Jubiabá, na Cruz do Cosme; o da mãe de santo Sabina, na Quinta da Barra; e o do pai Joãozinho, ou João da Pedra Preta, na Goméia.

No Congresso Afro-Brasileiro que se reuniu na Bahia em janeiro de 1937, foi redigido um memorial endereçado ao Governador do Estado, pedindo o reconhecimento oficial do candomblé como seita religiosa, com os mesmos direitos e privilégios de todas as demais formas de expressão religiosa, de acordo com a Constituição brasileira. Para maior eficiência do pedido e obtenção desses direitos e para o combate à bruxaria e ao charlatanismo, que estavam talvez entre os principais obstáculos ao reconhecimento legal do candomblé como religião, fez-se uma tentativa, patrocinada pelo jornalista Edison Carneiro, para congregar todas as seitas baianas numa federação. O resultado foi uma organização chamado União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, com diretoria constituída por um representante de cada centro e com o encargo especial de eliminar as práticas não ortodoxas<sup>5</sup>.

As seitas estavam localizadas nas áreas onde os habitantes eram quase exclusivamente pretos ou mestiços escuros, ou nas cer-

que eles faziam então pouquíssimos adeptos, ou nenhum, entre os pretos nascidos no Brasil e que o maometanismo, com toda probabilidade, morreria com eles (Ver Nina Rodrigues, *op. cit.*, pp. 93-4). Certos rituais malês, entretanto, contribuíram para a fusão geral tão característica dos candomblés. Na época da nossa pesquisa, pelo menos três centros malês ainda funcionavam.

(4) Também de identificação iorubana era o de Língua de Vaca, que foi organizado, segundo se diz, por pretos de origem ige-shá e egbá.

(5) Na primeira sessão, a animosidade entre as seitas mais ortodoxas e as "de cabloco" era tão grande, que qualquer acordo substancial parecia bastante difícil.

canias da cidade. Seu número, quando estivemos na Bahia, era de setenta a cem. Alguns afirmavam existir duzentas ou trezentas, mas este cálculo parece exagerado. Ao redor do "lago sagrado", ou Dique, e na área entre as linhas de bonde Rio Vermelho de Cima e Rio Vermelho de Baixo, havia mais de vinte. Um preto, que freqüentava regularmente a seita conhecida como Engenho Velho, conhecia pessoalmente dezoito. Podia localizá-las, indicar sua descendência africana e repetir os nomes de seus chefes. Das dezoito seitas, onze, dizia ele, eram de origem nagô, seis angola e uma gêge. Estavam todas localizadas na periferia da cidade, nas partes habitadas principalmente pela parte mais escura da população, ou nos lugares afastados. De seus chefes, nove eram homens e nove mulheres<sup>6</sup>.

Os lugares sagrados incluíam o terreiro, ou recinto do templo; a franquia, ou bosque sagrado; as fontes "sagradas", como a conhecida por "Milagre de S. Bartolomeu", que estava situada em lugar isolado, perto de Pirajá, em cujas águas o banho de uma filha de santo dedicada a Oxum-manrê "faz com que o orixá chegue imediatamente"<sup>7</sup>; os lagos "sagrados", como o Dique, e os sagrados braços de mar, tais como Cabeceiras da Ponte, Mont'Serrat e Baiuté. No terreiro ficavam: o barracão, ou lugar sagrado da dança; o pegi, ou santuário; a camarinha, cômodo sagrado onde as iniciadas eram internadas durante o período de seu noviciado; casebres especiais para os orixás, como Exu, que "preferem morar fora do pegi"; e os cômodos para o sacerdote e seus acólitos.

Numa seita de origem gêge-nagô, cujo pai de santo era dedicado a Ogum, a época das cerimônias especiais começava na segunda semana de setembro e encerrava-se na primeira semana de dezembro. Durante esse período eram celebradas cerimônias todos os domingos, dedicadas, cada uma, a um ou mais orixás. Assim, a primeira cerimônia era dedicada a Oxalá (o velho), a segunda a Oxaguiã (Oxalá, o moço) e as três seguintes a Ogum. Os domingos seguintes eram dedicados respectivamente a Xangô, Oxum, Oxóssi, Iemanjá e Iansã. No décimo primeiro domingo e na segunda-feira seguinte, honras especiais eram oferecidas a Omolu; e no domingo e na segunda-feira seguintes, a todas as mães-d'água. No último domingo era oferecida uma feijoada a

(6) Nas onze seitas nagôs, quatro dos chefes eram homens, sete mulheres; das seitas angolãs, cinco eram homens e uma era mulher. O chefe da seita gêge era mulher.

(7) Ver mais adiante.

Ogum, com um complexo ritual. Fora desta época regular, cerimônias especiais eram celebradas de tempos em tempos durante o ano, com exceção do período da Quaresma, durante o qual ficavam suspensas tôdas as atividades do candomblé.

(Nos panteões gêge-nagô e congo-angola havia aproximadamente o mesmo número de divindades, ou seja, cêrca de uma centena de orixás, cada um. O panteão caboclo tinha talvez uma vintena a menos. Cada orixá possuía seu próprio fetiche, insígnia, dia sagrado, alimentos sagrados, côres e roupas sagradas (incluindo pulseiras e contas de côr) e um "grito" próprio.) Naquela época, só em raros casos os fetiches eram ainda imagens esculpidas. Usualmente eram pedras polidas, gastas pela águas de um rio ou do mar. Eram cuidadosamente tratados no pegé, ou santuário, por um encarregado especial, que a intervalos regulares, lavava-os e renovava as oferendas de alimentos e bebidas colocadas diante dêles.

Em alguns centros, considerava-se Oxalá como a divindade mais importante; em outros, Xangô; e ainda em outros, Omolu (ou Xapanã, como às vêzes era chamado). Olorum, "o pai dos orixás", naquela época já era quase esquecido na Bahia, embora se pudesse encontrar ocasionalmente um prêto velho que ainda o considerasse "o criador de todos os outros orixás". Os crentes pensavam que os orixás habitavam a África; e quando se perguntava como podiam vir de tão longe para comer e beber as oferendas a êles dedicadas, a resposta não tardava: "Êles são chamados e vêm já".

Em determinadas ocasiões, o orixá "manifestava-se" pela "possessão" duma crente que lhe foi dedicada. Sua "presença" se verificava por uma condição psíquica anormal, acompanhada de espasmódicos e violentos movimentos musculares, especialmente do pescoço, dos ombros e das costas. A "possessão" ocorria em geral durante as danças cerimoniais, mas ocasionalmente (muito raro já) podia ocorrer espontâneamente, estando o indivíduo só e em seu trabalho. Aquêle em quem o orixá "chegou" e "manifestou-se", quase não se lembrava, posteriormente, do que aconteceu.

O nome, sexo, personificação, fetiche, insígnia, alimentos sagrados, roupas sagradas, ornamentos e dias sagrados, bem como o "grito" próprio dos principais orixás gêge-nagôs na Bahia, naquela época, são apresentados no quadro 15.

Cada seita era presidida por um sacerdote, ou sacerdotisa, conhecidos como pai de santo ou mãe de santo. Suas funções

mais importantes eram a de identificar o orixá que "se manifestava", superintender a iniciação das dançarinas de cerimônia nas quais ocorreu uma "manifestação" inicial, executar o ritual sagrado para "fixar" o orixá no fetiche, superintender os sacrifícios e presidir às cerimônias públicas. Podiam também exercer, pelo menos até certo ponto, o ofício de "olhador", ou adivinho, que "joga o Ifá" para determinar com antecedência o resultado de alguma ação projetada; e também o ofício de curandeiro, que diagnosticava as doenças e prescrevia o tratamento. Podia atender a uma clientela, mesmo fora dos membros da seita, dando conselhos e indicações a respeito de negócios, política, amor, etc.

As disputas entre os membros da seita eram geralmente submetidas ao julgamento do pai ou da mãe de santo. A princípio, usava-se a persuasão. Mas, se nada foi conseguido, o sacerdote ordenava que cada uma das partes levasse seu fetiche particular, obtendo-se assim, com raras exceções, que elas aceitassem a mediação. A disputa era então resolvida e sua terminação celebrada bebendo cada uma das partes querelantes a água em que foi lavado o fetiche da outra. A continuação da disputa quebraria a promessa implícita ao orixá e tornaria o ofensor passível de castigo, que seria geralmente, pensavam êles, a morte.

O pai ou a mãe de santo podia também exercer a função de feiticeiro e praticar a magia negra. Mas esta era negada por vários dos mais destacados sacerdotes e sacerdotisas, que se recusavam a favorecer ações destinadas "a causar mal a seus semelhantes". Era exercida especialmente pelos chefes das recém-formadas e "menos cuidadosas" seitas de caboclo<sup>8</sup>.

Eram considerações de importância na determinação do prestígio de um pai ou mãe de santo: a idade, o número de anos decorridos desde que era membro do culto, o conhecimento profundo do ritual e, especialmente, a pureza da ascendência africana. Por uma razão qualquer, os membros masculinos da seita raramente sofriam a "manifestação" de um orixá, como acontecia com as mulheres. Por conseqüência, pouquíssimos homens passavam pelo rigoroso período de preparo que deve sempre suceder ao "chegar" inicial de uma divindade em dado indivíduo. Além disso, sendo mais móveis que as mulheres, os homens entravam

(8) O pai de santo de um candomblé "de caboclo", grandemente temido por muita gente em virtude do seu sucesso na prática da magia negra, possuía uma respeitável conta bancária, numerosas propriedades na cidade e um rico cacual perto de Ilhéus, tudo isso adquirido, segundo dizem, no exercício de sua profissão. Entretanto, era muito provável que sua atividade política tenha contribuído, ao menos em parte, para sua condição financeira.

QUADRO 15

Principais orixás do culto afro-baiano gêge-nagô, Salvador, 1937

310 — Brancos e pretos na Bahia

Nome	Sexo	Personificação	Feticho	Insignia	Alimentos sagrados
Oxalá (Orixalá, Obatalá (a))	M.F.	(?)	Anel de chumbo, búzios	cajado de pastor com pequenos sinos	cabra, pombo
Xangô	M.	relâmpago	meteorito	lança, machadinha.	galo, tartaruga, bode, caruru
Ogum (Ogum)	M.	guerra, ferro	ferro, foice, pá, cavadeira, bigorna, malho, enxada	lança, espada	bode, cabeça de boi, galinha-d'angola, galo
Oxóssi (Oso-osi, Ochossi)	M.	caça	arco e flecha, frigideira de barro, pedra	capanga, arco e flecha, rabo de boi, polvorinho	carneiro, galo, milho
Omolu (Homolu, Omanlu, Xapanã)	M.	peste, especialmente varíola	piacaba com búzios	lança	bode, galo, acassá, orobô, pipoca, milho com azeite de dendê
Exu	M.	mal (?), travessura	barro, ferro, madeira	(?)	"come tudo"
Iemanjá (b)	F.	água salgada	concha do mar	leque, espada	pombo, milho, galo, bode castrado
Iansã	F.	vento, tempestade	meteorito	espada	bode, galinha, amalá(c), acarajé,
Oxum (Oxun, Osum)	F.	água-fresca	pedra alisada pelo rio	abebê (leque), espelho, pequenos sinos	tainha, cabra, galinha, feijão
Anamburucu (Nanamburucu, Nanã) (d)	F.	chuva	pedra	espada, vassourinha de palha com búzios	bode, galinha, obi
Oxum-manrê (Ochumarê)	F.	arco-íris	pedra	(?)	galo, bode
Locô (Rocô, Irocô)	(?)	(?)	gameleira	(?)	galo, fumo, cerveja, vinho branco
Ifá	(?)	futuro	fruto de dendêzeiro	(?)	(?)
Beji (Ibeji)	M.	gêmeos	imagens de São Cosme e São Damião	(?)	caruru, acassá, abará, acarajé, farofa com azeite de dendê

(a) Também conhecido em gêge como Oulissa, em angola como Cassumbeca, em tapa como Inacoude Jegum.

(b) Nos candomblés de caboclo, Iemanjá é chamada Rainha do Mar, Dona Janaína (ou simplesmente Janaína), Dona Maria, Sereia do Mar, Princesa do Mar.

(c) Amalá é caruru com arroz, ou pirão feito com mandioca.

(d) Também conhecido em gêge como Tolamã. É a mais velha das mães d'água: Iemanjá, Oxum, Iansã, Anamburucu, Oxum-manrê.

QUADRO 15

(continuação)

Herança africana — 311

Nome	Côr de vestido	Côr de contas	Pulsciras	Dias sagrados	Grito
Oxalá	branca	branca	contas brancas, elumbo	6.ª feira	gemido trêmulo
Xangô	côr principal: vermelha	vermelha e branca	latão	4.ª feira	ef-i-i
Ogum	tôdas as côres	tôdas as côres	bronze	3.ª feira	guaramin-fô
Oxóssi	verde, amarela	verde	bronze	5.ª feira	latido como o de cachorro
Omolu	vermelha, preta	vermelha e preta, vermelha e branca	búzios	2.ª feira	hã
Exu	vermelha, preta	vermelha, preta	bronze	2.ª feira (a)	(?)
Iemanjá	vermelha, azul-escuro, côr-de-rosa	"pingos d'água"	alumínio	Sábado	hin-hi-iemin
Iansã	côr principal: vermelha ("evita" o roxo)	vermelha, coral	cobre, latão	4.ª feira	ef-i-i ("mais suave do que o de Xangô")
Oxum	(?)	amarelo, azul	latão	Sábado	hmm-hmm
Anamburucu	branca, azul-escuro	branca, vermelha, azul	alumínio	4.ª feira	bu-bu-bu-bu-bu
Oxum-manrê	(?)	alaranjada	(?)	(?)	(?)
Locô	tôdas as côres (b)	tôdas as côres	(?)	3.ª feira	assobio baixo
Ifá	(?)	verde, amarela	(?)	(?)	(?)
Beji	(?)	(?)	(?)	(?)	(?)

(a) Também o primeiro dia de cada cerimônia.

(b) Também usa-se uma esteira de palha ou uma tira de pano branco, chamado Ouja, que é enrolada no tronco de uma gameleira.

geralmente em contacto mais amplo com as pessoas de cultura européia e por consequência tendiam a apropriar-se com mais facilidade das idéias e sentimentos dos brancos. As mulheres, por outro lado, permaneciam em geral mais intimamente identificadas com os costumes e as tradições de seus ancestrais africanos. É provávelmente por esta razão que vários dos candomblés mais destacados e influentes da Bahia tinham chefes femininos. O chefe de um centro, ao sentir a aproximação da morte, geralmente escolhia o nôvo sacerdote (ou sacerdotisa) entre os membros que possuíam maior conhecimento do ritual e de outras tradições. Quando interrogados sôbre a razão de determinada escolha, os membros do culto diziam sempre: "Ele (ou ela) sabe muito".

Entre outros funcionários sagrados contavam-se os ogãs, isto é, os membros masculinos da seita, que ajudavam o pai ou a mãe de santo no ritual, especialmente na invocação da presença dos orixás durante as danças cerimoniais, auxiliavam a iniciação dos novos ogãs, agiam como intermediários entre a seita e as autoridades legais e contribuíam para as despesas do culto; o achogum ou "segundo pai", como era muitas vêzes chamado, que fazia os sacrifícios; a jibonã ou "pequena mãe", cuja autoridade vinha logo depois da mãe de santo e que ajudava as dançarinas cerimoniais na execução de seus preceitos, ou obrigações rituais, e que fazia o despacho (ou oferenda de alimentos) a Exu, no princípio de tôdas as cerimônias importantes; os músicos, que tocavam durante os rituais secretos e em tôdas as cerimônias públicas, juntamente com seu chefe ou alabê; e as importantíssimas filhas de santo (isto é, dançarinas cerimoniais), que serviam de "cavalos" (como êles diziam) para os orixás "se manifestarem" em seus corpos e ditarem suas vontades por êsse meio.

Esta "visitação", conhecida como "estado de santo", era provocada pelo jejum prolongado, pelo aroma penetrante de certas ervas sagradas, pelo bater prolongado e monótono dos atabaques, ou tambores sagrados, pelo calor de um grande número de corpos humanos densamente apertados numa noite quente, pela fadiga resultante de uma dança contínua, pelas expectativas imperiosas do grupo e muitas vêzes por um incidente provocador, como um estouro repentino, alto e inesperado, no momento em que a tensão atingia um ponto tal que não mais podia ser suportada. Dizem que se pode evitar o transe bebendo água fria.

Depois da primeira "visitação" de um orixá ao corpo de uma pessoa, era preciso que ela se submetesse a um dos dois

rituais da iniciação. Podia escolher a iniciação completa para "fazer santo", ou a iniciação parcial de "dar comida à cabeça". Se, como fazia a maior parte, ela escolhesse o primeiro, era preciso que fizesse a oferta inicial de alimento a Exu, depois do que recebia um fetiche, preparado pelo pai de santo, que o lavava e o imergia em azeite de dendê, mel ou acaçá, conforme o orixá, sendo o ritual todo acompanhado de invocações especiais. A iniciada, ou *yauô*, como agora era chamada, despia tôdas as suas vestes, que nunca mais seriam usadas, e as substituíam por outras, como símbolo da nova vida que ia adotar; e submetia-se a um banho ritual, ao anoitecer, com água perfumada por ervas sagradas, de aroma penetrante. A *yauô* era então recebida no pegi pelos dignitários do culto e sentava-se numa cadeira ainda não usada, enquanto que os orixás "tomavam parte" num sacrifício especial que lhes era oferecido. Seu cabelo era então cortado e a cabeça raspada<sup>9</sup>.

Pontos e círculos brancos eram pintados na testa, nas faces e outras partes da cabeça. A iniciada tomava um obi na mão, os atabaques começavam a soar uma invocação a seu orixá e ela executava uma dança sagrada especial até que o orixá "chega à cabeça" e ela experimenta uma vez mais o estado de santo. A *yauô* era então escoltada do pegi para a camarinha, onde permanecia durante dezesseis dias antes de aparecer em sua primeira cerimônia pública, depois da qual ela voltava para a camarinha por um período que ia de seis meses a um ano, a fim de aprender os vários rituais do culto, os cantos e alguma coisa, pelo menos, da língua africana usada na seita. Entrementes, era submetida a uma certa alimentação e sofria a restrição de outros tabus.

A fim de verificar sua aceitação pelo orixá, podia-se exigir que a filha de santo se submetesse, sem mostras de dano corporal, a uma prova, tal como engolir pavios acesos de vela, embebidos em azeite de dendê, mergulhar as mãos em óleo fervente de palma, mastigar fôlhas de urtiga, ou submeter-se, ajoelhada, a ser batida no pescoço e nos braços com ramos de cansanção espinhosa.

Durante tôda a vida, a nova filha de santo, além de submeter-se às manifestações de seu orixá, devia executar, em certas ocasiões, determinados atos rituais; observar rigorosamente certos tabus a respeito de alimentos, bebidas e sexo; e usar roupa especial para as ocasiões de cerimônia e "dias de obrigação"

(9) Antigamente, raspavam-se tôdas as partes pilosas do corpo.

(especialmente sextas-feiras). Por ocasião de sua morte, essa roupa, juntamente com os objetos de culto que lhe pertenciam, eram levados e atirados ao mar "para que as ondas os levem de volta para a África".

Quando era assim "feita", a filha de santo possuía um guia e protetor (o seu orixá) que lhe havia de trazer fortuna e felicidade, se ela obedecesse aos rituais e tabus prescritos. "Olhe para mim!" exclamou uma filha de santo recentemente "feita". "Meu orixá é o maior de todos os orixás. Ele é poderoso. Eu sou uma preta e não sei ler nem escrever. Mas estou vivendo com um homem formado pela Faculdade de Medicina. Veja o que Oxalá fez por mim!"

Como já notamos, os rituais e as cerimônias do culto eram sérios, cheios de dignidade, executados de acordo com formas tradicionais. Entre os elementos essenciais das cerimônias gênegô, estava a rígida separação dos espectadores de acordo com o sexo. Os homens ocupavam sempre os assentos à esquerda dos tambores, as mulheres os da direita. Nem a embriaguez nem a obscenidade eram permitidas. Um membro de uma seita nagô disse: "Se se bebe cachaça num candomblé, é porque não é bem organizado". Certa vez, numa cerimônia no Gantois, um homem embriagado atravessou a multidão e entrou no barracão. Imediatamente, a mãe de santo Mininha, que presidia à cerimônia, mostrou-o a dois ogãs que, chamando um policial ali presente, prontamente expulsaram o intruso<sup>9a</sup>.

Antes de começarem a dança cerimonial, as filhas de santo faziam reverência ao pai ou mãe de santo, ajoelhando-se e curvando a cabeça até o chão, ante o chefe do culto. Igual reverência era também prestada aos pais ou mães de santo e outros personagens de honra do mundo fetichista em visita; e, ocasionalmente, aos ogãs.

Quando, durante a dança cerimonial, um orixá "chegava à cabeça" de uma filha de santo, depois de passado o primeiro transe violento, ela devia executar a dança sagrada de seu orixá, depois do que era levada do barracão até o pegi, tendo o cuidado, ao afastar-se, de manter o rosto sempre voltado para os tambores. Em um quarto especial ela era, então, vestida com os trajes de

9a) Descrições literárias de cerimônias do culto afro-brasileiro como as feitas por Graça Aranha e ingenuamente citadas por Vera KELSEY (*Seven Keys to Brasil*, Nova York, 1940, pp. 27-28), se por acaso se baseiam em fatos verdadeiros, tal se deve à desintegração das formas culturais outrora saudáveis que, mesmo na época da nossa pesquisa, já se observava em centros de macumba do Rio de Janeiro.

cerimônia consagrados a seu orixá e, com sua insígnia sagrada, voltava ao barracão para dançar durante horas as danças dedicadas a seu orixá.

Os sacrifícios eram executados de acordo com um ritual especial para a ocasião e incluíam a oferta de galinhas, galos, pombos, carneiros, cabras e bodes.

No mundo do candomblé certos gestos eram obrigatórios. Assim, uma filha de santo, ao saudar alto dignitário do culto, prostrava-se com o rosto no chão aos pés daquele que assim era honrado, se o orixá dela fôsse masculino; se fôsse feminino, ela deitava-se ao comprido, primeiro de um lado, depois do outro; e ao levantar-se tocava o solo com a cabeça. Ao despedir-se de um orixá que tinha "visitado" a cerimônia, o membro da seita apertava fortemente a mão esquerda da dançarina cerimonial. Os ogãs usavam entre si um aperto de mão especial.

A posição social no candomblé dependia não somente da posição na hierarquia dos dignitários do culto, como também da prioridade em ter sido "feito" ou "confirmado". Aquêles que contavam poucos anos de "serem feitos" eram conhecidos como "os mais moços" e deviam dirigir-se aos "mais velhos" com maior respeito e, como observou certa vez um ogã, "colocá-los acima de si próprios".

Os instrumentos musicais empregados compreendiam os atabaques, ou tambores; o agogô, com o qual o sacerdote ou sacerdotisa batia as primeiras notas de cada invocação e com que mais tarde acompanhava os tambores; o caxixi; o agê (também conhecido por "cabaça" ou "piano de cuia"); o adjá e, ocasionalmente, o xaque-xaque.

Os atabaques eram indispensáveis em tôdas as cerimônias. O som grave do tambor maior era entrecortado pelos tons mais agudos do tambor médico e do menor. O ritmo era caracterizado por um sincopar monótono e interrompido, variando de acordo com o orixá invocado. Para as ocasiões em que este "demorava" em "manifestar-se", mesmo depois de se ter apressado o compasso da invocação, existia um ritmo especial, vibrante, rápido, contínuo, não sincopado, conhecido como *adarrum* a que os adeptos do culto afirmavam "não haver orixá que resista". É o seguinte ritmo monótono:



Embora a música instrumental do candomblé fôsse bastante monótona, assim como as palmas que muitas vêzes a acompanhavam, o acompanhamento vocal era polifônico. As cantigas eram geralmente compostas de simples frases musicais em tom grave; e a escala, que dizem ter consistido apenas de cinco intervalos ao ser importada da África tinha, na época da nossa pesquisa, sete.

Entre as invocações cantadas aos vários orixás, constava a seguinte, de acôrdo com um antigo ogã do candomblé do Gantois<sup>10</sup>.

Egbéji mori ô ri, okorin-kam

Orolu mori ô ri, okorin-kam

(Poderoso, eu vos conheço como primeiro homem).

Okum-kum biri-biri

Ajá lê mori ô korin-kam

(Mesmo nas trevas eu vos distingo como poderoso).

A orêrê aiê, orixá loman,

Iá, ochê Egbéji orêrê, aiê

(No mundo, nada está oculto para Deus).

No entêrro de um membro do culto, os cantos e os instrumentos musicais das cerimônias do candomblé eram raramente usados, embora êsse uso fôsse comum antigamente, segundo dizem. Mas o caixão era levado pelos ogãs; e as filhas de santo, vestidas de baiana, acompanhavam o cortejo. Um vez que se acreditava ainda que o orixá do morto podia, nessa ocasião, procurar um nôvo "cavalo", as mulheres grávidas não acompanhavam o cortejo. A "possessão", entretanto, podia dar-se, como às vêzes acontecia. Assim, no entêrro de uma preta velha, filha de Ogum do candomblé de Engenho Velho, que tinha sido "feita" havia trinta e três anos e era grandemente conhecida e respeitada por seu conhecimento dos rituais africanos, duas filhas de santo foram "possuídas" quando o cortejo percorria a íngreme subida para o cemitério da Quinta dos Lázaros, e uma outra mais tarde, no momento em que o túmulo estava sendo fechado. Em todos êsses casos, a "possessão" principiava por um leve choro, que logo se transformava em altos soluços enquanto que o indivíduo apertava a cabeça entre as mãos com tôda a fôrça, uma



*Inteligente e simpática mãe de santo, velha líder de um dos candomblés mais prestigiosos da Bahia.*

(10) Manuel QUERINO, "A raça africana e seus costumes na Bahia", *Annaes do 5.º Congresso de Geografia*, 2 vols., Bahia, 1916, 1, 617-675.

das mãos na frente, outra no occipital, como mergulhado em grande dor. As pernas dobravam-se-lhes e os músculos dos ombros e das costas começavam a vibrar violentamente. Num dos casos a espinha se tornou rígida e, com exceção dos músculos dos ombros que continuavam num tremor rápido, o corpo todo tornou-se rígido, com os braços e as pernas inteiramente distendidos. Entrementes, a filha de santo gemia, chorava ou gritava em altos brados.

Para se chegar à seita de uma conhecida mãe de santo, tomava-se o bonde da Calçada para a periferia da cidade, passando-se por laranjais e pastos crescidos, até o matadouro, onde se descia; subia-se depois por uma estrada íngreme, ladeada por plantas chamadas "nativas" (que diziam ser originárias da África), uricuris e outros coqueiros, até que depois de andar mais de dois quilômetros, se chegava a um cume que dominava lindo vale, donde se podia ver a cidade, bem ao longe. Uma brisa fresca soprava do mar e temperava o calor do sol tropical. Entre palmeiras esparsas aninhavam-se várias casas, algumas elegantemente pintadas de branco, amarelo, verde e azul.

A mãe de santo era uma preta alta e majestosa, cuja menor insinuação era imediatamente obedecida pelos membros de sua seita. Dizem que era bastante rica. Afirmou uma vez ela, orgulhosamente: "Sou filha de dois africanos, graças a Deus!" Aprendeu a falar queito "com os pais"; o nagô, aprendeu "na seita". Era analfabeta, mas a respeito de seu conhecimento dos rituais e crenças do culto africano, um ogã disse com orgulho: "Ela conhece as coisas africanas melhor do que qualquer outro na Bahia". "Inteligente, viva de espírito, ágil na conversa, era um dos mais respeitados e obedecidos chefes do mundo afro-brasileiro. Quando, em discussão com um padre, este disse que não tendo ela sido ordenada pelo papa não podia ter "autoridade espiritual" para executar os rituais religiosos, ela prontamente perguntou se Moisés, "o grande profeta e chefe de seu povo", tinha sido ordenado pelo papa. Afirmou que o primeiro homem não pode ter sido um branco, mas um de côr, "se não preto, pelo menos vermelho. Não dizem que o homem provém da Ásia? Os brancos não vieram de lá". Afirmou ainda que Jesus também deve ter sido africano, ou "pelo menos um homem de côr", uma vez que seus parentes o esconderam no Egito. "O Egito não está na África? Se Jesus não fôsse escuro, como teria sido possível escondê-lo entre o povo da África?"<sup>10a</sup> perguntou ela.

(10a) É claro que o cientista cita dados como estes apenas para mostrar atitudes e "mundos mentais".

Esta mãe de santo tinha sido "feita" havia mais de cinqüenta anos, no candomblé do Engenho Velho. Ela se gabou: "Minha seita é nagô puro, como Engenho Velho. Tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Têm uma cerimônia aí para os doze ministros de Xangô?<sup>11</sup> Não! Mas eu tenho". Planejava reconstruir seu

(11) De acôrdo com um conhecido babalaô (adivinho) baiano, "Xangô foi um grande chefe africano cujas crueldades o povo procurou sustar, ateando fogo, uma noite, à sua casa. Todos os que ali estavam foram queimados, exceto Xangô, que atravessou incólume as chamas. Espantado, o povo se prostrou ante êle e pediu perdão. Xangô se tornou um rei poderoso e subjugou muitas das tribos suas vizinhas, das quais doze chefes se tornaram mais tarde seus conselheiros reais, ou ministros. Mesmo antes de sua morte, que ocorreu em avançada idade, Xangô já era adorado". Dêle, disse o babalaô baiano Martiniano, no Estado da Bahia (19 de abril de 1937): "Oyó, capital de Iorubá — antigamente simples acampamento dos nagôs para a doma de búfalos — era governada por Abiódum, um dos primeiros reis do povo nagô. Era amigo de seu povo e o país prosperava a olhos vistos. Com sua morte, sucedeu-lhe Awolé, que embora concorresse para aumentar o fabrico de azeite de côco, não conseguiu que a vida se fizesse menos difícil, principalmente para a lavoura. O povo nagô o crivava de indiretas:

AWOLÉ LI A DI ADIKALÉ...

Afinal, Awolé abdicou em favor de Arôgangan, grande caçador e grande guerreiro, mas sem jeito para governar. O povo, em revoltas contínuas, demonstrava sua antipatia pelo governo militar de Arôgangan. Foi então que surgiu Bêri, depois chamado Xangô. Ele, que era homem valente, invadiu Oyó com seu povo, fazendo proezas de assombrar. O povo nagô ficou amedrontado e o próprio rei Arôgangan curvou a cabeça diante do invasor. Ora, isso era um sinal de fraqueza, uma profissão de vassalagem, pois os reis não curvam a cabeça diante de ninguém. Assim entendeu o povo, que daí por diante começou a obedecer a Xangô, em vez de obedecer ao rei. Engraçado é que o rei Arôgangan era vaidoso ao extremo, tendo feito correr entre o povo do seu reino estas palavras:

Arôgangan fi ôkê xê éghera  
ôri kô gbô kê môn  
alô xó bi ebôra  
ôyibô ixókùn

que querem dizer que "só as montanhas são comparáveis a Arôgangan, diante de quem todos deveriam baixar a cabeça, reconhecendo nêle um grande potentado, como os brancos."

Apesar de tudo, Xangô tomou conta do governo, sem que, entretanto, destruisse Arôgangan. O povo de Ioruba continuou a guerrear com os povos vizinhos, sempre vencedor, devido às façanhas nunca vistas de Xangô.

Foi nessa época que dois grandes guerreiros das cidades sitiadas por Xangô vieram aprender com êle a tática de guerra. Um dêles era Timin, valente guerreiro do qual se dizia que as flechas eram como chamas, donde o chamarem Agbalé Olofá Inã, o guerreiro que desprendia flechas de fogo. O outro era Gbonká, alto e forte, apelidado, por isso mesmo Ebiri. Xangô não lhes fez cara feia, antes se prestou a ensinar-lhes a arte da guerra, de boa vontade. Na verdade, porém, Xangô não lhes ensinava tudo, pois pensava matá-los, temendo sua concorrência na chefia do Poder. Ainda mais porque os dois jovens guerreiros cada dia se tornavam mais populares entre o povo Ioruba. Havia já algum tempo, aliás, que Xangô, apenas fazia preparar a guerra. À frente dos exércitos marchavam os guerreiros Timin, o das flechas luminosas, e Gbonká, o gigante...

Um belo dia, Timin desconfiou dos intuitos de Xangô e, à volta de uma empresa arriscadíssima, de que voltara, como sempre, vitorioso, coberto de glória,

barracão, ou pavilhão sagrado para cerimônias, o que custaria, segundo diziam, “alguns contos de réis”, que deveriam ser pagos pelos membros da seita. Possuía na cidade pequena loja, onde vendia vários artigos, inclusive os usados nos rituais do culto, alguns tendo sido importados da África; e sabendo os membros do mundo afro-brasileiro que esses artigos deveriam ser legítimos uma vez que eram vendidos por ela, a loja fazia bom negócio. Ela disse uma vez:

“O africano não adora coisas feitas só pela mão humana. Adora a natureza. O que é uma pedra (fetiche)? É um mineral, não é? Não foi feita por mão humana.

chegou êle a Oyó e, acintosamente, em vez de dirigir-se ao palácio real, mandou chamar Xangô para a praça pública, onde o esperava. O grande guerreiro atendeu ao chamado. Então ajudado por Gbonká, diante da assembléia das tribos, Timin exprobrou o procedimento de Xangô, dizendo-lhe que se os queria matar, a êle e ao gigante, mandasse armar uma fogueira para os queimar vivos. Xangô assim fez. A fogueira ardeu, sem queimar os dois companheiros intrépidos.

Outras provas — a das brasas e a do azeite fervendo — foram utilizadas, sem dar o resultado previsto. Então, diante da desmoralização sofrida, Xangô, sem que ninguém conseguisse saber como, desapareceu do meio das tribos estupefatas.

Houve grande clamor na terra e, mal se dava pelo desaparecimento de Xangô, uma tempestade de violência nunca vista desabou sobre o mundo, com trovoadas, relâmpagos e raios...

Os homens da nação nagô tiveram medo e exclamaram:

— Xangô se tornou um orixá!

O maior guerreiro de Ioruba, desaparecendo, levava as favoritas entre as suas mulheres, Oxum e Oyá, para as nuvens.

