

ORDEM ESCRAVOCRATA E RESISTÊNCIA “NEGRA”: QUILOMBO, MISTIÇAGEM E UMA SOCIABILIDADE NEGOCIADA

SLAVERY AND “BLACK” RESISTANCE: QUILOMBO, MISCEGENATION AND NEGOTIATED SOCIABILITY

ESCLAVITUD Y RESISTENCIA “NEGRA”: QUILOMBO, MESTIZAJE Y SOCIABILIDAD NEGOCIADA

Gerson Alves de Oliveira.

Doutor em Ciências Sociais (UNESP/Marília); Professor do Instituto Federal de Ciências e Tecnologia do Estado do Tocantins (IFTO) - gerson.oliveira@ifto.edu.br

Recebido em: 27/05/2021

Aceito para publicação: 18/09/2021

Resumo

A relação entre cor, *status* social e poder no sistema escravista aponta para a existência de uma sociabilidade específica, marcada tanto pela violência quanto pela disputa entre as diferentes denominações fenotípicas. No caso, a escravidão se constituiu enquanto espaço social no qual se efetuava a luta pela sobrevivência por parte do escravo. Naquele momento a “cor”/“raça” era um marcador um marcador social, algo que despertava o desejo dos chamados “homens de cor” no sentido de fazer parte do jogo de benefícios que a “sociabilidade do engenho” no período colonial lhes possibilitavam em um contexto social e político, dominado pelo sistema escravista. Nesse sentido, a hipótese aqui levantada, consiste em relacionar a resistência negra quilombola com uma sociabilidade escravista em que qualquer ato ou posição que fosse visto como um comportamento marginal poderia ser utilizado tanto por senhores como por escravos, pretos e pardos livres para criminalizar aqueles que lutavam fora dessa relação negociada.

Palavras-chaves: Escravidão; Campesinato Negro; Luta; Conflito; Quilombo.

Abstract

The relationship between color, social status and power in the slave system points to the existence of a specific sociability, marked by both violence and the dispute between different phenotypic denominations. In this case, slavery was constituted as a social space in which the slave struggled for survival. At that time, the “color”/“race” was a marker, a social marker, something that aroused the desire of the so-called “men of color” in the sense of being part of the game of benefits that the “sociability of the mill” in the colonial period made possible in a social and political context, dominated by the slave system. The hypothesis is to relate the black quilombola resistance to a slave-like sociability in which any act or position that was seen as marginal behavior could be used by both masters and free slaves, blacks and browns to criminalize those who fought outside this negotiated relationship.

Key Words: Slavery; Black Peasantry; Struggle; Conflict; Quilombo.

Resumen,

La relación entre color, estatus social y poder en el sistema esclavista apunta a la existencia de una sociabilidad específica, marcada tanto por la violencia como por la disputa entre diferentes denominaciones fenotípicas. En este caso, la esclavitud se constituyó como un espacio social en el que el esclavo luchaba por sobrevivir. En ese momento, el “color” / “raza” era un marcador, un marcador social, algo que despertaba el deseo de los llamados “hombres de color” en el sentido de ser parte del juego de beneficios que la “sociabilidad del molino” en el período colonial hecho posible en un contexto social y político, dominado por el sistema esclavista. La hipótesis es relacionar la resistencia negra quilombola con una sociabilidad esclavista en la que cualquier acto o posición que fuera visto como comportamiento marginal podría ser utilizado tanto por amos como por esclavos libres, negros y pardos para criminalizar a quienes lucharon fuera de esta relación negociada.

Palabras clave: Sclavitud; Campesinado negro; Lucha; Conflicto; Quilombo.

Introdução

A questão quilombola no Brasil ganhou destaque com a Constituição Federal de 1988, mais precisamente com o Artigo 68º (ADCT), que se transformou num marco das políticas étnicas ao reconhecer o direito à terra das comunidades de remanescentes quilombolas quando afirma que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. O artigo foi resultado de uma articulação do movimento negro com o Estado em torno de uma pauta positiva com relação ao tema da desigualdade social da população afro-brasileira. Como mecanismo jurídico-político, o artigo tornou-se um campo fértil para a criação de representações institucionais que tiveram no movimento negro¹ uma espécie de núcleo semântico em torno de uma demanda étnico-cultural.

O resultado disso foi o surgimento de uma nova pauta em torno da luta e resistência da população negra, bem como sobre o conceito de “quilombo” enquanto perspectiva teórico-metodológica centrada na luta contra a escravidão. Isto é, o quilombo como modelo, baseado em formas de resistência, cuja ênfase reside apenas em uma manifestação consciente, caracterizada por um movimento amplamente disperso geograficamente, começou a ser questionado. Em outras palavras, do ponto de vista histórico, o conceito era visto como um monumento arqueológico e interpretado politicamente como uma ameaça à ordem escravocrata (ALMEIDA, 2011).

Vale lembrar que a escravidão nas Américas foi uma realidade social que estava diretamente ligada ao projeto colonial. No caso brasileiro não foi diferente. Por exemplo, segundo o historiador e professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro Manolo Florentino, em obra na qual estuda a relação entre a oferta de mão de obra escrava no continente africano e a demanda existente na colônia, em particular no Rio de Janeiro do final do século

¹ Não havia um consenso em torno dessa articulação, pois algumas lideranças entendiam que era preciso romper com qualquer poder institucional para evitar a cooptação do movimento e impedir a transformação da realidade do negro no seio da sociedade. Além do mais, essa articulação se deu mais em estados como São Paulo e Rio de Janeiro, onde o movimento Negro Unificado tinha quadros inseridos nos governos locais e federais, o que culminou com a criação da Fundação Cultural Palmares, em 1988 (PEREIRA, 2010).

XVIII e início do XIX, 40% dos quase 10 milhões de africanos que vieram para a América, nesse período, desembarcaram no Brasil. Tal demanda se deve ao fato de o tráfico constituiu-se em “uma empresa com lógica de funcionamento e estruturação próprias”, algo que implicava em um negócio lucrativo, parte integrante da estrutura econômica tanto do Brasil colônia quanto do Império. No caso, havia um conjunto de interesses que favoreceram o florescimento do escravismo no Brasil, cuja dinâmica e perenidade, mesmo depois da proibição do tráfico em 1831, foi fruto do envolvimento e dos interesses dos africanos, europeus e colonos na América (FLORENTINO, 2014, p. 21).

