

3. Relações Raciais e Culturais na Escravidão Brasileira

O regime alimentar brasileiro foi dos mais deficientes e instáveis. A ponto de Gilberto Freyre afirmar que “Por ele possivelmente se explicarão importantes diferenças somáticas e psíquicas entre o europeu e o brasileiro, atribuídas exclusivamente à miscigenação e ao clima (Freyre, 2002, p. 106). A monocultura e a pobreza química dos alimentos tradicionais contribuíram sobremaneira para a má alimentação da população local, além da irregularidade no suprimento e da má higiene na conservação e na distribuição de grande parte desses gêneros alimentícios. Por mais que certos autores exagerem na influência da dieta brasileira para o alto índice de mortalidade (Freyre, 2002), deve-se admitir sua contribuição para o baixo crescimento vegetativo da população escrava e para a crescente necessidade de importar cativos, como já citado.

Como lembra Rugendas, no *Viagem Pitoresca Através do Brasil*, a alimentação do negro teria sido parcimoniosa se não tivessem os negros a possibilidade de melhorá-la com frutas, legumes selvagens e mesmo caça (Freyre, 1998). Além disso, Rugendas salienta que os empregados do serviço doméstico tinham alimentação “boa”, melhor do que aqueles que trabalhavam no eito (Freyre, 1998).

A base da alimentação consistia em feijão, angu, farinha e algumas vezes charque e toucinho – o inhame, a mandioca, a abóbora eram raros para os escravos. “A insistência com que os publicistas desse período recomendavam aos senhores que alimentassem melhor os escravos e lhes dessem melhor assistência é testemunho da insuficiência desse tratamento na maioria das fazendas” (Costa, 1999, p. 286). Mal nutridos, afetados por doenças, submetidos a intenso horário de trabalho, que atingia dezesseis a dezoito horas diárias, os escravos morriam em massa. A duração média da força de trabalho era de quinze anos. A mortalidade infantil atingia 88% (Costa, 1999). A necessidade de importar escravos era crescente, como já mencionado. Convém ressaltar que os negros e mulatos livres tinham alimentação pior do que a dos escravos (Freyre, 1998).

No Brasil, país com predominante influência católica, a preocupação com a religião dos escravos fez-se maior do que nos EUA e nas Antilhas. Os africanos

importados de Angola eram batizados em massa antes de saírem de sua terra e quando chegavam ao Brasil aprendiam os dogmas e os deveres do catolicismo (Freyre, 2002). Traziam no peito a marca da Coroa Real como indicação de que foram batizados e por eles pagos os direitos (Freyre, 2002).

Já os escravos trazidos de outras regiões da África geralmente só eram batizados ao chegar ao Brasil. Muitos dos escravos desejavam ser cristãos por que o negro sem batismo se sente inferior aos outros negros e brancos, sendo muitas vezes injuriados por serem pagãos (Boxer, 1967). Segundo Freyre (2002), os africanos chegados há muito tempo e já batizados se sentiam hierarquicamente superiores aos escravos recém chegados, esquecendo-se que um dia já passaram pela mesma situação. O batismo era obrigatório, pois antes deste os escravos eram tidos mais por animais do que por pessoas. Em boa parte das fazendas, evitava-se a formação de grupos homogêneos, o que possibilitaria a consciência de solidariedade entre os escravos e o subterfúgio (Costa, 1999).

O método de desafricanização do negro “novo”, de recondicionamento do escravo, seguido no Brasil, foi o de misturá-lo à massa de ladinos – termo que designa comumente aqueles que já falavam português; de modo que as senzalas foram escola prática do “abrasileiramento”. A iniciação do “escravo novo” na língua, na religião, nos costumes dos brancos, fez-se nas senzalas, os novos imitando os velhos (Freyre, 2002).

Havia evidente hierarquia entre os escravos, da qual a “aristocracia” eram os escravos de serviço doméstico – incluídos mais no que Reis (1987) chamou de escravidão do que no escravismo propriamente dito. Na hierarquia da escravatura brasileira das grandes fazendas ou engenhos, o *status* do escravo ia desde o de quase pessoa da família ao de quase animal. “Na vida da fazenda cada coisa tinha o seu lugar, cada um o seu serviço” (Freyre, 2002, p. 527). Convém distinguir, contudo, os escravos de trabalho agrícola e os de serviço doméstico – estes beneficiados por assistência religiosa que muitas vezes faltava aos outros. Havia, ainda, o chamado escravo de ganho, que servia para tudo no Brasil: carregar fardos, vender quitutes, transportar água do chafariz à casa dos pobres, etc.