\*

Os dois guerreiros, que haviam provocado o desaparecimento de Xangô, voltaram às suas terras de origem. Os ministros de Xangô, os mangbá, instituíram o seu culto orixá, atribuindo-lhe, no céu, as mesmas preferências pessoais que denunciara, cá na terra, por certos animais como o carneiro, por certos comestíveis, como o quiabo, etc. Daí a divinização de Xangô.

\*

Algum tempo depois, formou-se um conselho de ministros, encarregado de manter vivo o seu culto. Esse conselho foi organizado com os doze ministros que, na terra, o haviam acompanhado, seis do lado direito, seis do lado esquerdo. Os da direita eram Abiódun (descendente do rei Abiódun, príncipe), Onikóyi, Aressá, Onanxokúm, Obá Telá e Ólugbam. Os da esquerda: Aré, Otum Onikyi, Otum Ananxokúm, Okó, Kaká Nfó e Óssi Onikoyi. Estes ministros — antigos reis, príncipes ou governantes dos territórios conquistados pela bravura de Xangô — não deixaram que a lembrança do herói se apagasse na memória das gerações.

\*

Por isso, no Centro Cruz Santa do Aché de Opô Afonjá, de São Gonçalo do Retiro, levou-se a efeito, êste ano, a festa de entronização dos doze ministros de Xangô, escolhidos entre os ogãs mais velhos e prestigiosos do candomblé.

Este candomblé, erigido em honra de Xangô, é o único na Bahia — e talvez no Brasil — a realizar essa festa, que tanta recordação boa traz para os filhos espirituais do continente africano...

“Somos tão cristãos quanto os católicos. Mas seguimos também a lei de Moisés. Êle ordenou que os sacrifícios fôsem feitos com carneiros, cabras, bois, galinhas, pombos e assim por diante. Não é verdade? Nós apenas obedecemos a seus mandamentos.

“Existem duas partes na Bíblia, não é assim? O Velho e o Nôvo Testamento. Nós seguimos o Velho tanto quanto o Nôvo. Antes de Cristo o povo adorava Deus com cantos e danças. Não é verdade? Davi tocava harpa, cantava salmos e dançava ante o Senhor. Nós temos nossos cantos, também, e cada um dêles tem uma significação especial. Assim como os católicos têm imagens para seus santos, nós temos alguma coisa para nos lembrar os nossos orixás. Mas não adoramos imagens feitas pelas mãos humanas, como êles fazem. Adoramos a natureza”.

Basta, talvez, estas citações, para dar uma visão do “mundo mental” desta personagem de projeção nos círculos afro-brasileiros. Uma das suas assistentes, uma preta velha que tomava conta do terreiro e que diziam ter mais de noventa anos, tinha um nome africano e falava nagô tão bem ou melhor que o português. Ninguém no mundo fetichista da Bahia podia “lhe dar a bênção”, porque ela era “a mais velha” da cidade (isto é, a que foi “feita” ou “confirmada” havia mais tempo). Ela lamentava “os bons tempos”, quando ainda existiam africanos na Bahia.

Um preto de cêrca de oitenta anos, um dos dois babalaôs da Bahia, conhecido e grandemente respeitado em todo o mundo afro-brasileiro por sua piedade, brio e conhecimento dos costumes e tradições africanas, era saudado por um rápido rufar de tambores em surdina, quando entrava no quarto junto ao peji. Êle inclinava-se para os músicos em reconhecimento de sua saudação; entrava no peji, fazia uma grande inclinação ante o altar, tocava o chão com a ponta dos dedos e repetia uma oração em nagô. Conhecia tão bem as “coisas africanas” que era às vêzes chamado a Recife para executar ritos especiais, que os membros do culto, nessa cidade, eram incapazes de realizar. Êle disse uma vez, sobre o candomblé: “O nagô adora a natureza, porque quer ver o que adora”.

O barracão onde se realizavam as cerimônias nas quais se via a mãe de santo que acabamos de mencionar, tinha cêrca de quinze metros por dez, com o teto e os lados cobertos com fôlhas de palmeiras e o solo revestido de areia fresca. Ao entardecer,

era alegremente decorado com tiras de papel, brancas na maior parte; outras, entretanto, eram vermelhas, azuis, verdes ou amarelas. Tabuleta grande e bem feita, que um dos ogãs contou orgulhosamente ter sido pintada por sua filha, uma primeiranista da Escola Normal, trazia a inscrição: "Centro Cruz Santa do Aché de Okô Afonjá"<sup>12</sup>, combinação português-nagô que significa: "Centro Cruz Santa dos Irmãos e Irmãs do Templo de Xangô". Num estrado à esquerda dos músicos, foram colocadas cadeiras para a sacerdotisa, para a preta velha e o velho de que já falamos. Por meio de separações patrulhadas pelos ogãs, os espectadores eram cuidadosamente excluídos do lugar das danças, fronteiro aos tambores. Havia nas paredes três pendões, com suas palavras respectivas: "Viva Oxalá", "Viva Oxum", e "Viva Arira"; e um pendão vermelho, com as palavras: "Viva Xangô".

As filhas de santo, escoltadas até o barracão sob um lençol branco, à guisa de pátio, sustentado pelos ogãs que iluminavam a procissão com tochas acesas, eram em número de dezessete, tôdas pretas, com exceção de duas mestiças escuras. Dos ogãs, quatorze eram prêtos, onze mestiços, dos quais seis escuros, e um imigrante português, chegado ao Brasil havia cêrca de trinta anos e agora dono de pequeno estabelecimento de venda a varejo, na Cidade Baixa.

Três das dançarinas estavam sendo "feitas". Suas cabeças tinham sido raspadas e pintadas com pintas brancas e listras azuis. As faces traziam pintas e listras brancas. Ao redor do pescoço, ou pendentes do ombro direito até debaixo do braço esquerdo, apareciam longas cadeias de búzios importados da Costa Ocidental da África.

Num edifício especial, de chão cimentado, achava-se a "sala do trono de Xangô". Num dos lados ficava o altar que lhe era dedicado, profusamente decorado com velas e flôres naturais e artificiais. Viam-se na parte inferior do altar uma imagem de Santo Antônio, mais acima uma de Nossa Senhora das Candeias, ainda mais acima imagens dos gêmeos, Cosme e Damião; e, acima de tôdas, uma de São Jerônimo, tudo isso indicado a fusão de elementos católicos e fetichistas. A mãe de santo disse que Santo Antônio era "apenas outro nome" de Ogum; o mesmo se dando com os nomes de Nossa Senhora das Candeias e da divindade das águas, Oxum; com os de Cosme e Damião e Beji; e com os de

(12) De acôrdo com um informante o nome devia ter sido escrito na seguinte maneira: Axé Ôpô Afonja.



*Barracão usado para cerimônias do culto afro-brasileiro.*

São Jerônimo e Xangô. Do outro lado da sala ficava o “trono de Xangô”, uma cadeira de madeira esculpida, com um travesseiro para apoio da cabeça. Pendentés das paredes, viam-se de vários santos católicos.

No centro de um quarto pegado estava a “fonte da mãe-d’água” — grande bacia de cimento, contendo apenas de vinte e cinco a trinta centímetros de água. Nas paredes, lia-se uma inscrição nagô: Ilé Awon Afonjá (Casa de Xangô).

O chefe de outra seita era um prêto de sessenta e seis anos, de ascendência gêge, nascido no Brasil; seu pai, seu avô, e seu bisavô eram todos africanos e pais de santo, do que êle muito se orgulhava. A irmã de sua mãe era também africana, mas sua mãe era uma preta brasileira, mãe de santo, e tinha deixado o cargo para êle. Foi dedicado ao mesmo orixá de sua mãe, Ogum, e dizia falar “um pouco de seis línguas africanas: nagô, gêge, igê-chá, queito, egbá e musurumi”. Possuía “um quarto cheio” de costumes de cerimônia, um dos quais diziam ter custado “seis contos de réis”. Achava que sua tarefa era “fazer o bem”, recusando-se a praticar a magia negra, atitude que lhe tinha custado “muito dinheiro”, segundo diziam<sup>12a</sup>. Era padrinho de aproximadamente cento e quinze crianças e em breve ia ser padrinho de nove outras, que estavam na época de serem batizadas. Tinha visitado o Recôncavo, especialmente Cachoeira, no exercício de seu ofício de pai de santo e diziam ter igualmente visitado o Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão e Pará, tendo em cada uma dessas visitas “feito” várias filhas de santo e “confirmado” ogãs.

O achogum, ou sacrificador desta seita, era um prêto velho, de rosto bondoso e cabelos brancos como a neve. O chefe dos tambores, ou alabê, prêto sorridente, cuja mãe (já falecida) foi mãe de santo na Cidade de Palha, era hábil nos tambores, falava nagô e cantava com entusiasmo cantigas rituais. Um ogã referiu-se orgulhosamente a êle: “Sabe quase tanto das coisas africanas como um pai de santo”.

Uma preta velha, que andava trôpegamente apoiada a uma bengala, assistia a tôdas as cerimônias. Companheiros mais jovens arranjavam-lhe carinhosamente um lugar donde ela pudesse ver tudo quanto se passava. Curvada sôbre a bengala, arregalando os olhos inteligentes, a face abrindo-se sempre em

(12a) Um ogã desta seita disse que em Itapoã um pai de santo chamado Gregório, já falecido, recusou uma vez doze contos “para fazer um homem louco”. O ogã conhecia, entretanto, uma mãe de santo que, como êle disse, se enraiveceu com as observações de um jovem cético e “fêz um negócio” que “o enlouqueceu em dois dias”.

sorrisos alegres, ela acompanhava com prazer os cantos e, de vez em quando, marcava o ritmo dos tambores com a bengala, parecendo apreciar intensamente todo o ritual. As vêzes, inclinándose para os tambores, falava em nagô, de voz alta, com o alabê. Quando o pai de santo estava, temporariamente, ausente do barracão, ela iniciava os cantos rituais. Vivía numa casa velha, na parte da cidade que havia tempos, segundo diziam, era habitada exclusivamente por nagôs.

Ao principiar a cerimônia, vinte e duas filhas de santo, um filho de santo e o pai de santo, ficavam no círculo formado em volta da coluna central do barracão. Sentado no centro do círculo estava um pai de santo visitante. Vinte e um ogãs, incluindo visitantes de outras seitas, ficavam à esquerda dos tambores. Nos outros lugares sentavam-se duzentos e oito espectadores, dos quais cento e trinta e seis eram prêtos, sessenta e oito mestiços (todos escuros, com exceção de seis), e quatro “braqueados”. Nenhum dos espectadores era branco puro. Outros duzentos, aproximadamente, movimentavam-se do lado de fora do barracão.

Existiam ao todo, neste centro afro-brasileiro, trinta e quatro filhas de santo, das quais sessenta por cento tinham mais de quarenta anos. As duas mais velhas tinham setenta e dois e setenta e um anos, respectivamente; nove tinham cinquenta anos ou mais; dez tinham de quarenta a cinquenta, e sete de trinta a quarenta; seis tinham de vinte a trinta anos, uma dezenove, e uma doze. Duas eram casadas, treze amasiadas, duas noivas, quinze solteiras e duas viúvas. Eram tôdas de classe “inferior”. Treze eram vendedoras ambulantes de alimentos africanos, sete costureiras, cinco lavadeiras, cinco empregadas domésticas e uma parteira. Uma delas, a segunda em idade, cuidava da casa de candomblé, uma era “zeladora de santo”<sup>13</sup> e uma, sendo adolescente, ainda não tinha profissão. Treze, ou seja, mais de um terço, moravam nas imediações do terreiro, dezesseis moravam de dois a dez quilômetros de distância do candomblé, em sete bairros diferentes; três moravam nas vilas de Armação e Pituba, perto do Salvador, e duas outras residiam no Rio de Janeiro e estavam, na ocasião, visitando parentes e amigos na Bahia.

Uma filha de santo tinha sido “feita” havia cinquenta e oito anos, outra havia cinquenta e sete. Outras três ocupavam essa posição no culto havia trinta anos ou mais; dez tinham de

(13) A “zeladora de santo” cuidava do pegi, lavava regularmente os fetiches e renovava as oferendas de alimentos e bebidas.

doze a vinte e um anos de serviço; nove de seis a sete; seis inclusive a menina de doze anos, de um a dois; duas tinham sido "feitas" havia apenas um mês, aproximadamente. Seis eram dedicadas ao orixá do relâmpago e do trovão, Xangô; cinco, ao orixá da peste, Omolu; quatro, à divindade da caça, Oxóssi; e quatro, ao deus da guerra e do ferro, Ogum. Duas outras eram dedicadas a Oxalá, "o velho", e duas a Oxalá "o jovem" (ou Oxaguian). Nove eram consagradas às mães-d'água; quatro a Oxum, duas a Iansã, duas a Nan e uma a Iemanjá, "o orixá do calunga" (mar).

Os dezesseis ogãs tinham entre vinte e sessenta anos de idade, com exceção de um menino de cinco anos. O "mais velho" fôra "confirmado", havia trinta e dois anos. Eram todas pessoas de classe "inferior" que, com exceção do menino, tinham trabalho regular, havendo entre eles vendedores ambulantes, estivadores, um carroceiro, um funileiro, um pintor, um padeiro, um alfaiate, um linotipista. Apenas três (ou seja, menos de um quinto) moravam nas imediações do terreiro, vivendo os demais esparsos por nove diferentes zonas da cidade<sup>14</sup>.

As danças continuavam, uma depois outra e sem desânimo, durante horas, até que o ar do barracão se tornava muito abafado e extremamente impregnado do cheiro dos corpos suados. A grande multidão olhava com seriedade e atenção extasiada para os numerosos orixás, à medida que "chegavam". No momento de mais intensa excitação, quando a tensão chegava quase ao máximo, um foguete arrebentou repentinamente, com grande estrondo, do lado de fora do barracão. Uma mulher, sentada entre os espectadores, era súbitamente tomada de movimentos musculares convulsivos, violentos, dando pulos, com força, no banco de tábuas, movendo a cabeça para frente para trás, ao ritmo quase frenético dos tambores. O pai de santo correu a ampará-la, para que ela não se machucasse. Várias visitantes, filhas de santo, que não queriam dançar neste lugar estranho e que, por consequência, procuravam "resistir" à iminente "chegada" de seus orixás, pediam em tom lamurioso, uma depois da outra: "Dê-me água, pelo amor de Deus!"<sup>15</sup> Uma empregada chamada Joana, filha

(14) Esta dispersão no espaço talvez seja índice da desintegração gradual do candomblé. Um ogã observou: "Gostaria de que todos os ogãs e filhas de santo morassem aqui, perto uns dos outros. Seria muito melhor. Antigamente eles costumavam viver dessa maneira. Mas, hoje em dia, todos querem morar onde entendem, em qualquer parte da cidade".

(15) Supõe-se que tomando um gole d'água impede-se que a divindade "entre" no corpo.

de santo de um candomblé vizinho, tinha o rosto contraído e parecia estar sofrendo muito. Mais tarde ela disse que seu orixá, Xangô, estava "lhe batendo e espancando-a" para obrigá-la a dançar e que ela se sentia "mais cansada do que se tivesse dançado a noite toda". Mas outros espectadores comentaram: "Que beleza! Nunca vi Ogum dançar assim, antes! E Oxóssi e Iemanjá estavam maravilhosos, estavam formidáveis!"

O teto de outro barracão era adornado com flâmulas de papel vermelho, branco, azul e amarelo, cada uma delas alternando com fieiras de rosas brancas de papel. A lâmpada elétrica, suspensa do teto, estava coberta por pedaços de celofane branco e vermelho. Nas paredes estavam escudos de papel branco e vermelho, trazendo as palavras: "Louvores a Xangô", ou "Louvores a Ogum". Um pequeno nicho construído em cima da porta que levava ao peji estava elegantemente enfeitado com laços de papel e nêle havia um crucifixo de cerca de vinte centímetros de altura, bem como imagens da Virgem Maria com o Menino Jesus nos braços, de Santo Antônio e de São Jorge.

Formando um círculo em frente aos tambores, ficavam vinte e duas mulheres, das quais a mais velha tinha cerca de sessenta anos de idade e a mais moça, oito. Quatorze eram pretas, oito eram mestiças, nenhuma delas clara. Todas mostravam no rosto uma expressão de seriedade, especialmente a menina, embora nenhuma parecesse estar autoconsciente. Seis delas eram *iauós*, isto é, como vimos, iniciadas que se preparavam para ser "feitas"; tinham de quatorze a dezessete anos de idade. Duas eram dedicadas a Omanlu (Omolu) e quatro a Oxum. As iniciadas de Omanlu estavam vestidas principalmente com tons vermelhos. Cordões de fibra, cintos de cor marrom avermelhada, iam da cabeça até abaixo dos joelhos, cobrindo completamente o rosto. Acima da cabeça, os cordões levantavam-se verticalmente e estavam amarrados na extremidade. Debaixo de uma saia vermelha escura, aparecia uma *pantalette* branca bem ajustada às pernas, adornada com rendas e descendo até o tornozelo. Cada moça usava quatro fieiras de contas de búzios ao redor de cada braço nu, na altura dos bíceps, e uma grande feira de contas de búzio no ombro direito passando para baixo do braço esquerdo.

As iniciadas de Oxum tinham a cabeça raspada e três círculos concêntricos pintados à volta do crânio. Círculos menores interceptavam o maior dos três. Grandes manchas brancas tinham sido também traçadas no rosto, pescoço e nuca. Quatro penas eretas, das quais uma vermelha, uma branca, uma preta

e outra marrom estavam firme e prêsas na testa por uma fita bem ajustada. Cada môça levava na mão a insígnia de Oxum, leque de latão decorado com uma estrêla.

Tôdas as outras dançarinas, com exceção de uma, estavam vestidas *de baiana*, com amplas saias de padrões vivos, camisas enfeitadas com renda feita a mão e um pano-da-costa, de cêrca de sessenta centímetros, amarrado apertadamente ao redor do peito. Outra mulher, de cêrca de trinta e cinco anos, estava vestida com roupa comum, de rua, composta de blusa e saia. Muitas das dançarinas usavam braceletes de cobre, latão, bronze, chumbo ou contas de vidro, muitas vêzes nos dois pulsos e, ocasionalmente, três ou quatro por braço. Uma das dançarinas tinha cinco fieiras de búzios ao redor do pescoço.

A sacerdotisa do centro era uma preta gorda, de quarenta e um anos de idade, que oficiava nesta seita havia vinte quatro anos. Disse orgulhosamente ser "neta de africano".

Tôdas as danças principiaram pela saudação da mãe de santo, que a fêz batendo fortemente o agogô. Imediatamente os tambores deram o ritmo. As filhas de santo começavam a dançar em círculo, girando como o aro duma roda, da direita para a esquerda. As mulheres tinham mãos unidas atrás das costas, os ombros curvavam-se para trás e para frente, os corpos dobravam-se na cintura de um lado para outro. Uma das iniciadas de Ogum movia-se com passos bruscos e síncopados; depois girava súbitamente, dando uma volta completa. Tôdas as dançarinas cantavam um estribilho, mais ou menos assim: "O-mi-á, ba-tu-lê". Depois de uns vinte minutos de dança contínua, uma das filhas de santo tornava-se repentinamente "possessa", seus olhos se fechavam, sua expressão perdia a vivacidade, os músculos do pescoço e dos ombros agitavam-se convulsivamente para a frente e para trás, ao ritmo da música. O contrôle voluntário parecia ausente e ela era ajudada, em tôda a volta, pela dançarina que lhe vinha atrás. Quando a música cessava temporariamente, ela se relaxava, cambaleava e parecia em perigo iminente de cair. Várias filhas de santo corriam para segurá-la e ampará-la.

Mais uma vez a mãe de santo bateu o agogô, o chefe dos tambores deu o ritmo e cantou um estribilho ao qual tôdas as outras dançarinas aderiram, batendo palmas, acompanhando a *cadência* da música. O compasso tornava-se mais apressado. As dançarinas, enquanto giravam no círculo, curvavam as cabeças, flexionavam os joelhos, tocavam o solo com a mão direita, depois levantavam-se

râpidamente, tôdas em perfeito compasso com a música. Uma preta idosa, que surgiu do quarto adjacente, sacudindo vigorosamente um caxixi, aderiu à dança. Com grande estrondo, os foguetes estouraram fora do barracão. A pipoca era trazida e atirada nas dançarinas. Os olhos das iniciadas, as quais também faziam parte do círculo de dançarinas, estavam fechados e assim permaneciam durante tôda a cerimônia. Os ombros de uma delas sacudiam-se espasmódicamente; a cabeça pendia molemente e precisava ser amparada por outras dançarinas.

Mais uma vez se formava círculo; e as filhas de santo, cantando o mais alto que podiam, cambaleavam em um movimento semitrôpego, com os braços flexionados nos cotovelos, levantando-os e baixando-os. Um ogã disse que esta dança era chamada *opanigé*. Alguns momentos mais tarde, uma filha de santo, de cêrca de quarenta e cinco anos de idade, estendeu-se súbitamente no chão, apoiada nas mãos e nos pés, as pernas bem distendidas, tocou repentinamente o chão com a testa, em frente aos tambores, gritou: "Ei-í-í", saltou em pé, atirou-se para a frente espasmódicamente, depois repetiu tudo isso. Apareceu no círculo uma môça, trazendo um turbante *côr-de-rosa* e dourado e tendo na mão direita uma adaga de latão, de quarenta e cinco centímetros de comprimento. Com os olhos fechados, deu início a uma dança violenta, golpeando com a adaga para a esquerda e para a direita. O compasso dos tambores se acelerou. Outra filha de santo, uma preta grande e ágil, fingiu bater com a mão na môça; e as duas dançaram, fingindo brigar, ao mesmo tempo que o bater dos tambores se tornava mais rápido e tumultuoso, até que as dançarinas se aproximaram uma da outra, de tal modo que um atrito parecia inevitável. Avançando rapidamente, outras filhas de santo seguraram as duas mulheres pela cintura e separaram-nas, enquanto que a música retardava o compasso.

Tôdas as filhas de santo começaram a dançar novamente, atirando os braços de um lado para outro, o dedo indicador da mão direita comprimindo o polegar da esquerda. A dança foi muito animada. Repentinamente, uma das filhas de santo, sacudindo violentamente os ombros para a frente e para trás, começou a ajoelhar-se gradualmente, virou de costas, conservando sempre o dedo indicador da mão direita firme e em contacto com o polegar da esquerda. Levantou-se então, vagarosamente, fazendo simultaneamente os mesmos gestos; pôs-se de pé e reuniu-se de novo às outras filhas de santo. Um dos ogãs disse que esta dança era conhecida por "ecú".

As danças continuaram. Foguetes estouraram lá fora. Atiraram-se confetes e pétalas de flôres nas iniciadas e, pelas invocações insistentes dos tambores e pelos cantos cheios de vivacidade das filhas de santo, muitos orixás “chegaram” e “tomaram posse” de seus intermediários humanos.

A função social primária que o candomblé parece servir era a de reforçar, por meio de experiências coletivas de rituais e cerimônias, as atitudes e sentimentos que distinguiram os “africanos” e seus descendentes da população européia e da maior parte dos mestiços. Promovendo certa solidariedade e consciência de grupo, tendia a tornar mais lento o processo de aculturação. Ao mesmo tempo, as experiências do culto tendiam a satisfazer às necessidades humanas básicas de “correspondência” e de “consideração”<sup>16</sup>. A solução de várias espécies de problemas pessoais por meio de conselhos e recomendações do sacerdote, ou sacerdotisa, ou do orixá “que se manifesta”, aliviava a tensão pessoal. E as animadoras afirmações, a respeito do destino, fornecidas pelas crenças religiosas, especialmente em momentos de crise, como pela morte de um amigo íntimo ou parente, contribuíam para a necessidade universal de segurança. Além disso, todo o corpo de experiências do culto servia como meio poderoso de manter o moral do grupo e reforçar suas sanções. O caráter genuinamente sadio do candomblé na Bahia, ao menos na época da nossa pesquisa, com exceção talvez de alguns centros caboclos mais recentemente organizados, contrastava patentemente com a desorganização pessoal que, segundo diziam, caracterizava naquela época, a macumba do Rio de Janeiro, já em tal estado de desintegração que práticas pouco saudáveis constavam do ritual.

Usando de muita paciência e tato, a Igreja Católica conseguiu incorporar à sua organização todos os membros do culto afro-bra-

(16) Ver W. I. THOMAS, *The Unadjusted Girl* (Boston, 1924), pp. 4-39. Thomas diz: “O desejo de consideração se expressa nos meios de assegurar distinção aos olhos do público. Seria muito trabalho enumerar todos os diferentes modos de obtê-la. Tal enumeração incluiria o comportamento corajoso, a vaidade de ornamento e vestuário, a pompa dos reis, a exibição de opiniões e de conhecimentos, a posse de dotes especiais — nas artes, por exemplo. Talvez nunca tenha havido, para a atividade humana, nenhum estímulo tão forte, nem motivo tão ingenuamente confessado, quanto o desejo de “fama imorredoura”. Seria difícil avaliar o papel representado pelo desejo de consideração em criar os valores sociais.

“O desejo de correspondência é um anseio, não pelo reconhecimento do grande público, mas pela mais íntima apreciação de outras pessoas. Está exemplificado no amor materno (o tato representa neste caso papel importante), no amor romântico, na afeição de família e em outras ligações pessoais. A nostalgia é expressão deste desejo. Para assegurar correspondência, usam-se muitos meios também empregados para obter consideração.”

sileiro na Bahia. Já na época da nossa pesquisa, mesmo os chefes das seitas assistiam à missa regularmente e às vezes participavam, juntamente com todo o pessoal de seu candomblé, de funções especiais da Igreja. Assim, todos os anos, em dada época, a mãe de santo Aninha levava suas filhas de santo, vestidas com as vestimentas *de baiana* e seus ogãs, para assistirem à missa na Igreja do Bonfim; o mesmo fazia Sabina, a mãe de santo caboclo, na Igreja de Santo Antônio da Barra. Aninha, como muitos outros líderes do culto, era membro duma irmandade. Esta identificação da tradição africana com a católica tinha atingido tal ponto que os membros do culto faziam pequena distinção entre elas. Assim, o destacado, pai de santo de uma seita congo observou: “Eu faço tudo (isto é, êle realizava todos os rituais e cerimônias do culto) em nome da Igreja”<sup>17</sup>.

No cinquentenário da morte do pai de um conhecido e respeitado babalaô, foi celebrada uma missa comemorativa especial, numa das principais igrejas da cidade. Durante a cerimônia, ao redor do círculo de frades, que com velas acesas rodeavam o catafalco, formou-se outro círculo de prêtos, cada um trazendo uma tocha fúnebre. Embora os frades provavelmente não soubessem do fato, os prêtos eram todos ogãs do candomblé da mãe de santo Aninha. Estavam, entre a assistência, mais de cem personagens importantes do mundo fetichista, inclusive babalaôs, pais e mães santos, ogãs e filhas de santo. O babalaô, cujo pai era assim honrado, disse: “Ontem, no terreiro, dançamos durante a noite toda as danças fúnebres africanas para meu pai”.

Vários dos orixás africanos mais importantes tinham chegado a identificar-se, na mentalidade dos membros do culto, com certos santos católicos. Assim, Ogum, o orixá da guerra e do ferro, era identificado com Santo Antônio; Oxóssi, o orixá da caça, com São Jorge; Oxalá, que para a maior parte dos membros do candomblé era “o maior de todos os orixás”, com o Senhor do Bonfim, padroeiro da Bahia;<sup>18</sup> Omolu, o orixá da peste, com São Roque, ou, em alguns casos, com São Bento; e Exu, com o diabo. Das mães-d’água, Iemanjá era confundida algumas vezes com Nossa-

(17) É claro que este ponto de vista não é o da Igreja Católica.

(18) Na Igreja do Bonfim, que, com dois renques de palmeiras reais dominando sua entrada, ocupava majestosamente o cimo de uma colina em Itapagipe, existia uma sala especial, cujas paredes e teto estavam completamente recobertos de fotografias, ou moldes de gesso, de membros deformados ou doentes, ou de outras partes do corpo de pessoas que, segundo se julgava, foram milagrosamente curadas pela intervenção direta do Senhor do Bonfim. Sua reputação de milagroso era tão grande, que milhares de pessoas vinham todos os anos, de muitos quilômetros de distância, visitar este santuário.

Senhora da Piedade e outras com Nossa Senhora do Rosário; Oxum, em alguns casos, com Nossa Senhora das Candeias, em outros com Nossa Senhora da Conceição; Iansã, com Santa Bárbara, e Naã (Anamburucu, Nanamburucu) com Sant'Ana. Beji, os gêmeos, eram identificados com Cosme e Damião; Irokô (Rocô Locô), que se presumia habitar as gameleiras, com São Francisco de Assis<sup>19</sup>; e Ifá, o orixá da adivinhação, com o Santíssimo Sacramento. Mesmo Xangô, o orixá do relâmpago e do trovão, julgado por alguns pretos como sendo distinto de todos os santos católicos, era adorado em várias das mais representativas seitas de gêge-nagô, sob o nome de São Jerônimo e, ocasionalmente, de Santa Bárbara.

As condições que favorecem a fusão, neste último caso, não são difíceis de compreender. No folclore português, Santa Bárbara é considerada protetora contra o raio, concepção que provavelmente facilitou a identificação, na mentalidade dos pretos, de Santa Bárbara com Xangô, que é, na tradição africana, o "orixá dos raios". Neste caso, como nos outros, a fusão teria sido ajudada entre o povo pela concepção comum de que cada divindade africana é tanto um protetor quanto um destruidor: um protetor bondoso quando se lhe dedicam os ritos especiais, e um destruidor vingativo quando seus ritos e tabus são desprezados.

Embora esta fusão tenha se processado rapidamente, ainda estava, na época da nossa pesquisa, longe de ser completa. Alguns orixás gêge-nagôs e congo-angolas e pelo menos trinta das divindades de caboclo ainda não foram de qualquer maneira identificados a equivalentes católicos.

Ocasionalmente, a atitude de crítica dos membros do mundo afro-brasileiro, para com as práticas não-ortodoxas de outras seitas, estendia-se também à incorporação dos ritos, idéias e sentimentos católicos nas práticas e crenças afro-brasileiras. Um babalaô e feiticeiro, nascido na África, de escravos brasileiros repatriados, disse uma vez: "Esta gente de candomblé, na Bahia, não são mais africanos. Vão à missa, rezam o rosário e acendem velas aos santos! Há muita mistura!"

A história seguinte, contada por um preto baiano<sup>20</sup>, exemplifica a fusão das tradições européias e africanas. Relata algumas das experiências de Obaluaiê (Abaluaiê) e Omolu, também conhecido na Bahia por Xapanan (Xapanã), e é claramente con-

(19) Édison CARNEIRO, *Religiões Negras* (Rio, 1936), p. 155.

(20) Reproduzida aqui por gentileza de Reginaldo Guimarães.

fundido com as histórias bíblicas do Filho Pródigo e de Lázaro. Menciona também uma cidade européia.

*Xapanã*  
XAPANÃ (PAI E FILHO)

"Tinha Xapanã quinze anos quando os pais expulsaram-no de casa. Saiu então pelo mundo procurando um jeito de vida. Muito andou, até que deu numa cidade chamada Venezas, aonde começou a procurar emprego. Ninguém quis lhe atender. Achando-se com fome aproximou-se de uma casa e pediu uma esmola. E ainda dessa vez não foi atendido.

Desiludido, Xapanã continua sua marcha até chegar numa mata virgem onde ficou comendo folhas e bichos.

Quando completou dezenove anos deu na cabeça de voltar para casa paterna. Aprontou-se e seguiu o seu caminho. Andou, andou, até que um dia, ao cair da tarde, todo ferido, se aproximou de casa.

O pai que o avistara de longe não quis, de forma alguma, recebê-lo.

Compungida com a sorte do filho, sua mãe pediu e rogou ao marido que tivesse compaixão e o reconhecesse como seu filho legítimo. Vira-se o velho e diz:

— Este não é meu filho porque nunca tive filho ferido algum.

Finalmente, devido aos rogos da mulher, o ancião indaga o nome dele. E Xapanã responde:

— Chamo-me Lázaro.

— Quem é Lázaro? interroga ainda o pai.

Xapanã diz então:

— Sou aquele que Deus permitiu usar esse nome.

O velho, ranzinza, ainda insiste perguntando o motivo por que usava aquele nome.

Ele volta-se para o pai, e, com toda paciência, exclama:

Eu me chamo Xapanã, o dono das pestes do mundo inteiro. E canta um kêtú:

*Fala guedê*

*Eu me chamo Obaluaiê*

*Chamo guedê*

*Eu me chamo Obaluaiê*

*Tótó.*

Responde então o velho Omolú:

*Ojê badó*

*Dó lá.*

E ainda canta o môço:

*Ojê di apá.*

Dessa forma os dois se entendem e Xapanã velho reconhece Xapanã môço."

Na época da nossa pesquisa, alguns brancos, mesmo das classes "superiores", visitavam o pai de santo para pedir conselhos a respeito de negócios, política, e outras questões, ou ajuda na cura e prevenção de moléstias. Numerosas famílias "de boa sociedade" "davam comida" (ofereciam alimentos, especialmente caruru) aos Beji (Cosme e Damião) e festejavam o dia que lhes era consagrado. Alguns, em determinadas ocasiões, faziam presentes à mãe-d'água. Casos como o da mulher de antigo senador estadual e chefe político, que tinha em sua casa um altar a um orixá africano, não eram, entretanto, numerosos.

Dos sessenta e seis estudantes brancos, da Escola Normal, que responderam à pergunta: "Os membros de sua família dão presentes à mãe-d'água?", sete, isto é, 10,6%, disseram "Sim". De trinta e seis estudantes mestiços, as famílias de nove, isto é, 25%, também faziam essas oferendas. De sessenta e três estudantes brancos, 29, isto é, 46%, julgavam que havia razão para se temer o bozó (magia negra)<sup>21</sup>; o mesmo se verificou com doze (37%) dos mestiços e com todos os seis prêtos que responderam a essa pergunta. De sessenta e três brancos, apenas um considerava como verdadeira a seguinte afirmação: "Um pai de santo é mais útil do que um médico, durante uma doença"; mas nove (14%) consideravam-na "parcialmente verdadeira"; de trinta e dois mestiços, dois acreditavam que a afirmação era verdadeira e sete, isto é, 22%, julgavam-na "parcialmente verdadeira". De 197 estudantes da Escola Normal e da Faculdade de Direito, as famílias de 25, isto é, 13 por cento, "davam comida" a Cosme e Damião.