Assim, ainda no século XVI iniciou-se o trabalho compulsório dos africanos, trazidos aos milhares, de várias regiões daquele continente, para trabalhar como escravos nas Américas espanhola e portuguesa:

milhões de homens e mulheres, muitos já escravizados na própria África. Eram provenientes tanto das microssociedades com chefias descentralizadas da Alta Guiné e da Senegâmbia como de impérios e reinos do Daomé, Oyo, Ndongo, Ketu, Matamba e outros; ou de cidades como Uidá e Luanda, nas áreas ocidentais e centrais africanas, entre savanas e florestas. (GOMES, 2015, p. 8)

O investimento no negro africano se deu devido a diversos fatores, entre eles a existência da escravidão por guerra na África², o que facilitou e intensificou o tráfico com a chegada dos portugueses naquele continente. Já no século XVII, conforme realça Manolo Florentino, foi

estabelecido um modelo de intercâmbio entre euro-americanos e africanos que predominou por toda época o tráfico para a América: constituíam-se verdadeiros enclaves litorâneos, onde, a partir de alianças políticas, comerciais e militares com as autoridades nativas, trocavam-se manufaturados europeus ou tabaco e aguardente americano por cativos. (FLORENTINO, 2014, 87)

² Segundo as análises de Lojevoy (1995) *apud* Hofbauer (2006), o fato de a escravidão se intensificar a partir do momento em que os africanos passam a estabelecer um contato com os mulçumanos e europeus se deve à maneira como a escravidão passa a ser encarada. Isto é, antes a escravidão era compreendida a partir de uma lógica em que o poder era atrelado a uma concepção cosmológica em que a linhagem determinava quem devia ser ou não escravizado. Isso se dava a partir de uma determinada visão sobre a ideia de igualdade e desigualdade, inclusão e exclusão. Entre os iorubás, por exemplo, isso era uma realidade que legitimava a existência de direitos e privilégios com relação aos que eram considerados *outsiders*. Todavia, tal maneira de compreender as relações sociais, denominada de *linhagem escrava*, era compreendida como fenômeno social marginal, entendido como cosmovisão em que se deve a uma mudança, cujo fundamento reside na maneira como os iorubanos compreendiam a legitimidade da escravidão. No caso, a influência provocada pelo contato com forças externas, primeiro os mulçumanos e em seguida os europeus, fez com que a escravidão deixasse de ser algo secundário para tornar-se a instituição central nas sociedades africanas que sofisticaram e expandiram o uso de escravos, estabelecendo um vínculo com as redes muçulmanas de exportação de escravos, bem como com o tráfico triangular (LOVEJOY, 1995 *apud* HOFBAUER, 2006, p. 197).

Tal realidade evidencia que além da diversidade geográfica, existia, também, uma intensa diferença cultural, religiosa, étnica e linguística entre os africanos que aqui chegaram como escravos, pois “havia reis, príncipes, rainhas, guerreiros, sacerdotes, artistas e um sem-número de agricultores, mercadores urbanos, conhecedores da metalurgia e do pastoreio” (GOMES, 2015, p. 14). Em outras palavras, havia disputas e diferenças que vão além daquela corriqueiramente caracterizada pelo olhar etnocêntrico que vê no escravo apenas um “negro africano”.

Enquanto sistema econômico e social, a escravidão era o que dava sustentáculo político para a classe senhorial brasileira, tanto no período colonial quanto no Império, pois possuir escravos era sinônimo de *status* e poder, um conjunto de valores sociais que reuniam elementos de ascensão social. Ou seja, o escravismo constitui-se numa sociabilidade que agregava tanto senhores quanto escravos, em um ambiente social marcado por relações controversas, na qual escravidão e ideias liberais conviviam de maneira, aparentemente, harmônica (MATTOS, 2000). Nele, a “liberdade” das “pessoas de cor” era condicionada ao seu grau de integração e participação na sociedade, na qual o senhor, branco e escravocrata, era a expressão máxima de poder e *status*. Portanto, o grau de aproximação do escravo com seu senhor dava àquele maior autonomia para transitar com mais liberdade no interior de um sistema fechado, o qual exigia, de todos, um vínculo cada vez maior com a sociabilidade escravista.

Nesta conjuntura, os quilombos tornavam-se uma entre diversas maneiras de resistência contra a violência senhorial e constituíram-se em mais uma forma de negociação, das quais ainda podemos citar “insurreição, rebeliões, assassinatos e morosidades na execução das tarefas”. Além disso, havia “os arranjos familiares³, crenças religiosas e cosmologias” (GOMES, 2015, p. 8-9), modos de operar encontros e fortalecer laços por parte de homens e

³ Robert Slenes (1998) chama a atenção para o fato de a família escrava, algo muito comum, principalmente nas grandes propriedades, se constituir como um *locus* de resistência, bem como de fragilidade do escravo que, por meio da família, ficaria preso ao senhor. Isso se consolidava à medida que a família era estabelecida ao longo dos anos em propriedade “maduras”, o que favoreceu para a forte presença de laços de parentesco e de compadrio entre os escravos e pessoas livres que ajudavam no enfrentamento e na luta pela sobrevivência num ambiente marcado pela violência escravista, pois fortalecia a identidade e a personalidade. Todavia, a “família certamente tornava o escravo um refém de seu senhor e também de seus próprios projetos de vida”. No caso, a família escrava se constituiu como um elemento de manutenção de um modo de ser e de uma organização social e cultural (SLENES, 1998, p. 2-3).

mulheres que vinham de diversas regiões da África, mas que tinham em comum o desenraizamento de suas terras de origem.