Função bastante difundida do escravo de ganho era a prostituição. Algumas senhoras costumavam explorar as escravas, às vezes crianças de dez anos, transformando-as em prostitutas. Era um meio de provento para viúvas e senhoras que necessitavam de recursos. Como explicita Freyre (2002), foram os

corpos das negras que constituíram, no escopo moral do patriarcalismo brasileiro, a receita para salvaguardar a virtude das senhoritas brancas. “Aplicada ao Brasil patriarcal, dá realmente nisso: a virtude da senhora branca apóia-se em grande parte na prostituição da escrava negra” (Freyre, 2002, p. 501). Os senhores e rapazes brancos saciavam-se com as negras, enquanto esperavam o momento de desvirginar as futuras esposas.

As rivalidades dividiam os escravos. Minas, cassangues, moçambiques e congos dividiam-se em nações nas cidades, quando era possível. Antigas hierarquias permaneciam, influenciando a hierarquia nos grupos escravos. Costa (1999) conta que alguns príncipes africanos conservavam no cativeiro o respeito dos seus súditos. “Às posições hierárquicas tradicionais somavam-se novas distinções estabelecidas com base na superioridade de ofício e de posição dentro do regime escravista” (Costa, 1999, p. 296). Escravos, que pertenciam a um poderoso senhor, sentiam-se superiores àqueles que trabalhavam para pessoa mais simples (Costa, 1999). Basta lembrar que Freyre (1988) chama atenção para as numerosas fugas de escravos de senhores pobres que vinham apadrinhar-se com senhores ricos.

Nas casas-grandes fazia-se questão de negros batizados, visto que os negros pagãos ou mouros eram repugnados supersticiosamente. As mucamas podem ser consideradas hierarquicamente superiores a outros escravos, pois tinham bastante intimidade com a família do senhor de engenho e eram tratadas quase como pessoa da família (Freyre, 2002). Houve senhoras de tal modo preocupadas com o bem-estar dos escravos que tratavam filhos e filhas de escravos como filhos, chegando até mesmo a amamentar os órfãos.

Os anúncios de jornal elucidam a diferenciação entre os escravos. Os anunciantes diferenciavam, por exemplo, cabra-escravo de cabra-animal. Freyre (2002), mostra que os anúncios de jornal ilustram a diferenciação que se fazia entre os escravos. As características físicas eram muito importantes na avaliação e no preço de cada escravo: os dentes, o rosto, o formato do corpo eram avaliados e descritos nos anúncios de jornais. Quando um negro forte e bonito de corpo fugia, fazia-se até mesmo promessa a santos católicos para achá-lo (Freyre, 2002).

Muitos senhores autorizavam os casamento de escravos. Os negros batizados e constituídos em família tomavam, freqüentemente, o nome de família dos senhores brancos. Por certo, no Brasil, o nome de família constitui meio

precário de identificação da origem da família. Na Roma antiga e em outras sociedades, os escravos tinham nomes peculiares a eles, nomes próprios de escravos como *Faustus* e *Felix* (Patterson, 1982). No Brasil, diferentemente, quanto aos nomes cristãos, pouca discrepância havia entre os brancos e os negros. Os “João”, os “José”, os “Pedro”, entre tantos outros, eram largamente difundidos entre brancos e negros. Pode-se apontar, no entanto, que alguns nomes eram típicos de negros: Benedito, Bento, Damião, Luzia, Felicidade, Esperança e Romão (Freyre, 2002).

No caso dos escravos constituídos cristãmente em família, à sombra das casas-grandes e dos velhos engenhos, terá havido, na adoção dos nomes fidalgos, menos vaidade tola que natural influência do patriarcalismo, fazendo os pretos e mulatos, sem eu esforço de ascensão social, imitarem os senhores brancos e adotarem-lhe as formas exteriores de superioridade (Freyre, 2002, p. 503).