Mas as atitudes que os habitantes de origem européia assumiam para com o candomblé iam desde a tolerância benévola, que era a mais característica, passando pela indiferença, que era a comum, até a oposição ativa, que era relativamente rara, embora

(21) Nem sempre, porém, como já vimos, havia propósito maléfico. O bozó incluía quase sempre uma galinha morta, milho pipoca, farinha de mandioca com azeite dendê, moedas de níquel ou cobre, certos alimentos africanos tais como acassá, aberém, acarajé e, se possível, os frutos africanos obi e orobô, de significados ritualísticos. Se fôsse maléfico o propósito, haveria talvez uma boneca de pano espetada com alfinetes, ou pedaço de roupa da pessoa a ser atingida, ou ainda aparas cortadas de suas unhas, etc.

de tempos em tempos chegassem até aos jornais queixas como a seguinte, publicada em *A Tarde* de 9 de dezembro de 1935:

#### A CIDADE QUE DEUS ESQUECEU

*Aspectos que Desolam e Deprimem — Os Candomblés "Ressurgem" — "Despachos" nas Vias Públicas mais Centrais.*

Parece título de uma fita cinematográfica. Mas não é. A nossa capital é bem uma cidade que Deus esqueceu... O repórter (...) foi anotando na carteira aspectos curiosos que depõem contra os nossos foros de civilização.

"São coisas pequeninas que (...) ficam para os olhos não só dos que vivem aqui, como dos que chegam de fora.

"A Bahia já teve foros de ser a cidade dos candomblés. Paraíso da macumba. Estes, porém, localizavam-se em zonas afastadas, onde os adeptos de Oxalá e Iemanjá faziam soar os seus atabaques e "caíam no santo". Agora, eles vão dominando as ruas mais movimentadas e ocupam lugares habitados por famílias, para a prática do culto negro.

"No arrabalde da Barra, bairro elegante e aristocrático, o repórter verificou isso na noite de domingo e em outras noites.

"Ali está situada a rua Grenfeld, bem perto da Avenida Oceânica. Pois bem, nessa rua funciona um candomblé de todos os demônios.

"Felizmente, não há zoada de atabaques. Estes são substituídos pelas palmas, que soam sem cessar, até o dia amanhecer.

"E quando alguém lembra de fazer uma reclamação, o "pai de santo" afirma, certo de que nada lhe acontece, que tirou licença e continuará batendo até rachar.

"Foi outro dia, bem defronte do Tesouro do Estado, pela manhã. Local freqüentadíssimo aquêle. O "camarada" porém não estava ligando. Largou o "despacho", que ficou exposto à curiosidade dos que passavam.

"Uma galinha preta, três moedas de cobre, farofa amarela, uma boneca de pano espetada de alfinetes, uma camisa de homem, acaçás, e outras bugigangas.

"Até o meio-dia, a coisa estêve ali. E isso é cousa comum. Mas francamente deplorável! Que no coração da cidade, ali tão perto da Rua Chile se façam "despachos" a Exu, é o cúmulo!"

E na *A Tarde* de 8 de maio de 1936, apareceu um comentário sob o título:

## MACUMBAS PERIGOSAS

"Conquanto seja educação a mais segura medida para extirpar costumes nocivos, quanto estes se prendem a credices ligadas ao fetichismo africano, tão cheio de práticas lúgubres e atentatórias da integridade moral e física dos indivíduos, faz-se mister uma repressão de efeitos imediatos e esta não pode ser outra senão a ação policial, exercida com energia e persistência."

No mesmo jornal, algum tempo mais tarde (10 de junho de 1937), apareceu esta queixa:

## ESPECIALISTAS EM "DESPACHOS" ESPORTIVOS

*"Manoelzinho Macumbeiro" é o pior inimigo da Limpeza Pública*

"Aboletou-se há pouco tempo em uma roça da Estrada da Cruz do Cosme n.º 256, um macumbeiro conhecido por Manoelzinho, cujos "despachos" vêm dando lugar a repetidas reclamações dos moradores e transeuntes daquela estrada.

"Um pouco abaixo da roça, na margem mesmo da estrada, há um pé de "loco", árvore preferida para as práticas fetichistas, onde os tais "bozós" se acumulam de dia para dia, num montão de imundícies, entre as quais avultam inúmeras aves mortas.

"Ao que nos informam, o referido Manoelzinho, pai de santo prestigioso e afamado, é especialista em "despachos" esportivos, pois entre os que lá estão, alguns são "alvi-rubros", "rubros-negros" e "tricolores". Um guarda civil nos últimos dias, vespéra de um grande jôgo na Graça, vislumbrou num dos "bozós" as iniciais "T. V.", que coincidem com as de conhecido esportista.

"Na Estrada da Cruz do Cosme nunca andou a Limpeza Pública, de sorte que os "bozós" ficam a empestar o ambiente, obrigando os que passam a levar o lenço ao nariz.

"Providência a quem? Quem dará um jeitinho nisso?"

Entretanto, de modo mais característico, o baiano identificado com os costumes e tradições europeus mostrava para o candoblé uma atitude de tolerância. Embora o considerasse "fetichismo ignorante", usualmente o aceitava como instituição africana que, nas palavras de um estudante da Faculdade de Direito, "desaparecerá gradualmente com a evolução social". "A educação acabará com isso. É apenas uma questão de tempo". disse um estudante da Faculdade de Medicina. Uns poucos inte-

lectuais, desligados da Igreja Católica, acreditavam que o candoblé tinha os mesmos direitos e privilégios de qualquer outra religião. Um deles observou: "Devemos fazer com que o govêrno dê ao candoblé um justo tratamento".

Em verdade, entre êsses baianos identificados com a cultura européia, tendiam os brancos a mostrar-se mais tolerantes que os prêtos ou os mestiços para com o candoblé. Os prêtos e mestiços assimilados estavam procurando subir de classe e naturalmente, salvo algumas exceções, faziam todos os esforços para se dissociarem daquilo que era considerado como característico do país dos antigos escravos que formavam a maior parte da classe "baixa". De 66 estudantes brancos da Escola Normal, que respondem à pergunta — "Pensa que o candoblé deve ser combatido?" — 22, isto é, um têrço, disseram "Não", ao passo que somente uma resposta foi negativa, entre os 22 pardos. Dos 5 prêtos, 4 responderam "Sim".

Em vista do desprezo mostrado embora sob forma tolerante, por pessoas de maior prestígio da parte européia da população e por instituições como a igreja, a escola, jornal, etc., a maior parte dos jovens prêtos tendia a abandonar o candoblé e o corpo de idéias e sentimentos a êle identificados e a considerar êsses costumes e tradições como provas de "ignorância", de "atraso", e de um "desenvolvimento mental retardado". Os velhos chefes do culto muitas vêzes se queixavam, como um, certa vez: "O candoblé não é mais o que era. Os moços de hoje não aprendem nagô, não sabem as coisas africanas e, o que é pior, não querem aprender". Uma mãe de santo observou: "Hoje em dia, muitos moços estão no mau caminho".

João era um jovem prêto de cêrca de vinte anos, que havia terminado há pouco o curso comercial, depois de se ter formado pelo Ginásio da Bahia, a escola secundária oficial da cidade. Um dia, na casa do tio, que era uma figura de destaque no mundo afro-brasileiro, João estava copiando uma página em nagô. Dedicando grande afeição ao tio e sendo caracteristicamente amável e cortês, tentava aprender algumas palavras dessa língua africana. Mas a impressão que causou a um observador, foi a de que seus esforços no nagô provinham mais de um desejo de agradar ao tio, que de um genuíno interêsse pela própria língua. João disse, desculpendo-se: "O senhor sabe, eu gostaria de aprendê-lo, mas não tenho tempo, trabalhando todo o dia, como estou".

Uma mestiça que tinha completado dois anos de escola secundária, observou:

"Eu não me importo com o candomblé, exceto para assistir, de vez em quando, às danças e ver os trajes de festa. Raras vezes vou às cerimônias e somente quando há alguma razão especial. Gosto mais do cinema, especialmente dos filmes norte-americanos e ingleses".

Ela observou ainda:

"Meu tio não acredita nesse negócio de orixá. Um dia sua filha — minha prima — disse que sentia que um orixá estava para "chegar". Ela correu para o candomblé, começou a dançar e chegou mesmo a "cair no santo". Mas meu tio não queria saber disso. Tomou um ramo de urtiga e fustigou-a e depois foi e deu no pai de santo também. No dia seguinte, minha prima não suportava que alguém a tocasse, tão machucada estava. Mas isso foi o fim do tal orixá. Nunca mais voltou".

José era jovem mestiço de vinte e dois anos, que estava empregado como servente numa instituição da Bahia. Embora conhecesse três seitas afro-brasileiras perto de sua residência — uma em Pau Miúdo, outra na Cidade de Palha e outra na Cruz do Cosme — não se interessava por elas; mostrava, entretanto, um interesse absorvente pelo cinema; possuía um enorme álbum em que havia mais de cento e cinquenta fotografias de atôres e artistas. Ele podia com facilidade nomear quase todos os filmes em que cada um desses artistas representou durante os últimos três ou quatro anos<sup>22</sup>.

O seguinte relato, de um jovem ginásiano mestiço, cuja atitude para com o candomblé era um tanto cética, apesar de seu pai ser ogã de destaque numa das seitas, executando mesmo o ritual do sacrifício quando o velho achogã estava doente, mostra a dificuldade que os chefes do candomblé encontravam, às vezes, já naquela época, para impôr as sanções do culto:

(22) José lembrou-se por exemplo, de cinco filmes em que Patricia Ellis tomou parte. Sua artista favorita era Shirley Temple, vindo depois, por ordem de preferência: Lillian Harvey, Joe Brown, Maurice Chevalier, e Laurel e Hardy. Além desses gostava de Raul Roulien, Dolores del Río, James Cagney, Lyle Talbot, Kay Francis, Dick Powell, Eddie Cantor, Clara Bow, Jeanette MacDonald, George O'Brien, Fred Astaire, John Boles, George Brent, Richard Talmage, José Mojica, Jan Kiepura, Adolphe Menjou, Pat O'Brien, Chester Morris, Buster Crabbe, Charlie Chaplin, Lee Tracy, Gary Cooper, Ramon Navarro, George Bancroft, Johnny Mack Brown, Alice Faye, Olívia de Haviland e Ken Maynard. José não se importava com Buck Jones, o que não acontecia com muitos dos seus amigos. Também não gostava de Lionel Barrymore, Douglas Fairbanks Jr., Richard Arlen, Ronald Colman ou Gordon Westcott. Paul Muni, ele dizia ser "apenas regular".

"Quando meu pai disse que se deviam fazer algumas reformas no terreiro, Pedro (um jovem ogã) não mostrou o respeito devido. Disse que o terreiro estava assim quando ele foi "confirmado" e que agora ainda estava muito bom. Ele usou "você" ao falar com meu pai, embora fôsse muito "mais moço". E disse que meu pai estava mentindo. Quando soube disso, procurei Pedro e disse-lhe que ele não tinha tratado bem meu pai; e quando ele começou a dizer bobagens, eu lhe bati. O pai de santo então me procurou. Eu lhe disse que não acreditava em nada do que ele fazia, que não tinha medo do feitiço dele, que Pedro tinha maltratado meu pai e que eu não queria mais saber dele, nem de todo seu maldito candomblé."

Disse um branco baiano: "Quando um prêto põe gravata e sapato e aprende a ler e a escrever, perde o interesse pelo candomblé. Existem realmente duas civilizações na Bahia: a nossa e a africana. Quando um prêto começa a tomar a sério os nossos costumes, raramente continua perdendo tempo em candomblés". Um mestiço, educador destacado, observou: "Nunca assisti ao candomblé. Não tenho interesse nisso". Um empregado prêto admitiu que costumava assistir a essas cerimônias, "mas não vou mais; agora abandonei tudo isso". O sobrinho de um destacado babalaô disse: "Tôdas essas crendices devem desaparecer. É sinal de gente atrasada. Já desapareceu mesmo na África. Os ingleses foram para Lagos e levaram a civilização. Somente na Bahia é que essas bobagens ainda perduram".

Indício da desintegração do mundo afro-brasileiro era o ciúme contínuo e, às vezes, agudo, entre os chefes e membros de seus centros mais ortodoxos. Em cada seita, podia-se ouvir muito mexerico a respeito das práticas das outras. Acusavam-nas de abandonarem a "verdadeira" tradição africana e de interpretar imprópriamente as experiências místicas. Naturalmente, à medida que decrescia o número de africanos, aumentava a competição entre as seitas, para aliciamento de seus membros.

Entre os prêtos e seus descendentes que ainda se identificavam com o culto, o passado tendia a ser romantizado e o prestígio dos "velhos africanos" como Bambuxê, Adeta, Ialode Erelu e outros, aumentava constantemente. Do mesmo modo, o prestígio das figuras mais velhas ainda vivas do culto — o babalaô Martiniano, a mãe de santo Aninha<sup>23</sup>, e a velha Maria Badá por

(23) Depois que isto foi escrito, a mãe de santo Aninha morreu. Era tão conhecida e respeitada, que seu cortejo fúnebre interrompeu todo o tráfego na Baixa

dos Sapateiros por um tempo considerável. *O Estado da Bahia* (5 de janeiro de 1938) disse:

“Os aficionados das seitas africanas sofreram uma grande perda com o falecimento ante-ontem da mais popular Mãe de Santo da Bahia — d. Eugênia Ana dos Santos.

Aninha, como era conhecida, era filha de santo do candomblé do Engenho Velho — o mais antigo do Brasil — hoje dirigido por d. Maximiana Maria da Conceição. Filha do Engenho Velho, Aninha nunca tentou, sequer, menosprezar a casa de onde saíra. E, apesar de ser o seu próprio “terreiro” mais rico, mais concorrido e mais belo do que o da linha do Rio Vermelho, Aninha sempre reconheceu ao Engenho Velho a supremacia espiritual dos candomblés da Bahia e, portanto, do Brasil.

Ali, na “roça” de São Gonçalo, se observava, na sua maior pureza, o culto nagô aos deuses africanos.

A grande figura soberana de Aninha, à frente dos festejos dos “orixás”, emprestava-lhe um brilho singular.

Uma estranha impressão de confiança se apoderava, imediatamente, dos que a viam na direção suprema das festas do Axé. Vestida à moda da Costa dos Escravos, os braços cheios de pulseiras, os cabelos sob a coifa branca, a sua autoridade era incontestável e incontestada. De uma lucidez sem par, não perdia nada do que se passava à sua volta. Sempre amável com todos, sempre atenciosa, já não surpreendiam, na sua boca, as grandes e belas palavras que, nas oportunidades especiais que se apresentavam, saíam dos seus lábios, sempre prontos para abençoar e para consolar. Era um grande e luminoso espírito.

O candomblé de Aninha — o Aché de Opô Afonjá — foi dos primeiros a tentar uma sociedade de “Ogans” e filhas de santo, reunindo-os em torno da prestigiosa mãe de santo. Formava-a o Centro Cruz Santa, sob a presidência de honra de Aninha. Ali se encontravam alguns dos melhores elementos dos candomblés da cidade. Os esforços de todos convergiam no sentido de fazer do Aché o grande centro da religião africana na Bahia.

No dia 10 de outubro de 1937, com a presença de altas autoridades do Estado, o então prefeito Bezerra Lopes lançou a pedra fundamental do novo Aché de Opô Afonjá, em substituição ao antigo “terreiro”. Este novo Aché, todo em cimento armado, já se acha em grande parte construído, graças à ação infatigável de Aninha e dos “ogans” do Centro Cruz Santa.

Aninha era sacerdotiza de Xangô, em cuja honra se elevava, aliás, o Aché de Opô Afonjá.

Nesse culto diário ao grande deus do raio e do trovão, ela não tinha rivais na Bahia nem no Brasil. No ano passado, realizou ela, no Aché, a cerimônia da posse dos “ministros de Xangô”, belo ato religioso ioruba, de há muito esquecido e até mesmo ignorado na Bahia.

A sombra do grande Orixá protegia o seu “terreiro”, aberto a tôdas as dores humanas, acolhedor e amigo.

Ante-ontem, às 3 da tarde, Aninha deixava de existir, entre o pranto inconsolável de todos os que ela amava e que a amavam, na sua roça de S. Gonçalo. O seu corpo foi transportado, em automóvel, para a Igreja do Rosário, no Pelourinho, onde ficou exposto à visita pública.

Ontem, às treze horas, daquela igreja partiu o cortejo fúnebre para o quadro da Irmandade de São Bernardo, no cemitério da Quinta dos Lázarus, onde descansou, afinal, em cova rasa, segundo o seu pedido.

O acompanhamento funerário da estimada mãe de santo foi um dos maiores vistos na Bahia, lembrando o de Pai Adão em Recife. Mais de duas mil pessoas estavam presentes. Também a acompanharam os irmãos do Rosário, envergando o hábito. Sobre o caixão modesto, que foi o único que ela quis, via-se o hábito da Irmandade que ela tanto prestigiara. Conduzido nos ombros pelos irmãos de Nossa Senhora do Rosário e de S. Benedito, foi o corpo de Aninha levado a pé pela multidão, paralisando o tráfego por mais de meia hora na rua Dr. Seabra.

exemplo — todos eles representando a tradição africana em sua forma “mais pura”, era muito grande em todo o mundo afro-brasileiro<sup>24</sup>.

Filhas de santo choravam copiosamente. Outras comentavam as virtudes da bondosa Aninha.

Os atabaques roncavam quando o caixão, carregado por mãos piedosas, entrava na porta larga do cemitério, enquanto se ouviam vozes plangentes cantando os cânticos africanos da seita a que pertencia a ilustre mãe de santo.

E na capela do cemitério o cônego Assis Curvello fez a encomendação de seu corpo, seguindo-se o seu sepultamento na cova recém-aberta.

Nesta ocasião falaram vários oradores, entre estes o sr. Álvaro Mac-Dowell de Oliveira em nome da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, o escritor Edison Carneiro, além de representantes do Centro Cruz Santa e da Irmandade do Rosário. Por fim, terminada a cerimônia, duas *marinettis* levaram grande número de amigos de Aninha para São Gonçalo, a fim de tomar parte nas cerimônias fúnebres preparatórias do “axêxê” da querida mãe de santo.

Sete dias após a morte do chefe do terreiro de Aché de Opô Afonjá, haveria no seu terreiro de São Gonçalo do Retiro a cerimônia do “Axêxê”. Esta cerimônia consiste nos ritos funerários pelo descanso eterno da falecida mãe de santo, à semelhança das missas de sétimo dia da religião católica.

Nesta reunião tomam parte todos os “ogans”, “filhas” e “pais”, quando se reza então pela falecida, apagando os seus passos no terreiro.

Finalmente no sétimo dia realiza-se o “cerrum” com cânticos fúnebres da seita a que pertencia, encerrando-se deste modo as últimas homenagens.”

(24) Para mais informações sobre o culto afro-brasileiro e as atitudes em relação a ele, ver além das obras já citadas: Nina RODRIGUES, *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (Rio, 1935); Arthur RAMOS, *O Negro Brasileiro* (2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1939); *O Folclore Negro no Brasil* (Rio, 1935); *Culturas Negras no Novo Mundo* (Rio, 1937), Quinta Parte, “Brasil”, págs. 281-371; “O Negro e o Folclore Cristão do Brasil”, *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo, XLVII, maio, 1938), 47-78; Edison CARNEIRO, *Negros Bantus* (Rio 1937); *Candomblés da Bahia*, (3.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1961); “O mito das águas”, *Estado da Bahia*, 19 de junho, de 1936, e “Culto da Natureza entre os Negros Bantus”, *ibid.*, 26 de outubro de 1936; Martiniano do BOMFIM, “Os Ministros de Xangô”, *ibid.*, 19 de maio de 1937; Corypheu de Azevedo MARQUES, “O Mundo Cheio de Mistérios do Espírito” e “Paes de Santo”, *ibid.*, 11 de maio e 14 de maio de 1936; Gustavo BARROSO, “Nas Baixas Esferas do Fetichismo”, *Diário da Bahia*, 10 de janeiro de 1929; “Quando Soam os Atabaques”, *A Tarde*, Bahia, 29 de setembro de 1928; “Em Plena Macumba”, *ibid.*, 22 de março de 1929; “Um Candomblé é Varejado”, *ibid.*, 19 de abril de 1932; Padre Étienne Ignace BRASIL, “Le Fetichisme des Nègres du Brésil”, *Anthropos*, III (1908), 881-904; Gonçalves FERNANDES, *Xangôs do Nordeste* (Rio, 1937); e as novelas: Xavier MARQUES, *O Feiticeiro* (Bahia, 1922) e Jorge AMADO, *Jubiabá* (Rio, 1935). Dados interessantes podem ser obtidos também ainda de outros jornais, por exemplo: “Presente para a Rainha de Mar nas cabeceiras da Ponte”, *Estado da Bahia*, 23 de setembro de 1936; “Era a Mais Popular ‘Mãe de Santo’ da Bahia”, *ibid.*, 5 de janeiro de 1938; “Criado o Conselho Africano da Bahia”, *ibid.*, 4 de agosto de 1937. “O Candomblé da Favela não Deixa Ninguém Dormir”, *ibid.*, 7 de novembro de 1936; “O Mundo Religioso do Negro da Bahia”, *ibid.*, 7 de agosto de 1936; “Rio Vermelho, Saveiros, Atabaques, Batacudas, Mãe d’água”, *A Tarde*, Bahia, 3 de fevereiro de 1938; “A Mãe d’água Não Quis o Presente”, *ibid.*, 11 de fevereiro de 1938; “Curiosidades da Pedra da Mãe d’água em Monte Serrat”, *O Imparcial*, Bahia, 11 de agosto de 1932; “Candomblé”, *Diário de Notícias*, Bahia, 5 e 6 de outubro de 1896; “Por Via de Feitiçaria”, *ibid.*, 4 de julho de 1905; “Candomblé”, *O Republicano*, Bahia, 7 de junho de 1897; “Num Candomblé — As Coisas do Feitiço”, *Gazeta do Povo*, Bahia, 16 de agosto de 1905. Ver também as bibliografias ao fim deste livro.

BRASILIA 1964

# A "SITUAÇÃO RACIAL" BAIANA

Este trabalho tem como objetivo principal analisar a situação racial em Salvador, Bahia, sob o ponto de vista da sociologia. Para isso, foram realizadas entrevistas com indivíduos de diferentes níveis sociais e raciais, bem como observações em locais públicos e privados. Os dados coletados foram analisados sob a perspectiva da teoria da estruturação de Giddens, buscando compreender como as estruturas sociais e culturais moldam e são moldadas pelas ações individuais e coletivas. A pesquisa revela que a situação racial em Salvador é complexa e multifacetada, envolvendo aspectos históricos, econômicos e culturais. Há uma clara hierarquia racializada, com os brancos ocupando posições de maior prestígio social e econômico, enquanto os negros e pardos enfrentam maiores dificuldades. Além disso, há uma forte influência da cultura popular e das tradições locais na construção da identidade racial. O trabalho conclui que a situação racial em Salvador é o resultado de processos históricos e sociais em curso, que exigem ações coletivas para sua transformação.

Este trabalho foi financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pelo Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado da Bahia (CNPq/BA). Agradeço aos entrevistados e observados por sua participação e colaboração. Também agradeço aos colegas de trabalho e aos membros da família por seu apoio e incentivo durante a realização deste trabalho. Este trabalho é dedicado aos meus pais, João e Maria, por sua dedicação e amor.

## CAPÍTULO XII

### BRANCOS E PRÊTOS NA BAHIA

Este estudo trata de algumas das conseqüências do maior movimento de população de tóda a história, isto é, da série de migrações associadas à "Expansão da Europa Ocidental". Park<sup>1</sup>, McKenzie<sup>2</sup> e outros já mostraram a cadeia de circunstâncias ocasionadas por esta expansão que, na verdade, produziu a maior parte do que se caracteriza o nosso mundo moderno.

A "Expansão da Europa" foi um processo histórico distinto. Constituiu uma era da história mundial que teve início definido e que já, na época da nossa pesquisa, como Park tinha mostrado<sup>3</sup>, estava terminada — ou quase. Tem, portanto, um caráter unitário que a torna passível de ser estudada como qualquer outro "objeto natural". Além disso, pode ser comparada, porque movimentos outros semelhantes surgiram durante a história, como, por exemplo, a marcha árabe através da África do Norte, assim como as migrações maometanas pelas passagens do Himalaia até as planícies do norte da Índia, e as chamadas invasões "bárbaras" do Império Romano. Portanto, a "Expansão da Europa Ocidental" não é um fenômeno único e pode, com proveito, ser comparada a outros casos do mesmo gênero.

O presente estudo foi orientado de acôrdo com êsse ponto de vista geral, mas trata, especificamente, apenas de uma área da colonização européia, isto é, a Bahia. Procurou "explorar" um exemplo particular de contacto racial e cultural e descrevê-lo em

(1) Robert E. PARK, "Race Relations and Certain Frontiers", *Race and Culture Contacts*, org. por E. B. REUTER (Nova York, 1934), p. 57-85; "Introduction", Andrew W. LIND, *An Island Community, Ecological Succession in Hawaii* (Chicago, 1938).

(2) R. D. MCKENZIE, "Industrial Expansion and the Inter-relations of Peoples", *Race and Culture Contacts*, p. 1933.

(3) "Introduction", LIND, *op. cit.*, x-xi.

têrmos tais que o tornassem comparável a outros casos de contacto racial ou cultural em outras partes do mundo.

Especialmente significativo é o fato de que no Brasil — embora provavelmente os africanos tenham sido importados em maior número do que para qualquer outra região do Novo Mundo, e embora tenham constituído, em determinado período, a maioria da população em centros de concentração africana, como por exemplo a Bahia — o negro, como unidade racial, parece estar gradual, mas inevitavelmente, desaparecendo assim como tem desaparecido, na Bahia, e em vários outros lugares do Brasil o índio, antes dêle. Em tôda a história brasileira, parece que a tendência foi para a absorção gradual pela população predominantemente de origem européia, de todos os outros elementos.

É verdade que na Bahia os mestiços estão aumentando em número, mas seu aumento parece ser feito à custa do africano que vai desaparecendo e não do europeu. Também não existe, na Bahia, a tendência para formar um grupo mestiço autoconsciente e de características físicas relativamente fixas, como os Macaneses ou os *Cape Coloured*, da África do Sul. Em lugar disso, os mestiços parecem absorver gradualmente os negros, enquanto, por sua vez, estão sendo continuamente incorporados à população predominantemente de origem européia.

No desenvolvimento desta tendência geral para amalgamar e assimilar tôdas as minorias raciais, as circunstâncias e as condições da colonização desempenharam papel importante. Diversamente do que se passou na colonização inglesa dos Estados Unidos, poucas mulheres imigraram da Europa para o Brasil durante o primeiro século de colonização. Até que se conseguissem condições estáveis e distribuição normal dos sexos, a coabitação com mulheres indígenas era comum. Dêste modo se conseguiu uma população bastante grande para colonizar com sucesso a nova fronteira cultural, apesar de Portugal não poder fornecê-la devido ao esgotamento de seus já escassos recursos, na conquista e manutenção de seu vasto Império do Oriente.

Quando, em 1549, Tomé de Sousa fundou a primeira colônia permanente na Bahia, já encontrou, no lugar, como vimos, um número considerável de mestiços descendentes de marinheiros e aventureiros portugueses que desde alguns anos viviam com os índios. Tanto quanto o permitia o limitado número de mestiças, os homens de Tomé de Sousa procuraram companheiras entre estas; outros cruzaram-se com mulheres indi-

genas puras. Essas uniões inter-raciais, como aconteceu em Goa, Índia, e demais lugares dos domínios portugueses do Oriente, foram mais tarde encorajadas, de acôrdo com a orientação política do govêrno português. Além disso, a Igreja Católica "regularizou-as em casamentos cristãos", como bem disse Freyre, dando, assim, sua poderosa sanção aos cruzamentos inter-raciais, e estendendo o contrôle e a disciplina da Igreja aos pais e filhos. Em outras palavras, a tradição do cruzamento inter-racial tornou-se firmemente estabelecida nos *mores*<sup>4</sup> coloniais do Brasil.

Parece que os numerosos mestiços que surgiram eram melhor adaptados ao clima tropical que seus pais portugueses, e, dêsse modo, ajudaram materialmente a sobrevivência da população européia com a qual, pelo prestígio desta, procuraram identificar-se sendo gradualmente absorvidos biológica e culturalmente.

Este caso de uniões inter-raciais, durante os dias precários da colonização, não é único na história da expansão européia. Parece, na verdade, ter sido fenômeno universal sempre que houve distribuição desigual dos sexos. De um modo geral, como já indicamos, a colonização dos Estados Unidos não se incluiu em tais casos. Mas a colonização da África do Sul pelos holandeses e a da Índia, a princípio pelos ingleses, foram feitas em circunstâncias semelhantes. Em cada um dêsses casos foram concedidos aos mestiços o tratamento e a "carreira" que usualmente cabem aos descendentes de pais cujos sentimentos de família não se chocam com os sentimentos de casta estabelecidos nos *mores* locais. Numa fronteira cultural, novas sociedades estão sendo formadas; e os *mores* que surgem, e que se cristalizam em comportamento costumeiro e tradicional, resultam das respostas espontâneas e não planejadas de seres humanos para com as circunstâncias e necessidades de sua época e lugar.

Porém a semelhança entre êstes três casos de colonização européia — a da Índia, a da África do Sul e a do Brasil — desapareceu gradualmente com o desenvolvimento subsequente das respectivas colônias. Na Índia, novas circunstâncias como, por exemplo, a chegada de mulheres européias, alteraram a situação original, de tal modo que os cruzamentos e os casamentos inter-raciais chegaram a ser mal vistos, e, finalmente, perderam tôda sanção

(4) Os costumes podem ser divididos em *folkways* e *mores*. Surgem, a princípio como *folkways* e tornam-se *mores* por meio do acréscimo de uma convicção de serem êles necessários para o bem-estar comum. Ver William Graham SUMNER, *Folkways* (Boston, 1906), traduzido para o português e publicado na Biblioteca de Ciências Sociais, dirigida por Donald Pierson para a Livraria Martins Editora de São Paulo, 1950.

moral. Aliás, os mestiços chegaram a ser desprezados por ambos os grupos de ascendentes. Na África do Sul, quando a Colônia do Cabo se estabeleceu firmemente e a maioria das mulheres holandesas, chegadas da Europa, conseguiu livrar-se das concubinas nativas, a atitude dessa comunidade mudou de tal modo, que há muito tempo podia-se dizer que "não existe determinação mais firme de preservar a integridade racial que a existente entre os descendentes desses primeiros colonizadores holandeses, dos huguenotes franceses e dos imigrantes alemães, vindos ulteriormente, que se misturaram com os primeiros para formar os Boers"<sup>5</sup>.

No Brasil, porém, além de alguns casos esporádicos nas classes "superiores", as atitudes em relação aos cruzamentos inter-raciais surgidas durante o período colonial em reação a exigências da fronteira cultural portuguesa, não parecem ter mudado seriamente. A tendência para a absorção de todos os variados elementos raciais parece ter sido uma característica persistente da sociedade brasileira, durante todos os séculos de sua existência, até hoje.

A persistência de um costume não é fenômeno que necessita de explicação, porque é um *datum* da ciência social. É a mudança, e não a continuidade, que precisa ser explicada. Embora não se modificassem os *mores* brasileiros, a introdução de mulheres européias provocou, naturalmente, uma modificação nas condições e nas circunstâncias da vida brasileira; e, portanto, logicamente, seria de se esperar que também ocorresse modificação na ordem social.

Em todo caso, as razões para uma diferente terminação no Brasil, não são muito claras, constituindo, pois, um problema para futura investigação. Uma das dificuldades para sua solução é a relativa escassez de informações disponíveis sobre a "história social" do Brasil. Até a época em que intelectuais como Gilberto Freyre começaram a exumar, dos volumosos documentos do passado, alguma compreensão das relações pessoais que caracterizaram os períodos colonial e imperial — os historiadores tiveram sua atenção limitada, em maior parte, aos aspectos políticos, econômicos, militares e administrativos da história brasileira. Existe, entretanto, como é natural, uma considerável bibliografia escrita por visitantes estrangeiros, entre os quais alguns cientistas, artistas e estudiosos bastante capazes, como por exemplo J. B. von Spix, C. F. P. von Martius, J. B. Debret, Wied-Neuwied, Maurice Ru-

gendas, Henry W. Bates, Richard Burton, Louis Agassiz, Príncipe Adalbert, e L. F. Tollenare, em que aparecem, muitas vezes, pertinentes observações e comentários. Infelizmente, porém, o trabalho desses homens limita-se quase exclusivamente ao século XIX.

Os documentos que tratam de um período anterior, como, por exemplo, as Cartas de Vilhena e de Nóbrega, e as obras de historiadores como Robert Southey, Heinrich Handelmann, e Francisco A. de Varnhagen, não nos fornecem informações suficientes para resolver este problema. Volumosos documentos em numerosos arquivos públicos e particulares, no Brasil e em Portugal, esperam ainda o manuseio cuidadoso de estudiosos.

Pode ser que na época em que as mulheres européias chegaram à Bahia em número considerável, a miscigenação, ajudada pela morte ocasionada pelos rigores da escravidão e pela introdução de moléstias européias, tivesse atingido tal ponto que os indígenas, como "grupo de minoria", tivessem desaparecido, ou quase desaparecido, de modo que o problema de uma competição séria com as concubinas indígenas não se apresentou às mulheres portuguesas recém-chegadas. Nessa época, entretanto, os africanos já começavam a chegar em grande número; e assim continuaram a vir, ainda, por muitas gerações. Entre eles, devia haver, desde o começo do tráfico, pelo menos algumas mulheres. A princípio, não houve, que se saiba, casamento com estas mulheres. Entretanto, a miscigenação era extensa, e os mestiços eram tratados com tolerância e consideração. Muitas uniões legais, especialmente com mulatas, surgiram mais tarde e foram socialmente aceitas.

Possivelmente, uma das circunstâncias que favoreceram os tipos diferentes de relações raciais no Brasil, como já nos sugeriram Nash, Freyre e outros, foi o contacto que os portugueses tiveram com os mouros, o que não aconteceu com os ingleses e holandeses. Dos costumes e tradições de seus conquistadores, os portugueses, durante os vários séculos de domínio mouro na Península Ibérica, adotaram pelo menos quatro elementos culturais, cuja presença nos *mores* do Brasil colonial talvez seja importante para a solução deste problema; a baixa "visibilidade" de côr; a prática do concubinato; a posição subordinada da mulher no lar; e a relativa falta de consciência de raça.