Foram maneiras de resistir que questionaram as práticas formas de exploração de mão de obra. O conteúdo histórico dessas experiências pode revelar hábitos e subterfúgios utilizados pelos escravos e libertos para sobreviverem no contexto da escravidão. Como reforça João José Reis (1996), a existência de uma ampla e profunda relação entre os escravos fugidos e a sociedade majoritária foi a evidência de uma atuação circunscrita às fronteiras da ordem escravocrata, algo que produzia uma relativa autonomia por parte dos cativos. Portanto, a presença de um espaço de atuação — o quilombo — onde eram estabelecidas as trocas, os favores e as negociações entre cativos, pessoas livres e senhores, fortalecendo o processo de resistência ao mesmo tempo em que alimentava o próprio sistema escravista enquanto espaço de socialização.

Sendo assim, entende-se que, neste momento em que o quilombo adquire materialidade e se transforma em um problema político, a questão diz respeito ao reconhecimento de determinados grupos específicos no interior da sociedade contemporânea, obrigando-nos a fazer uma profunda revisão histórica da realidade social, cultural e política brasileira. Isto é, o quilombo como paradigma diz respeito tanto às experiências e práticas cotidianas da população afro-brasileira e africana quanto do lugar que elas ocuparam e ocupam em uma sociedade marcada por processos de racialização. Neste sentido, a partir da problematização das formas de resistência dentro da ordem escravocrata, do racismo e do mito da democracia racial, este capítulo tem como objetivo elaborar uma discussão sobre o conceito de “quilombo” visto como uma categoria política autoatribuída, capaz de ressignificar não só o conceito de “resistência negra”, mas, sobretudo, os métodos e perspectivas de análises relacionadas às populações afro-brasileiras no contexto atual.

Acredito que o caráter ressignificador do quilombo, visto como categoria analítica, possibilitará o fortalecimento de uma metodologia alicerçada na realidade cotidiana das comunidades negras rurais. Sendo assim, o quilombo será analisado considerando-se a história da população afro-brasileira e africana em conexão com a sociedade, de modo a problematizar tanto o conceito jurídico-administrativo de “quilombo” quanto as diferentes apropriações do termo nos âmbitos político, social e cultural, que tendem mais para uma classificação do que para uma integração política.

O processo de classificação/nomeação de grupos sociais marginalizados, como é o caso dos negros – e também dos indígenas, o que não é objeto desse trabalho –, sempre esteve ligado às demandas e aos interesses e instrumentos de dominação possíveis nos diferentes contextos históricos e políticos do nosso país (ARRUTTI, 2006). Nesse caso, a tentativa de nomear e definir a população afro-brasileira está relacionada a uma busca por legitimidade, seja no aspecto intra, seja no intergrupar. Portanto, algumas características intrínsecas ao grupo serão levantadas como argumentos para aproximá-lo ou afastá-lo, a depender do contexto social, político e cultural em questão.

Resistência e negociação

Os primeiros momentos do Brasil colônia foram marcados por certo desencanto da parte do Império português, uma vez que o esperado retorno (metais preciosos) não foi imediato. De início, a preocupação era a de ocupar as novas terras, tarefa que ficou a cargo do primeiro governador-geral, Tomé de Sousa, e dos jesuítas. Estes últimos obedeciam a imperativos políticos, atuavam como supervisores “ideológicos do projeto colonial” (HOFBAUER, 2006, p. 142) e agiam como administradores dos conflitos existentes na colônia em favor da Coroa Portuguesa.

Até 1600 havia entrado na América portuguesa cerca de 50 mil escravos, a partir da segunda metade do século XVII a entrada de africanos na colônia começou a intensificar-se. Os números cresciam conforme aumentava o comércio com as colônias luso-africanas. Segundo Felipe de Alencastro (2000, p. 378), em *O trato dos viventes* — obra fundamental para quem deseja entender o processo de constituição de uma rede de comércio de escravos estabelecido no Atlântico Sul pelos portugueses —, entre 1666 e 1672 a média de africanos que chegavam à colônia variava de 8 a 10 mil escravos por ano. A grande maioria era oriunda da região, onde hoje se situa Angola, que, segundo Alencastro (2000), foi importante na consolidação de uma intensa rede econômica com a América portuguesa.

Nesse período, o tráfico de escravos ainda era regulado pela coroa por meio das Ordenações Manuelinas e das Ordenações Filipinas, elaboradas em 1521 e 1603 respectivamente (HOFBAUER, 2006, p. 142). A intensidade do tráfico de africanos foi agravada com a crise do ouro a partir do fim do século XVIII, o que fez ressurgir os engenhos de açúcar e conseqüentemente mais escravos. A quase totalidade dos cativos que

desembarcavam na colônia nesse período era destinada às minas e uma pequena parte às lavouras. Durante todo o ciclo do ouro a demanda por escravos cresceu de forma vertiginosa. Porém, investir em escravos exigia elevados custos, não só com relação aos gastos com alimentação, mas, sobretudo, com a reposição de “peças”, pois a exaustiva exploração, tanto nas plantações como nas minas, não permitia que os escravos tivessem uma vida longa. O tráfico, nessa conjuntura, constitui-se em motor da economia escravista que alimentava uma rede social em que a violência era usada para legitimar a desumanização do negro africano, transformando-o em “peça”. A intensificação do tráfico foi tão significativa para a colônia portuguesa que há de se falar em uma brasilianização do comércio de escravos a partir de meados do século XVII (ALENCASTRO, 2000, p. 151-379).

Ao passo que crescia a entrada de escravos, aumentava também o controle dos cativos por parte dos senhores de engenhos, o que favoreceu a criminalização da fuga. Não é por acaso que em 1625 foi criado o posto de capitão do mato, formalizado em 1676. A violência era tão intensa que mesmo aqueles que conseguiam a alforria eram ameaçados, uma vez que qualquer núcleo de negros livres corria o risco de tornar-se escravo novamente, a não ser que tivesse a tutela de um senhor⁴. Essa situação gerava uma liberdade relativa, pois sempre era exigido alguém (senhor) “que reconhecesse e garantisse seu estatuto de não escravo” (ALENCASTRO, 2000, p. 345).