Como se percebe, o patriarcalismo e a tentativa de ascensão social estavam nitidamente interligados. Para obter graduação na hierarquia social, fazia-se necessário o paternalismo do senhor, de modo que este desse o seu aval. O nome exemplifica apenas tentame de ascensão social. Como, todavia, isso era possível se o escravo estava socialmente morto? Como já visto, o escravo não tinha autonomia e sua subjetividade decorria da vontade do senhor. Não havia, conseqüentemente, liberdade individual do escravo. Por isso, os escravos tentavam penetrar na rede social de proteção do poder dos senhores. A lógica nas sociedades não-ocidentais, como dissertado anteriormente, era a de que com o apoio de pessoa mais poderosa, seria mais difícil que alguém o escravizasse. Analogamente a essa lógica, no Brasil, o escravo que tinha o apoio de um senhor, o qual era obviamente superior hierarquicamente, tinha mais chances de aumentar sua autonomia, saindo da esfera do escravismo para a da escravidão. Ademais, muitos escravos conseguiam alforria, libertando-se *de jure* do senhor, mas não *de fato*.

Mesmo que um escravo fosse alforriado, ele carecia de autonomia plena na sociedade brasileira, uma vez que não possuía poder e relações sociais suficientes para tornar-se cidadão. Embora fosse hierarquicamente superior a um escravo, ironicamente, o negro livre mantinha sua autonomia na dependência de pessoa socialmente mais poderosa. Assim, era comum que um escravo liberto ficasse

intrinsecamente ligado ao seu antigo senhor ou se aproximasse de outros, não sendo possível relegar a rede social se quisesse ascensão hierárquica.

Os negros e pardos livres acreditavam que havia vantagem em vestir-se e alimentar-se como branco senhoril, de quem a condição de livre de certa forma o aproximava. Eles trocavam a cachaça pelo vinho, as sandálias pela botina. Buscavam libertar-se do complexo de escravo e de africano, parecer-se com os senhores nos gestos e nos hábitos (Freyre, 1998).

A figura do padrinho ou da madrinha teve papel substancial no nivelamento da hierarquia social no sistema patriarcal brasileiro. Numerosos foram os escravos que gozaram de situação de afilhados de senhores de casas-grandes e sobrados e, pelo *status* especial, beneficiados em suas pessoas e particularmente protegidos em sua saúde, em seu vestuário, em sua educação. Os afilhados também eram beneficiados com alimentação superior à de inúmeros indivíduos, seus superiores na hierarquia social. Não devem, todavia, esses escravos serem considerados típicos. “Típicos eram os que não gozavam de outra proteção senão a que o sistema patriarcal entendia ser do seu próprio interesse e da sua obrigação estender às suas mãos e pés em troca do fato de serem mãos e pés cativos” (Freyre, 1998, p. 288).

Nas antigas Grécia e Roma, reconhecia-se como cidadão todo homem que tomava parte no culto da cidade, e desta participação lhe derivavam todos os seus direitos civis e políticos. Renunciando ao culto, renunciava aos direitos. Para definir o cidadão dos tempos antigos, basta afirmar que todo homem que seguisse a religião da cidade, que honrasse os mesmos deuses, era considerado cidadão. Pelo contrário, o estrangeiro era aquele que não tinha acesso ao culto, a quem os deuses da cidade não protegiam. Na Roma antiga, no ato religioso oferecido aos deuses nacionais, o pontífice, quando sacrificava ao ar livre, tinha o rosto coberto por que não podia ver o rosto de nenhum estrangeiro – ou seja, aquele que não tinha a mesma religião da cidade (Coulanges, 2000).

O escravo, *a priori*, era mais bem tratado do que o estrangeiro. Este era membro de uma família, da qual partilhava o culto, estava ligado à cidade por intermédio de seu senhor. Para que o estrangeiro tivesse alguns direitos dos cidadãos, tornava-se indispensável a sua submissão como cliente de qualquer cidadão. Roma e Atenas queriam que todo estrangeiro adotasse um patrono, fazendo parte da clientela e, portanto, na dependência de um cidadão, este

intermediava o estrangeiro e a cidade. Participava então de alguns benefícios do direito civil e adquiria a proteção das leis (Coulanges, 2000).

Ademais, as cidades antigas puniam muitas faltas, cometidas contra elas, retirando do culpado sua qualidade de cidadão. A partir de então, o indivíduo estaria socialmente morto, como um escravo que foi retirado de sua terra e condicionado a um senhor, pois perdia seus direitos civis e político e sua religião, tornando-se um estrangeiro (Coulanges, 2000). O escravo na Grécia antiga, mesmo que liberto, jamais abandonava a família. Sob o nome de liberto, ou com o de cliente, o escravo continuava a reconhecer a autoridade do chefe ou patrono e as suas obrigações para com o senhor nunca cessavam (Coulanges, 2000).