Pode ser, como afirmaram vários comentadores, que como os mouros e outros moometanos, os portugueses fôssem um povo, por assim dizer, "acromatópico"; isto é, que a percepção da côr e de outras diferenças raciais não fôssem nêles tão acentuada como,

(5) PARK, "Race Relations and Certain Frontiers", E. B. Reuter, *op. cit.*, p. 67-8.

por exemplo, nos ingleses, holandeses, e norte-americanos. É provavelmente verdade que as *concepções* que permeiam a cultura influenciam materialmente as *percepções* dos indivíduos. Uma das razões pelas quais, em sua nova pátria, os portugueses e seus descendentes coabitaram com indivíduos de outras raças e intercruzaram em tão grande escala, talvez tenha sido que esse comportamento fôra durante muito tempo comum na antiga pátria, onde foram assimilados, um depois outro, vários diferentes povos, inclusive célticos, fenícios, gregos, cartagineses, romanos, judeus, visigodos, e mouros; e onde não apenas aprenderam dos últimos o pouco interesse pela raça como também seus ancestrais tinham adotado, dos mouros, costumes que toleravam pluralidade no casamento. Mesmo quando os orientais excluem da família legítima os filhos das concubinas, tentando preservar o *status* familiar, a importância está mais em preservar o *status* do que a pureza da raça.

O concubinato parece ter sido sempre mais ou menos sancionado socialmente e aceito pelos *mores*. O divórcio era ilegal e muitos casamentos eram efetuados por conveniência da família. Mesmo na época da nossa pesquisa, não era raro na Bahia que um homem com família e esposa legítimas sustentasse em outra casa, uma ou mais amantes<sup>6</sup>. Geralmente as crianças usavam o nome materno, mas às vezes o pai as reconhecia e as registrava de modo a poderem usar legalmente seu nome. Eram, às vezes, levadas para o lar legítimo, onde, pelo menos em alguns casos, eram aceitas pela esposa legítima<sup>7</sup>.

A ilegitimidade, especialmente nas classes "inferiores", não era seriamente prejudicial à criança baiana. As qualidades pes-

(6) Em um dos casos conhecidos pelo autor, havia cinco amantes, em outro, oito. Tratava-se usualmente de homem de recursos; do contrário, não poderia fazer face às despesas a que era obrigado; as mulheres eram usualmente de posição social "inferior". Por exemplo: um intelectual rico e proeminente passava a maior parte do tempo longe de sua esposa, vivendo com uma mulata inteligente, atraente que viajou (com ele) pela França, Bélgica e Portugal. A filha mais velha de ambos estudava piano. Existiam ainda três filhos mais jovens. O homem sustentava outra mulata que diziam ser "muito jovem e muito bonita".

(7) Uma esposa disse do filho natural de seu marido: "É um bonito menino. Gosto dele tanto, ou talvez mais, que de meus próprios filhos". Em 1911, escrevia um consul norte-americano no Pará: "Na Amazônia o pai assume toda a responsabilidade e adota legalmente seus filhos ilegítimos, que na maioria dos casos se tornam parte de sua própria família, tendo nos privilégios sociais, lugar igual ao dos filhos havidos em conformidade com as leis da Igreja (...). Não existe, nos círculos sociais superiores, uma disposição para diferenciar os numerosos aristocratas ilegítimos, que em questões de educação, refinamento e maneiras, são muitas vezes superiores a alguns filhos legítimos da mesma família (...)" (e são), em muitos casos, notáveis líderes da sociedade". J. Orton KERBEY, *An American Consul in Amazonia* (Nova York, 1911), pág. 119.

soais e a habilidade individual determinavam, em grande parte, seu papel e *status*; sua ascendência era considerada — com bastante razão, é claro — como condição que escapava ao seu controle.

Mesmo naquela época, porém, a condição social da mulher, a qual melhorava continuamente, tendia a reprimir a mancebia; e muitas das famílias "mais escrupulosas" procuravam combatê-la. Nestas famílias, ao saber das questões amorosas do marido, a esposa podia censurá-lo, assim como podiam fazê-lo outros membros da família e seus amigos. Geralmente, porém, como disse uma senhora da classe "superior": "As senhoras falam muito pouco a este respeito, e usualmente apenas a suas amigas mais íntimas. Geralmente não se fala nesta questão".

Embora, na época da nossa pesquisa, pelo menos duas feministas se tivessem tornado bem conhecidas e uma delas eleita para a câmara estadual, o padrão comum da família baiana ainda era o patriarcal. Amortecido, naturalmente, pelas exigências naturais de relações "primárias", o papel do marido e do pai tem sido, através de toda a história baiana, um papel de domínio decisivo. Consta, por exemplo, que antigamente era costume na Bahia, e ainda na época da nossa pesquisa ter sido observado em alguns casos, que o marido escolhesse ou comprasse os materiais para o vestuário de sua mulher, e indicasse mesmo a maneira pela qual eles deviam ser aproveitados. Com exceção das prostitutas, criadas e outras pessoas de condição social "inferior", as mulheres de outrora raramente eram vistas nas ruas ou em lugares públicos, sendo o lar considerado como seu lugar próprio. Houve época em que mesmo no lar, as mulheres raramente se mostravam a estranhos. Tollenare, por exemplo, visitando Pernambuco nos princípios do século XIX, escreveu: "A minha chegada (à casa de um negociante) as mulheres desapareceram e somente o chefe da casa permaneceu no salão para me falar". A outro respeito, observou: "Durante oito meses de residência em Pernambuco nunca vi a alta sociedade da cidade, apesar das minhas cartas de apresentação e meus esforços para penetrar em várias casas"<sup>8</sup>.

Porém, são estas apenas sugestões. Como indicamos, as razões para a divergência no Brasil não são muito claras. Exige-se mais estudo.

(8) L. F. TOLLENARE, "Notas dominicais tomadas durante uma residência no Brasil, 1816-1818". Parte relativa a Pernambuco, traduzida por Alfredo de Carvalho, do manuscrito francês inédito, *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, n.º 61 (1905), pp. 129, 250.

Outra questão importante a ser levantada é a seguinte: "Por que a estrutura da sociedade escravocrata baiana não se transformou na de casta, como aconteceu com as dos Estados Unidos?" A situação aqui é um tanto mais clara. A função da casta parece ser a de conservar a integridade racial de um grupo dominante. Na Índia, por exemplo, a casta surgiu, ao que parece, como tentativa da parte dos arianos recém-chegados para preservar a condição social de suas famílias contra as conseqüências do intercruzamento com as tribos aborígenes conquistadas<sup>9</sup>. A proibição de intercasamentos impedia quase completamente os contactos sociais íntimos com pessoas dos grupos não considerados desejáveis.

Na Bahia, a tendência tem sido exatamente inversa, isto é, a incorporação final de todas as minorias raciais ao grupo dominante. A princípio, o contacto dos colonizadores portugueses com africanos importados era, naturalmente, contacto entre senhor e escravo. Mas do sistema de escravidão que aqui se desenvolveu, surgiu gradualmente, em geral e com certas exceções, uma ordem moral em que a maior parte dos brancos e dos pretos, nas fazendas, veio a compartilhar de uma vida comum, numa base íntima e pessoal. Nesta altura, será proveitoso lembrar que:

"Os homens se unem, geralmente, por serem úteis uns aos outros. Nessas circunstâncias podem mutuamente e por longo tempo considerar-se como meras utilidades. Mas seres humanos não vivem por muito tempo em relação exclusivamente simbiótica, como acontece com as plantas. Porque, diversamente das plantas, podem comunicar-se. Chegam deste modo a conhecer a mentalidade uns dos outros e a responder às suas atitudes e sentimentos. Descubrem, finalmente, que vivem como se cada um estivesse no espírito de todos os seus semelhantes. E assim surge uma ordem moral, em que, na melhor das circunstâncias, o indivíduo sente-se movido somente pelas obrigações que livremente aceita ou impõe a si próprio.

"A característica dessa ordem moral é não ser racional, o que significa que não tem a finalidade de proteger um interesse especial, de servir a uma política, e que não possui propósitos ocultos de qualquer espécie. Pelo contrário surge em resposta às exigências naturais que um indivíduo exerce sobre outro, logo que o reconhece como sendo um ser humano igual a ele mesmo"<sup>10</sup>.

(9) Sir Herbert H. RISLEY, *The People of India* (2ª ed., Calcutá, 1951), p. 264-65.

(10) Robert E. PARK, "Introduction" a Bertram W. DOYLE, *The Etiquette of Race Relations in the South* (Chicago, 1937), p. XIV-XV.

A manumissão, como vimos, foi desde o princípio da escravatura comum no Brasil. E a emancipação final surgiu como ponto culminante de um amplo movimento de libertação que durante anos dominou o espírito público. O escravo baiano foi, assim, gradualmente libertado de uma condição servil e em circunstâncias que favoreceram a continuação de laços pessoais íntimos. A emancipação final não foi, como nos Estados Unidos, episódio de uma guerra civil; e as relações pessoais entre membros das várias raças, que, sob certas circunstâncias, normalmente surgiram na escravidão, nunca foram estremecidas por um programa de reconstrução imposto por conquista armada oriunda de fora. A ascensão social do preto e do mestiço, na Bahia, continuou a ter a seu favor os sentimentos e as ligações pessoais que as relações "primárias" tendiam a desenvolver durante a escravidão. Não existem na Bahia *castas* baseadas em raça; existem somente *classes*. Isto não quer dizer que não exista discriminação em que estejam envolvidas pessoas de cor, mas sim que a discriminação existente é de *classe* e não de *casta*. É o tipo que *existe entre os próprios homens de cor* nos Estados Unidos, cuja intensidade é maior do que geralmente se pensa.

O fato de não ter surgido na Bahia o sentimento de casta talvez seja devido a nunca ter o brasileiro branco se sentido ameaçado no seu *status* pelo preto ou mestiço como grupos. As experiências passadas e presentes com a gente de cor não foram de natureza a despertar nos brancos sentimentos de desconfiança, apreensão, medo, pavor, ressentimento ou inveja, que fazem parte do preconceito de raça (ver a Introdução à segunda edição). Além disso, não houve entre os brancos da Bahia aquele inconsciente sentimento de culpa que os homens algumas vezes sentem em relação àqueles a quem injuriaram ou mesmo para com aqueles por quem foram injuriados. Não houve acontecimentos de que os europeus e seus descendentes se ressentissem e pudessem considerar como afrontas ou agressões ou ataques injustificáveis por parte de pessoas de cor; não houve acontecimentos como os que acompanharam a Guerra Civil nos Estados Unidos e o período subsequente que agitassem os brancos, provocando seus sentimentos e dando à sua concepção sobre o negro um novo significado e um novo conteúdo. Não existem no Brasil amargas lembranças avivadas pelo tempo, nem sentimento agudo de injúria que os brancos pudessem alimentar, como as lembranças que foram tão notavelmente trazidas à nossa atenção numa novela realista do sul dos Estados Unidos:

“Olhando ao seu redor, naquela fria primavera de 1866. Scarlett compreendeu o que ela e todo o Sul tinham diante de si (...). O Norte tinha o Sul a seus pés (...). O Sul tinha sido como que sacudido por uma imensa e maldosa mão e aqueles que tinham sido os senhores eram agora mais importantes do que jamais o foram seus antigos escravos.

“A Geórgia estava fortemente guarnecida de tropas e em Atlanta achavam-se mais que em qualquer outra cidade do Sul. Os comandantes das tropas do Norte nas várias cidades tinham poder absoluto, mesmo o de vida e morte, sobre a população civil (...). Eles tinham o poder de aprisionar, e o faziam por qualquer causa ou mesmo sem causa, a qualquer cidadão, confiscavam-lhe os bens e o enforcavam. Podiam, e realmente atormentavam-no e atavam-no com regulamentos contraditórios sobre a operação dos seus negócios, os salários que devia pagar aos seus criados, o que devia dizer em público e em particular, o que devia escrever nos jornais. Regularam como, quando e onde, devia ser colocado o lixo e decidiram que canções as mulheres e filhas de ex-confederados podiam cantar, de modo que cantar “Dixie” ou “Bonnie Blue Flag” tornou-se uma ofensa pouco menos séria que a traição. Ordenaram que ninguém retirasse uma carta do correio sem prestar o “Iron Clad Oath” (Juramento Inquebrantável) e, em alguns casos, proibiram mesmo a expedição de licenças de casamento, a menos que o casal prestasse o odioso juramento.

“Os jornais eram de tal modo controlados que nenhum protesto público podia ser levantado contra as injustiças e as depredações dos militares e os protestos individuais eram silenciados com penas de prisão (...). O júri e o habeas-corpus foram praticamente suspensos. As câortes ainda funcionavam de certa maneira, mas funcionavam ao bel-prazer dos militares que podiam interferir, e interferiam, com os seus veredictos.

“Os ex-escravos não tinham ainda o direito do voto mas o Norte tinha resolvido que eles votariam, e mais ainda: que votariam a seu favor. Tendo esta intenção, nada era bom demais para eles. Os soldados nortistas apoiavam-nos em tudo que eles queriam fazer e a melhor maneira de um branco meter-se em complicações era apresentar uma queixa qualquer contra um negro.

“Os antigos escravos eram agora os senhores da criação e, com a ajuda dos nortistas, os negros mais vis e mais ignorantes estavam por cima (...).

“Milhares de servos caseiros, a casta alta da população escrava, continuaram com os seus patrões brancos, fazendo trabalhos manuais que nos velhos tempos estavam abaixo deles. Muitos trabalhadores do campo permaneceram também leais e recusaram a nova liberdade; mas as hordas de negros indisciplinados, que causavam a maior parte dos males, vinham em sua maior parte, da classe de trabalhadores do campo.

“No tempo da escravatura, estes eram desprezados pelos escravos caseiros como criaturas de baixo estôfo (...). E agora, esta classe, a mais baixa na ordem social negra, estava fazendo da vida do Sul uma vida de miséria.

“(…) Os antigos trabalhadores do campo acharam-se subitamente elevados aos lugares dos poderosos (...). Como (...) criancinhas soltas entre objetos preciosos, cujo valor não compreendem, tornaram-se frenéticos (...).

“A favor dos negros, incluindo mesmo os menos inteligentes dentre eles, temos o fato de que poucos eram movidos pela malícia e mesmo estes poucos eram “negros baixos”, mesmo nos dias da escravatura. Mas eram facilmente conduzidos, como classe, e estavam acostumados, por longo hábito, a obedecer. Antigamente seus patrões brancos davam as ordens. Agora tinham novos patrões, a “Comissão dos Libertos” e os “Carpet-baggers” (políticos do Norte, às vezes sem escrúpulos, que dirigiam a política do Sul). E suas ordens eram: “Vocês são tão bons quanto os brancos, portanto hajam de acordo. Assim que puderem votar no Partido Republicano terão a propriedade do homem branco. Já é o mesmo que sua. Tomem-na, se puderem!”

“Ofuscados por estas histórias, a liberdade tornou-se um prolongado piquenique, uma churrascada durante a semana toda, um carnaval de preguiça, e roubo, e insolência. Os negros do campo afluíram para as cidades, deixando os distritos rurais sem trabalhadores para as colheitas. Atlanta ficou cheia deles e ainda continuaram a chegar aos milhares, indolentes e perigosos, em virtude da nova doutrina que lhes era ensinada (...).

“Pela primeira vez em sua vida tinham os negros todo o *whisky* que desejavam (...). As ofensas eram inevitáveis (...). Os brancos, desprotegidos pela lei, aterrorizavam-se. Os homens eram insultados nas ruas por negros embriagados, casas e estrebrias incendiadas à noite, cavalos, gado e galinhas roubados em dia claro, crimes de toda espécie cometidos e poucos dos culpados justificados.

“Mas estas ignomínias e perigos nada eram, comparados com o perigo pelas mulheres brancas, muitas delas privadas pela guerra de proteção masculina, vivendo sòzinhas em zonas afastadas ou ao longo de estradas solitárias. Foi o grande número de ultrajes contra as mulheres e o constante medo pela segurança de suas espôsas e filhas que levaram os Sulistas a uma fúria intensa (...).

“Aqui estava o estupendo espetáculo de metade de uma nação tentando, a ponta de baioneta, forçar sôbre a outra metade o domínio dos negros, muitos dos quais não estavam nem há uma geração fora das selvas africanas. O voto tinha de lhes ser dado, mas era negado à maior parte de seus antigos patrões. O Sul tinha de ser dominado; e a perda, pelos brancos, dos seus direitos de cidadania, era uma maneira de dominar o Sul. A maior parte daqueles que tinham lutado pela Confederação, ocupado qualquer cargo ou prestado qualquer auxílio ou consôlo, era privada do direito do voto, não tinha oportunidade de escolher seus governantes e estava completamente sob o poder de um govêrno estranho (...).

“Por êstes dias e noites de ansiedade, Scarlett foi atormentada pelo medo. A constante ameaça de negros insubordinados e de soldados do Norte pesava-lhe no espírito; o perigo de confisco acompanhava-a sempre, mesmo em sonhos; e ela temia ainda maiores terrores. Deprimida pela sua impotência e a de seus amigos, pela impotência de todo o Sul, não era de estranhar que ela se lembrasse constantemente, durante êstes dias, das palavras ditas tão apaixonadamente por Tony Fontaine: “Por Deus, Scarlett, isto é insuportável. E não será suportado”<sup>11</sup>.

Em parte alguma do Brasil há atualmente atitudes comparáveis. A sociedade brasileira nunca passou por um período comparável, de convulsão social, em que a ameaça de um deslocamento de *status* suscitasse apreensão e medo tão profundos que, décadas mais tarde, são lembrados com tanta amargura pelos descendentes dos que sofreram a ameaça. Não houve na Bahia, nada que fôsse comparável, mesmo remotamente, à conquista do Sul dos Estados Unidos pelos exércitos do Norte e ao conseqüente

(11) Margaret MITCHELL, *Gone With the Wind* (Nova York, 1938), pp. 625-57. É claro que não citamos estas afirmações como fatos históricos, mas com o fim de indicar o caráter das *memórias* amargas que reforçam as atitudes que exercem papel destacado nas relações raciais.

desenvolvimento de ódios e de ressentimentos que, por causa do formidável poder militar do Norte, não tiveram sua expressão normal sob a forma de um revide eficiente contra o agressor, e que se deslocaram, uma vez retiradas as forças nortistas, para a gente de côr desamparada.

Em contraste com tal situação, as relações entre as raças têm sido, na Bahia, íntimas e cordiais. A ordem moral dos engenhos baianos que, como vimos, foi organizada, em grande parte numa base familiar e pessoal, continuou sem modificações de importância até a época atual; e através os sentimentos pessoais, grande número dos membros das diversas raças de há muito se identificaram uns com os outros, compartilharam as suas experiências pessoais e vieram, assim, a apreciar sua qualidade humana comum. Em lugar de conceber o negro como objeto abstrato, o branco baiano tende, desde há muito, a considerá-lo como João ou Maria — um ser tão humano quanto êle mesmo.

É verdade que os descendentes de europeus na Bahia são etnocêntricos, como todos os grupos; os brancos compartilham do sentimento de superioridade de seu grupo e alguns dêles se mostram contra o comportamento estranho e bizarro (para êles) representado pelo ritual do candomblé e outras sobrevivências culturais africanas. Pelo menos em alguns espíritos, êsses atos assumiram caráter repugnante, ofensivo, e podem mesmo ter provocado antipatias profundas.

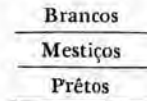
Êstes antagonismos, entretanto, dirigem-se mais a variações culturais que raciais e tendem a desaparecer quando o prêto, como está fazendo rapidamente, abandonar sua identificação com as formas culturais africanas e tornar-se completamente assimilado ao mundo europeu. A antipatia, portanto, não se estende ao negro como total, mas antes ao africano, ao estrangeiro, àquele que constitui um quisto estranho no organismo social. Esta atitude pouco diverge da comumente evidenciada pelos descendentes dos primeiros colonizadores ingleses dos Estados Unidos em relação aos imigrantes mais recentes da Europa Meridional e do Oriente que, durante algum tempo, continuaram a viver psicologicamente isolados e a conservar tenazmente os costumes e tradições do Velho Mundo.

Pode-se notar que o caso brasileiro de contacto racial apóia decididamente o desafio lançado há muito por Faris à suposição popular em certos países, que — confundindo o costumeiro com o biológico — afirma ser o preconceito de casta instintivo e here-

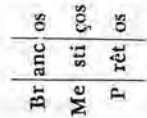
ditário<sup>12</sup>. Se o preconceito de raça fôsse orgânico, surgiria naturalmente em todos os casos de contacto racial. Mas se descobrirmos casos em que não aparece, a hipótese de o preconceito de raça ser instintivo deixa de ser válida.

Assim, o que encontramos na Bahia é uma sociedade multi-racial de classes. Não existe casta baseada em raça; existem apenas classes. Estas classes estão ainda consideravelmente identificadas com a côr, é verdade; mas apesar disto, são classes e não castas. A tendência mais característica da ordem social baiana tem sido a redução gradual, mas contínua, de tôdas as distinções culturais e raciais, e para a fusão biológica e cultural do africano e do europeu em uma raça e cultura comuns.

A "situação racial" em todos os casos de contacto, talvez possa ser ilustrada por um diagrama, que distinga as relações de casta das de classe<sup>13</sup>. Num sistema de casta, (isto é, de classes completamente "fechadas") as linhas raciais se traçam desta maneira:



No caso de a estrutura da sociedade basear-se em classes, como no Brasil ou Havaí, as linhas de côr se dispõem verticalmente, cruzando as linhas de classe.



Cada raça, inclusive os mestiços, encontra-se, provavelmente, representada em tôdas as classes. Em qualquer caso, a hierarquia assumirá inevitavelmente a forma de uma pirâmide, mas a percentagem de côr em cada classe indicará o *status* dos diversos elementos raciais. E, uma vez que o grupo que possui condição social "superior" tem proporcionalmente maior número de membros nas divisões "superiores", e os grupos de condição

(12) Ellsworth FARIS, "The Natural History of Race Prejudice", *Ebony and Topaz*, org. por Charles S. Johnson (Nova York: Opportunity, 1927); reimpresso, *The Nature of Human Nature* (Nova York e Londres, 1937), Cap. XXXII, p. 357.

(13) O autor deve êsse arranjo esquemático ao Prof. Robert E. PARK.

social "inferior" têm maior número nas camadas "inferiores", podemos descrever estatisticamente a "situação racial". Assim, conforme uma amostra que estudamos na Bahia, a relação entre a estrutura de classe e os elementos de côr respectivos na população da Bahia pode ser descrita como no quadro 16.

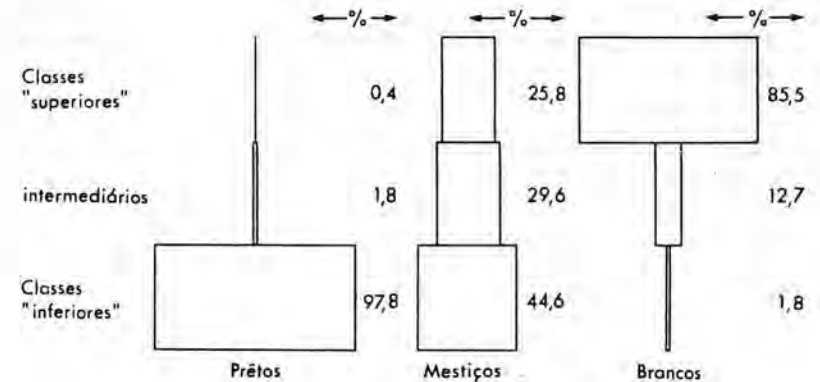
QUADRO 16

Distribuição de côr nas classes, segundo uma amostra limitada, Salvador, 1936

Raças	Classes "superiores"		Grupos Intermediários		Classes "inferiores"	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Prêtos.....	5	0,4	23	5,1	1.245	75,2
Mestiços....	222	15,7	255	56,3	386	23,3
Brancos.....	1.183	83,9	175	38,6	25	1,5
	1.410	100,0	453	100,0	1.656	100,0

Pode-se indicar gráficamente a distribuição dos vários elementos de côr da Bahia, por meio de uma série de pirâmides assim:

DISTRIBUIÇÃO DE CÔR NAS CLASSES, SEGUNDO UMA AMOSTRA LIMITADA, SALVADOR, 1936.



Se agora nos fôsse possível obter dados estatísticos suficientes a respeito dos casamentos, de um lado entre os membros de côres diversas na mesma classe, e de outro lado entre pessoas da mesma côr pertencentes a classes diversas, êsses dados nos dariam uma descrição estatística exata da "situação racial". Se verificássemos, como nos Estados Unidos, que os casamentos entre diferentes classes dentro de cada grupo de côr são muito mais freqüentes que o casamento entre pessoas de diferentes côres da mesma classe, esperaríamos encontrar a solidariedade e a cooperação para fins comuns, organizadas de acôrdo com as linhas de côr. O grupo de côr assumiria, assim, o caráter de uma nacionalidade, ou de uma "minoría racial". Por outro lado, se a solidariedade e a cooperação fôsem organizadas de acôrdo com as linhas de classe, então a concorrência pelo *status* assumiria mais ou menos a forma de uma competição de classe.

Infelizmente, não foi possível encontrar, na Bahia, dados estatísticos para a resolução dêste problema. As informações que pudemos obter dêste estudo indicaram que os casamentos cruzavam as linhas de côr mais vêzes que as linhas de classe; e que a solidariedade e a colaboração tendiam a organizar-se de acôrdo com as linhas de classe.

Uma vez que os pretos, mestiços e brancos não constituíam, na Bahia, grupos ocupacionais endógamos, a estrutura social não era a de casta. Embora a hierarquia das ocupações assumisse ainda uma forma piramidal definida, e os brancos, ocupando condição superior, possuíssem maior número de membros nas camadas "superiores", enquanto a gente de côr, representando uma condição social "inferior", predominasse nas camadas "inferiores", tôdas as côres estavam representadas em tôdas as classes.

Na medida em que os pretos, mestiços e brancos pertencem a grupos endógamos, mas não necessariamente ocupacionais, pode dizer-se que a estrutura assume aqui a forma em que a gente de côr é uma "minoría racial", ou nacionalidade, em livre associação com uma "maioría racial" dominante, mas não aceita por ela em uma base de igualdade social. É a situação do judeu na Europa e a do negro nos Estados Unidos. Dêstes últimos disse Park<sup>14</sup>.

"Embora a casta ainda persista (nos Estados Unidos) e sirva de certa maneira para regular as relações raciais, muitas coisas — educação, aparecimento dentro da comunidade negra de um grupo profissional (professôres, pastôres, médicos), e de outros intelectuais, que procuram organizar e dirigir a nascente consci-

(14) PARK, "Introduction" a Doyle, *op. cit.*, pp. XXI-XXII.

ência de raça entre os pretos — têm agido não apenas para minar o tradicional sistema de castas mas para torná-lo obsoleto.

"Entrementes, o avanço vagaroso mas firme do negro, como resultado da competição dentro e fora do grupo, e o aparecimento gradativo de uma sociedade negra dentro dos limites do mundo do homem branco, mudaram tôda a estrutura das relações raciais dos Estados Unidos, tanto no Norte como no Sul.

"As restrições aos intercasamentos ainda persistem e continuam a fazer do negro um grupo social endógamo, bastante semelhante aos grupos endógamos dos judeus, dos Menonitas e de algumas seitas religiosas mais primitivas. Por outro lado, considerando-se o fato de ter êle formado uma sociedade onde estão representadas tôdas as profissões liberais e muitas das outras ocupações, senão a maior parte, o negro tem agora oportunidade de elevar-se dentro dos limites do mundo negro, o que não acontecia anteriormente. Em tais circunstâncias o grupo negro cessou gradualmente de exibir as características de casta, mostrando antes o caráter de minoría racial (ou nacional)".

Na Bahia, a endogamia está longe de ser absoluta, desaparecendo especialmente nas fronteiras biológicas das raças, isto é, no que se trata de mestiços, provávelmente de maneira progressiva com o decorrer do tempo e com a contínua elevação de indivíduos pertencentes aos grupos de condições sociais "inferiores". A escala de distinções, dando ao preto a parte inferior e ao branco a superior, parece corresponder de modo geral à escala de distinções de côr dentro da minoría negra nos Estados Unidos.

Embora a côr e os traços negróides indiquem ainda uma origem escrava e tendam ainda a ser intimamente identificados com condição social baixa — a constituir, portanto, um obstáculo ao casamento com membros de classes "superiores" — estas características perdem sua qualidade restritiva e delimitadora na proporção em que aumenta o grau de intercruzamento com os descendentes de europeus, ou na proporção em que seu significado simbólico é compensado pela prova de certas qualidades que usualmente estão ligadas a uma posição "superior".

A consciência de raça entre os pretos na Bahia é mínima e as circunstâncias não favorecem o aparecimento do "homem marginal"<sup>15</sup>.

(15) Ver Robert E. PARK, "Migration and the Marginal Man", *American Journal of Sociology*, XXXIII, 6, 881-93; Everett Stonequist, *The Marginal Man* (Nova York, 1937).

Com base em nossa pesquisa, pode-se afirmar, então, que as circunstâncias talvez mais importantes com referência à "situação racial" da Bahia, — especialmente no que se refere à "carreira" do africano e seus descendentes —, são as que se seguem. Apresentam-se sob a forma de hipóteses para *testing* posterior, de acôrdo com as exigências da ciência<sup>16</sup>.

1. Embora fôsem provávelmente importados mais africanos para o Brasil que para os Estados Unidos ou qualquer outra região do Nôvo Mundo, êles e seus descendentes, *como unidade racial*, estão gradual, mas inevitavelmente, desaparecendo, tal como os ameríndios desta área antes dêles, biològicamente absorvidos pela população predominantemente européia. Os mestiços mais claros estão absorvendo os prètos e estão, por sua vez, sendo absorvidos pela população de ascendência predominantemente européia<sup>17</sup>.

2. Em reação às necessidades de uma "fronteira" racial e cultural em expansão no Brasil, surgiu uma tradição de cruzamento entre raças, que se fixou, então, firmemente nos *mores* coloniais. Tal parece ser a reação natural em todos os casos de contacto entre raças onde a percentagem dos sexos de um dos grupos em contacto é desigual.

3. Assim, a miscigenação se tem processado na Bahia ininterruptamente e sem provocar atenção sôbre si durante longo período de tempo. Talvez em pouco lugares do mundo o cruzamento inter-racial se tenha dado de maneira tão contínua e em escala tão extensiva em tempos recentes.

4. Não está se desenvolvendo aí um grupo racial misto e relativamente permanente que fica à parte, sociològicamente, dos

(16) Ver nosso livro *Teoria e pesquisa em Sociologia* (13.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1871), págs. 49-50, 60-61.

(17) T. Lynn SMITH (102-106) lembra-nos que o índice de fertilidade de acôrdo com o censo de 1950, era maior para brancos do que para prètos em todos os Estados e territórios brasileiros com exceção de um (o Estado do Rio de Janeiro, em que os índices de ambos eram aproximadamente iguais); e que o índice de fertilidade para brancos era também mais alto em 14 Estados do que mesmo para os pardos. Ao serem ponderados êstes dados, deve-se tomar em consideração o significado dêstes termos de côr, como se indicou na Introdução a esta segunda edição. Além disso, Willems recentemente em carta particular chamou a nossa atenção para a possibilidade de a taxa de mortalidade nas camadas "inferiores" (e extensivamente de côr) ser proporcionalmente mais baixa agora do que foi no passado, enquanto a taxa de natalidade pode ter-se mantido mais ou menos constante. Se tal alteração aparente no crescimento natural prossegue, abrandará ou mesmo inverterá a tendência para a absorção biològica como foi evidente no passado.

outros habitantes, como, por exemplo, os "Cape Coloured" da África do Sul, os Macaneses da China ou os Goaneses da Índia<sup>18</sup>.

5. A miscigenação, particularmente quando unida ao intercasamento, tendeu a promover laços afetivos entre pais e filhos, avós e netos, e tios e sobrinhos, laços êsses que colocou os mestiços em posição favorável quanto à ascensão social.

6. Com a elevação de *status*, o intercasamento entre brancos e mestiços (especialmente os mais claros) tornou-se cada vez mais comum; e, com a contínua ascensão de pessoas de côr anteriormente de *status* inferior, esta tendência parece estar aumentando. Embora a côr e os traços negróides continuem a ser, ainda, símbolo duma origem escrava e por esta razão a ser intimamente identificados com *status* inferior — constituindo, portanto, inegável obstáculo ao casamento com pessoas das camadas superiores —, estas marcas físicas perdem sua qualidade restritiva na proporção em que aumenta a intermistura com os brancos e — o que é ainda mais importante —, à medida em que, no indivíduo em apreço, êste significado simbólico é contrabalançado por outras características pessoais e sociais que normalmente simbolizam *status* mais elevado.

7. Em muitos casos, durante a época da escravidão no Brasil, como também nos Estados Unidos, houve na Bahia um desenvolvimento contínuo de relações *pessoais* entre a família do senhor e seus escravos, relações de qualidade íntima que tendiam gradualmente a humanizar a instituição e a solapar seu caráter formal. A ordem moral brasileira da época colonial e do império tornou-se organizada, em considerável grau, sôbre uma base pessoal e familiar.

(18) Com referência às Hipóteses 2, 3 e 4 é conveniente sugerir três restrições. Em primeiro lugar, embora o desequilíbrio original quanto à taxa dos sexos tivesse indubitavelmente desempenhado papel decisivo no desenvolvimento duma tradição de uniões inter-raciais, no Brasil colonial, pouco tempo depois dos primeiros contactos isso tornou-se mais normal; em segundo lugar, a miscigenação, do período colonial até o presente, processou-se dum modo considerável (mas não exclusivo), *fora* do casamento, por intermédio de uniões informais; e, em terceiro lugar, a endogamia existe ainda, contudo, num segmento numericamente pequeno da classe "superior", inclusive certas famílias que manifestam um orgulho invulgar a respeito da sua origem européia e, dum modo ainda mais firme, algumas famílias entre a aristocracia latifundiária que desde há muito tempo se esforçou em conservar a propriedade na família e, — por esta e outras razões —, resistiu à intrusão de indivíduos estranhos ao grupo de parentes, tanto dos brancos ali nascidos ou imigrantes, como também dos indivíduos de côr. Isto foi conseguido à custa de ininterruptos casamentos dentro do grupo de parentes, inclusive os entre primo e prima e, até os tempos comparativamente recentes, entre tio e sobrinha e tia e sobrinho, como vários observadores assinalaram.