Foi nessa conjuntura que o Conselho Ultramarino de 1741, criado e regulamentado em 1642, define a concepção de quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos levantados nem se achem pilões neles”. A ideia naquele momento era criar um conjunto de normas jurídico-administrativas atrelando o conceito de quilombo a tudo aquilo que tivesse “fora do sistema escravocrata, característico do modelo de *plantation* (imobilização da força de trabalho, controle de grandes extensões de terra e sistema de monocultura agrário-exportador)” (ALMEIDA, 2011, p.38).

A principal preocupação por parte das autoridades coloniais, nessa definição de “quilombo”, tinha a ver com aquilo que não era abarcado pela definição de trabalho legalmente instituído, uma vez que a quantidade de negros e pardos livres e libertos era algo que chamava

⁴ Isso se intensificou ainda mais no século XIX com o tráfico ilegal de africanos. Sobre o tema ver Sidney Chalhoub (2012).

a atenção. Grande parte deles eram mestiços e conquistaram a liberdade via cartas de alforria, que se constituíram numa alternativa econômica para os senhores em crise manterem sua mão de obra cativa. Já por parte do escravo era vantajoso conquistar uma relativa autonomia, livrando-se dos trabalhos mais penosos da lavoura. Vale ressaltar que esses exemplos só reforçam casos específicos de como se desenrolavam os processos de socialização dentro do sistema escravista. Isso não significa afirmar que havia uma aceitação plena do ex-escravo no ambiente social que o branco congregava, mas, sim, a existência de uma luta por maior autonomia por parte da população cativa.

Nasce, aqui, aquilo que Felipe de Alencastro denomina de liberdade “compactuada pela sujeição voluntária” uma “engenharia social arquitetada pela camada dominante luso-brasileira” em que a autonomia é condicionada pela proteção do senhor de engenho (ALENCASTRO, 2000, p. 347). Em outras palavras, houve a criação de um espaço social hierarquizado que seria ocupado pelo mestiço enquanto categoria importante que iria além do aspecto biológico, pois se consolidou numa realidade social que permitiu ao mulato ocupar uma posição de destaque na ordem escravista, além de ter a possibilidade de conquistar a tão sonhada alforria⁵.

Ainda sobre essa questão vale mencionar o trabalho de Sidney Chalhoub, intitulado *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*, publicado em 2012. A obra trata do que o autor denomina de “capitalismo predador”, algo impregnado pelo ufanismo progressista, liberal e cientificista em vigor no século XIX. Para Chalhoub, havia naquele momento um discurso caracterizado pelo avanço da liberdade e da civilização em contraposição ao trabalho escravo. Todavia, tais ideias, no caso brasileiro, foram pulverizadas pelo pragmatismo político da “classe senhorial” escravista que soube articular e reestruturar o sistema de trabalho compulsório em consonância com a construção do Estado Imperial, mesmo depois do compromisso assumido em 1826 de abolir o tráfico. Situação que acabou por criar

⁵ Para Felipe de Alencastro, havia uma camada de mestiços livres em áreas onde se desenvolveu a pecuária. Eram os chamados curraleiros de regiões do vale do São Francisco e de parte do estado do Maranhão. Eram os cafuzos, caboclos, mulatos, que atuaram em guerras contra os índios abrindo caminho para a ocupação do sertão. Para este autor, a pecuária representou um ponto de fuga do escravismo, pois não tinha nada a ver com o escravo do eito ou com o lavrador que era submetido a um conjunto de relações que o mantinha vinculado ao senhor de engenho (ALENCASTRO, 2000, p. 341-346).

uma “liberdade precária”, pois impossibilitava a real conquista da liberdade por parte da população de negros livres e libertos (CHALHOUB, 2012, p. 34-43).

Segundo esse autor, tal cenário social ocorre apesar da promulgação, em 7 de novembro de 1831, da lei que proibia o tráfico de escravos no Brasil. Todavia, a *expertise* da classe senhorial foi tamanha que 42% dos escravos que entraram no Brasil durante todo o período de tráfico negreiro, entre os séculos XVI e XIX, ocorreu na primeira metade do oitocentos. Por exemplo, em 1850, ano em que foi aprovada a Lei Euzébio de Queiroz, depois de cinco dias de sessão secreta no parlamento, metade da população escrava era ilegal. Eusébio de Queiroz Coutinho Mattoso Câmara (1812-1868) foi chefe da polícia da Corte de 1833 a 1844, com um breve intervalo em 1840, tendo sido, ainda, político e ministro da justiça entre (1848-1852). A lei que leva seu nome foi resultado de uma releitura da lei de 7 de novembro de 1831 e de uma proposta de lei rejeitada em 1837. Segundo Sidney Chalhoub, Eusébio de Queiroz foi uma das figuras centrais para a institucionalização do tráfico ilegal e da consequente precarização da liberdade do negro liberto e livre, pois:

organizou a instituição em cima do pressuposto de que “não sendo fácil obter provas de escravidão, quando um preto insiste em dizer-se livre”, parecia “mais razoável a respeito de pretos presumir a escravidão, enquanto por assento de batismo, ou carta de liberdade não mostrarem o contrário” (CHALHOUB, 2012, p.228-229)

Tal pressuposto estabelecia uma conexão entre escravidão ilegal e precarização da liberdade, deixando explícito um conjunto de instrumentos legais⁶ cujo intuito era o de limitar a liberdade de pretos, pardos e pobres no contexto em que prevalecia um “repertório de ideias sobre os africanos libertos [que] reforçava o comprometimento do país com a escravidão”. No caso, viver entre a fronteira da escravidão e da liberdade era uma realidade para a população de negros e pardos livres e libertos, pois dizer-se escravo era uma maneira de afiançar a liberdade, uma estratégia de “fuga” que fazia parte da engrenagem política da classe senhorial escravista

⁶ Para Maria Helena Pereira Toledo Machado (2010), a ideia de o negro escravo ser interpretado como inimigo doméstico é vulgarizada e ganha uma dimensão política-ideológica relevante nas últimas décadas anteriores à abolição. Não foi à toa que a violência e a disciplina em relação à mão de obra escrava aumentou de maneira significativa desde a década de 1830, quando do debate acerca da lei que proibia o tráfico ilegal, algo só consolidado depois dos anos 1850, mas que foi respaldado por um conjunto de mecanismos jurídico-administrativos a fim de assegurar e reafirmar o lugar da população negra escrava e liberta na sociedade (MACHADO, 2010, p. 35).

para preservar seus privilégios como mantenedora da propriedade escrava ilegal na Corte Imperial brasileira (CHALHOUB, 2012, p. 161-272).