Analogamente à antiguidade, no Brasil Colônia e no Brasil Império, o cidadão deveria ter a religião católica. Esta era religião de Estado, como reza a Constituição brasileira de 1824, o que não impedia que outras religiões fossem praticadas, mesmo que às escondidas. Paralelamente à condição financeira e à tradição da família – seja pelo nome, seja pela origem aristocrática – a religião católica funcionava como um dos pontos de convergência da elite local. Conquanto muitos desta fossem também maçons, não se tem notícia de membro da elite que se recusasse a seguir a religião católica, mesmo que só o fizesse aparentemente (Freyre, 2002). Por isso, o escravo liberto que quisesse ser cidadão, sabia que a religião católica seria fator crucial para seu reconhecimento como tal.

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e sentimentos. predominantemente coletivistas, os vindos das senzalas; puxando para o individualismo e para o privatismo, os das casas-grandes. Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético; mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas (...) presidiu o desenvolvimento social brasileiro (Freyre, 2002, p. 409).

Freyre (2002) ressalta que havia troca de hábitos entre os senhores e os escravos e desta sorte o superior e o inferior aproximavam-se. “Os escravos tornados cristãos faziam mais progresso na civilização” (Koster *apud* Freyre, 2002, p. 409). Não foi somente no batismo que se resumia a política de assimilação, ao mesmo tempo que de contemporização seguida no Brasil pelos senhores de escravos: consistiu principalmente em dar aos negros a oportunidade

de conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mítica africana. A religião tornou-se ponto de encontro e confraternização entre as duas culturas – a brasileira e a africana -, e nunca um intransponível obstáculo. Os próprios padres recomendavam aos senhores permitirem as festas dos negros.

Não se quer aqui negar a repressão feita às religiões animistas trazidas da África (e ao Islã), mas apenas mostrar que o sincretismo religioso, hoje marca de nosso país, começou indubitavelmente na interação entre o catolicismo europeu e as religiões e seitas africanas. A própria Igreja vislumbrou a necessidade de atrair, cada vez mais, os negros, elegendo santos negros, como São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

Alguns senhores permitiam que os negros dançassem e cantassem aos sábados, domingos ou dias de festas. Assim, os escravos aproveitavam o momento para celebrar e cultuar os orixás e outras entidades. Por trás das danças e dos batuques, hinos festejavam o animismo africano. Já nas cidades, a maior parte das festas e práticas religiosas dos escravos era proibida, já que se temia a formação de movimentos subversivos (Costa, 1999).

O catolicismo não passava de capa exterior que encobria tradições da cultura africana. Ainda que houvesse o intento da Igreja de cristianizar efetivamente os escravos, na busca de ensinar os dogmas e as práticas cristãs, a historiadora Emília Viotti da Costa (1999) esclarece que foram poucos os senhores que se empenharam em cristianizar escravos. Apesar de haver capelas em quase todas as fazendas, não existia sacerdotes suficientes para iniciar os escravos nas verdadeiras práticas do cristianismo. Nas zonas rurais prevaleciam o culto doméstico, as práticas familiares. Sendo assim, reviveu-se a prática comum nas cidades-Estado gregas e em Roma (Coulanges, 2000), de o patriarca da família liderar a reza ajudado pelos familiares e pelos escravos. “O escravo assistia à missa e adorava ao mesmo tempo a Xangô e Ogum. Confundiam-se na prática as tradições africanas e cristãs” (Costa, 1999, p. 298). O sincretismo de elementos culturais africanos e católicos permitiu a preservação de práticas culturais africanas sob roupagem cristã. Os cultos importados da África, as antigas tradições sofreram processo de reinterpretação baseado em novos quadros. Algumas tradições africanas persistiram, embora profundamente modificadas.

Música e religião, além da magia, estavam significativamente ligadas à vida dos escravos (Costa, 1999).

No Brasil, o escravo era o estrangeiro da antiguidade grega e romana, o qual necessitava da tutela de um cidadão, no caso brasileiro um senhor. Como estavam socialmente mortos, os senhores condicionavam os escravos à nova vida, reconstruindo socialmente o escravo. Um dos meios da reconstrução era por meio da religião, o catolicismo. Como visto, o escravo pagão e herege era considerado socialmente inferior aos demais e, mesmo se liberto, jamais poderia ser considerado um cidadão pela sociedade sem a religião católica. Alforriado, o indivíduo precisava ser uma espécie de cliente de algum indivíduo mais poderoso, o qual tinha o papel de inserir o liberto na rede social. Os escravos brasileiros que trabalhavam dentro da casa dos senhores, como escravos de confiança, ilustram a similaridade desses escravos com os da antiga Grécia. Freyre (2002) demonstra que os escravos domésticos brasileiros, como as mucamas, eram praticamente parte da família, assim como os escravos da antiga Grécia o eram.