8. O costume da manumissão integrou-se firmemente nos *mores* brasileiros, não apenas na Bahia como também em outros lados, constituindo, em determinadas circunstâncias, comportamento esperado. Muitos escravos brasileiros foram, assim, libertados de uma condição servil de uma maneira gradual e em circunstâncias que favoreceram a continuação dos laços pessoais já desenvolvidos.

9. O sentimento abolicionista, no Brasil, nunca sofreu de uma onda de terror como a que varreu o Sul dos Estados Unidos depois da revolta dos escravos em Haiti e das desordens subseqüentes em que foram aniquilados os brancos haitianos.

10. O sentimento e o conflito abolicionistas não se limitaram a só *uma* parte do Brasil, mas, pelo contrário, penetraram em tôdas as comunidades, mesmo na Bahia, onde a instituição da escravatura parecia sôlidamente arraigada. Assim, a "luta pela coerência"<sup>19</sup> nos *mores* brasileiros deu-se, neste caso, *dentro* de cada comunidade, onde tinha a seu favor as relações pessoais de indivíduos que não apenas moravam em estreita proximidade, como também estavam unidos por laços de religião, amizade, e mesmo, às vèzes, parentesco. Não foi como nos Estados Unidos, onde o conflito grassou entre diferentes partes do país, estranho do Norte sendo pôsto contra estranho do Sul, sem a possibilidade da luta ser suavizada de qualquer maneira (a não ser de vez em quando) por laços de comunidade, de parentesco, e de amizade já desenvolvidos entre conhecidos.

11. A emancipação final se realizou como o ponto culminante de um amplo movimento de libertação que, durante anos, dominou o espírito público brasileiro. A libertação dos últimos escravos não era, como nos Estados Unidos, episódio de uma guerra civil, nem as relações que se tinham desenvolvido entre as raças, durante a escravidão, foram estremecidas por um programa de "reconstrução" impôsto por conquista armada oriunda de fora, como aconteceu no Sul dos Estados Unidos.

12. Os brancos brasileiros nunca tinham julgado ou sentido que os prêtos ou mestiços representassem uma ameaça ao seu próprio grupo e *status*. Nunca foram suscitados entre os membros do grupo dominante sentimentos de desconfiança, apreensão, mêdo, pavor, ressentimento, ou inveja, ou o senti-

mento de terem sofrido provocações ou ataques injustos por parte da gente de côr — sentimentos êstes que fazem, todos, parte da atitude de preconceito de raça —, como aconteceu no Sul dos Estados Unidos, durante e depois da Guerra Civil.

13. Hoje, os mestiços e prêtos da Bahia se encontram em tôda a escala ocupacional, embora — como era de se esperar, considerando-se sua condição original de escravo, sua posição relativamente desvantajosa ao receberem a liberdade, as limitadas oportunidades de obter propriedades agrícolas e empregos numa economia pré-industrial; bem como as extremamente limitadas oportunidades educacionais para tôda a população, e o tempo relativamente curto durante o qual a gente de côr, na maior parte, tem gozado de uma condição de livre concorrência —, a parte mais escura da população esteja ainda concentrada nos empregos de baixo salário e de baixo *status*. Entretanto, os prêtos (geralmente, mas nem sempre, precedidos pelos mestiços) estão, gradual e persistentemente, se elevando na escala ocupacional.

14. Esta e outras ascensões quanto à classe social por parte de mestiços e de prêtos são reconhecidas não apenas no mundo de côr, como aconteceu anteriormente, em considerável parte, com semelhantes ascensões nos Estados Unidos, mas por *todos os membros* da comunidade.

15. Uma vez que os prêtos, os mestiços e os brancos não constituem grupos ocupacionais endógamos, a estrutura social baiana não é a de casta.

16. Também não está tôda a gente de côr no Brasil, se transformando, como nos Estados Unidos, em uma "minoridade racial" autoconsciente, em livre associação com a "maioria racial" dominante, porém ainda não aceita em grande parte, por ela.

17. Em lugar disso, tôda a organização social da Bahia tende a assumir a forma de *uma ordem de livre competição*, na qual os indivíduos encontram seu lugar pelos critérios da competência e realizações pessoais e circunstâncias fortuitas, mais que por sua origem racial. Isto, talvez, melhor se expressa pelo dito popular ouvido comumente na Bahia: "Negro rico é branco e branco pobre é negro". Embora isto seja exagêro até certo ponto, revela o cerne da verdade.

18. Não existe aí uma segregação proposital devido à côr, como se encontra nos lugares onde as relações entre membros de

(19) Ver William Graham SUMNER, *op. cit.*

diferentes grupos raciais foram amarguradas durante muito tempo; ao contrário, a distribuição espacial é, em grande parte, consequência da competição econômica entre indivíduos, qualquer que seja a sua cor. O isolamento, tal como existe, é mais psíquico, e se deve, em grande parte, aos diferentes níveis educacionais ou à identificação em limitado número de casos, com as sobrevivências da cultura africana, especialmente do culto afro-baiano.

19. Pois a assimilação dos "africanos" na Bahia, embora grandemente adiantada, não está ainda completa. Sobrevivências africanas ainda persistem, separando de certa maneira, dos descendentes de europeus, uma parte relativamente pequena da população de cor.

20. A "situação racial" brasileira é, pois, suficientemente distinta da situação da Índia, por exemplo, onde a ordem social se organiza sob o critério de casta, e de outras partes do mundo, onde uma "minorias racial" (ou nacional) está em livre associação mas não é aceita pela "maioria dominante", ao ponto de constituir a sociedade brasileira, junto com a do Havai e algumas outras, um tipo distinto de sociedade; isto é, uma sociedade de classes multi-raciais.

21. O linchamento de gente de cor e o estupro de mulheres brancas por homens de cor são desconhecidos, o "passar por branco" não tem razão de ser, assim como não existem as circunstâncias que normalmente conduzem ao surgimento do "homem marginal"<sup>20</sup>.

(20) Ver Robert E. PARK, "Human Migration and the Marginal Man", *American Journal of Sociology*, XXXIII (maio de 1928), 881-93; Everett STONEQUIST, *The Marginal Man* (Nova York, 1937). Quanto a possíveis "homens marginais" convém lembrar que alguns mestiços profundamente sensíveis, que haviam ascendido de nível social, tornaram-se de um obsessivo sentimento de repugnância pela cor, que continuava a simbolizar o status baixo, uma repugnância que se reflete, pelo menos numa forma simbólica, em palavras e atos. Esse sentimento, porém, não parece ser o resultado da internalização dum conflito externo. Pelo menos foi pouca ou talvez nenhuma a evidência que se retirou deste fato. Ao discutir vários destes casos, Bastide (194:32) faz um comentário esclarecedor ao escrever: "Por um paradoxo interessante, sua ação (a do preconceito), contudo, sobre o inconsciente é tanto mais forte quanto menos visível". (O grifo é nosso.) Além disso, como observou Frazier (1944:265), "não havia uma comunidade de cor segregada com o qual eles pudessem ser identificados" e em função da qual pudessem transformar-se em "homens marginais". Os sentimentos em questão resultaram de preocupações com um agudo sentimento de inferioridade que não proveio, tanto de experiências pessoais com situações próprias de discriminação, como de pressões interiormente forçadas, o que é claramente evidente se se fizer o confronto entre os sentimentos destes homens e os acentualmente diferentes encontrados em indivíduos de sangue igualmente misto como Machado de Assis, André Rebouças e Teodoro Sampaio (que escreveu o esboço autobiográfico que se encontra no Apêndice I).

22. Uma gota de sangue africano não classifica, como nos Estados Unidos (quando o fato é conhecido), um mestiço como "negro". Ao contrário, muitos indivíduos que não só têm ancestrais africanos como também demonstram, de alguma forma, em sua cor ou traços fisionômicos, tal ascendência, são arrolados como "brancos" nas estatísticas oficiais e como brancos são conhecidos e tratados na comunidade.

23. Existe discriminação no Brasil às vezes ligada à cor, mas é antes de classe que de casta. É a espécie de discriminação que se pode encontrar dentro do próprio grupo de cor nos Estados Unidos.

24. É possível que as pessoas de cor, como um agregado, não tenham subido na escala de classe tão rapidamente, talvez, como as dos Estados Unidos. Isto possivelmente se deve: a) às limitadas oportunidades econômicas no Brasil, em comparação com as proporcionadas pela expansão industrial que aconteceu mais cedo nos Estados Unidos; b) às limitadas oportunidades que, no Brasil, até há comparativamente pouco tempo, se ofereciam no campo da instrução, bem como ao baixo aprêço em que durante muito tempo foi tida a instrução de crianças a não serem os filhos da elite; c) à possibilidade de a gente de cor no Brasil, sentindo menos do que os seus irmãos nos Estados Unidos a necessidade de demonstrar aos brancos céticos a sua competência pessoal e capacidade em progredir, não tiveram o mesmo incentivo para a ascensão social; d) a determinadas diferenças estruturais nos dois casos, como sugeriu Willems<sup>21</sup>, sendo que "a maior parte das realizações da gente de cor norte-americana ocorreu dentro da sua própria estrutura de classe, ao passo que o brasileiro de cor não teve estes incentivos e oportunidades estruturais".

25. Embora o Brasil pareça não ter tido uma "ideologia (policy) racial" formal, o comportamento tradicional, que originariamente surgiu e se formou sob a influência de reações imediatas e irrefletidas às circunstâncias e condições da vida colonial, produziu uma ideologia racial não formal, que apóia e dá coerência aos mores, evidenciando-se somente quando eles são postos em discussão por pessoas estranhas à cultura brasileira, e os brasileiros procuram racionalizar sua conduta costumeira. Essa ideologia é, talvez, resumida da melhor maneira possível na

(21) Em carta particular.

seguinte frase, que se ouve comumente: "Nós, brasileiros, estamos nos tornando um só povo"<sup>22</sup>.

26. Assim, o "problema racial" no Brasil, na medida em que aí existe, tende a ser identificado com a resistência que um grupo oferece ou parece oferecer à absorção e assimilação. Isto não quer dizer que não existiam distinções sociais no Brasil. Baseadas nisto ou naquilo, tais distinções existem em todo mundo. Tampouco significa que não exista discriminação ou que os prêtos e mestiços estejam inteiramente satisfeitos com sua sorte. Mas significa: a) que um homem de côr pode, em vista de suas capacidades e realizações pessoais ou de circunstâncias fortuitas, melhorar seu *status* e, mesmo, alcançar uma posição nas camadas "superiores" da sociedade; e b) que esta posição será, então, relativa não apenas ao seu próprio grupo de côr, mas à comunidade total.

A estas hipóteses do estudo original, talvez convenha juntar, além das pequenas emendas acima, certas restrições, elaborações ou adições, mesmo se às vêzes estas já fôssem sugeridas, porém sem serem salientadas suficientemente, talvez, nas páginas do livro. Apresentam-se também em forma de hipóteses, para *testing* posterior:

1. Fêz-se uso no Brasil de um número considerável de termos populares que, à primeira vista, parecem designar as diversas combinações raciais da população. No entanto, a) êsses termos são descritivos não tanto da ascendência racial como 1) da aparência física do indivíduo em aprêço, a 2) da sua posição

(22) WAGLEY (1963b:153) sugere que a absorção do africano e seus descendentes no grupo predominantemente branco (referido na Hipótese 1), e o processo de "branqueamento" que essa absorção realiza (ver cap. V.) são também parte da ideologia racial informal, de tal modo que "a afirmação corrente(...) de que 'Nós, brasileiros, estamos nos tornando um só povo,' escreve êle, parece implicar que os brasileiros esperam tornar-se uma nação mais caucasiana quanto à sua aparência física". Deve-se, além disso, notar ainda, de acôrdo com o que Willems sugere, que nos últimos anos um aspecto desta ideologia racial fêz-se até certo ponto mais formal e articulada. Como tem sido definido neste estudo, a política informal e não "verbalizada" reflete um desejo de absorver todos os grupos minoritários, quer sejam de côr ou imigrantes (cfr., a êste respeito, NOGUEIRA 1955:552; PIERSON 1951:191). Mas a discriminação com base quer na côr quer na raça pode ser, é claro, um obstáculo no caminho da efetivação dessa política. É por causa dêste obstáculo que Willems acredita que a política se tornou mais explícita como o dá a entender a Lei de 1951, que a todo o ato de discriminação qualquer manda aplicar uma sanção legal, lei que recebeu a aprovação esmagadora do Congresso brasileiro. Isto também reflete-se nos debates e relatórios de comissão, dentro e fora do Congresso, que acompanharam o preparo desta lei; na oposição manifestamente clara dos órgãos da opinião pública brasileira aos poucos casos de discriminação por motivo da côr e sôbre os quais a atenção pública tenha sido focalizada; e também, segundo acentua Willems (em carta particular), nas organizações de côr com militância anti-racista, no Rio de Janeiro e São Paulo.

social; e b) os termos podem variar 1) com a pessoa que os emprega, 2) com a mesma pessoa que os emprega em diferentes ocasiões e circunstâncias, 3) com o *status* do indivíduo visado, e 4) com a natureza da relação existente entre êsse indivíduo e aquêle que fala dêle.

2. Gozam de prestígio e também de valor estético entre os indivíduos de tôdas as côres e camadas sociais<sup>23</sup> os traços físicos caucasianos. Todavia, a *somatic-norm-image*, na expressão de Hoetink (1961), é consideravelmente "mais escura" do que a que domina nos Estados Unidos, como se vê, por exemplo, nas atitudes que se tomam na Bahia em relação à mulher *morena* (ver cap. V).

3. A ascensão social de pessoas de côr a) se dá principalmente em virtude de manifesta competência pessoal profissional, ligação com uma família de prestígio, instrução, acumulação de recursos financeiros, ou por circunstâncias apenas fortuitas; b) é, por vêzes, favorecida por brancos que se acham ligados ao indivíduo em causa, por laços de parentesco, de apadrinhamento ou outros (comparar, por exemplo, Apêndice A mais adiante); e c) faz-se pelos indivíduos, um por um e não como grupo, de modo que o grau de conflito com base quer na côr quer na classe é relativamente diminuto (cfr. Thales de Azevedo 1955a:195).

4. Nos seus esforços para ascenderem socialmente, as pessoas de côr sofrem desvantagens por ter sido identificadas a côr, desde muito tempo, no Brasil, com a condição de escravo, e de haver, por isso, se tornado a côr um dos critérios de posição social.

É papel lógicamente a ser esperado da côr escura, visto a história da escravidão nas Américas, onde os escravos, durante séculos, foram negros trazidos da África por europeus e seus descendentes, os quais eram mais adiantados tecnologicamente, e postos a trabalhar para êles nas suas plantações e minas.

No entanto, tivesse acontecido êste "acidente histórico" de uma maneira diferente, isto é, possuisse a África, ao tempo da descoberta e das primeiras explorações das Américas, superioridade tecnológica, e tivessem sido os africanos e seus descendentes então os descobridores do continente americano e fôssem êles, ainda, a trazer para cá escravos europeus duma Europa

(23) Com a possível exceção de alguns intelectuais de côr, particularmente em São Paulo e Rio de Janeiro, que deliberadamente se esforçam por valorizar a "negritude", embora as suas atitudes a êste respeito pareçam um tanto ou quanto ambivalentes, e pouco intensivas ou persistentes.

tecnologicamente atrasada, a fim de trabalharem nas suas plantações, tivesse acontecido isto, a côr escura, — e não a branca —, seria a que hoje, muito provavelmente, gozaria de prestígio. Ser branco provavelmente seria então, um obstáculo, trazendo decisiva desvantagem, dado que, desde muito tempo, a côr branca se teria impôsto como um símbolo da posição "inferior". Os brancos prefeririam, pois, ser prêtos e ter filhos mais escuros do que êles próprios.

5. A influência restritiva da côr *a*) varia na razão inversa de sua intensidade (como, aliás, acontece com todos os outros critérios de posição social); *b*) não é o critério *determinativo*, como na África do Sul ou nos Estados Unidos, mas apenas *um* dentre uma série de circunstâncias condicionantes, de caráter semelhante (para a maioria das pessoas), à idade, sexo, falta de aptidões, de instrução, ou de outra competência pessoal, ou ainda carência de meios financeiros; *c*) varia com o indivíduo e com as circunstâncias; *d*) pode mudar para sempre durante a vida dum indivíduo; *e*) pode ter menos importância do que se afigurou a alguns observadores; e *f*) pode acusar tendência para diminuir, à proporção que aparecem cada vez mais indivíduos a demonstrar a sua capacidade para sobrepujar a influência limitativa da côr, com a posse de alguns outros critérios de posição social (isto, naturalmente, na suposição de que as mudanças agora em curso nas estruturas econômicas e sociológicas não venham a alterar esta tendência).

6. Embora ocorram, sem dúvida, casos de discriminação com pessoas de côr, êles não são, necessariamente, devidos apenas à côr. Em qualquer caso a ser considerado, as circunstâncias são complexas e merecem um estudo profundo. Se acontece de a discriminação ser única ou principalmente consequência da côr, na maior parte dos casos, isso sucederá porque a côr é, como já indicamos, um dos critérios de posição social. Porém, em nenhuma parte do Brasil tal discriminação terá o apoio da opinião pública. Ao contrário, é alvo duma reprovação geral e severa, tanto na imprensa como noutros setores, e os legisladores apressam-se a aprovar medidas legais de repressão contra uma ocorrência dessa natureza. Em outras palavras, a opinião e a ação pública põem-se invariavelmente *a favor* da parte mais escura da população, e nunca *contra* ela.

7. Não obstante isso, em qualquer situação de conflito pessoal, a falta de um dos critérios de *status* — a saber, a côr clara

—, *exatamente como a ausência de qualquer outro critério*, pode ser aproveitada por um competidor com desvantagem para a pessoa de côr.

8. Numerosos ditos populares visando os africanos e seus descendentes (comparar Apêndice B mais adiante), e gerados durante a época da escravatura, que há tempos perderam tôdas ou a maior parte das suas funções como estereótipos (cfr. Florestan Fernandes 1959:328), são ocasionalmente empregados por brancos, mas, em geral, com um sorriso e um ar de gracejo, bem como na ausência de pessoas de côr. Além disso, o comportamento manifesto tende a desmentir êsses ditos vulgares, que até são usados pelas próprias pessoas de côr em tom chistoso. Contudo, êles são os vestígios duma relação de patrão para subordinado numa antiga ordem de casta, representando, como tal, ameaça do *status* em caso de situações passíveis de conflito pessoal, e também contribuindo para o possível desenvolvimento de consciência de grupo.

A estas hipóteses pode ser acrescentada a seguinte, sugerida por Wagley (1963b:154):

9. "A oportunidade para pessoas de côr elevarem o seu *status* (...) varia consideravelmente de comunidade para comunidade, de acôrdo com as possibilidades que lhes são oferecidas".

Outra afirmação de Wagley, isto é, a de que "na sociedade rural brasileira há uma rígida estrutura de classe", parece ser válida para todo o Brasil, fora, é claro, das áreas rurais pioneiras de povoação e desenvolvimento econômico. Podem-se também considerar, a êste respeito, as observações de Hutchinson (1963:45-6) sôbre a Vila Recôncavo, segundo as quais "a população está ganhando (...) consciência de classe" e "existe um desejo crescente em subir na hierarquia social"; do mesmo modo como consideraremos a descoberta de Harris (1963:79) dum certo grau de tensão, em Minas Velhas, no seio do grupo intermediário de classe aí existente; e também certos dados dos estudos levados a efeito no centro e sul do Brasil. Estas e ainda outras considerações sugerem a seguinte hipótese adicional:

10. Tanto a mobilidade social como também a consciência de classe estão aumentando; e êste aumento pode conduzir à intensificação da consciência de côr, principalmente nas camadas intermediárias, devido 1) a serem as linhas de classe relativamente rígidas, e 2) a côr ser, — como vimos —, um dos (vários) critérios de posição social.

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

### APÊNDICES

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

... (faint text)

## APÊNDICE A

### ESBÔÇO AUTOBIOGRÁFICO DE UM CIDADÃO DE CÔR

O seguinte esboço autobiográfico foi escrito na época da nossa pesquisa por um dos mais importantes cidadãos de côr baianos, um prêto de destaque:

"Nasci de pais modestos. O meu progenitor era branco, homem culto de uma família de lavradores, senhores de engenho no Recôncavo de S. Amaro. Minha mãe era preta, mulher de notável beleza na sua raça. Domingas era o seu nome.

Até os dez anos de idade vivi em S. Amaro e no seu recôncavo, então o centro mais rico da lavoura de cana na Bahia. Em 1865, com dez anos de idade, pois nasci a 7 de janeiro de 1855, levou-me o meu progenitor para o Rio de Janeiro, onde concluí o curso das primeiras letras e estudei os preparatórios do curso secundário no Colégio de S. Salvador, sob a direção de Monseñhor José Joaquim da Fonseca Lima, ilustre orador sacro, que foi mais tarde Reitor do Colégio D. Pedro II, o primeiro e mais notável estabelecimento de ensino secundário no país.

Devo o que sei dos estudos de humanidades aos meus caros mestres do Colégio de S. Salvador, aos quais me ajuntei como professor, quando aos dezessete anos, em 1871, entrei para a Escola Politécnica (então Escola Central) a fazer o curso de engenharia civil. Tive aí, entre os meus mestres, homens de ciências e intelectuais dos mais eminentes dessa época no Brasil. Eram êles Manoel da Cunha Galvão, Américo Monteiro de Barros, João Eugênio de Lossie e Seylbits, Carneiro, Saldanha da Gama, Vila Nova Machado, André Rebouças, Joaquim Martinho, Visconde do Rio Branco, Bórgia Castro, Souza Pitanga,

e Holanda Cavalcanti, todos de grande relêvo na ciência e alguns de larga projeção na política nacional.

Aos 21 anos terminei os meus estudos na Politécnica, em 1876, e, enquanto estudante, colaborei no Museu Nacional, sob a direção de Ladislau Neto, ilustre botânico, com Orville Derby, Lacerda e Almeida, Pizarro, Rodrigues Peixoto, Schwacke, ao tempo em que aí se faziam as conferências científicas a que assistia o Imperador D. Pedro II com uma assiduidade exemplar.

Por êsse tempo dediquei-me ao ensino nos principais colégios do Rio de Janeiro e tive discípulos que hoje me honram pela sua proficiência e saber nas mais elevadas funções públicas, no govêrno do país.

Em 1878, comecei pròpriamente minha carreira de engenheiro, como membro da "Comissão Hidráulica" que o govêrno do Conselheiro Sinimbu organizara para o estudo dos portos e navegação interior, sob a direção de ilustre engenheiro americano, Mr. W. Milnor Roberts, para êste fim contratado. A comissão era numerosa, composta de gente escolhida e destinada a dirigir trabalhos futuros dêste gênero no país. Convidado a fazer parte dela pelo Senador Viriato de Medeiros, aceitei o convite. Eu não havia absolutamente solicitado emprêgo. O convite fôra de todo espontâneo, o que de algum modo me desvanecera. Toco aqui, entretanto, num incidente então ocorrido, porque êle serve para explicar um dos poucos casos de preconceito social, hoje bem raros no país. A Comissão, em certo dia, apresentou-se ao Ministro que então lhe dirigiu a palavra e explicou o ponto de vista do govêrno ao promover a sua criação. Estive presente ao ato assim como todos os meus colegas e, no dia seguinte, publicava o *Diário Oficial* a relação dos engenheiros para ela nomeados. O meu nome, porém, por motivo que então ignorei, não apareceu na relação. Estava, pois, excluído da Comissão para a qual, aliás, tinha eu recebido convite. É que eu era o único homem de côr na luzida comitiva e ao espírito do Oficial de Gabinete do Ministro o fato parecera-lhe muito chocante, tanto mais quanto se tratava de pessoal a servir com técnicos americanos, os quais, ao que se dizia, não apreciavam a companhia dos homens de côr. Fui assim eliminado e experimentei então o primeiro espinho do preconceito entre nós. Mas ao Senador Viriato de Medeiros, a quem procurei à noite para agradecer-lhe o seu gesto espontâneo ao convidar-me, não lhe pareceu curial a minha eliminação, e providenciou de pronto para que no dia seguinte tudo voltasse aos devidos têrmos.

Devo à fina delicadeza do ilustre senador o ocultar-me as causas do incidente, as quais só muito mais tarde vim a conhecer por intermédio de um amigo comum. Entretanto, a nuvem do preconceito, que se procurou insinuar à conta dos americanos, dissipou-se por completo e eu tive a honra de lhes conquistar a estima e amizade que me foram tão benéficas no correr dos anos e tanto me serviram na profissão que adotei. Quando, após dois anos de trabalhos, de estudos do pôrto de Santos e do de Maceió e do exame das condições de navegabilidade do rio de S. Francisco, regressamos ao Rio de Janeiro, Mr. Roberts, o nosso ilustre chefe, apresentando o seu relatório ao Ministro, julgou de justiça distinguir-me entre os seus auxiliares, todos aliás tão distintos, com o apresentar, num capítulo especial, a descrição dos trabalhos de que me incumbira especialmente, chamando para êstes a atenção do Ministro sob o título — "o relatório do Snr. Raul"<sup>1</sup>. De fato, além dos trabalhos ordinários de que nos incumbíamos na Comissão, fôra eu destacado por Mr. Roberts para fazer a exploração do território entre o rio de S. Francisco e a costa atlântica, atravessar a Chapada Diamantina, colhendo dados geográficos e geológicos, e informar sôbre a capacidade produtiva, sôbre a população e comércio da região em conexão com a bacia do São Francisco, que acabávamos de examinar. Mais tarde, êstes dados então colhidos, reuni-os em livro, que veio à publicação sob o título: *O rio São Francisco e a Chapada Diamantina*.

Dos meus colegas americanos na Comissão Hidráulica recebi provas de consideração e estima que sobremaneira me cativaram. Rudolf Wiezer, ajudante de Roberts e que o acompanhara desde os Estados Unidos, escrevendo a um amigo a meu respeito, usou destas palavras em extremo lisonjeiras: "(...) The best Brazilian engineer on Mister Roberts' staff". Orville Derby, o eminente geólogo que no seu tempo foi tido como a primeira autoridade na ciência da Geologia, tomou-me por seu colaborador nos trabalhos de que ao depois foi encarregado pelo govêrno do Estado de São Paulo.

Em 1882, extinta a Comissão Roberts, fui trabalhar nas obras de prolongamento da Estrada de Ferro da Bahia ao São Francisco e aí estive encarregado de calcular e projetar as pontes metálicas desta via férrea.

Em 1883 fui convidado pelo notável engenheiro Antônio Plácido Peixoto de Amarante para seu 1.º Engenheiro na

(1) O nome, naturalmente, é fictício.

Comissão de Desobstrução do Rio de São Francisco, trabalhando em conjunto; tínhamos estudado três anos antes sob a direção de Roberts, e agora cabia a êle executar como engenheiro-chefe. Desobstruímos então a célebre cachoeira do Sobradinho, o maior obstáculo da navegação do rio na sua seção superior e se estabeleceu logo a navegação a vapor entre a cidade de Juazeiro e a Cachoeira de Pirapora, onde termina a seção do rio desimpedida.

Pouco mais de três anos permaneci nestes trabalhos do rio de São Francisco, até 1886, quando Orville Derby, nomeado Chefe da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo, me convidou para seu 1.º Engenheiro, e especialmente para os trabalhos geodésicos e topográficos.

Governava então a Província de São Paulo o Senador João Alfredo Correa de Oliveira, eminente homem de Estado, que teve sempre em vista o problema das comunicações para o interior do país e que logo lançou as suas vistas para a navegação interior, visando à longínqua Província de Mato Grosso. Os nossos trabalhos geográficos tiveram em consequência disto de começar pela exploração do rio Paranapanema, desde as proximidades das suas cabeceiras na Serra do Mar, em Itapetinga, até a sua foz no rio Paraná, acima do Salto das Sete Quedas. Estudado o rio do ponto de vista de sua navegabilidade, trabalho realizado na estiagem de 1886, verificou-se-lhe a impraticabilidade em mais de dois têrços do seu curso, julgado por isso mesmo impróprio para a solução que se buscava. O rio Paranapanema é antes um grande reservatório de energia hidrelétrica do que um traço de união ou de viabilidade entre o Paraná-Paraguai e a costa Atlântica do Sul do Brasil.

De volta dêsses estudos do rio, realizados com a devida técnica, estudados os caracteres geológicos do vale, a cargo do notável geólogo Francisco de Paula Oliveira; examinadas as condições naturais de produtividade do solo; estudados do ponto de vista etnográfico e etnológico os índios ainda dominadores nas matas e nos campos do baixo Paranapanema, seguimos logo para Campo Largo, povoado próximo da Fábrica de Ferro de Ipanema, escolhido pelas suas condições naturais para a medição da primeira base geodésica da triangulação a cobrir o território da Província. Procedíamos a essa medição, quando nos chegou um correio do Coronel Mursa, diretor da Fábrica, que nos surpreendeu ainda no campo no labor fastidioso das medidas micrométricas. Sua Majestade o Imperador, dizia-nos o Coronel, aqui

chegado ontem, ordena que os senhores engenheiros da Comissão Geográfica e Geológica, ora em Campo Largo, se lhe apresentem sem maior perda de tempo, trazendo consigo as notas de campo, os dados e elementos colhidos na exploração do rio Paranapanema, pois Sua Majestade deseja ver os informes ainda antes dos trabalhos de escritório. A ordem era urgente e o Coronel nos avisava que nos apresentássemos mesmo com a indumentária de campo sem nenhuma outra preocupação maior, que êsse era o desejo do Imperador.

Tôda a manhã em Ipanema foi para D. Pedro II examinar plantas, croquis, processos de medição, notas, cálculos, desenhos da exploração do rio, indagando quanto aos resultados práticos do trabalho, inquirindo, objetando sôbre assuntos técnicos como se fôra êle mesmo um profissional nesse ramo de serviço. Ao almôço, convidou-nos a todos para a sua mesa, e me fêz a mim honra de ocupar a cadeira à sua direita, pois durante o serviço não se conversou de outra coisa que não dos estudos de exploração, dos acidentes de viagem, dos índios, os seus costumes e a sua língua. Desço a essas minúcias tôdas para que se veja quanto era o interêsse do monarca pelos estudos científicos, o seu amor à ciência, a sua vasta erudição, a sua ambição de saber, o seu desejo manifesto de distinguir, e de fazer a justiça, sem preconceito de classe, sem preconceito de côr, pois D. Pedro II foi o brasileiro mais isento de preconceitos que se conheceu no seu tempo. Despedindo-se de nós, aó deixar Ipanema, Sua Majestade manifestou o desejo de que fôssem publicados os estudos do rio Paranapanema tão de pronto quanto possível para que se não perdessem os resultados de tantos trabalhos como êle acabava de verificar.

Estudando o vale do Paranapanema, região outrora dos domínios da raça dos tupis e dos guaranis, ofereceu-se-me oportunidade de estudar mais de perto êsses elementos indígenas de tão larga projeção na história e na índole dos brasileiros e colhi preciosos elementos com que pude contribuir para o estudo dessa raça e da língua geral que, por cêrca de três séculos, foi a falada nesta terra do Brasil.

Nos trabalhos da Comissão Geográfica e Geológica onde estive cêrca de quatro anos com abalizados e distintos colegas como Orville Derby, Gonzaga de Campos, Francisco de Paula Oliveira, Washington de Aguiar, Alberto Loefgren, e outros bons auxiliares, foi-me dado, durante êsse tempo, estender a rêde de triangulação por cêrca da têrça parte da área da Província, de

Ipanema a Campo Largo, pelas cumeadas da serra do Mar ou de Paranapiacaba, pelos picos da Mantiqueira e seus contrafortes; de Santos e de São Paulo, e pelo interior, até às margens do rio Mogi Guaçu, que desce das terras altas de Minas Gerais. Os trabalhos topográficos, por sua índole, não puderam, entretanto, cobrir uma área tão grande. Não obstante isso, várias cartas geográficas na escala de 1:200.000 já tinham sido dadas à publicidade até 1890, quando deixei a Comissão e aceitei o convite do ilustre Dr. Vicente de Carvalho, então Secretário de Estado dos Negócios do Interior, para o cargo de Engenheiro Sanitário, incumbido de realizar as obras de saneamento da cidade, que eu mesmo, anos antes, havia projetado por iniciativa do Governo Provisório, depois da proclamação da República, em 1889.

Estávamos na época das grandes transformações sociais e políticas, as maiores por que passara o país depois da independência. De fato, depois da guerra contra o Governo do Paraguai, em 1870, o Brasil entrou numa fase de renovação e de progresso com que se assinalou o Ministério de Sete de Março, do Visconde do Rio Branco, que nos trouxe a lei do Casamento Cível, a lei dos Nascituros que libertou o ventre da mulher escrava, a eleição direta, o desenvolvimento e reforma do aumento da viação férrea no país. Desenvolve-se a propaganda em prol da emancipação dos escravos. Libertam-se por lei os escravos sexagenários, e, com poucos anos de ativíssima propaganda, alcança-se a vitória mais assinalada da opinião nacional — a abolição dos escravos sem indenização alguma aos senhores, pela lei de 13 de maio de 1888. Vultos eminentes como Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, André Rebouças, dominam o movimento emancipador, abolicionista. O imperador, a Princesa Regente, que assinou o decreto da abolição, os seus ministros João Alfredo Correa de Oliveira, Antônio Ferreira Viana, são os maiores vultos da gloriosa jornada que empolgou o Brasil inteiro.

A proclamação da República poucos meses após a abolição dos escravos, a 15 de Novembro de 1889, teve a seu favor a moléstia do Imperador e a abolição dos escravos sem indenização. A propaganda republicana, ativada desde a Convenção de Itu, logrou sem grande esforço a sua vitória para o que, é de justiça reconhecer-se, muito contribuíram para o desenvolvimento das idéias democráticas o espírito tolerante do Imperador e a simplicidade de seu viver.

Nessa época de tão grandes transformações a que ninguém se subtraía e a que a mocidade brasileira e os intelectuais se atiraram com entusiasmo, fomos todos arrebatados pela onda renovadora. Eu não faria decerto a República como ela se fêz; aceitei-a, sim, como um resultado lógico dos antecedentes históricos e do ambiente democrático dominante na América.