Com relação ao aspecto econômico do sistema escravista, especialmente a partir do século XIX, vale citar o trabalho de George Reid Andrews (2014), intitulado *América Afro-Latina: 1800-2000*. Andrews afirma que em toda a América Latina, entre os séculos XVI e XVIII, se desenvolveu um sistema de manutenção do trabalho compulsório diversificado, o qual, somado às ações e às iniciativas dos escravos, bem como das pessoas de cor livres, acabou por configurar uma realidade diferente dos planos iniciais do colonizador: transformar o negro em mera propriedade do senhor. No entanto:

Os escravos aproveitaram repetidamente essas oportunidades, reivindicando melhorias em suas situações. As negociações resultantes entre escravos e senhores revelam não somente as táticas e estratégias usadas pelos escravos, mas também questões de maior preocupação imediata para eles: o controle sobre seus corpos, seu tempo e suas famílias, e o acesso a bens materiais (sobretudo alimentos e terra) e a bens espirituais (religião, música e dança). Essas táticas e esses objetivos definiam os elementos centrais da vida e da cultura dos escravos, e seu legado exerceu uma profunda influência na vida e na cultura afro-latina americana nos séculos XIX e XX. (ANDREWS, 2014, p. 38)

Esse ambiente social diversificado, ilustrado pela análise de Reid Andrews, contraria aquelas leituras centradas na relação senhor-escravo como modelo de explicação das relações sociais, econômicas e políticas da sociedade colonial. A tese de Andrews é compartilhada por autores como João José Reis (1987), para quem a importância da matriz teórica centrada na relação senhor-escravo é importante. Todavia, segundo João José Reis, é preciso chamar a atenção para outras formas de organização social que, apesar de estarem inseridas na ordem escravocrata na qual a matriz escravo/senhor era absoluta, apontam para outras maneiras de mobilização social e outros sujeitos.

Tal conjuntura é perceptível no âmbito das relações sociais e dos processos de identificação (exclusão/inclusão) e integração à sociedade majoritária, dominada pelos senhores brancos de linhagem europeia. Isso fazia com que as relações de intimidade com o senhor representassem, na prática, maior autonomia no processo de trabalho; no plano simbólico, significava embranquecer-se. Assim, “[o]s mulatos e todas as outras pessoas de cor de sangue mestiço desejam aproximar-se dos brancos e, quando possível, estabelecer relações de parentesco” (KOSTER *apud* HOFBAUER, 2006, p. 142).

No ciclo da cultura cafeeira, não foi diferente, pois o parentesco do qual chama a atenção o viajante Henry Koster, foi parte de um processo do que seria mais tarde denominado de “campesinato negro”. Por exemplo, segundo aponta Maria Helena Pereira Toledo Machado (2010, p. 55) em *O plano e o pânico – os movimentos sociais na década da abolição*, a formação de um campesinato negro no estado de São Paulo na década de 1880 estava vinculado às experiências de sociabilidade dentro do sistema escravista. Isto é, para a autora a escravidão, de certo modo, consolidou uma relação de dependência do escravo com o senhor no tocante ao acesso a terra, uma vez que os escravos eram submetidos à benevolência dos senhores.

Daí o fortalecimento de certas relações de compadrio efetivadas por meio do apadrinhamento dos senhores em meio ao processo de desagregação da escravidão e, ao mesmo tempo, da intensificação de medidas disciplinares e repressivas com relação à população de negros, pardos livres e libertos, que encontravam na dependência do senhor um “refúgio”. Reside aí o sentido histórico do campesinato negro como parte da estrutura, sem, no entanto, ser totalmente agregado enquanto cidadão, mas preso à lógica senhorial, principalmente no que diz respeito ao sistema de posse e trabalho.

O entrelaçamento da cultura caipira a padrões de vida e trabalho constituídos por roceiros negros suscita questões a respeito da mimetização dos libertos num modo de vida tradicional às camadas despossuídas da sociedade brasileira. Em primeiro lugar, caberia enfrentar, a partir do ponto de vista dos escravos, a questão das continuidades e das rupturas que atingiram modos de vida e trabalho construídos na escravidão, levando em conta que estes continham concepções de direitos e padrões de vida que subjaziam às reivindicações escravas. Reivindicações escravas que, frente às crises do sistema escravista, preencheram o conceito de liberdade com conteúdos concretos. (MACHADO, 2010, p. 55)

Já na Constituição do Império de 1822, foram conservados os fundamentos de uma sociedade estamental, onde as pessoas de cor livres não podiam fazer parte do seleto grupo dominante. Emília Viotti da Costa (2010) cita um conjunto de restrições, fruto de relações sociais construídas ainda no período colonial, às quais os libertos eram submetidos:

não podiam ser eleitores, só lhes sendo autorizado votar nas eleições primárias desde que obedecessem aos requisitos gerais para isso. Era-lhes interdito também exercer qualquer cargo de eleição popular, para o qual a condição essencial era ser eleitor ou ter qualidade para sê-lo. Assim, ficava proibido seu acesso à posição de jurado, deputado, senador, juiz de paz, delegado, subdelegado, promotor, conselheiro, ministro, magistrado ou corpo diplomático, bem como a certos cargos eclesiásticos hierarquicamente superiores como o de bispo. (COSTA, 2010, p. 326)

Em outras palavras, criou-se uma categoria social dentro da ordem escravocrata, além do senhor e do escravo, bem como de um sistema de diferenciação pautado pelo pertencimento étnico ou pela relação de compadrio: a mestiçagem. Caracterizada por uma forte ideologia paternalista e que oferecia uma “rede de proteção”, a mestiçagem servia como espaço de uma relativa autonomia, dando ao negro um poder de barganha mais significativo, mas que ao mesmo tempo inibia uma possibilidade de ajuntamento da população daqueles que não eram considerados brancos⁷.