Na sociedade patriarcal brasileira, a prepotência e o poder dos senhores ditavam às regras sociais. A agressão física era meio de coerção contra os escravos sob a autoridade patriarcal do senhor. Os castigos mais severos eram aplicados aos assassinos e aos chefes de quilombolas. Açoite, palmatória, máscaras de latão, algemas, argolas presas ao pescoço eram castigos comuns dados aos escravos. Até mesmo o homem livre que desagradasse ao senhor ou o desacatasse corria o risco de ser punido (Costa, 1999).

Stanley Elkins (1976) afirma, contudo, que, no Brasil, o preconceito jamais criava antagonismos entre brancos e negros, e as poucas práticas discriminatórias estabelecidas pelos códigos tradicionais acabaram por ser abandonadas, permitindo que negros livres ascendessem na escala social. No trabalho de Elkins 1976, este faz comparação instigante entre o escravismo no Brasil e nos EUA, afirmando que os contrastes entre ambos estava nos diferentes padrões culturais. Diferentemente dos EUA, no Brasil, a Coroa e a Igreja atuaram como mediadores entre senhor e escravo, impedindo a classe latifundiária de levar a escravidão até os limites da desumanização. Os direitos pessoais dos escravos, enraizados nas tradições medievais da Península Ibérica – tradição que os anglo-saxões não conheceram – e nas concepções da Igreja sobre a natureza da alma humana, foram assim preservados na América Latina.

O trabalho revisionista de Carl Degler (1971) veio a explicitar que os dois regimes escravistas – o brasileiro e o norte-americano – diferiam menos do que Elkins (1976) sugere. Ambas as sociedades viam o escravo como ser humano e propriedade. Havia, todavia, significativo hiato entre a legislação e a práxis social. Em ambos os regimes, muitos proprietários de escravos permitiam que seus escravos guardassem o que haviam ganhado no tempo livre. Assim, muitos escravos conseguiam guardar fundos suficientes para pagar a alforria e conseguir a liberdade. O casamento religioso, tanto nos EUA quanto no Brasil, não tinha garantia de estabilidade para a família de escravos. Se os escravos rebelaram-se com mais frequência no Brasil do que nos EUA era por que o comércio negreiro durou muito mais tempo. Além disso, as instituições repressivas no Brasil eram ineficientes, facilitando as revoltas de escravos.

Degler (1971) aproxima-se a Elkins (1976) ao afirmar que no Brasil não havia a necessidade de criarem-se estereótipos negativos ou de se discriminarem os negros, pois a sociedade era rígida, a mobilidade social limitada e controlada pelas classes mais abastadas, e o sistema de valores desencorajava a competição. Degler (1971) quase inteiramente como Elkins (1976) explica que a sociedade brasileira tradicionalmente hierarquizada e católica possibilitava considerar o negro escravo como humano. Nos EUA, a adesão à ideologia baseada na liberdade e na igualdade levou os americanos a considerar como não-humanos todos os que não podiam desfrutar da cidadania dos protestantes brancos.

Segundo Degler (1971), uma sociedade tradicional como a brasileira desencorajava a competição social e econômica, explicitada na famosa fórmula popular “cada macaco no seu galho”. Nos EUA, a sociedade estimulava a igualdade de oportunidade, de competição e de mobilidade social. Na visita de Alexis de Tocqueville aos EUA, na década de 1830, o autor francês concluiu que os norte-americanos eram ardentes e invencíveis defensores da isonomia entre os cidadãos. Tocqueville afirmou que os americanos tolerariam a pobreza, a servidão e o barbarismo, mas nunca a aristocracia. A América é outra palavra para oportunidade. Ademais, nos EUA, não havia fortes linhas demarcatórias de classe.

No Brasil, a linha de classe era difícil de penetrar e as oportunidades econômicas limitadas. Brancos que eram pobres tinham poucos incentivos para procurar avanço em seu *status* social. Ademais, a miscigenação brasileira foi demasiadamente densa a ponto de não permitir linhas de cor rigidamente

definidas entre os brasileiros. Assim, um branco pobre tendia a considerar um negro ou um mulato um membro de sua classe e não uma ameaça individual ou um rival (Degler, 1971).