A Província de S. Paulo, agora Estado de S. Paulo, com a federação republicana, tomou logo a dianteira na renovação magna em que entrava o país. Organização política, administrativa, trabalhos agrícolas, imigração em grande escala, tudo recebeu o influxo do novo regime. S. Paulo tomou a dianteira do progresso do país. Colaborei como cidadão e como funcionário em tudo isso na medida das minhas forças. Em 1896 estava eu como Engenheiro Chefe dos trabalhos de saneamento do Estado, trabalhos que dirigi por alguns anos. Fui membro da comissão com o General Jardim e Sales de Oliveira para organizar a Escola Politécnica de S. Paulo no governo de Bernardino de Campos. Com Antônio Piza, Cesário Mota, Horácio de Carvalho, Conselheiro Manoel Antônio Duarte de Azevedo e outros fundamos o Instituto Histórico e Geográfico de S. Paulo e de cujo edificio dirigi a construção. Quando foi do 3.º centenário do Padre José de Anchieta, o apóstolo do Brasil, e do movimento literário que daí se originou pela iniciativa de Eduardo Prado, jornalista e polígrafo dos mais ilustres do país, colaborei nas Conferências Anchiéticas, que marcaram época na vida literária do Brasil. O gosto pelos estudos históricos assinalou-se então pelas pesquisas e exames de documentos dos primeiros anos desde o descobrimento, por publicações, monografias, revistas de caráter científico em que não faltei também com o meu modesto concurso.

Foi por essa época que me apliquei ao estudo das nossas raças indígenas, e lhes dei boa parte dos meus lazes de funcionário, aliás, sempre ocupado. Escrevi e publiquei algumas observações sobre a língua dos Caiuá do Baixo Paranapanema e sobre os Guaianás de S. Paulo. Publiquei *O Tupi na Geografia Nacional*, demonstrando como essa língua indígena influiu na toponímia do Brasil; estudei uma tribo do Alto de S. Francisco e as suas relações lingüísticas com tribos do vale do Tocantins e do Araguaia.

Deixando em 1903 os trabalhos do saneamento de S. Paulo, tornei à Bahia em 1904 para estudar e me propor em concorrência pública para as obras de saneamento da cidade; contratei em

19 de maio de 1905 essas obras com o Município da Capital, realizando-as após quatro anos na parte relativa ao serviço de abastecimento d'água e tão-somente uma t'ercça parte do serviço de esgotos, pois que, à falta de recursos pecuniários por parte do Município, os trabalhos tiveram que paralisar-se e suspensos ficaram por muitos anos até que, em 1929, quando foi então rescindido o referido contrato de comum acôrdo entre as partes contratantes. Terminou aí a minha atividade profissional. Em môço, ainda estudante de curso superior, exerci o magistério e lecionei latim, inglês, matemática, história e filosofia; engenheiro civil, uma vez funcionário do Estado, trabalhei ininterruptamente quarenta e oito anos, pois nunca estive desempregado e cedo atingi os graus mais altos da minha carreira na engenharia.

Dos meus estudos literários e científicos saíram à publicidade: (Segue-se uma lista de dezenove livros ou artigos apresentados em publicações literárias e científicas brasileiras, e mais a indicação de "Discursos e estudos diversos publicados na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de S. Paulo*, na do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, e na do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro do Rio de Janeiro").

Dos meus conterrâneos na Bahia tive a honra da escolha para seu representante na Câmara Federal, como deputado pelo 1.º distrito, o da Capital do Estado, em substituição do Dr. Otávio Mangabeira, nomeado Ministro das Relações Exteriores no govêrno do Presidente Washington Luís. Sem ser político militante tive a surprêsa dessa escolha sobremaneira honrosa para mim, e me conservei na função até o fim da Legislatura em 1929.

Das instituições científicas e literárias do país tenho recebido as seguintes e espontâneas provas do seu aprêço para comigo: Sou sócio efetivo de honra do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; sócio efetivo do Instituto Histórico de São Paulo; Presidente do Instituto Histórico da Bahia; sócio correspondente do Instituto Histórico de Minas Gerais; sócio correspondente do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano; sócio correspondente do Instituto Histórico do Rio Grande do Norte; sócio correspondente do Instituto do Ceará; sócio do Instituto Histórico de Sergipe; sócio do Clube de Engenharia do Rio de Janeiro; sócio fundador da Sociedade Capistrano de Abreu; membro efetivo da Academia de Letras da Bahia; sócio efetivo do Instituto Politécnico da Bahia.

Aqui termino essas notas autobiográficas, decerto deficientes, porque na minha idade (oitenta e um anos) a memória já não nos pode ser tão fiel e eu sinto que ela me está faltando muitas vêzes. As faltas acaso aqui existentes são antes de deficiência do que de exagêro de feitos e qualidades que me digam respeito.

APÊNDICE B

DITOS COMUNS RELATIVOS  
À GENTE DE CÔR

Os ditos que aparecem abaixo datam provavelmente dos primeiros anos da escravatura. São hoje empregados mais como anedotas interessantes, pertencentes a uma época passada, que como caracterizações de indivíduos ainda vivos. Possuem assim mais o caráter de “sobrevivências culturais”, gradativamente desaparecendo, do que de mitos raciais cuja função é manter desigualdades raciais ou uma ordem de casta. Geralmente não são evocados quando indivíduos de diferentes côres encontram face a face. São sempre enunciados com um sorriso, o que parece dar-lhes significado semelhante aos gracejos a respeito do automóvel Ford, por exemplo, que eram tão comuns nos Estados Unidos por volta de 1920; ou aos comentários humorísticos dos norte-americanos a respeito dos irlandeses, escoceses ou suecos; ou ainda dos brasileiros a respeito dos portugueses ou destes a respeito daqueles. Eis alguns desses ditos:

Negro não nasce, aparece.  
Negro não se casa, se ajunta.  
Negro não dorme, cochila.  
Negro não come, remói.  
Negro não vê, espia.  
Negro não dança, samba.  
Negro não toma banho, se lava.  
Negro não se enxuga, escorre.  
Negro não penteia o cabelo, espicha.  
Negra não pare, *estóra*.  
Negro de luva é sinal de chuva.  
Negro vestido de branco é môsca no leite.  
Negro vestido de preto é urubu de capa.

Negro é pau de fumo.  
Negro quando não suja na entrada suja na saída.  
Negro, pirão de onça.

Também são lembrados os seguintes versos, de significado semelhante:

Prêto tem um cabelo  
Que não se adoma em banha  
Quanto mais se passa o pente,  
Mais o cabelo se assanha.

Negro nagó quando morre  
Vai na tumba de bangüê  
Os parentes vão dizendo  
Urubu tem que *comê*.

Negro velho quando morre  
Tem catinga de xexéu;  
Permita Nossa Senhora  
Que negro não vá ao céu.

Negro quando morre  
Vai em fralda de camisa;  
Os parentes vão dizendo  
Defunto pobre, de luxo não precisa.

Catinga de negra  
Tem dois *logar*  
Debaixo do braço  
E no calcanhar.

Se o padre é branco diz missa,  
Sendo prêto está mentindo.  
Prêto nasceu *p'ra* cachorro  
E o jeito é morrer latindo.

Negro não vai no céu  
Embora rezador  
Porque tem o cabelo duro  
Espeta Nosso Senhor.

Tenho uma dor no meu peito  
Entra no meu coração  
Quando vejo *nêgo* de botina  
E mulato de pé no chão.

Todo branco vem de Deus,  
 Todo mulato é pimpão,  
 Todo negro é feiticeiro,  
 Todo cabloco é ladrão.

O branco é filho de Deus,  
 O mulato é enteado,  
 O cabra não tem parente,  
 E negro é filho do Diabo.

Branco vai para o céu  
 Mulato fica na terra  
 Caboclo no purgatório  
 Negro para o inferno.

Mulato é prata fina,  
 Branco cordão de ouro,  
 Cabra é relicário,  
 Negro é surrão de couro.

Parece provável que os ditos e versos seguintes surgiram durante a escravidão como forma de protesto do próprio negro:

Negro só nasceu para espolêta dos brancos.  
 Em pescaria de branco, quem puxa a rêde é negro,  
 Negro não quer mingau, mingau no negro,  
 Negro não quer fava, fava no negro,  
 Branco maluco é só nervoso, e negro maluco é cachaceiro.  
 Branco come no prato, mulato onde quizé, cabra come na cuia, negro no *aribé*.

Dorme um branco em camarinha,  
 O caboclo no terreiro,  
 Mulato atrás, na cozinha;  
 Negro em baixo do poleiro.

Branco dorme na cama  
 Mulato no corredor  
 Caboclo na sala  
 Negro no cagador.

Branco bebe *champagne*  
 Mulato vinho do Pôrto  
 Caboclo bebe cerveja  
 Negro mijo de porco.

Chique-chique é pau de espinho,  
 Umburana é pau de *abeia*,  
 Gravata de boi é canga,  
 Paletó de negro é peia.

Mulato cabrinho e negro  
 Dantes é que bebiam  
 Hoje brancos e mulatos  
 Tomam porre todo dia.

Você me chamou feio,  
 Sou feio mas sou dengoso;  
 Também o tempêro é feio  
 Mas faz o prato gostoso.

## APÊNDICE C

## A FESTA DO BOMFIM

Certas festas populares, como as do Sábado e da Segunda-feira do Bomfim, são largamente freqüentadas e, mesmo, dominadas pelas classes "inferiores".

Os indivíduos, tanto os brancos quanto os de côr, pertencentes aos círculos "mais elevados", comparecem apenas em seus automóveis, passeando vagarosamente de um lado para outro, ao longo das principais ruas e entre a multidão, ou assistem às festas das janelas e portais das casas vizinhas. Segundo disse um baiano, a festa do Bomfim "brota do próprio povo", que considera o Senhor do Bomfim como seu padroeiro. Esta festa pertence-lhe mais que o carnaval, que é mais requintado, mais dirigido pelas classes "cultas".

Precedida por cerimônias exclusivamente religiosas, a festa começa no terceiro sábado de janeiro e continua durante o domingo e a segunda-feira seguinte. Ao menos na época da nossa pesquisa, grande parte da população baiana comparecia. Diz-se que antigamente tôdas as casas comerciais fechavam nessa ocasião, e algumas ainda assim procediam, ao passo que outras observavam apenas um meio dia santo, na segunda-feira. A celebração começava na Igreja do Bomfim, situada no cume de uma colina suave, na península de Itapagipe, que se projeta na Baía de Todos os Santos, para o norte do pôrto. Pretas vestidas de baianas instalam-se às margens da multidão, vendendo cocadas, bolos e outros quitutes, mangas, amendoins, umbus e cajus. Na adro, à frente da igreja do Bomfim, erguiam-se barracas, cada uma delas trazendo o nome do santo patrono ou do proprietário, ou uma inscrição como "Fé em Deus", "Salve a Nova Aurora", "A Baianinha". Nessas barracas podiam ser comprados famosos pratos baianos de origem africana como aberém, caruru, vatapá, efó e acarajé, bem como bebidas e refrescos. Uma banda de música composta de prêtos uniformizados, pertencentes ao corpo

de bombeiros, tocava intermitentemente, de um palanque levantado no centro do adro.

No primeiro ano da nossa pesquisa, anotamos a festa nas seguintes palavras:

"À noite, tôda a frente da igreja resplandece, iluminada por luzes elétricas. Foguetes estouram no ar, quase constantemente. Imensa multidão move-se pelo adro, enquanto muitas pessoas sentam-se às mesas, comendo, bebendo, conversando, contemplando a festa. Cêrca de duas horas da madrugada, o terno "Os Ciganos" aparece. É um grupo de cêrca de trinta pessoas, marchando aos pares; vêm à frente dez músicos com seus instrumentos, seguidos por doze moços, cada um dêles trazendo, erguido, um bastão de madeira ramificado na ponta e profusamente adornado de flôres de papel e de lanternas japonêsas; vem depois igual número de meninas de doze a quatorze anos, vestidas de ciganas, sacudindo castanholas e tamboris. Depois de desfilar à roda do adro, o terno pára em frente à igreja, saúda o santo patrono, depois volta e sobe ao palanque que para êsse fim foi desocupado pela banda. As meninas dançam, cantam e tocam seus instrumentos, enquanto um dos homens executa uma dança que chega a ser frenética, girando repetidamente com o estandarte que traz o nome e as insígnias do terno.

"Antes de amanhecer, outros ternos também aparecem e executam danças semelhantes: o de Batutu, vindo dos arredores da cidade, da área conhecida por Alto dos Pombos; A Gata Abafa a Banca, vindo de Plataforma; o do Bacalhau, vindo da Estrada da Rainha; e Filho de Arigofe, de São Miguel. A maior parte das pretas vendedoras e muitos dos participantes só voltam para casa depois dos três dias e respectivas noites de festa.

Na segunda-feira o local da festa passa a ser o Ribeiro, do outro lado de Itapagipe. Ali, num extenso espaço aberto ao longo da praia, o povo junta-se aos milhares, formando grupos casuais de dançarinos, cantores e músicos, ou simplesmente passeando. Diverte-se às vêzes durante horas, dissolvendo-se os grupos de cantores e dançarinos apenas para formar novos grupos, compostos de outros indivíduos, no meio de grande hilaridade e constantes sambas. Grupos de capoeira formam-se e atraem círculos de assistência. Quase todos os participantes efetivos dêstes divertimentos são prêtos ou mestiços; os de sangue europeu puro são relativamente poucos"<sup>1</sup>.

(1) Estamos informados de que, hoje em dia (1967), a festa ainda existe como a presenciou o Autor.

## APÊNDICE D

ESTUDO DE CONTACTO RACIAL NA BAHIA:  
PROCEDIMENTO DE PESQUISA<sup>1</sup>

Este estudo da "situação racial" da Bahia trata de algumas das conseqüências do maior movimento de população de toda a história, isto é, das migrações associadas à expansão da Europa Ocidental.

Já em outra ocasião,<sup>2</sup> fizemos um esboço deste movimento, com o fim de sugerir um "quadro de referência" útil para o estudo do contacto entre as raças e culturas no Brasil. A expansão da Europa Ocidental é processo histórico distinto. Constitui uma unidade porque teve começo definido e chegou agora quase ao fim. Tem, portanto, caráter unitário que faz dela uma coisa, semelhante a qualquer outro objeto natural, e, portanto, sujeita não só a estudo em termos de sua própria natureza, mas também a comparações com outros exemplos do mesmo tipo; sujeita, por exemplo, a comparações com as expansões grega ou romana do mundo antigo ou as chamadas invasões "bárbaras" do Império Romano, ou ainda as migrações árabes para a Península Ibérica, através do norte da África, bem como a expansão maometana no norte da Índia.

Uma das características de toda ciência, como vem amplamente ilustrado, por exemplo, no trabalho de Darwin, é observação cuidadosa, e, depois, o registro e a comparação dos fenômenos observados e observáveis. Tal norma de procedi-

(1) Conferência realizada na Faculdade Nacional de Filosofia, Ciências e Letras, do Rio de Janeiro, em 16 de novembro de 1942, a convite do Centro de Estudos Sociais da referida Faculdade e da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, presidenciando a mesa o ilustre baiano, Afrânio Peixoto.

(2) "A Situação Racial Brasileira", *Planalto*, São Paulo, 1.º de fevereiro de 1942. Ver as apostilas do meu seminário sobre "Raça e Cultura", mimeografadas pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

mento científico é sem dúvida compartilhada tanto pelos cientistas sociais quanto pelos cientistas físicos.

Infelizmente não podemos, pelo menos em igual grau, fazer uso das técnicas experimentais e dos procedimentos de laboratório que se usam nas ciências físicas. Mas temos um substitutivo parcial no método comparativo. Comparando o que aconteceu num lugar do mundo com o que aconteceu ou está acontecendo em qualquer outro ponto, podemos observar o mesmo tipo de coisas em conjuntos diversos de circunstâncias e registrar as conseqüências de cada caso. Embora talvez não possamos, de nenhum modo, modificar as circunstâncias envolvidas nesses casos como podem fazer os cientistas físicos em seus laboratórios, a multiplicidade de circunstâncias e condições, em que os mesmos processos sociais operam em diferentes pontos do mundo e em épocas diferentes, introduz certo elemento de experimentação em nosso trabalho e, num sentido, fornece-nos, assim, um "laboratório humano" em que podemos, se estivermos alerta, observar e registrar numerosas "experimentações sociais informais", às vezes produzidas simultaneamente. Além de ser a expansão da Europa Ocidental, como unidade, comparável a outros casos de expansão, as próprias condições e circunstâncias diversas em que ela se verificou em diferentes partes do mundo e em épocas diversas, juntamente com as variadas séries de conseqüências assim produzidas, são também passíveis de comparação entre si e, portanto, capazes de fornecer conhecimento gerais — em outras palavras, dados científicos.

No Brasil, o encontro de europeus e de indígenas e a posterior importação de africanos — assim como os encontros entre europeus e indígenas nos Estados Unidos, nas Caraíbas e em outros lugares das Américas, e a posterior importação de africanos — foram incidentes da expansão da Europa Ocidental. Desde que as conseqüências culturais desses contactos, bem como as outras condições e circunstâncias em que eles se produziram, foram diferentes, é legítimo conceber-se que o estudo minucioso desses diferentes casos esclareça de modo significativo a natureza dos processos sociais envolvidos e as maneiras pelas quais, sob determinadas circunstâncias, esses processos operam em toda parte.

Em tal estudo, as cidades portuárias fornecem laboratórios bastante úteis. A fixação de europeus nos portos de mar, a importação, em muitos casos, de africanos e, mais tarde, de asiáticos, para fornecer os braços — seja de escravos, seja de trabalhadores por contrato — necessários às plantações e às minas,

a conseqüente migração do interior para estes centros de comércio em rápida expansão, tudo isso faz dos portos de mar importantes cadinhos para a mistura de raças e a fusão de culturas. Nos portos, talvez mais claramente que em qualquer outro lugar, ao menos até aparecer o transporte aéreo, podia-se ver em ação todos os processos sociais do mundo. Para descrição minuciosa da "situação racial" de cada um destes centros de contacto, são úteis os seguintes índices (entre outros):

- 1) O número proporcional de cada raça em contacto;
- 2) O grau em que cada raça possui os modernos instrumentos tecnológicos;
- 3) O prestígio de cada raça aos olhos das outras;
- 4) A presença ou ausência de segregação racial, e a natureza e a extensão em que ela possivelmente existe;
- 5) O grau de miscigenação e as atitudes de cada grupo racial para com ela;
- 6) O grau de intercasamento e de sua concordância ou discordância com os *mores* de cada grupo;
- 7) O papel e a função do mestiço na comunidade;
- 8) O grau em que os vários grupos raciais participam da vida total do grupo — a) ecológica, b) económica, c) política e d) sociológica — especialmente quanto à sua distribuição pelas diversas ocupações;
- 9) As atitudes dos indivíduos de cada raça para com os membros das outras;
- 10) A presença ou ausência de "consciência de raça" por parte de cada grupo; de sentimentos grupais de segurança ou insegurança quanto ao seu *status*; de organizações deliberadamente fundadas de conformidade com as linhas raciais;
- 11) O grau em que os membros de cada raça se identificam com as várias formas culturais existentes no lugar em questão.

Assim, para se investigar, de maneira minuciosa, a "situação racial" brasileira, pode-se escolher um dos quatro portos principais do Brasil colonial: Salvador, Recife, São Luís do Maranhão, ou Rio de Janeiro. Dêstes, talvez nenhum seja mais importante que o do Salvador, onde, como Assistente de Pesquisa do "Social Science Research Committee" da Universidade de Chicago, passamos 22 meses, de 1935 a 1937, investigando a sua "situação racial".

Na realização deste estudo, tentamos conhecer intimamente a gente de côr da localidade, de modo a obter aquela empírica

"intimidade com" (acquaintance with), tão fundamental para qualquer "conhecimento de" (knowledge about) acurado. Tudo quanto nos parecia interessante ou importante era anotado, estivesse ou não dentro de qualquer plano de estudo prévio. Cada informação, por menor que fôsse, era conferida e reconferida, de modo a eliminar, tanto quanto possível, a "equação pessoal" e o infeliz escotoma<sup>3</sup> de que ela pode revestir-se.

Começamos a investigação pela procura de um mapa que nos permitisse, juntamente com nossos longos passeios, conhecer a fisionomia da cidade do Salvador. Tivemos considerável dificuldade em descobrir um mapa que servisse; o problema foi finalmente resolvido, pelo menos em parte, com o prontificar-se o engenheiro municipal a preparar uma cópia do mapa que êle usava.

Por meio de documentos encontrados nas repartições públicas, no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, em outros arquivos, e em escritórios comerciais, obtivemos depois um conhecimento preliminar sobre: 1) a população da cidade; 2) sua economia; e 3) sua história.

Os dados estatísticos de que dispúnhamos eram limitados e, em geral, atrasados de dois a quatro anos, sendo também duvidosa a sua precisão no que diz respeito às classificações de raça. Quanto ao último recenseamento federal, tinha sido feito em 1920, isto é, quase uma geração antes, e com abandono de tôdas as categorias raciais. O último recenseamento a incluir estas categorias fôra o de 1890, feito meio século antes. Nos registros civis do governo, as designações de côr tinham substituído as de "raça". Estas indicações de côr, porém, nem sempre eram dignas de crédito, devido à divergência de critério entre os diversos funcionários e ao fato de usar, o mesmo funcionário, critérios diferentes, ao classificar, em épocas diversas, o mesmo indivíduo.

A êsses dados insatisfatórios, acrescentamos amostras nossas. Por exemplo: da distribuição quanto à côr de tôda a população; da distribuição quanto à côr dos residentes ao longo duma das ruas principais; da distribuição quanto à côr dos vários grupos económicos, usando como critérios a ocupação, o vestuário e a condição financeira — esta última avaliada pelo uso de automóveis, pela compra de lugares de preços diferentes no cinema e nos espetáculos esportivos, pelos pedidos de admissão a uma clínica infantil gratuita e pelas fotografias expostas nas vitrinas dos *ateliers*.

(3) Por "escotoma", entende-se a predisposição do espírito a certas atitudes e idéias, devido à participação do observador na realidade (sociedade, cultura, classe, etc.) que está sendo estudada.

Tomamos também amostras numéricas da distribuição quanto à cor nas assembléias legislativas, municipal e estadual; dos alunos presentes, em certo dia, nas escolas elementares (particulares, públicas e religiosas), secundárias e superiores; dos consulentes das bibliotecas públicas; das pessoas que assistiam à missa; das participantes na principal festa pública (o carnaval); do uso da vestimenta de *folk* chamada baiana.

Empregamos a técnica do questionário apenas para verificar hipóteses, especialmente as relativas ao grau em que as relações raciais se conformam a um sistema de casta ou de classes abertas, e as relativas ao grau em que a fusão cultural deixou, numa parte da população, elementos culturais de origem africana, facilmente observáveis. Cerca de 200 questionários foram preenchidos por estudantes, tendo-se vencido certas dificuldades no modo de conseguir respostas certas. Por exemplo: a falta de precedente naquela época, tornava a técnica do questionário não familiar, o que expunha as respostas aos azares de inexatidões não-intencionais. Além disso, a disciplina escolar era, às vészes, frouxa, de modo que as respostas podiam conter inexatidões deliberadas. Resolvemos estas dificuldades, pelo menos em parte, apresentando os questionários nas aulas de professores altamente respeitados pelos alunos e que compreendiam e simpatizavam com nossos propósitos. Tomamos, também, cuidado na própria apresentação dos questionários, de modo a conseguir o máximo possível de exatidão. Discutimos depois, com o professor, o grau de confiança que as respostas mereciam, inutilizando algumas.

Obtivemos compreensão preliminar da estrutura de classe na Bahia e da relação entre classe e cor, pedindo a um baiano competente, membro da classe "superior", que nos fizesse uma lista com cerca de cinquenta das "mais importantes" famílias da classe "alta" e preparasse árvore genealógicas de oito delas. Estudamos, então, estes dados a fim de determinar quais eram na Bahia os critérios de determinação de classe: se a riqueza, a linhagem, a instrução, a capacidade intelectual, a competência profissional, a identificação com as formas culturais européias. Comparamos depois esta lista de famílias da classe "alta" com outra de famílias de origem aristocrática, compilada por um descendente da velha aristocracia, a fim de verificar o grau em que a elite colonial tinha mantido seu *status* original.

Obtivemos ainda maior compreensão da estrutura de classe, pedindo, a cada indivíduo de um grupo de vinte baianos, geralmente considerados como representativos dos grupos comercial,

intelectual, político e de "alta sociedade", que nos fizesse uma lista de baianos que lhe parecessem ser os principais líderes — 1) comerciais, 2) intelectuais, 3) políticos, e 4) da "alta sociedade". Analisamos estas listas com referência à cor, juntamente com outra composta dos membros do clube mais exclusivista da cidade, para constatar a extensão em que o negro, puro ou misturado com o europeu, estava representado entre os principais habitantes da cidade, ou tinha ingressado em instituições, como os clubes de maior prestígio, que simbolizavam *status* elevado, participando assim da elite da Bahia.

Estudamos a participação dos diferentes grupos de cor em outras atividades da comunidade.

Moramos de cinco a oito meses em cada uma de três diferentes áreas da cidade: 1) em Vitória e em Barra, dois bairros da classe "alta"; 2) em Mercês, área intermediária; e 3) em Alto dos Coqueiros, perto da velha vila do Rio Vermelho, que tinha de um lado Vila Mata, habitada por pessoas de classe "inferior", principalmente gente de cor, e do outro, desde o Rio Vermelho até a cidade propriamente dita, Engenho Velho, Mata Escura, Garcia e Gantois, largamente habitada por gente de cor e onde se localizavam cerca de quarenta candomblés, isto é, centros do culto afro-brasileiro. Entramos, desta maneira, em contacto com as diferentes cores e classes. Para melhor conhecê-las, escolhemos certas pessoas e famílias, que representavam essas diferentes cores e classes. Fizemos a escolha baseando-nos na contribuição que pareceu poderem oferecer para a compreensão das "relações raciais" do lugar. Escolhemos, por exemplo, um preto babalô (adivinhador) bem conhecido, de setenta e sete anos de idade, nascido na Bahia, mas levado por seu pai, quando tinha apenas treze anos de idade, para Lagos, na África, onde permaneceu por quase doze anos. A lealdade deste homem à África e às formas culturais africanas tornava-o altamente sensível às atitudes de superioridade por parte dos descendentes de europeus do lugar e, ao mesmo tempo, comunicativo com um "estranho sociológico"<sup>4</sup>, convencendo-se da sinceridade de nossos propósitos, apesar das suspeitas iniciais. Ele ajudou-nos bastante, como também ajudara, havia anos, Nina Rodrigues. Escolhemos também uma mãe de santo (ou sacerdotisa do candomblé) de aparência majestosa, que nesse tempo era provavelmente a mais capaz e

(4) Ver Georg SIMMEL, *Soziologie* (Leipzig, 1908), p. 685-9; também *Leituras de Sociologia e Antropologia Social* organizadas por Donald Pierson, n. 55, mimeografadas pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

mais respeitada chefe de candomblé na Bahia. Do mesmo modo, conhecemos outros indivíduos e famílias de origem européia ou africana, que se identificavam com as classes "superiores". De tôdas estas fontes colhemos dados de entrevistas e de comunicações espontâneas (spontaneous utterance material). Tentamos obter, assim, uma compreensão da estrutura social da Bahia, especialmente da parte relativa à côr.

Tivemos a sorte de ser feito ogã num dos centros do culto afro-brasileiro, tornando-nos "ajudante" do sacerdote e "pai espiritual" das filhas de santo, com direito de admissão ao pegi (santuário) e de participar dos mistérios do culto.

Participamos de outras cerimônias da comunidade baiana, inclusive rituais de candomblé, em catorze outros centros; de sacrifícios cerimoniais feitos à mãe-d'água; de cerimônias espíritas; de missas e procissões católicas, festas "populares" como as das "Vésperas de Reis", "Conceição da Praia", "Bom Jesus dos Navegantes", "Sábado e Segunda-feira do Bomfim", "São João", o Carnaval, e a "Micareta"; de reuniões, como por exemplo, uma em honra de Castro Alves, outra em que se celebrava o Dia da Emancipação (13 de maio), outra em homenagem a Carlos Gomes, e outras da Associação Comercial, Ordem dos Advogados, Rotary, Instituto Geográfico e Histórico, Segundo Congresso Afro-Brasileiro, etc.; de concertos musicais, acontecimentos esportivos, solenidades de abertura e encerramento de aulas; da cerimônia de inauguração do recém-construído Instituto do Cacau (a que esteve presente o Presidente da República); duma recepção ao governador de Pernambuco; das reuniões de clubes da elite, etc.

Coligimos alguns "documentos pessoais", inclusive a autobiografia de um prêto que era provavelmente o mais conceituado cidadão de côr da Bahia; do babalaô, já mencionado, e de uma filha de santo do culto afro-brasileiro. Obtivemos e estudamos cuidadosamente cerca de sessenta cartas dirigidas ou escritas por prêtos baianos. Conseguimos vários "documentos formais", inclusive os escritos por quarenta estudantes da Escola Normal, sob o título "O prêto e o mulato na Bahia", um escrito por um alfaiate prêto sobre "O negro na Bahia"; os escritos, por um engenheiro prêto, e um sargento de polícia mestiço, sobre "Os costumes dos africanos na Bahia"; um escrito por um membro do culto afro-brasileiro sobre "A religião dos negros na Bahia", e uma descrição dos "Mistérios de Xangô", por outro membro do culto.

Além disso, coligimos dados sobre a relação do casamento inter-racial com os níveis ocupacionais e econômicos na cidade do Salvador e, para fins de comparação, numa vila do interior. Coligimos também epítetos e outros termos que as diferentes classes e côres usavam quando falavam uns aos outros; provérbios e ditos populares, que refletem sentimentos raciais; palavras africanas ainda em uso comum na Bahia; dados sobre a vestimenta e a cozinha de *folk*, ambos de influência africana: música e baladas de *folk*; dados sobre a) a idade, b) o estado civil, c) a residência d) a ocupação dos ogãs e das filhas de santo dum centro de candomblé.

Aproveitamos as fontes impressas de que dispúnhamos. Lemos os jornais, à procura de fatos e de indicações de atitudes raciais, prestando especial atenção ao uso que se fazia dos diferentes termos raciais e de côr. Examinamos os documentos históricos. Considerando-se o seu número e, em muitos casos, a sua condição material, qualquer investigação minuciosa desse material exigiria trabalho longo e bem difícil. É um material que está à espera do trabalho paciente e árduo do historiador social.

Foram-nos especialmente úteis: tratados formais como *Sobrados e Mucambos*, de Gilberto Freyre, que esboça a transição no Brasil, de uma ordem patriarcal e rural para uma ordem urbana, com a simultânea ascensão das profissões liberais e do mestiço; assim também a sua *Casa grande e senzala*, que põe à disposição do investigador fontes valiosas sobre as relações entre brancos e prêtos, na era da escravidão; *L'Animisme Fetichiste des Nègres de Bahia*, e *Os Africanos do Brasil*, de Nina Rodrigues, descrições importantes da religião dos negros baianos, duas gerações atrás; *O Negro Brasileiro*, *O Folclore Negro do Brasil* e *The Negro in Brazil*, de Arthur Ramos, que nos fornecem informações bem úteis sobre a cultura do baiano de côr atual, bem como dados sobre a participação de indivíduos de ascendência africana na vida intelectual, artística, militar e política do Brasil; *A Raça Africana e os Seus Costumes na Bahia*, de Manoel Querino; e *Religiões Negras*, e *Negros Bantos*, de Edison Carneiro, que fornecem dados concretos sobre as formas culturais africanas existentes na Bahia; e várias outras fontes de informação, esparsas aqui e ali.

De considerável auxílio para se compreender a "situação racial" na Bahia, são: *O Mulato*, romance de Aluísio de Azevedo, que retrata a luta de um mestiço pelo reconhecimento social, no Maranhão, no século passado; *Suor*, de Jorge Amado, que reflete

certos aspectos da vida da gente de côr da classe "inferior", na área do Pelourinho, do Salvador, bem como seu *Mar Morto; O Feiticeiro*, de Xavier Marques, que nos dá uma visão do mundo afro-brasileiro da Bahia; e o *Ciclo de Açúcar* de José Lins do Rêgo, que embora procure interpretar certos aspectos da vida da gente de côr da classe "inferior" de Pernambuco, é de considerável significação também para a Bahia. Examinamos ainda todos os trabalhos sobre o Brasil que pudemos encontrar, de outros brasileiros e de estrangeiros — historiadores, cientistas e viajantes — em português, em francês, inglês, holandês e alemão, à procura de dados e análises pertinentes à "situação racial" da Bahia.

Para esclarecimento de pontos obscuros suscitados na leitura e no "trabalho de campo" mantivemos correspondência com intelectuais brasileiros interessados no assunto, particularmente com Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Oliveira Vianna, Affonso de E. Taunay, J. F. de Almeida Prado. Mais ainda, trocamos observações e reflexões com pessoas — relativamente poucas naquele tempo — que na Bahia se interessavam pelos problemas de raça e do preto.

A séria dificuldade de estabelecer contactos pessoais foi satisfatoriamente vencida. Pouco se pode conseguir como investigador impessoal. É preciso avançar na base do contacto pessoal, de um amigo para um amigo dêste, e assim por diante, ou não se progride, cientificamente falando, quase nada. Fomos apresentado a alguns baianos de prestígio por cartas de amigos do Rio, especialmente de baianos residentes na capital da República. A rede de relações pessoais assim estabelecida estendeu-se então, gradualmente, por tôdas as classes, de modo a fornecer, afinal, certo grau de compreensão da vida total da cidade. Na Bahia, a vizinhança não parece facilmente produzir, como às vêzes acontece em outros países, um acervo de relações pessoais. As relações desta natureza tendem a estender-se por meio de parentesco e de amizade íntima, e, menos significativamente, por meio de interesse pessoal, acompanhando, em grande parte, as linhas de classe e cruzando assim tôda a cidade. Tornou-se, pois, necessário entrar nas várias camadas de classe e segui-las, além de morar em diferentes partes da cidade.

Desta variada atividade, emergiu gradualmente um "quadro" da Bahia, com referência ao problema que nos interessava, isto é, a função da raça e da côr na organização social da cidade.

## BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

(da primeira edição)

## SÔBRE A BAHIA

- AMADO, Jorge, *Cacau*, Rio de Janeiro, Ariel, 1933.  
 —, *Jubiabá*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1935.  
 —, "Literatura dos negros e mulatos da Bahia", *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, XLVIII, jun. 1938, p. 179-82.  
 —, *Mar morto*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1936.  
 —, *Suor*, 2.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1936.  
 AMARAL, Álvares do, *Resumo chronologico da Bahia*, Bahia, s. d.  
 AMARAL, Braz do, *História da Bahia do Império à República*, Bahia, 1923.  
*Anuario estatístico da Bahia*. Publicado pelo *Estado da Bahia*, 1934, 1936.  
 BALEEIRO, Aliomar, "Figuras da Bahia de hoje", *Espelho* (abril, 1936), p. 13-15.  
 BARROSO, Gustavo, "Nas baixas esferas do fetichismo", *Diário da Bahia*, 10 jan. 1929.  
 —, "Um candomblé é varejado", *A Tarde* (Bahia), 19 abr. 1932.  
 —, "Em plena macumba", *A Tarde* (Bahia), 22 março, 1929.  
 —, "Quando soam os atabaques", *A Tarde* (Bahia), 20 set. 1928.  
 BONFIM, Martiniano do, "Os ministros de Xangô", *Estado da Bahia*, 5 maio 1937.  
 BRASIL, Padre Étienne Ignace, "Le fetichisme des nègres du Brésil", *Anthropos*, III (1908), p. 881-904.  
 —, "Os malês", *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, LXII, Parte II (1909), p. 73-126.  
 BRITTO, Eduardo A. de Caldas, "Levantes de pretos na Bahia", *Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia*, v. XXIX (1903).  
 CALMON, Pedro, *Historia da Bahia*, 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, Melhoramentos, s. d.  
 —, *Os malês, a insurreição das senzalas*, Rio de Janeiro, 1933.  
 CAMPOS, João da Silva, "Ligeiras notas sobre a vida íntima e costumes e religiões dos africanos na Bahia". Manuscrito inédito.  
 "O Candomblé da Favella não deixa ninguém dormir", *Estado da Bahia*, 7 set. 1936.  
 CARNEIRO, Edison, *Negros bantus*, Rio de Janeiro, 1937.  
 —, *Religiões negras*, Rio de Janeiro, 1936.  
 CARVALHO, Carlos Alberto de, *Tradições e milagres do Bonfim*, Bahia, 1915.

- "A cidade que Deus esqueceu", *A Tarde* (Bahia), 9 dez. 1935.  
*Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção*, Bahia, 1929.
- COSTA, Joventino Silvino da, *Relatorio da Sociedade Protectora dos Desvalidos, 1832-1932*, Bahia, 1934.
- "Creado o Conselho Africano da Bahia", *Estado da Bahia*, 4 agô. 1937.
- CUNHA, Euclides da, *Os Sertões*, 12.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1933.
- DARWIN, Charles, "The Voyage of the Beagle", *Harvard Classics*, v. XXIX, Nova York, 1909.
- "Era a mais popular 'Mãe de Santo' da Bahia", *Estado da Bahia*, 5 jan. 1938.
- FERREIRA, José Carlos, "As insurreições dos africanos na Bahia", *Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia*, v. XXIX (1903).
- "For 'Quente' e alegre a segunda folia do anno", *A Tarde* (Bahia), 5 abr. 1937.
- FONSECA, Luiz Anselmo da, *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, Bahia, 1887.
- GARCIA, Rodolfo, *Denunciações da Bahia*, separata da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1936.
- LEYBURN, James G., "Portuguese Settlement Plantation Frontier in Bahia, Brazil, 1549-1580", *Frontier Folkways*, cap. v, p. 84-103, New Haven, 1935.
- "Mãe d'água não quiz o presente", *A Tarde* (Bahia), 11 fev. 1928.
- MARQUES, Corypheu de Azevedo, "No mundo cheio de mysterios dos espiritos e 'pais de santos'", *Estado da Bahia*, 11 e 14 maio 1936.
- , "O mundo religioso do negro da Bahia", *Estado da Bahia*, 7 e 29 agô. 1936.
- MARQUES, Xavier, *O feitiçeiro*, Bahia, 1922.
- , "Tradições religiosas da Bahia", *A Tarde* (Bahia), 19 jan. 1929.
- OLIVEIRA, J. B. de Sá e, "Dois embaixadores africanos mandados a Bahia pelo Rei do Dahomé", *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, LVI, Parte 1 (1895), p. 413.
- "Onde estão as Bahianas", *A Tarde* (Bahia), 23 jun. 1936.
- ORLANDO, Arthur, "Bahia", *Brazil: a terra e o homem*, Parte 2, cap. iv, p. 131-41, Recife, 1913.
- PEREIRA, A. Pacifico, *A tuberculose na Bahia*, Bahia, 1904.
- PIERSON, Donald, "The Negro in Bahia, Brazil", *American Sociological Review*, IV, n.º 4 (agô. 1939), p. 524-533, trad. para o port. e publicado, *Sociologia*, III, n.º 4 (out. 1941), p. 282-94.
- PINHO, Wanderley de A., "Abolição do trafico interprovincial de escravos", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 14 jun. 1936.
- , "O ultimo desembarque de escravos na Bahia", *Espelho*, set. 1936.
- "Presente para a rainha do mar nas cabeceiras da ponte", *Estado da Bahia*, 23 set. 1936.
- QUERINO, Manoel Raymundo, *A arte culinaria na Bahia*, Bahia, 1928, reedit. em *Costumes africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, 1938.
- , *Artistas bahianos*, Rio de Janeiro, 1909.
- , *A Bahia de outrora*, Bahia, 1922.

- , "A raça africana e os seus costumes na Bahia", *Annaes do Quinto Congresso Brasileiro da Geographia*, Rio de Janeiro, 1916. Reedit. em *Costumes africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, 1938.
- RAMOS, Arthur, "Os horizontes mythicos do negro da Bahia", *Archivos do Instituto Nina Rodrigues*, Ano I, n.º 1 (abr. 1932), p. 47-95.
- , "Os instrumentos musicas dos candomblés da Bahia", *Bahia Medica*, Ano III (jul. 1932), p. 191-95.
- , "O mytho de Yemanjá e suas raizes inconscientes", *Bahia medica*, Ano III (agô. 1932), p. 209-12.
- , "As praticas de feitiçaria entre os negros e mestiços brasileiros", *Archivos de Medicina Legal e Identificação* (Rio de Janeiro), Ano V, n.º 11 (1935), p. 31-45.
- REIS, Antonio Alexandre Borges dos, *Chorographia e historia do Brasil, especialmente do Estado da Bahia*, Bahia, 1894.
- "Rio Vermelho, Saveiros, Atabaques, Batucadas, Mãe d'Água", *A Tarde* (Bahia), 3 fev. 1938.
- RODRIGUES, Nina, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, 1932.
- , *L'Animisme fetichiste des nègres de Bahia*, Bahia, 1900. Reproduzido em port. do manuscrito original e publicado, com prefácio e notas de Arthur Ramos, sob o título *O animismo fechista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, 1935.
- , *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, 2.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1933.
- SANTOS, F. Marques dos, "Os balangandans", *Espelho*, abr. 1936. "A segunda feira esteve animada", *A Tarde* (Bahia), 21 jan. 1936.
- SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e, *Memorias historicas e politicas da Provincia da Bahia*, 4 v., Bahia, 1919-33.
- SINZIG, Frei Pedro, *Egreja e convento de São Francisco da Bahia*, Rio de Janeiro, 1933.
- TAUNAY, Affonso de E., *Na Bahia colonial, 1610-1774*, Rio de Janeiro, 1925.
- , *Na Bahia de Dom João VI*, Bahia, 1928.
- VARELLA, João, *Na Bahia do Senhor do Bomfim*, Bahia, 1936.
- , *Da Bahia que eu vi*, Bahia, 1935.
- , *Cosme e Danião*, Bahia, 1938.
- VIANNA, Urbino, *Bandeiras e sertanistas bahianos*, S. Paulo, 1935.
- VILHENA, Luiz dos Santos, *Cartas*. Com anotações de Braz do Amaral, 2 v., Bahia, 1922.

## SÔBRE O BRASIL

- ABREU, J. Capistrano de, *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*, Rio de Janeiro, 1930.
- , *Capítulos de história colonial*, 3.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1934.
- ADALBERT, Prince, *Travels of Prince Adalbert of Prussia*, trad. de Ausmeinem Tagebuche, 1842-1843, Berlim, 1847, por Robert H. Schomburgk e John Edward Taylor, 2 v., London, 1849.

- AGASSIZ, Professor e Mrs. LOUIS, *A Journey in Brazil*, Boston e New York, 1888. *Viagem ao Brasil*, 1865-66, trad. e notas de Edgar Süsskind Mendonça, São Paulo, 1938.
- ALENCAR, José de, *O sertanejo*, reimpresso, São Paulo, 1936.
- AMARAL, Braz do, "Os grandes mercados de escravos africanos. As tribus importadas. Sua distribuição regional", *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* (Rio de Janeiro), tomo especial do Congresso Internacional de História da América, v (1927), p. 437-96.
- ANDRADE, Mario de, *O Aleijadinho*, Rio de Janeiro, 1934.
- , "Os Congos", *Lanterna Verde*, n.º 2 (fev. 1935), p. 36-53.
- , "O samba rural paulista", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLI, p. 37-114.
- , "Maracatú", *Espelho*, jun. 1935.
- ANDREWS, C. C., *Brazil, Its Condition and Prospects*, 2.ª ed., Nova York, 1889.
- "Animais sangrados, numa festa religiosa do Riachão. O inspetor de quartelão quiz proibi-lo e quasi foi assassinado", *Diário da Tarde* (Recife), 6 agô. 1935.
- AZEVEDO, Aluizio de, *O mulato*, 3.ª ed., Rio de Janeiro, 1889.
- BARROS, F. Borges de, *Novos documentos para a história colonial*, Bahia, 1931.
- BARROSO, Gustavo, *O sertão e o mundo*, Rio de Janeiro, 1923.
- , *Ao som da viola*, Rio de Janeiro, 1921.
- BASTIDE, Roger, "Africa em surdina", *Planalto*, n.º 15 (15 dez. 1941).
- , "A arte e as influências raciais", cap. III, *Psicanalise do cafuné*, Curitiba, 1941.
- , "Considerações acerca da poesia afro-brasileira", *O Estado de São Paulo*, 21 set. 1941.
- , "Cruz e Souza, poeta negro", *O Estado de S. Paulo*, 6 nov. 1940.
- , "État actuel des études afro-brésiliennes", *Revue Internationale de Sociologie* 47.ª Année, n.º 1-2 (jan. fev. 1939), p. 77-89.
- , "Gonçalves Dias e a poesia afro-brasileira", *O Estado de S. Paulo*, 21 dez. 1941.
- , "Pretos e brancos", *O Estado de S. Paulo*, 17, 24 e 31 jul. 1938.
- , "Romantismo e poesia afro-brasileira", *O Estado de S. Paulo*, 2, 9 e 16 nov. 1941.
- BATES, Henry W., *The Naturalist on the River Amazons*, 2 v., London, 1863.
- BELLO, Julio, *Memorias de um senhor de engenho*, Rio de Janeiro, 1938.
- BENNETT, Frank, *Forty Years in Brazil*, London, 1914.
- BLARD, F., *Deux Années au Brésil*, Paris, 1862.
- BILDEN, Rüdiger, "Brazil, Laboratory of Civilization", *Nation*, CXXVIII (16 jan. 1929), p. 73.
- BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento, *Dicionario bibliographico brasileiro*, Rio de Janeiro, 1893.
- BOMFIM, Manoel, *O Brasil*, São Paulo, 1935.
- BORGES, Cavalcanti, e LIMA, Dinice F., "Investigações sobre as religiões no Recife", *Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco* (abr. 1932), p. 138-45.

- BRANDÃO JUNIOR, F. A., *A escravatura no Brasil*, Bruxellas, 1865.
- BRYCE, James, *South America*, Nova York, 1912.
- BURLAMAQUE, F. L. Cesar, *Memoria analytica acerca do commercio de escravos e dos males da escravidão domestica*, 1837.
- BURTON, Sir Richard F., *Explorations of the Highlands of the Brazil*, 2 v., London, 1869; ed. bras. *Viagens aos planaltos do Brasil, 1868*, trad. por Americo Jacobina Lacombe, São Paulo, 1941.
- CALMON, Pedro, *História social do Brasil*, 3 v., 2.ª ed., São Paulo, 1937-39.
- CALOGERAS, João Pandiá, *Formação historica do Brasil*, 3.ª ed., São Paulo, 1938.
- , "A politica exterior do império — as origens", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo especial do Congresso Internacional de Historia da América (1927), p. 1-471.
- Centro Nipponico de Cultura, "Cruzamento da ethnia japoneza," São Paulo, 1934.
- CHINA, José B. D'Oliveira, *Os ciganos do Brasil*, São Paulo, 1936.
- CLAUDIO, Affonso, "As três raças na sociedade colonial", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo especial do Congresso Internacional de História da América, III (1927), p. 317-78.
- , "As tribus negras importadas", *Revistas do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo especial, Parte II (1914), p. 597-655.
- CODMAN, John, *Ten Months in Brazil*, Boston, 1867.
- COOPER, Claytons., *The Brazilians and Their country*, Nova York, 1917.
- CORVO, J. de A., *Estudos sobre as provincias ultramarinas*, 4 v., London, 1883-87.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da, "Folclore pernambucano", *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, tomo LXX, Parte 2 (1907), p. 5-641.
- , "Rei do Congo", *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro), 25 agô. 1901.
- COSTA, João Severiano Maciel da, *Memoria sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo de fazê-lo, e meios de suprir a falta de braços*, Coimbra, 1821.
- COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azevedo, *A analyse sobre a justiça do commercio do resgate dos escravos da costa d'África*, Lisboa, 1791.
- COUTY, Louis, *L'Esclavage au Brésil*, Paris, 1881.
- "O cruzamento de japoneses com brasileiros", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 17 set. 1935.
- DEBRET, J. B., *Voyage pittoresque et historique au Brésil, 1816-1841*, 3 v., Paris, 1835. Ed. bras., *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, trad. e anot. por Sergio Milliet, São Paulo, 1940.
- DEFFONTAINES, Pierre, "Les Personages-types du Brésil", *Revue des Deux Mondes*, CVI, p. 902-15.
- , "A população branca do Brasil", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 27 nov. 1938.
- DENIS, Pierre, *Brazil*, trad. do francês por Bernard Miall, Nova York, 1911.
- DENT, Hastings Charles, *A Year in Brazil*, London, 1886.

- "Depois do Afro-Brasileiro", *Diário da Tarde* (Recife), 29 nov. 1934.
- DORNAS FILHO, João, *A escravidão no Brasil*, Rio de Janeiro, 1939.
- , "A influência social do negro brasileiro", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), LI (out. 1938), p. 95-134.
- , "Algumas questões de folclore", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVI (abr. 1938), p. 145-180.
- DORNAS FILHO, João, "Cantiga dos capinadores de rua em Belo Horizonte", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), L (set. 1938), p. 89-92.
- , "Vocabulário quimbundo", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLIX (jul.-ago. 1938), p. 143-150.
- DUARTE, J. R. L., *Ensaio sobre hygiene da escravatura no Brasil* (tese. Faculdade de Medicina, Rio de Janeiro, 1849).
- EDSCHMIR, Kasimir, *South America*, Nova York, 1932.
- ELLIOTT, L. E., *Brazil, Today and Tomorrow*, Nova York, 1917.
- ESCHWEGE, W. C. von, *Journal von Brasilien*, 2 v., 2.<sup>a</sup> ed., Weimar, 1818.
- EWBANK, Thomas, *Life in Brazil*, New York, 1856.
- FERNANDES, Gonçalves, *O folclore magico do Nordeste*, Rio de Janeiro, 1938.
- , *Xangôs do Nordeste*, Rio de Janeiro, 1937.
- FIGUEIREDO, Fidelino de, *Estudos de história americana*, São Paulo, s. d.
- FREITAS, Octavio de, *Doenças africanas no Brasil*, São Paulo, 1935.
- FREYRE, Gilberto, *Casa grande e senzala*, 2.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1936.
- , *Conferencias na Europa*, Rio de Janeiro, 1938.
- , "The Negro in Brazilian Culture and Society", *Quarterly Journal of Inter-American Relations*, 1, n.º 1 (jan. 1939), p. 69.
- , *Nordeste, aspectos da influencia da canna sobre a vida e a paisagem*, Rio de Janeiro, 1937.
- (ed.), *Novos estudos afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, 1937.
- , *Sobrados e mucambos*, São Paulo, 1936. Especialmente cap. VII, "Ascensão do bacharel e do mulato", p. 302-77.
- , "Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century", *Hispanic American Historical Review*, v. v, n.º 4 (nov. 1922).
- FRÉZIER, M., *Relation d'un voyage à la mer du sud*, Paris, 1716.
- GALLET, Luciano, *Estudos de folclore*, Rio de Janeiro, 1934.
- GARCIA, Rodolfo (ed.), *Dialogos das grandezas do Brasil*, Rio de Janeiro, 1930.
- GARDNER, George, *Travels in the Interior of Brazil, 1836-1841*, London, 1849.
- Viagens no Brasil, principalmente nas Provincias do norte e nos Distritos do Ouro e do Diamante durante os anos de 1836-1841*, trad. de Albertino Pinheiro, São Paulo, 1942.
- GRAHAM, Maria, *Journal of a Voyage to Brazil, 1821-1823*, London, 1824.
- GRANT, Andrew, *History of Brazil*, London, 1809.
- HANDELMANN, Gottfried Heinrich, *História do Brasil*, trad. de Geschichte von Brasilien (Berlim, 1860), pelo Instituto Historico e Geographico Brasileiro, 2 v., Rio de Janeiro, 1931.
- HILL, Lawrence F., "The Abolition of the African Slave Trade to Brazil", *Hispanic American Historical Review*, v., XI, n.º 2 (1931).

- JOHNSTON, Sir Harry H., "Slavery under the Portuguese", in *The Negro in the New York*, cap. v, p. 77-109, London.
- KELLER, Albert G., "The Portuguese in Brazil", in *Colonization*, cap. iv, p. 131-67, Boston, 1908.
- KERBY, J. Orton, *An American Consul in Amazonia*, New York, 1911.
- KIDDER, Daniel P., *Sketches of Residence and Travels in Brazil*, 2 v., London, 1845. Ed. bras., *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, trad. por Moacyr N. Vasconcelos, São Paulo, 1940.
- , e FLETCHER, James C., *Brazil and the Brazilians*, Philadelphia, 1857. Ed. bras., *O Brasil e os brasileiros*, trad. por Elias Dolianiti. Revisão e notas de Edgard Süsskind de Mendonça, São Paulo, 1941.
- KOSTER, Henry, *Travels in Brazil, 1809 to 1815*, 2 v., Philadelphia, 1817. Ed. bras., *Viagens ao Nordeste do Brasil*, trad. e anot. por Luiz da Camara Cascudo, São Paulo, 1942.
- LACERDA, Jean Baptiste de, "The Metis, or Half-Breeds, of Brazil", in *Papers on Inter-racial Problems*, organizado por G. Spiller, London, 1911.
- LANE-POOLE, Stanley, *The Story of the Moors in Spain*, New York and London, 1886.
- LAVTANO, Dante de, *Os africanismos do dialeto gaúcho*, Pôrto Alegre, 1936.
- , "O negro e o espirito guerreiro nas origens do Rio Grande do Sul", *Revista do Instituto Historico e Geographico do Rio Grande do Sul*, Ano XVII (1937).
- , "Vocabulário dos pescadores do Rio Grande do Sul", *Anais do Segundo Congresso de Historia e Geografia Sul-Rio-Grandense* (Pôrto Alegre), v. III (1937).
- LEROY-BEAULIEU, P., *De la colonisation chez les peuples modernes*, 5.<sup>a</sup> ed., 2 v., Paris, 1902.
- LIMA, Jorge de, *Rassenbildung und Rassepolitik in Brasilien*, Leipzig, 1934.
- LIMA, Manoel de Oliveira, *The Evolution of Brazil Compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America*, Stanford University, California, 1914.
- , *Formation historique de la nationalité brésilienne*, Paris, 1911.
- LINLEY, Thomas, *Narrative of a Voyage to Brazil*, London, 1805.
- LOWRIE, Samuel H., "O elemento negro na população de São Paulo", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVIII (jun. 1938), p. 5-56.
- , "Racial and National Intremarriage in a Brazilian City", *American Journal of Sociology*, XLIV, n.º 5 (mar. 1939), p. 684-707.
- MAGALHÃES, Basilio de, *Expansão geographica do Brasil colonial*, São Paulo, 1935.
- , *O Folklore no Brasil*, Rio de Janeiro, 1928.
- MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão, *A escravidão no Brasil*, 3 v., Rio de Janeiro, 1867.
- MANCHESTER, Alan K., "The Rise of the Brazilian Aristocracy", *Hispanic American Historical Review*, XI, n.º 2 (May, 1931), p. 145-68.
- MARROQUIM, Mario, *A lingua do Nordeste*, São Paulo, 1934.
- MARTIN, Percy A., "Brazil", *Argentina, Brazil and Chile since Independence*, Part III, Washington, 1935.

- , "Slavery and Abolition in Brazil", *Hispanic American Historical Review*, v. XIII, n.º 2 (maio 1933).
- MATHISON, Gilbert Farquhar, *Narrative of a Visit to Brazil, Chile, Peru and the Sandwich Islands, 1821-1822*, London, 1825.
- MATTOS, Dalmo Belfort de, "As macumbas em São Paulo", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLIX (jul.-ago. 1938), p. 151-60.
- MAWE, John, *Travels in the Interior of Brazil*, Philadelphia, 1816.
- MELLO, Affonso T. Bandeira de, "A escravidão da supressão do trafico à lei aurea", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo especial do Congresso Internacional de História da América, III (1927), p. 381-406.
- , "O trabalho servil no Brasil", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 10 maio e 7 jun. 1936.
- MENDONÇA, Renato, *A influência africana no português do Brasil*, 2.ª ed., São Paulo, 1935.
- , *O português do Brasil*, Rio de Janeiro, 1937.
- MENEZES, Djacir, *O outro Nordeste*, Rio de Janeiro, 1937.
- MENNUCCI, Sud, *O precursor do abolicionismo: Luiz Gama*, São Paulo, 1938.
- MORAES, Evaristo de, *A escravidão africana no Brasil*, São Paulo, 1933.
- , "O negro como factor da civilização brasileira", *Boletim da Casa do Estudante do Brasil* (Rio de Janeiro), Anno III, n.º 16, 17 (jun.-jul. 1938), p. 8.
- MORAES FILHO, Alexandre José de Mello, *Festas e tradições populares*, Rio de Janeiro, 1888.
- NABUCO, Joaquim, *O abolicionismo*, London, 1883.
- NASH, Roy, *Conquest of Brazil*, New York, 1926, p. 152-160.
- NOBREGA, Manoel de, *Cartas do Brasil, 1549-1560*, Rio de Janeiro, 1886.
- NORTON, Henry K., *The Coming of South America*, New York, 1932.
- OLIVEIRA, Henrique Velloso de, *A substituição do trabalho dos escravos pelo trabalho livre no Brasil*, 1845.
- OLIVEIRA, J. J. Machado D', "Origem da escravidão dos índios", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, v. VIII, p. 206.
- "Oliveira Vianna e a imigração Japoneza", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 13 set. 1935.
- ORBIGNY, Alcide D', *Voyage dans les deux Amériques*, Paris, 1836.
- PONTES, Hildebrando A., "Influencia da linguagem africana na formação do dialecto capiau", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 24 ago. 1921.
- PRADO, J. F. de Almeida, *Pernambuco e as capitánias do norte do Brasil, 1530-1630*, 2 v., São Paulo, 1939-41.
- QUERINO, Manoel Raymundo, "Os homens de cor preta na historia", *Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, XLVIII (1923), p. 353-63.
- RAYMUNDO, Jacques, *O elemento afro-negro na lingua portuguesa*, Rio de Janeiro, 1933.
- RAMOS, Arthur, "Castigos de escravos", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVII (maio 1938), p. 79-104.

- , *As culturas negras na América do Sul: Brasil*, *As culturas negras no novo mundo*, Parte v, p. 281-371, Rio de Janeiro, 1937.
- , "O espirito associativo do negro brasileiro", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVII (maio, 1938), p. 105-26.
- , *O folk-lore negro do Brasil*, Rio de Janeiro, 1935.
- , *O negro brasileiro*, Rio de Janeiro, 1934.
- , "O negro e o folk-lore christão do Brasil", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVII (maio, 1938), p. 47-78.
- , *The Negro in Brazil*, trad. de Richard Pattee, Washington, 1939.
- REBOUÇAS, Antonio Pereira, *Recordações da vida parlamentar*, Rio de Janeiro, 1870.
- Recenseamento do Brasil: 1920, v. IV, *População*, livro I, Rio de Janeiro, 1922.
- REGO, José Lins do, *Histórias da velha Totonia*, Rio de Janeiro, 1936.
- , *Menino de engenho*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, 1934.
- , *Moleque Ricardo*, Rio de Janeiro, 1935.
- RIBEIRO, João, *O elemento negro*, Rio de Janeiro, s. d.
- , *O folklore*, Rio de Janeiro, 1919.
- RIBEIRO, Joaquim, "Adivinhas negro-africanas", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 6 mar. 1934.
- RICARDO, Cassiano, "O negro no bandeirismo paulista", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVII (maio 1938), p. 5-46.
- RIO, João do, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro, 1904.
- ROCHA, Padre M. Ribeiro da, *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruido e libertado*, Lisboa, 1758.
- ROMERO, Sylvio, "O Brasil social", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, LXIX (1906), p. 105-79.
- ROOSEVELT, Theodore, "Brasil and the Negro", *Outlook*, CVI (21 fev. 1914), p. 409 e seg.
- ROQUETTE-PINTO, E., "Os typos anthropologicos brasileiros", *Archivos do Museu Nacional*, XXX (1928), p. 301-31.
- (organizador), *Estudos afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, 1935.
- RUGENDAS, Johann Moritz, *Voyage pittoresque dans le Brésil*, trad. do alemão por de Colbery, 3 v., Paris, 1835.
- Ed. bras., *Viagem pitoresca através do Brasil*, São Paulo, 1940.
- SCHMIDT, Afonso, *A marcha: romance da abolição*, São Paulo, 1941.
- SCOTT, S. P., *History of the Moorish Empire in Europe*, Philadelphia, 1904.
- SENNA, Nelson de, "Africanismos no Brasil", *Revista de Lingua Portuguesa* (Rio de Janeiro), n.º 12, 1921.
- SETTE, Mario, *Maxambombas e maracatús*, São Paulo, s. d.
- SILVA, Arthur Lobo da, "Anthropologia do exercito brasileiro", *Archivos do Museu Nacional*, v. XXX, Rio de Janeiro, 1928.
- SILVA, Hippolyto da, *Os caiphases: conferência abolicionista, realizada no salão do Conservatório Dramatico e Musical de São Paulo, 13 de maio de 1907*, Santos, 1907.
- SILVA, José Eloy Pessoa da, *Memoria sobre a escravidão*, 1826.

- SILVA NETTO, Antonio da, *Segundos estudos sobre a emancipação dos escravos no Brasil*, Rio de Janeiro, 1868.
- SILVEIRA, A. Porto da, "Preconceitos de raça", *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro), 20 out. 1935.
- SILVESTRE, Honorio, "Cousas de negro", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), semanalmente, de 23 jun. de 1935 até 12 jan. 1936.
- SIMONSEN, Roberto C., "As conseqüências economicas da abolição", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 8 maio 1938.
- SOUTHEY, Robert, *History of Brazil*, 3 v., London, 1810.
- SOUZA, A. J., *Algumas proposições acerca do regimen das classes pobres, e dos escravos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1851.
- SPIX, J. B. VON, e MARTIUS, C. F. P. VON, *Reise in Brasilien*, 3 v., München, 1823-31.
- STEPHENS, H. Morse, *Portugal*, New York, 1903.
- STEWART, C. S., *Brazil and La Plata*, New York, 1856.
- TAUNAY, Affonso de E., "Cessaçãõ do Trafico", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 7 agô. 1938.
- , "Informes sobre os palmares e os palmarenses", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 23 fev. 1936.
- TAUNAY, Affonso de E., "Notas sobre as ultimas décadas do trafico", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 24 e 31 jul., 7 agô. 1938.
- , "Numeros do trafico", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 30 set. 1936.
- TOLLENARF, L. F., "Notas dominicais tomadas durante uma residencia no Brasil, 1816-1818", *Revista do Instituto Arqueologico e Geographico Pernambucano*, n.º 61, 1905.
- TONNELAT, E., "Le Brésil" in *L'Expansion allemande hors de l'Europe*, p. 91-154, Paris, 1908.
- "Em torno da restrição dos dias para os toques nos Xangôs", *Diario de Pernambuco* (Recife), 23 jul. 1935.
- TSCHUDI, Johann Jacob von, *Reisen durch Sudamerika*, 5 v., Leipzig, 1866-1869.
- "Vai ser restringida a Licença para os toques nos Xangô", *Diario de Pernambuco* (Recife), 21 jul. 1935.
- VALLE, Flausino Rodrigues, *Elementos de folk-love musical brasileiro*, São Paulo, 1936.
- Varios autores, *O negro no Brasil*, Rio de Janeiro, 1940.
- VARNHAGEN, Francisco A. de, Visconde de Pôrto Seguro, *Historia Geral do Brasil*, 3.ª ed. compl., 4 v., São Paulo, s. d.
- VASCONCELLOS, Salomão de, "A escravatura africana em Minas Gerais", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 20 nov. 1938.
- VIANNA, F. J. Oliveira, *Evolução do povo brasileiro*, especialmente Parte II, p. 121-194, 2.ª ed., São Paulo, 1933.
- , "Formation ethnique du Brésil colonial", *Revue d'Histoire des Colonies*, v (1932), p. 433-50.
- , *Populações meridionaes do Brasil*, 3.ª ed., S. Paulo, 1933.
- , *Raça e assimilação*, 2.ª ed., São Paulo, 1934.

- VIANNA FILHO, Luiz, "O sertão e o negro", *Revista do Brasil*, Ano 1, n.º 6 (1938), p. 581-86.
- VIEIRA, Padre Antonio, *Sermões*, 15 v., Lisboa, 1679-1748.
- WALSH, R., *Notices of Brazil in 1828 and 1829*, 2 v., London, 1830.
- WATSON, R. G., *Spanish and Portuguese South America during the Colonial Period*, 2 v., London, 1884.
- WELLS, James W., *Three Thousand Miles through Brazil*, 2 v., London and Philadelphia, 1886.
- WIED-NEUWIED, Prince Maximilian, *Viagens ao Brasil, 1815-1817*, trad. de *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817* (2 v., Frankfurt, 1820), por Edgar Süssekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo, São Paulo, 1940.
- WILLEMS, Emilio, "Essai sur le problème de la colonisation au Brésil," *Revue Internationale de Sociologie*, 42<sup>e</sup> Année n.º VII-VIII (jul. agô, 1934), p. 357-67.
- WILLIAMS, Mary W., "The Treatment of Brazilian Slaves in the Brazilian Empire", *Journal of Negro History*, v. xv (jul. 1930).
- WYNDHAM, H. A., "Brazil", *The Atlantic and Slavery*, Parte II, sec. II, London, Oxford University Press, 1935.

## NOTA DA BIBLIOGRAFIA SELECIONADA:

Nesta bibliografia, além das pesquisas de campo, se baseou o estudo original. Para os livros e artigos em que se basearam as alterações desta edição, bem como a nova Introdução preparada para a mesma, ver a "Bibliografia Adicional", a seguir.

## BIBLIOGRAFIA ADICIONAL

### A. BAHIA

AMADO, Jorge

- 1962 *Gabriela, Clove and Cinnamon*, tradução de Gabriela, cravo e canela, por James L. Tay e William L. Grossman, New York.

ARAÚJO, César de

- 1939 "Sobre a incidência da tuberculose no prêto da Bahia", *Revista de Tisiologia da Bahia*, jul.-agô.

AZEVEDO, Thales de

- 1945 "Um aspecto da mestiçagem na Bahia", *RAM*<sup>1</sup>, ci, 45-57.  
1947 "Uma interpretação da Bahia", *A Tarde* (Bahia), 4 agô.  
1951 "A população da Bahia", p. 49-69, de *Civilização e mestiçagem*, Bahia.  
1952 "Bahia, the Negro Metropolis", *Courier* (UNESCO), v, 8-9, p. 14-15.  
1955a *As elites de cor: um estudo de ascensão social*, São Paulo (Ed. franc. *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, Paris, 1953).  
1955b *Povoamento da cidade do Salvador*, 2.<sup>a</sup> ed. rev., São Paulo, especialmente, "Mecanismos de integração bio-social", p. 207-13, e "Democracia racial", p. 227-47.  
1956 "Classes sociais e grupos de prestígio na Bahia", *Arquivos da Universidade da Bahia*, v, 81-90.  
1959 *Ensaio de Antropologia Social*, Bahia, especialmente "Índios, brancos e pretos no Brasil colonial," p. 83-102, "Imagens e estereótipos raciais e nacionais", p. 121-39, e "Comportamento verbal e afetivo para com os pretos", p. 141-58.

BASTIDE, Roger

- 1961 *O candomblé da Bahia*, São Paulo, trad. de *Le candomblé de Bahia (Rite Nagô)*, Paris, 1958, por Maria Isaura Pereira de Queiroz.

---

(1) *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo).