No caso, os indivíduos livres que “desempenhavam importantes funções sociais, econômicas e políticas, no seio da sociedade”, como nos informa João José Reis (1987, p. 14), era cada vez mais crescente, além dos chamados “crioulos” (escravos nascidos no Brasil), que se destacavam frente aos boçais (negros africanos ou negros da costa), por já terem se inseridos na sociedade escravista desde meados do século. Com relação à divisão do trabalho, Reis demonstra que houve uma ampliação dessa divisão na cidade de Salvador e cita, como exemplo, o sistema de “ganho” (ocupação exercida não somente por escravos, mas por uma boa parcela de libertos). Nesse sistema havia a obrigatoriedade do escravo dar ao seu senhor um valor previamente acertado; o excedente ficava consigo.

⁷ Robert Slenes (1997), ao abordar a relação entre senhores e subalternos na região de Campinas, estado de São Paulo, na segunda metade do século XIX, afirma que havia um universo social vivenciado por escravos, homens livres e pobres, caracterizado por uma política de dominação senhorial que se materializou na instituição do casamento entre cativos como forma de controle da população escrava, algo mediado pela força e pelo favor. Isto é, o casamento e o registro de nascimento dos filhos, permitia a consolidação do compadrio entre escravos e homens livres, estabelecendo uma relação de dependência e lealdade. O compadrio distanciava os cativos e impedia a constituição de relação entre escravos já estabelecidos como parte da família do proprietário e escravos recém-adquiridos, impedindo, assim, movimentos e rebeliões entre a escravaria de um mesmo senhor. Segundo Slenes (1997, p. 273), isso permitia uma relativa autonomia no trabalho, por parte daquele que se aproxima do senhor, e deixava ao escravo recém-chegado, que não fazia parte da rede de compadrio, a tarefa do trabalho pesado na lavoura. No caso, a família escrava, como forma de manter a influência do senhor e evitar fugas, deixa o cativo refém e obrigado a submeter-se ao domínio do senhor, uma vez que não podia abandonar a família. Tal exigência, no entender de Robert Slenes, evidencia a existência de um jogo duplo, pois que levava cada vez mais a necessidade, por parte do escravo, de ampliar a rede de compadrio com os homens livres, o que os fazia reféns desse sistema em que o senhor era o núcleo. Assim, aquele que “conseguia avançar no caminho do favor ficava cada vez mais vulnerável, pois tinha mais a perder. Ao mesmo tempo, sonhava cada vez mais com a possibilidade de alforria para uma ou mais pessoa da família, ou mediante a autocompra (com montante das poupanças dos membros da família e com empréstimos de compadres escravos), algum arranjo com compadres livres (empréstimo seguido de contrato de locação de serviço) ou concessão ‘gratuita’ ou condicional pelo senhor” (SLENES, 1997, p. 276-277).

Segundo Hebe Maria Mattos (2000), nesse ambiente social configurou-se um cenário de consolidação de estigmas e de diferenciações em relação ao negro liberto, pois seu lugar na sociedade era caracterizado de acordo com sua origem. Isto é, apesar de livre, e de viver em um ambiente (aparentemente) fora da atuação dos senhores, aqueles que conquistavam a alforria continuavam ligados material e simbolicamente à ordem escravocrata, pois:

A emergência de uma população de ascendência africana — não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativeiro — consolidou a categoria “pardo livre” como condição linguística necessária para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava. Ou seja, a expressão “pardo livre” sinalizará para a ascendência escrava africana [...]. Era, assim, condição de diferenciação em relação à população escrava e liberta, e também de discriminação em relação à população branca; era a própria expressão da mancha de sangue. (MATTOS, 2000, p. 17-18).

Portanto, as filiações étnicas, culturais e raciais se fortaleciam mais ainda do que durante o processo de socialização existente nos engenhos, caracterizados por uma relativa independência e autonomia da colônia frente à metrópole. Antes, a autoridade do senhor de engenho regulava de maneira informal as relações sociais e os conflitos entre os escravos e entre eles e o próprio senhor. No período pós-independência, aquela sociabilidade passa a ser institucionalizada e concebida como realidade político-ideológica do próprio estado monárquico⁸.

O mestiço, o negro, o quilombo e o sistema escravista

Foi nesse contexto que se desenrolou a construção de um espaço de atuação, denominado por Flávio dos Santos Gomes (2015) de “campo negro”. Esse autor, ao analisar o processo de formação de um campesinato negro no Brasil, verificou que, durante todo o período da escravidão, o negro atuou de maneira a consolidar um espaço social, econômico e geográfico, vinculado à ordem escravocrata. No entendimento deste autor, a materialização deste “território” pode ser percebida nos vínculos políticos, culturais e sociais entre os vários

⁸ Para Schwarcz (1993), com a vinda da família real portuguesa iniciou-se o processo de formação de uma “classe ilustrada nacional” e de instituições de saber intensificados a partir da independência, em 1822. O objetivo da então monarquia nascente era o de inventar uma história nacional na qual se consolidava uma narrativa antropológica em que as concepções raciais e biológicas aprofundavam ainda mais os processos de diferenciação entre negros e brancos, como justificativas para a escravidão.

tipos de quilombos⁹ existentes no Brasil colonial e pós-colonial quando do estabelecimento de uma “complexa rede social, palco de lutas e solidariedade entre as comunidades de fugitivos, cativos nas plantações e até nas áreas urbanas vizinhas, libertos, lavradores e fazendeiros” (GOMES, 2015, p. 108).

Essa sociabilidade escrava continuaria de forma cada vez mais intensa conforme as mudanças internas aconteciam na colônia. Com as mudanças políticas e a conquista completa da autonomia administrativa contemplada com a independência, a sociabilidade escrava permanecerá de forma inalterada, ainda mais com a retomada dos engenhos de açúcar em fins do século XVIII. A partir de 1850, quando a cultura do café suplantou a da cana-de-açúcar e o sudeste do país passou a ser a região de maior concentração de escravos, ocorreu uma nova dinâmica demográfica caracterizada por um intenso crescimento da população livre e por um aumento significativo do tráfico inter-regional de escravos (HASENBALG, 1979, p. 139). Esse processo foi acompanhado pela recorrente falta de escravos no mercado, devido às sanções inglesas, o que transformou o tráfico num negócio caro e lucrativo (COSTA, 2010).