3.1. Hierarquia, Trabalho e Autonomia: pequena análise comparativa

Diz-se que a alforria era mais comum no Brasil do que nos EUA. No Brasil, no entanto, a manumissão tinha restrições e nos EUA esta não era totalmente negada. Do lado brasileiro, antes de 1871, não havia qualquer lei autorizando um escravo a comprar a liberdade, embora muitos o tivessem feito. A legislação brasileira não continha lei que proibisse a manumissão, diferentemente do sul dos EUA, onde prevaleciam as leis que restringiam a alforria, principalmente após 1830 (Degler, 1971; Patterson, 1982).

Georg Hegel e Karl Marx costumavam dizer que a História se repete. Conquanto muitos discordem deles, a afirmativa é verdadeira para a análise da instituição escravocrata. Como na Grécia antiga, os escravos libertos do sul dos EUA eram obrigados a deixar o estado em que residia. No Brasil, havia lei que permitia que o escravo liberto fosse reescravizado se expressasse publicamente ingratidão ao antigo senhor, assim como na antiguidade bíblica, como já apreciado. Tanto nos EUA quanto no Brasil os senhores tratavam os escravos como menores, como se fossem incapazes de reger suas vidas individualmente. Os senhores de escravos, similarmente aos filósofos estoicos, acreditavam que o escravo não tinha a razão e a moral necessárias para seguirem sozinhos seus destinos (Degler, 1971; Patterson, 1982).

A posse de propriedade por escravos – ou o famoso pecúlio da antiguidade bíblica – foi proibida no Brasil (até quase a abolição) e nos EUA. Muitos senhores permitiam, no entanto, que seus escravos ficassem com os rendimentos que conseguissem no tempo livre (Degler, 1971). Ou seja, esse mesmo privilégio que muitos senhores de escravos no Brasil e nos EUA davam aos seus escravos coadunava-se com prática comum na antiguidade – como examinado -, exemplificado em *Levítico*.

No Brasil, era prática comum colocar negros e mulatos em cargos-chave, como capatazes e caçadores de negros fujões. Nos EUA, era praticamente impensável colocar pessoas de cor nessas posições, visto que o medo do negro no país contrastava com a vontade dos senhores brasileiros de utilizar negros como aliados naturais na subjugação de outros negros (Degler, 1971; Patterson, 1982). Assim, esses negros e mulatos que exerciam cargos-chave eram hierarquicamente superiores aos demais, quando não eram livres. Era mais fácil legitimar a instituição escravocrata e evitar uma consciência “racial” entre os escravos, se negros e mulatos estivessem em situação hierárquica diferenciada, uns subjugando os outros.

Parte das altas taxas de manumissão de escravos no Brasil deve-se ao mulato como “válvula de escape”, isto é, o reconhecimento de um lugar especial para as pessoas mestiças. A outra parte da explicação reside na necessidade de mão-de-obra, seja escrava, seja livre, em comparação com os EUA, onde a população branca era consideravelmente maior – com rápido crescimento (Degler, 1971).

Além disso, a cultura ibérica não valorizava o trabalho manual, como reitera Sérgio Buarque de Holanda (2002). Como observou Fernando de Azevedo, lembrando o padre Antonil, os escravos eram as mãos e os pés dos senhores (Azevedo *apud* Degler, 1971, p. 245). Como Portugal, faltava no Brasil a moral protestante que valorizava o trabalho. O trabalho no Brasil era visto como coisa de escravo, como algo que não conferia dignidade. O trabalho braçal era percebido como dever dos indivíduos hierarquicamente inferiores, de classes menos abastadas, de pessoas que não conseguiram ou não puderam ascender socialmente (Holanda, 2002).

Nos EUA, a hierarquia social baseada no trabalho era apreciada de outra forma. A sociedade norte-americana não via e não poderia ver o trabalho como algo exclusivo dos escravos. Os escravos eram a maioria da força de trabalho apenas em alguns estados do Sul, o que contrasta com a predominância do trabalho escravo em praticamente todo o Brasil. Ademais, os imigrantes ingleses levaram para os EUA a crença na virtude do trabalho em oposição à figura do fidalgo português que preferia desfrutar o ócio. Na sociedade norte-americana, o branco era hierarquicamente superior aos negros – incluindo os mulatos –, pois não havia a famosa “válvula de escape” do mulato (Degler, 1971). No Brasil,

havia diversas graduações para as pessoas de cor na hierarquia social, sendo que quanto mais dinheiro e poder tivesse o indivíduo de cor, mas branco parecia – conseqüentemente tinha maior *status* social (Nogueira, 1985; DaMatta, 2000a). Já nos EUA, mesmo que a pessoa de cor tivesse dinheiro, ela continuava sendo considerada hierarquicamente inferior, sem o mesmo *status* social do branco.