- BASTIDE, Roger, and Pierre Verger  
 1953 "Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador, Bahia", *Revista do Museu Paulista* (São Paulo), Nova Série, VII, 357-80.
- CAMPOS, João da Silva  
 1930 "Tradições bahianas", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, 56, p. 353-557.  
 1949 "Costumes e crenças dos afro-bahianos", *Sociologia* (São Paulo), XI, 433-49.
- CARDOZO, Manoel da Silveira Soares  
 1947 "The Lay Brotherhoods of Colonial Bahia," *The Catholic Historical Review*, 33, p. 12-30.
- CARNEIRO, Edison,  
 1940 "The Structure of African Cults in Bahia", *The Journal of American Folklore*, 53, p. 271-78.  
 1944 "Vocabulários negros da Bahia", *RAM*, XCIX, 45-62.  
 1961 *Candomblés da Bahia*, 3.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro.
- CERQUEIRA, Luís  
 1948 *Branços, prètos e pardos da Bahia*, Bahia.
- COSTA PINTO, Luís Aguiar da  
 1958 *Recôncavo: laboratório de uma experiência humana*, Rio de Janeiro.
- COUTO FERRAZ, Aydano de  
 1939 "Volta à África", *RAM*, LIV, 175-8.  
 1941 "Vestígios de um culto dahomeano no Brasil", *RAM*, LXXVI, 271-74.
- CUNHA, Euclides da  
 1933 *Os sertões*, 12.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro.
- DUARTE, Nestor,  
 1941 "A distribuição espacial de classes e raças na Bahia", *A Tarde* (Bahia), 6 jun., republicado, *RAM*, LXXVII, 170-72.
- FRAZIER, E. Franklin  
 1942 "The Negro Family in Bahia, Brazil," *American Sociological Review*, 7, p. 465-78.
- FREYRE, Gilberto  
 1941 "Sobrados e mucambos na Bahia", *Correio da Manhã* (Rio de Janeiro), 25 maio, republicado, *RAM*, LXXVII, 172-73.

- GINSBERG, Aniela Meyer  
 1947 "Escolha de companheiro de carteira", *Psyke* (Rio de Janeiro), III.
- HARRIS, Marvin  
 1956 *Town and Country in Brazil*, New York.  
 1963 "Race Relations in Minas Velhas. A Community in the Mountain Region of Central Brazil," in *Race and Class in Rural Brazil*, Charles Wagley (organizador), p. 47-81.
- HARRIS, Marvin, and Conrad Kottak  
 1963 "The Structural Significance of Brazilian Categories", *Sociologia* (São Paulo), XXV, 203-208.
- HERSKOVITS, Melville J.  
 1942 "The Bahian Negro", *The Inter-American Monthly*, dez., p. 34-5.  
 1943a "The Negro in Bahia, Brazil: A Problem in Method", *American Sociological Review*, 8, p. 394-402 (Também a resposta de E. Franklin Frazier, p. 402-404).  
 1943b "Pesquisas etnológicas na Bahia", *Publicações do Museu da Bahia*, III.  
 1943c "The Southernmost Outpost of New World Africanisms", *American Anthropologist*, 45, p. 495-510. Trad. port. "Os pontos mais meridionais dos africanismos do Nôvo Mundo", *RAM*, IX abr. 1944), 81-99.  
 1944 "Drums and Drummers in Afro-Brazilian Cult Life", *The Musical Quarterly*, 30, p. 477-92. Trad. port., "Tambores e tamborileiros no culto afro-brasileiro", *Boletim Latino-Americano de Música* (Rio de Janeiro), VI, Parte 1, 1946.  
 1954 "Estrutura social do candomblé afro-brasileiro", *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco* (Recife), III.
- HERSKOVITS, Melville J. e Frances S. Herskovits  
 1943 "The Negroes of Brazil", *Yale Review*, 32, p. 263-79.
- HERSKOVITS, Melville J. e R. C. Waterman  
 1949 "Música de culto afro-bahiano", *Revista de Estudios Musicales* (Mendoza), I, 2, p. 65-127.
- HUTCHINSON, Harry W.  
 1952 "Shades of Color and of Meaning", *Courier* (UNESCO), V, 8-9, p. 11.  
 1957 *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*, Seattle.  
 1963 "Race Relations in a Rural Community of the Bahian Recôncavo", in *Race and Class in Rural Brazil*, Charles Wagley (organizador), p. 16-46.

## LANDES, Ruth

- 1940a "A Cult Matriarchate and Male Homosexuality", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 35, p. 386-97.
- 1940b "Fetish Worship in Brazil", *The Journal of American Folklore*, 53-261-70
- 1947 *The City of Women*, New York.

## LOPES, Edmundo Correia

- 1943 "Exéquias no 'Bôgum' do Salvador", *O Mundo Português*, cix, 559-67.

## OTT, Carlos B.

- 1955, 1957 *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador: O Folklore bahiano*, 2 v., Salvador.

## PEIXOTO, Afrânio

- 1916 *Minha terra e minha gente*, Rio de Janeiro.
- 1945 *Breviário da Bahia*, Rio de Janeiro.

## PIERSON, Donald

- 1939 "The Negro in Bahia, Brazil", *American Sociological Review*, iv, 524-33. Trad. port., "O negro na Bahia", *Sociologia*, II (1941), 282-94.
- 1942 *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*, Ed. da Universidade de Chicago, reedit., 1967, pela Ed. da Universidade de Southern Illinois (edição norte-americana do presente livro).

## QUERINO, Manoel

- 1918 *O colono preto como futor da civilização brasileira*, Bahia, republicado em *Costumes africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, 1938.

## SAMPAIO, Nelson de Souza

- 1944 "Democracia racial", *Forum: Revista do Instituto da Ordem dos Advogados da Bahia*, XIX, fasc. 21.

## TOURINHO, Eduardo

- 1953 *Alma e corpo da Bahia*. 2.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro.

## VALADARES, José

- 1943 "Brancos da Bahia", *Estado da Bahia*, 2 jun.

## VIANNA Filho, Luís

- 1946 *O negro na Bahia*, Rio de Janeiro.

## WETHERELL, James

- 1860 *Brazil: Stray Notes from Bahia*, Liverpool.

## ZIMMERMAN, Ben

- 1963 "Race Relations in the Arid Sertão", de *Race and Classe in Rural Brazil*, Charles Wagley (organizador), p. 82-115.

## B. BRASIL

## ABREU FILHO, Julio

- 1938 "A influência negra na religião brasileira", *Problemas* (São Paulo), I, 5, p. 28-35.

## ALVARENGA, Oneyda

- 1946 "A influência negra na música brasileira", *Boletim Latino-Americano de Música* (Rio de Janeiro), vi.

## AMARAL, Amadeu

- 1918 "A literatura da escravidão", *Revista do Brasil* (São Paulo), VIII, 29, p. 43-60.

## AMARAL, Luís

- 1940 "O colono italiano e a libertação do negro", *Anais do IIIº Congresso Sul-Riograndense de História e Geografia*, III, p. 1025-35.

## ANDRADE, Mário de

- 1939 "Linha de côr", *O Estado de S. Paulo*, 29 mar.

## AZEVEDO, Aluísio de

- 1943 *O cortiço*, 9.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro.

## AZEVEDO, Fernando de

- 1950 *Brazilian Culture: An Introduction to the Study of Culture in Brazil*, trad. de *A cultura brasileira*, por Rex Crawford, New York.

## BANDEIRA DE MELLO, Affonso Toledo.

- 1927 "A escravidão — da supressão do tráfico à Lei Aurea", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo especial, III, p. 379-406.
- 1936 *O trabalho servil no Brasil*, Rio de Janeiro.

## BASTIDE, Roger

- 1943a "Introdução ao estudo de alguns complexos afro-brasileiros", *RAM*, xc, p. 7-54.

- 1943b *A poesia afro-brasileira*, São Paulo.
- 1945 *Imagens do nordeste místico em branco e preto*, Rio de Janeiro.
- 1946 "Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista", *Boletim da FFCL*<sup>2</sup> (São Paulo), LIX, p. 11-43.
- 1952 "São Paulo: The Octopus Town", *Courier* (UNESCO), v, 8-9, p. 9.
- 1953 "Estereótipos de negros através da literatura brasileira", *Estudos Afro-Brasileiros*, 3.<sup>a</sup> Série, *Boletim da FFCL* (São Paulo), CLIV, p. 9-27.
- 1957a *Brésil, terre des contrastes*, Paris, trad. port., *Brasil: Terra de contrastes*, por Maria Isaura Pereira de Queiroz, São Paulo, 1959.
- 1957b "Estruturas sociais e religiões afro-brasileiras", *Anhemi* (São Paulo), xxvi, 77.
- 1960 *Les religions africaines au Brésil*, Paris.
- s. d. "A imprensa negra do Estado de São Paulo." *Boletim da FFCL* (São Paulo), CXXI, 50-78.
- s. d. "Os suicídios em São Paulo, segundo a côr", *Boletim da FFCL* (São Paulo), CXXI, 1-49.
- BASTIDE, Roger, e Florestan Fernandes
- 1951 *O preconceito racial em São Paulo*. Instituto de Administração da Faculdade de Ciências Econômicas e Administrativas da Universidade de São Paulo, republicado em *Brancos e negros em São Paulo*, p. 321-58.
- 1959 *Brancos e negros em São Paulo*, republicação de cinco artigos que apareceram em *Anhemi*, e, mais tarde, em *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*; e ainda da publicação de 1951 dos autores, bem como a de 1957 de Bastide e Van den Berghe. 2.<sup>a</sup> ed., rev., São Paulo.
- BASTIDE, Roger e Florestan Fernandes (organizadores)
- 1955 *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, republicação, de *Anhemi*, de vários estudos feitos por diferentes autores, São Paulo.
- BASTIDE, Roger, e Pierre van der Berghe.
- 1957 "Stereotypes, Norms and Interracial Behavior in São Paulo, Brazil", *American Sociological Review*, 22, p. 689-94, trad. port.: "Estereótipos, normas e comportamento inter-racial em São Paulo", Apêndice II, p. 359-71, de *Brancos e negros em São Paulo*, Roger Bastide e Florestan Fernandes.
- BEALS, Ralph L.
- 1953 "Section on Brazil", "Social Stratification in Latin America", *American Journal of Sociology*, 58, p. 327-39.
- BEZERRA, Felte
- 1948 "Um Xangô de Aracajú", *Sociologia*, x, 266-71.
- 1950 *Etnias sergipanas*, Aracaju.
- 1956 "Em torno do exame das relações raciais entre brancos e negros em São Paulo", *Anhemi* (São Paulo), xxi, 63, p. 505-15.
- BICUDO, Virginia Leone
- 1945 "Estudo de atitudes raciais de prêtos e mulatos em São Paulo". tese de "Mestre em Ciências Sociais" (Escola de Sociologia e Política de São Paulo).
- 1947 "Atitudes raciais de prêtos e mulatos em São Paulo", *Sociologia*, ix, 195-219.
- 1955 "Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a côr dos seus colegas", em *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, Roger Bastide e Florestan Fernandes (organizadores), p. 227-310.
- BOXER, C. R.
- 1953 "Asia and Africa", p. 185-247 do capítulo ix: "The Portuguese in the East, 1500-1800", em *Portugal and Brazil*, H. V. Livermore (organizador), London.
- 1962 *The Golden Age of Brazil, 1695-1750: Growing Pains of a Colonial Society*, Berkeley e Los Angeles.
- 1963 *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, Oxford.
- BRAITHWAITE, Lloyd
- 1959 "Comments" sobre "Skin Color and Social Class", de Oracy Nogueira, em *Plantation Systems of the New World*, Vera Rubin (organizador), p. 182-83.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio
- 1956 *Raízes do Brasil*, 3.<sup>a</sup> ed., rev., Rio de Janeiro.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (organizador)
- 1960 *História geral da civilização brasileira*, 3 tomos, São Paulo, especialmente tomo I, "A época colonial".
- BUENO DE ANDRADA, Antônio Manuel
- 1918 "A abolição em São Paulo", *O Estado de S. Paulo*, 13 de maio, reed., *RAM*, LXXVII (jun.-jul., 1941), p. 261-72.
- CABRAL, Oswaldo R.
- 1939 "Os grupos negros em Santa Catarina", cap. iv de *Laguna, e outros ensaios*, Florianópolis.

(2) Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

## CALMON, Pedro

- 1933 "O Brasil e a imigração negra", *Jornal do Comércio*, 31 dez.  
1935 *História da civilização brasileira*, 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo.

## CARDOSO, Fernando Henrique

- 1958 "O negro no Brasil meridional", *O Estado de S. Paulo*, 12 jul.  
1960 "Os brancos e a ascensão social dos negros em Pôrto Alegre", *Anhembi* (São Paulo), xxxix, 117, p. 583-96.  
1962 *Capitalismo e escravidão*, São Paulo.

## CARDOSO, Fernando Henrique, e Octávio Ianni.

- 1960 *Côr e mobilidade social em Florianópolis*, São Paulo.

## CARNEIRO, Edison.

- 1947 *O quilombo dos Palmares, 1630-1695*, São Paulo.  
1950 *Antologia do negro brasileiro*, Pôrto Alegre.  
1964 *Ladinos e crioulos: Estudos sobre o negro no Brasil*, Rio de Janeiro.

## CAROLINA MARIA DE JESUS

- 1962 *Child of the Dark*, trad. do port. *Quarto de despejo*, por David St. Clair, New York.

## CESARINO JUNIOR, Antônio Ferreira

- 1938 "A intervenção da Inglaterra na supressão do tráfico de escravos africanos para o Brasil", *RAM*, xxxiv, 145-66.

## COSTA PINTO, Luís Aguiar da

- 1952a "Introdução ao estudo do negro no Rio de Janeiro," *Cultura* (Rio de Janeiro), iii, 5, p. 85-102.  
1952b "Rio de Janeiro, Melting-Pot of Peoples", *Courier* (UNESCO), v, 8-9, p. 10.  
1953 *O negro no Rio de Janeiro*, São Paulo.

## DIÊGUES JUNIOR, Manuel

- 1949 *O bangüê nas Alagôas*, Rio de Janeiro.  
1952 *O engenho de açúcar no Nordeste*, Rio de Janeiro.  
1954 *População e açúcar no Nordeste do Brasil*, Rio de Janeiro.  
1959 "Land Tenure and Use in the Brazilian Plantation System", em *Plantation Systems of the New World*, Vera Rubin (organizador), p. 104-25.

## DIFFIE, Bailey W.

- 1945 "Colonial Brazil", tomo iii, p. 631-753, de *Latin-American Civilization, Colonial Period*, Harrisburg, Pa.

## DINIZ, Almachio

- 1939 *História racial do Brasil*, São Paulo.

## DORNAS FILHO, João

- 1938 "A influência social do negro brasileiro", *RAM* (São Paulo), LI, 97-134.

## DUARTE, Abelardo

- 1952 "Sobrevivência do culto da serpente (Danh-gbi) nas Alagôas", e "Sobre o panteão afro-brasileiro", *Revista do Instituto Histórico de Alagôas* (Maceió), xxvi.  
1958 *Negros muçulmanos nas Alagôas: Os malês*, Maceió.

## DUNN, BALLARD

- 1866 *Brazil, the Home for Southerners: Or, a Practical Account of What the Author, and Others, Who Visited that Country, for the Same Objects, Saw and Did in that Empire*, New York.

## EDMUNDO, Luís

- 1935 *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis*, 2.<sup>a</sup> ed., rev., Rio de Janeiro.

## EDUARDO, Octavio da Costa

- 1946 "Three-way Religious Acculturation in a North Brazilian City" (São Luís do Maranhão), *Afroamerica* (México), jan.  
1948 *The Negro in Northern Brazil: A Study in Acculturation*, monografia n.º xv, American Ethnological Society, New York.

## ERICKSEN, Nestor

- 1940 *O negro no Rio Grande do Sul* (subsídios para a história da escravidão do Brasil), Pôrto Alegre.

*Estudos afro-brasileiros: Trabalhos apresentados ao Congresso Afro-Brasileiro do Recife* (Rio de Janeiro, 1935).

## FERGUSON, J. Halcro

- 1961 *Latin America: The Balance of Race Redressed*, London.

## FERNANDES, Florestan

- 1960 "Prefácio", a *Côr e mobilidade social em Florianópolis*, de Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, p. xi-xxiii.  
1964 *A integração do negro à sociedade de classes*, São Paulo.

## FERNANDES, Gonçalves

- 1941 *O sincretismo religioso no Brasil*, Curitiba.

FERREIRA DE CAMARGO, Candido Procópio

1961 *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo.

FRAZIER, E. Franklin

- 1944 "A Comparison of Negro-white Relations in Brazil and in the United States", *Transactions of The New York Academy of Sciences*, II, 6, p. 251-69.
- 1960 "Introduction" to *Caribbean Studies: A symposium*, Vera Rubin (organizador), p. v-viii.

FREYRE, Gilberto

- 1935 "O escravo nos anúncios de jornal do tempo do Império", *Lanterna Verde*, II, 7-32.
- 1940 *O mundo que o português criou*, Rio de Janeiro.
- 1955 "Slavery, Monarchy, and Modern Brazil", *Foreign Affairs*, 33, p. 624-33.
- 1956 "The Brazilian Melting Pot", *The Atlantic Monthly*, 197, p. 104-108 (Número dedicado ao Brasil).
- 1959 *New World in the Tropics: The Culture of Modern Brazil*, New York (ed. rev. e aument. de *Brazil: An Interpretation*, New York, 1945, além de partes de artigos anteriormente publicados).

FURTADO, Celso

- 1959 *Formação econômica do Brasil*, Rio de Janeiro, trad. ingl., *The Economic Growth of Brazil*, por Ricardo W. de Aguiar e Eric Charles Drysdale, Berkeley, 1963.

GINSBERG, Aniela Meyer

- 1955 "Pesquisas sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo em relação com as crianças de cor", em *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, Roger Bastide e Florestan Fernandes (organizadores), p. 311-61.

GIRÃO, Raimundo

- 1956 *A abolição no Ceará*, Fortaleza.

GOULART, Maurício

- 1950 *Escravidão africana no Brasil: Das origens à extinção do tráfico*, 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo.

GUIMARÃES, Bernardo

- 1941 *A escrava Isaura*, 11.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro.

HARRIS, Marvin

- 1964 *Patterns of Race in the Americas*, New York.

HILL, Lawrence F.

- 1947 *Brazil*, Berkeley e Los Angeles.

HILTON, Ronald

- 1953 "Brazilian Literature", p. 334-48 of *Portugal and Brazil*, H. V. Livermore (organizador), London.

HIRSCHMAN, Albert O.

- 1963 "Brazil's Nordeste", p. 13-91 de *Journeys Toward Progress: Studies of Economic Policy-making in Latin America*, New York.

HOROWITZ, Irving Louis

- 1964 *Revolution in Brazil: Politics and Society in a Developing Nation*, New York.

IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA)

- 1950 *Estudos sobre a composição da população do Brasil segundo a cor*, Rio de Janeiro.

IANNI, Octávio

- 1958 "O estudo da situação racial brasileira", *Revista Brasileira* (São Paulo), XIX.
- 1962 *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional*, São Paulo.

IANNI, Octávio, Fernando Henrique Cardoso, e Renato Jardim Moreira

- 1957 "O estudo sociológico das relações entre negros e brancos no Brasil meridional", *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia*, Bahia.

JAMES, Preston E.

- 1946 *Brazil*, New York.

JUREMA, Aderbal

- 1935 *Insurreições negras no Brasil*, Recife.

LAMBERT, Jacques

- 1959 *Os dois Brasis*, Rio de Janeiro.

LAYTANO, Dante de

- 1940 "Como Saint Hilaire viu o negro no Rio Grande do Sul", *Anais do III Congresso Sulriograndense de História e Geografia*, II, 15-35.
- 1942 "Alguns aspectos da história do negro no Rio Grande do Sul", em *Rio Grande do Sul: Imagem da terra gaúcha*, Morency do

- Couto e Silva, Arthur Porto Pires, e Leo Jeronimo Schridrovitz (organizadores), Porto Alegre.
- 1957 "O negro no Rio Grande do Sul", *Primeiro Seminário de Estudos Gaúchos* (da Universidade Católica do Rio Grande do Sul), Porto Alegre.
- LEACOCK, Seth
- 1964 "Ceremonial Drinking in an Afro-Brazilian Cult", *American Anthropologist*, 66, p. 344-54.
- LEITE, Aracy Ferreira
- 1940 "Inquérito sobre a posição social do negro em três municípios paulistas", *Sociologia*, II, 69-82.
- LEYBURN, James G.
- 1959 "Comments" sobre "Skin Color and Social Class", por Oracy Nogueira, em *Plantation Systems of the New World*, Vera Rubin (organizador), p. 179-82.
- LIMA, Vicente
- 1938 *Xangô*, Recife.
- LISBOA, P. A. de
- 1847 "Notes sur la race noire et la race mulâtre au Brésil", *Nouvelles Annales de Voyages*, II.
- LÔBO, Haddock, e Irene Aloisi
- 1941 *O negro na vida social brasileira*, São Paulo.
- LOPES, Edmundo Correia
- 1939 "Vestígios de África no Brasil", *O Mundo Português*, LXIII, 109-29.
- LOWRIE, Samuel Harman
- 1938 "Origem da população da cidade de São Paulo e diferenciação das classes sociais", *RAM*, XLIII, 195-212.
- MACHADO FILHO, Aires da Mata
- 1939-1940 "O negro e o garimpo em Minas Gerais", *RAM*, LX (1939), 97-122; LXI (1939), 259-84; LXII (1939), 309-56; LXIII (1940), 271-98. Republicado em livro com o mesmo título, Rio de Janeiro, 1964.
- MARCHANT, Alexander
- 1942 *From Barter to Slavery: The Economic Relations of Portuguese and Indians in the Settlement of Brazil, 1500-1580*, Baltimore.
- 1953 "Colonial Brazil", p. 283-301, de *Portugal and Brazil*, H. V. Livermore (organizador), London.
- MARTUSCELLI, Carolina
- 1950 "Uma pesquisa sobre aceitação de grupos nacionais, raciais e regionais, em São Paulo", *Boletim da FFCL*, CXIX, 57-73.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira
- 1955 "A macumba em Vitória", *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo.
- MORSE, Richard M.
- 1953 "The Negro in São Paulo, Brazil", *The Journal of Negro History*, 38, p. 290-306.
- 1958 *From Community to Metropolis: A Biography of São Paulo, Brazil*, Gainesville, Florida.
- 1962 "Some Themes of Brazilian History", *South Atlantic Quarterly*, 61, p. 159-82.
- 1964a "The Heritage of Latin America", cap. v, p. 123-77, de *The Founding of New Societies*, organizado por Louis Hartz, New York.
- 1964b "Negro-white Relations in Latin America", *Reports and Speeches of the Nineteenth Yale Conference on the Teaching of the Social Studies*, abr. 3-4.
- NASCIMENTO, Adbias, et al.
- 1950 *Relações de raças no Brasil*, Rio de Janeiro.
- NIST, Joan Stidham
- 1960 "Brasil e Hawaii: Pontos de contacto", *Anhembi* (São Paulo), XXXIX, 117, p. 537-40.
- NOGUEIRA, Oracy
- 1942 "Atitude desfavorável de alguns anunciantes de São Paulo em relação aos empregados de côr", *Sociologia* (São Paulo), IV, 328-58.
- 1955 "Relações raciais no Município de Itapetininga", em *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, Roger Bastide e Florestan Fernandes (organizadores), p. 362-554.
- 1959 "Skin Color and Social Class", em *Plantation Systems of the New World*, Vera Rubin (organizador), p. 164-79 (trad. rev. de "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem", *Anais do xxxi Congresso Internacional de Americanistas*, 1955).
- OLIVEIRA Martins, J. F.
- 1880 *O Brasil e as colônias portuguesas*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa.
- PADUA, Ciro T. de
- 1941 "O negro em São Paulo", *RAM*, LXXVII, 201-20.

## PEREGRINO JUNIOR

- 1938 "Os mocambos do Trombetas", *Mensário*, III, 419-20.

## PEREIRA, NUNES

- 1947 *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil*, Rio de Janeiro.

## PEREIRA DA COSTA, FRANCISCO AUGUSTO

- 1891 "A idéia abolicionista em Pernambuco", *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, XLII, 247-72.

## PERNAMBUCANO, ULYSSCS

- 1935 "Alguns dados antropológicos da população do Recife", *Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, v, n.º 1-2.

## PERNETTA, EMILIANO

- 1898 "Cruz e Sousa", *Club Curitibano*, IX, n.º 4.

## PIERSON, DONALD

- 1943 "The Educational Process and the Brazilian Negro", *American Journal of Sociology*, 48, p. 692-700. Trad. port., "O processo educacional e o negro brasileiro", *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, III, 7 (jan. 1945), 7-21.
- 1944 "The Brazilian Racial Situation", *Scientific Monthly*, 58, p. 227-32.
- 1950 "Race Prejudice as Revealed in the Study of Racial Situations", *International Social Science Bulletin* (UNESCO), II, 467-78, trad. port., "O preconceito racial segundo o estudo de situações raciais", *Sociologia*, XIII, 305-24.
- 1951 "Race Relations", p. 189-94 de *Cruz das Almas: A Brazilian Village*, Smithsonian Institution, Washington. Trad. port., "Relações raciais em Cruz das Almas", *Sociologia*, XIV, 64-75; também p. 390-400 de *Cruz das Almas*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1966.
- 1955 "Race Relations in Portuguese America", em *Race Relations in World Perspective*, Andrew W. Lind (organizador), p. 433-62.

## POPPINO, ROLLIE E.

- 1963 "Imbalance in Brazil", *Current History*, XLIV, 25, p. 100-105, 118.

## PORTO, AURÉLIO

- 1942 "O elemento africano na formação étnica do Rio Grande do Sul", *A Manhã* (Rio de Janeiro), 15 nov.

## PRADO JÚNIOR, CAIO

- 1945 *Formação do Brasil contemporâneo*: I, Colônia, 2.ª ed., São Paulo, especialmente, "Raças", p. 79-110; e "Organização social", p. 267-95.

## PRADO, ORLANDO DE ALMEIDA

- s. d. *Em defesa da raça negra*, São Paulo.

## RAIMUNDO, JACQUES

- 1936 *O negro brasileiro e outros escritos*, Rio de Janeiro.

## RAMOS, ARTHUR

- 1941 "Contact of Race in Brazil", *Social Forces*, 19-533-38.
- 1942 *A aculturação negra no Brasil*, São Paulo.
- 1943 "As culturas não-européias", em *Introdução à Antropologia brasileira*, 2 tomos, Rio de Janeiro.
- 1947 "Social Pioneering", cap. VIII, p. 125-41, de *Brazil*, Lawrence F. Hill (organizador).
- 1949 "Arte negra no Brasil", *Cultura*, I, 2, p. 189-212.
- 1951 "The Negro in Brazil", em *Brazil: Portrait of Half a Continent*, T. Lynn Smith e Alexander Marchant (organizadores).
- 1952 *Le Métissage au Brésil*, Paris.

## RAMOS, GUERREIRO

- 1950 "O negro no Brasil e um exame de consciência", em *Relações de raças no Brasil*, Abdias Nascimento, et al.
- 1957 *Introdução crítica à Sociologia brasileira*, Rio de Janeiro.

## RAPOSO, IGNÁCIO

- 1937 *Mestre Guia: Contos do tempo da escravidão*, Rio de Janeiro.

## RIBEIRO, RENÉ

- 1948 "O negro em Pernambuco", *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, XCII, 7-25.
- 1952a *Cultos afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social* (número especial do *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco*), Recife.
- 1952b "Significado dos estudos afro-brasileiros", *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*, XXVI, 7-16.
- 1953 "Situação étnica no Nordeste", *Sociologia* (São Paulo), XV, 210-59.
- 1954 "Xangôs", *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco* (Recife), III.
- 1956 *Religião e relações raciais*, Rio de Janeiro.

## RUBIN, VERA (organizador)

- 1959 *Plantation Systems of the New World: Papers and Discussion Summaries of the Seminar Held in San Juan, Puerto Rico*, Pan American Union Social Science Monograph n.º VII, Washington, D. C.
- 1960 *Caribbean Studies: A symposium* (Institute of Social and Economic Research, University College of the West Indies, Jamaica) 2.ª ed., Seattle.

SALDANHA, P. H.

- 1962 "Race Mixture Among Northeastern Brazilian Populations", *American Anthropologist*, 64, p. 751-59.

SANTANA, Edgard T.

- 1951 *Relações entre prêtos e brancos em São Paulo*, São Paulo.

SAYERS, Raymond S.

- 1956 *The Negro in Brazilian Literature*, New York, trad. port., *O negro na literatura brasileira*, por Antônio Houaiss, Rio de Janeiro, 1958.

SCHURZ, William Lytle

- 1961 *Brazil: The Infinite Country*, New York.

SENNÁ, Nelson Coelho de

- 1938 *Africanos no Brasil*, Belo Horizonte.

SIEGEL, Berbard J.

- 1952 "Themes and Variations in Brazilian Culture", *Pacific Spectator*, iv, 98-112.

SMITH, T. Lynn

- 1963 *Brazil: People and Institutions*, ed. rev., Baton Rouge. Especialmente partes do cap. iv, "Racial Composition", p. 51-74, e a maior parte da seção sobre "Other significant Elements in the Religious Mosaic", p. 528-46.

SMITH, T. Lynn e Alexander Marchant (organizadores)

- 1951 *Brazil: Portrait of Half a Continent*, New York.

STALEY, Austin John

- 1959 *Racial Democracy in Marriage: A Sociological Analysis of Negro-white Inter-marriage in Brazilian Culture* (tese de doutoramento, University of Pittsburgh).

STEIN, Stanley J.

- 1957 *Vassouras: A Brazilian Coffee Country, 1850-1900*, Cambridge, Mass.

TAUNAY, Affonso de Escagnolle

- 1936 "Cifras do tráfico", *Jornal do Comércio* (Rio de Janeiro), 30 agô.  
1941 *Subsídios para a história do tráfico africano no Brasil*, São Paulo.

TAVARES DE SÁ, Hernane

- 1947 *The Brazilians: People of Tomorrow*, New York.

UNZER DE ALMEIDA, Vicente, e Octavio Teixeira Mendes Sobrinho

- 1952 *Migração rural-urbana*, São Paulo.

VALENTE, Waldemar

- 1953 "A função mágica dos tambores", *Revista do Arquivo Público de Pernambuco* (Recife), ix-x.  
1955 *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, São Paulo.  
1957 "Influências islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiros de Pernambuco", *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco* (Recife), iv.

VERGER, Pierre

- 1957 *Notes sur le culte des crishes et voduns à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil, et l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique, Dakar*.

VIANNA, Sodré

- s. d. *Caderno de Xangô*, Bahia.

WAGLEY, Charles

- 1949 "Brazil", p. 212-70, de *Most of the World: the Peoples of Africa, Latin America and the East Today*, Ralph Linton (organizador), New York.  
1952 "Attitudes in the Backlands", *Courier* (UNESCO), v, 8-9, p. 12-13.  
1953 "Prefácio", *As elites de côr: um estudo de ascensão social*, de Thales de Azevedo, p. 7-12.  
1958 "On the Concept of Social Race in the Americas", *Actas del Congreso Internacional de Americanistas*, xxxiii, San José.  
1960a "The Brazilian Revolution: Social change since 1930", em *Social Change in Latin America Today*, por Richard N. Adams e outros (New York), p. 177-230.  
1960b "Plantation-America: A Culture Sphere", em *Caribbean Studies: A Symposium*, Vera Rubin (organizador), p. 3-13.  
1963a *An Introduction to Brazil*, New York e London.  
1963b "From Caste to Class in North Brazil", *Race and Classe in Rural Brazil*, Charles Wagley (organizador), 2.<sup>a</sup> ed., New York, p. 142-56.  
1964 Partes v e vi do cap. 4, "Social Relations in an Amazon Community", de *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics*, 2.<sup>a</sup> ed., New York.

WARREN, Jr., Donald

- 1965 "The Negro and Religion in Brazil", *Race*, vi, 3, p. 199-216.

WILLEMS, Emilio

- 1942 "Realizações das Escolas Normais: O negro no município de Jaú", *Sociologia*, iv, p. 308-10.

- 1946 *A aculturação dos alemães no Brasil*, São Paulo.  
 1949 "Race Attitudes in Brazil", *American Journal of Sociology*, 54, p. 402-408.  
 1953 "Letter to the Editor", sobre "Social Stratification in Latin America", por Ralph Beals, *American Journal of Sociology*, 59, p. 59-60. Resposta de Beals, p. 60.

ZWEIG, Stefan

- 1941 *Brazil: Land of the Future*, trad. por Andrew St. James, New York.

### C. TEORIA E INFORMAÇÕES COMPARATIVAS

BEALS, Ralph L.

- 1955 "Indian-Mestizo-White Relations in Spanish America", em *Race Relations in World Perspective*, Andrew W. Lind (organizador), p. 412-32.

BLUMER, Herbert

- 1939 "The Nature of Race Prejudice", *Social Process in Hawaii*, v, 11-20.  
 1955 "Reflections on Theory of Race Relations", em *Race Relations in World Perspective*, Andrew W. Lind (organizador), p. 3-21.  
 1958 "Race Prejudice as a Sense of Group Position", *The Pacific Sociological Review*, 1, 3-7.

DEGLER, Carl N.

- 1960 "Slavery and the Genesis of American Race Prejudice", *Comparative Studies in Society and History*, 2, p. 49-66.

ELKINS, Stanley M.

- 1959 *Slavery*, Chicago.

FARIS, Ellsworth

- 1937 "The Natural History of Race Prejudice", cap. xxxii, *The Nature of Human Nature*, New York e London, p. 354-66.

HOETINK, H.

- 1961 "Colonial Psychology and Race", *Journal of Economic History*, 21, 4, p. 629-40.

LIND, Andrew W. (organizador)

- 1955 *Race Relations in World Perspective*, Hawaii University Press, Honolulu.

LITTLE, Kenneth L.

- 1947 *Negroes in Britain: A Study of Racial Relations in English Society*, London.

MINTZ, Sidney W.

- 1961 Resenha do livro *Slavery*, de Stanley M. Elkins, *American Anthropologist*, 63, p. 579-87.

MYRDAL, Gunnar

- 1962 *An American Dilemma: The Negro and Modern Democracy*, 20th Anniversary Edition, New York.

PARK, Robert E.

- 1950 *Race and Culture*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

PATTERSON, Sheila.

- 1953 *Colour and Culture in South Africa: A Study of the Status of the Cape Coloured People Within the Social Structure of the Union of South Africa*, London.

SMITH, M. G.

- 1955 *A Framework for Caribbean Studies*, Jamaica.

TANNENBAUM, Frank

- 1947 *Slave and Citizen*, New York.  
 1960 "Discussion" sobre "Race Relations in Caribbean Society" de Eric Williams, em *Caribbean Studies: A Symposium*, Vera Rubin (organizador), p. 60-66.

WILLIAMS, Eric

- 1944 *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill.  
 1960 "Race Relations in Caribbean Society", em *Caribbean Studies: A Symposium*, Vera Rubin (organizador), p. 54-60.