Apesar desse cenário, o comércio de negros africanos no Brasil ainda perdurou de maneira intensa até meados da década de 1850, quando foi registrado o primeiro índice negativo no número de escravos que chegavam ao Brasil, o que fez do tráfico uma atividade delicada do ponto de vista operacional. Isso contrastava com um crescente número de escravos libertos, conhecedores da realidade e do funcionamento do sistema escravista. Tal realidade só ampliava o espaço de atuação dos cativos livres dentro da sociedade como um todo, o que gerou uma nova dinâmica social, principalmente no que diz respeito ao mercado de trabalho nos grandes centros urbanos, como mostram Reis (1986) e Hasenbalg (1979).

Assim, cada vez mais se intensificava uma divisão no trabalho, bem como uma hierarquia social determinada pela variação da cor entre o escravo da terra e o estrangeiro. Do

⁹ Soares (2007), ao realizar uma pesquisa sobre a rebeldia escrava no espaço urbano do Rio de Janeiro, chama a atenção para o fato da existência de várias formas de resistência por parte do cativo, das quais a fuga constituía apenas uma delas. Existia ainda o roubo, a capoeira, a violência, o suicídio. A violência era concebida tanto por movimentos rebeldes quanto por manifestações de agressão contra os senhores. A situação era tamanha que os próprios capitães do mato chegavam a capturar (sequestrar) escravos que passavam pelas ruas e os escondiam dos seus senhores para, em seguida, entregá-lo e ganhar sua *tomadia*, espécie de recompensa. O escravismo era o “negócio” que alimentava a si próprio. Soares (2007), ainda ressalta que existem alianças entre libertos e escravos, bem como lugares específicos na cidade que recebia os fugidos e lhes dava guarita. É o caso dos *angus*, muito vigiados pela polícia durante a primeira metade do século XX (SOARES, 2007).

mesmo modo, as tarefas no trabalho da lavoura, no engenho e, mais tarde, nas minas, eram destinados, na maioria das vezes, aos boçais (escravos recém-chegados), e as tarefas domésticas e urbanas, aos nativos. Esses últimos gozavam de uma situação mais “privilegiada” com relação aos primeiros e uma maior possibilidade de conquistar a alforria (SCHWARTZ, 1988 *apud* ALENCASTRO, 2000, p. 347).

A operacionalização do sistema escravista era heterogênea e se refletia na maneira de resistir da população cativa. O próprio processo de separação entre o ambiente de trabalho caracteriza a existência de uma escala de variações de cor, legitimando posições e reforçando a diferença tanto entre os escravos quanto entre as pessoas de cor livres, o que favorecia para aproximar e distanciar grupos específicos de cativos nos âmbitos intra e intergrupais. Além da diferença de cor, existia a diversidade étnica entre os escravos que chegavam ao Brasil. João José Reis (1987) ressalta que na Bahia, por exemplo, existiam aqueles que vinham do Golfo do Benin, como os Nagôs ou Yourubá de Oyo, os Ewe, (jeje), os Hausá (uçá), os Tapa (nupe) e os Benin. Da Costa do Ouro vinham os Costa, Mina; e da região de Angola e do Congo chegavam os Angola e Benguela, além de outras regiões africanas (REIS, 1987, p. 170).

Tal realidade demonstra que nem sempre a resistência estava atrelada à fuga e ao enfrentamento direto à ordem escravista, mas, sobretudo, estava relacionada a situações contingenciais. É o que demonstra o estudo do autor acima referido, ao analisar recortes de jornais da época e constatar que ocorreram 54 fugas de escravos entre 1830 e 1835, as quais tinham a ver com o cotidiano. Isso dava aos cativos nascidos na terra vantagens, pois conheciam as brechas do sistema, diferentemente dos cativos recém-chegados (negros africanos), que viviam situação oposta. “Os bons são os negros da Costa, o resto é um inferno” (REIS, 1987, p. 177), desabafou uma senhora de engenho, em 1822, sobre o comportamento dos crioulos e suas constantes insubordinações e tentativas de fugas. Eram formas próprias de resistência que iam da acomodação ao sistema a posturas de enfrentamento aberto ante as normas estabelecidas pelos senhores. Vejamos, conforme relata João José Reis (1987), alguns exemplos:

Antônio, alfaiate, que segundo seu senhor tinha “o vício de jogar cartas” e parece ter fugido para gozar vício mais livremente. Maurício, 16 para 18 anos, havia fugido há três meses de Salvador para a vila de Cachoeira no Recôncavo. Já o crioulo João, oficial de sapateiro de 18 anos, era escravo em busca de aventura: fugia do Recôncavo (Iguape) para Salvador “com intuito de sentar praça ou embarcar”. O escravo Carlos começara a carreira de quilombola cedo, pois aos dez anos já se encontrava fora de casa há 17 dias quando seu senhor anunciou a fuga na Gazeta Comercial de 18 de

setembro de 1838. O escravo Casimiro, 19 anos, era, segundo sua senhora, “fujão e ladrão”, a ponto de ter sido rejeitado quando ela tentou dá-lo de presente. Casimiro acabou sendo alforriado, por ela se achar incapaz de controlá-lo. (REIS, 1987, p. 177)

Com efeito, o espaço no qual se fortaleceu uma ampla rede de relações entre os cativos (livres ou não) e os senhores demonstra que o sistema escravista, da maneira como foi vivenciado no Brasil, tinha várias facetas marcadas por especificidades regionais e temporais. Tal singularidade se expressa nos diversos fenótipos criados com o intuito de marcar as diferenças, tanto da parte do escravo quanto do senhor. Portanto, se um desejava garantir certa autonomia com relação ao trabalho pesado da lavoura, o outro tinha interesse em demonstrar seu poder e controle sobre os cativos e as pessoas de cor de um modo geral. Nesse contexto surgiram, por exemplo, o “feitor” e o “capitão do mato”, funções de destaques e, simbolicamente, representativas da violência do sistema escravista.