Torna-se manifesto a semelhança da sociedade brasileira com a sociedade grega de Platão e Aristóteles no seguinte aspecto: o trabalho braçal como algo indigno ao cidadão da *polis*. Como já comentado, Aristóteles via o trabalho como algo necessário, mas que deveria ser exercido pelos escravos. Da mesma forma, no Brasil, o trabalho era visto como necessário, mas não deveria ser exercido pelos indivíduos de maior hierarquia social. Assim como na Grécia antiga, os brasileiros de *status* social superior acreditavam que uns nascem para a sujeição e outros para governar. Para eles, os escravos não tinham condição intelectual para tomar decisões, o que os tornava eternos subordinados dos senhores. Como Aristóteles recomendou (Davis, 2003), os senhores mantinham contato estreito com os escravos, a ponto de nivelar a hierarquia deles, transformando escravos em concubinas e amas de leite, escravos em capatazes, etc.

3.2. Hierarquia e Hegemonia

Antes de discorrer sobre a relação entre hierarquia e hegemonia, vale responder a seguinte pergunta: os escravos brasileiros constituíam uma classe? A resposta é menos trivial do que parece. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet (1989) ao fazer a mesma pergunta sobre os escravos na Grécia antiga, elencaram três pontos em comum a qualquer classe. Uma classe é um grupo de pessoas que ocupa lugar definido na escala social; uma classe social ocupa lugar definido nas relações de produção; uma classe social supõe a tomada de consciência de interesses comuns, o emprego de uma linguagem comum, ação comum no jogo político e social. O próprio Karl Marx, no *18 Brumário de Napoleão Bonaparte*, escreveu que os pequenos camponeses franceses são massa cujos membros vivem na mesma situação, mas sem estarem unidos uns aos outros por relações complexas, por consciência de grupo (Vernant; Vidal-Naquet, 1989). Por isso, não poderiam ser considerados como classe.

Assim, entende-se que os escravos no Brasil não eram uma classe, ainda que possuíssem características desta. Os escravos tinham lugar definido nas relações de produção, mas não tinham o mesmo *status* na escala social. Como já examinado, havia evidente hierarquia entre os escravos, uns sendo considerados superiores a outros. Além disso, os escravos, assim como os camponeses franceses citados por Marx, não possuíam solidariedade e identidade de interesses comuns que ligassem todos os escravos em um grupo, em uma classe. O máximo que havia era solidariedade local entre escravos, o que, por vezes, não implicava todos os escravos locais.

A Revolta dos Malês* mostra que a solidariedade de grupo não funcionava para todos os escravos. O historiador João José Reis (2003) prova por meio de depoimentos dados à época da rebelião que os escravos muçulmanos, uma vez libertados, queriam ter escravos não-muçulmanos. Dessa forma, perpetuar-se-ia a escravidão, ex-escravos manteriam escravos, ao utilizar a desculpa de que não eram da mesma religião (Reis, 2003). Outrossim, os católicos utilizaram o mesmo argumento para escravizar os “hereges” pagãos. Percebe-se que grupo de pessoas com a mesma religião sentia-se hierarquicamente superior a grupos de outras religiões, respaldando-se do argumento da superioridade de uma religião sobre a outra. A Revolta do Malês exemplifica a máxima de George Orwell (1996) “todos são iguais, mas alguns são mais iguais do que os outros”, isto é, todos os escravos são iguais, mas alguns escravos são mais iguais do que outros.

De acordo com José Murilo de Carvalho (1996), a elite imperial brasileira é que formava uma classe. A elite imperial tinha consciência de seus interesses comuns, formava grupo quase homogêneo - forjado pela educação comum e pelo círculo de amizades. A divisão na política não impedia que o grupo dominante se unisse em torno de ideais comuns, como a manutenção da unidade nacional e da escravidão, *grosso modo*. Pode parecer discutível se todos desse grupo pertenciam à mesma escala social e se ocupavam lugar definido nas relações de produção.

* A chamada **Revolta dos Malês** registrou-se de 25 a 27 de Janeiro de 1835 na cidade de Salvador, capital da então Província da Bahia, no Brasil. Consistiu em sublevação de caráter racial, de escravos africanos das etnias hauçá e nagô, de religião islâmica, organizados em torno de propostas radicais para libertação deles. O termo "malê" deriva do iorubá "imale", designando o muçulmano. Foi rápida e duramente reprimida pelos poderes constituídos.