O que estava em questão era a integração à sociedade colonial, o que significava fazer parte do jogo de poder estabelecido entre escravos ou crioulos, escravos da costa ou negros africanos, libertos e senhores. Ou seja, a situação vacilante entre o estigma e o reconhecimento era definida por uma relação ambígua. Essa ambiguidade, instituída no processo de socialização dos engenhos, iria caracterizar todo o sistema social do período escravista e, ao mesmo tempo, revelar um compartilhamento e uma negociação entre os diferentes grupos sociais nos diferentes espaços da sociedade colonial e pós-colonial.

Foi nesse ambiente díspar que se deu a tentativa de classificação dos quilombos ou de qualquer outra forma de mobilização durante e depois da vigência da escravidão no Brasil. Todavia, é correto afirmar que as classificações identitárias, em sua maioria, deram-se conforme os interesses imediatos daqueles que estavam envolvidos e que de alguma forma lucravam com a manutenção do sistema. Havia escravos e pessoas de cor livres que se beneficiavam dessa estrutura; mas os grandes favorecidos eram os senhores de escravos e o próprio Estado (colonial e pós-colonial), pois possuíam a capacidade *a priori* de marcar as distintas identidades e os grupos sociais, podendo, assim, atribuir para o bem e para o mal os “deveres, atributos, encargos, sanções e compensações” (ARRUTI, 2006, p. 52).

Considerações finais

Diante disso, pode-se afirmar que, nos períodos da colônia e Império, a preeminência do discurso que relacionava o quilombo a um mundo não controlado e externo ao da sociedade era parte do próprio processo de sustentação do sistema econômico vigente, baseado no *plantation*. A expansão do sistema de *plantation* era acompanhada tanto pelo fortalecimento dos senhores, bem como da escravaria, à medida que fomentava a informalidade dos processos sociais.

Portanto, a relação entre cor, *status* social e poder no sistema escravista aponta para uma sociabilidade específica, marcada tanto pela violência quanto pela disputa entre as diferentes denominações fenotípicas. Nesse espaço social no qual se efetuava a luta pela sobrevivência, a “cor” se constituiu como um marcador social. Nesta perspectiva, os chamados “homens de cor” estavam certos de que fazer parte do jogo era condição *sine qua non* para ganhar espaços e benefícios que lhes possibilitasse maior autonomia.

Ademais, qualquer ato ou posição que fosse visto como um comportamento marginal poderia ser utilizado tanto por senhores como por escravos, pretos e pardos livres para criminalizar aqueles que lutavam fora dessa relação negociada: o “boçal” ou negro africano recém-chegado via tráfico. Nesse contexto, é que a definição clássica de “quilombo” consolidou-se tendo como preocupação central a ideia de que o outro (negro) era uma ameaça, daí destacava-se a fuga, o número de fugitivos, o isolamento, a moradia e a autonomia produtiva. Um sentido, cuja criminalização é parte desse processo de classificação/racialização.

Dessa forma, a sociabilidade senhorial associava as várias formas de resistências ao medo do branco, pode ser vinculado à necessidade de inventar o mulato uma categoria social capaz de propiciar maior equilíbrio entre uma minoria branca e uma imensa maioria de negros escravizados. Nesse ambiente social, menos plurirracial e mais patrimonialista, prevalecia uma “estrutura social racializada explícita na forma de regimentos militares de pretos, pardos e brancos, de demandas, de estatutos clericais de pureza de sangue e também das restrições ao acesso de cargos públicos impostos àqueles com ‘defeitos de cor’” (AZEVEDO, 2005, p. 301).

Assim, a resistência do negro escravizado era interpretada a partir de um conjunto de adjetivos negativos, seja com relação ao conteúdo coletivo (a capacidade de organização e mobilização), visto como rebeldia e/ou insubordinação, seja pela manifestação de uma resistência cotidiana, rotulada como preguiça e violência. Tudo isso se somava à necessária proteção divina, caracterizada por uma postura religiosa em que o cristianismo era visto como

fundamental nas ações da vida cotidiana. Isto é, existia uma discriminação racial justificada no plano teológico que sempre procurava deixar em evidencia uma alternativa: a manutenção do poder político dos senhores brancos e escravocratas.

A diferenciação fundamentada na ascendência da nobreza era intimamente vinculada aos “desígnios divinos”, ou seja, uma distinção dada por Deus e utilizada como instrumento para estabelecer hierarquias entre os diversos grupos sociais. Neste caso, o estigma da raça “era usado não para justificar a escravidão, mas antes para garantir os privilégios e a honra da nobreza por cristãos velhos, no mundo dos homens livres” (MATTOS, 2000, p. 14).

Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico sul**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ANDREWS, George Reid. **América Afro-Latina: 1800-2000**. São Carlos: EdUFSCAR, 2014.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. 1ª ed. Bauru: Edusp, 2006.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. A Recusa da “Raça”: Anti-Racismo e Cidadania no Brasil dos anos 1830. In: **Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 297-320, jul./dez. 2005**.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Senzala à Colônia, 5ª ed. São Paulo**. Editora Unesp, 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombolas – Uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015 (Coleção Agenda brasileira).

HASENBAL, Carlos Alfredo. **Discriminação e desigualdade racial no Brasil**. Tradução de Patrick Burglin. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de Branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

MACHADO, Maria Helena. **O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição, 2ª edição revista.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante de Malês (1835).** 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

SLENES, Robert W. Senhores e subalternos no Oeste paulista. **In: História da vida privada Vol. 2.** (ORGs) NOVAIS, Fernando Antonio e ALENCASTRO, Luiz Felipe de. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SOARES, Luiz Carlos. **O “povo de Cam” na capital do Brasil: A escravidão Urbana no Rio de Janeiro do Século XIX.** Rio de Janeiro: FAPERJ=7 Letras, 2007.