Certamente, a hierarquia social atuava também nesse grupo, formando ciclo de dependência entre eles. O que importava, contudo, era a preservação da ordem social, na qual os mais poderosos e abastados mantinham os demais em sua dependência, cooptando os demais para sua esfera de influência.

Louis Dumont (1997) esclarece que as pessoas são feitas de idéias e valores. “Adotar um valor é hierarquizar, e um certo consenso sobre os valores, uma certa hierarquia das idéias, das coisas e das pessoas é indispensável à vida social” (Dumont, 1997, p. 66). É completamente natural que a hierarquia englobe os agentes sociais, as categorias sociais. O ideal igualitário durante o regime escravocrata brasileiro, e mesmo hoje, é algo superficial, que visa a romper com milênios de relações sociais pautadas pela hierarquia social. Desde a antiguidade bíblica, passando pela Grécia e por Roma, a hierarquia social pautou as relações entre os agentes sociais.

O senso-comum acredita que o racismo corresponde a uma função tão antiga quanto a hierarquia. Tudo se passa como se o racismo representasse, na sociedade igualitária, ressurgimento daquilo que se exprimia diferentemente, mais direta e naturalmente, na sociedade hierárquica. À medida que a distinção social tornou-se ilegítima, a discriminação passou a existir, a suprimir os modos antigos de distinção, a ideologia racista emergiu (Dumont, 1997). As sociedades do passado, inclusive a brasileira, conheciam hierarquia de estatutos que acarretava privilégios e incapacidades – entre outras, a incapacidade jurídica total, a escravidão.

A distinção entre senhor e escravo sucedeu a discriminação dos brancos com relação aos negros. A essência da distinção era jurídica: suprimindo esta, favoreceu-se a transformação do atributo racial em substância racista. Sendo assim, a relação senhor-escravo não deve ser compreendida com base em situação de racismo do senhor para com o escravo. A natureza da relação entre ambos transcende a mera questão do preconceito de cor. Para os gregos, bem como para outros como os romanos e os babilônios, os estrangeiros eram bárbaros, pessoas estranhas à civilização e à religião, podendo, assim, ser escravizados (Dumont, 1997). A partir do momento que o reconhecimento de diferença cultural não pode mais justificar etnocentricamente a desigualdade, o racismo surge para substituir a distinção que era pautada pela diferença cultural.

Já nas sociedades igualitárias, a hierarquia continua a ser colocada, mas dessa vez ligada à fisionomia, à cor, ao “sangue”. Sem dúvida, esses sempre foram elementos de distinção, mas, nas ditas sociedades igualitárias contemporâneas, esses elementos tornaram-se a essência. No período escravocrata brasileiro, como cada “macaco sabia o seu galho”, ou seja, cada indivíduo sabia seu lugar na sociedade, a distinção hierárquica de poder prescindia do uso do “racismo” como base do sistema de relações sociais. Na sociedade escravocrata, a diferença cultural funcionava como o racismo na sociedade igualitária, ambos com a função de hierarquizar socialmente os indivíduos (Dumont, 1997). Segundo Talcott Parsons, a igualdade afirma-se no interior de um grupo que se hierarquiza com relação a outros, como nas cidades gregas (Dumont, 1997).

O ideal igualitário contemporâneo, diferentemente do regime escravocrata, proporciona que a igualdade contenha desigualdades em vez de ser contida na hierarquia. A hierarquia reprimida torna-se latente na sociedade: a hierarquia é substituída por rede de desigualdades de fato e não de direito, tornando bastante complicado a definição exata de classes sociais (Dumont, 1997). Como já dissertado, no período escravocrata brasileiro, a hierarquia substituída a igualdade. O que aparentemente representava homogeneidade de escravos e de senhores, na verdade escondia a hierarquia social, com diferenciações no *status* social de escravos e senhores.

A idéia de morte social do escravo de (Patterson, 1982) coaduna-se com a concepção de renunciante de Dumont (1997). Assim como a morte social, o renunciante abandona seu lugar na sociedade, morre simbolicamente para o mundo. Como o renunciante, no entanto, o escravo nunca saiu “realmente” da sociedade, nunca deixou de manter alguma relação de fato com os membros da sociedade. No caso dos escravos, a inserção destes na sociedade dava-se pelo senhor, sendo este o responsável por “ensinar” a moral e a cultura escravocrata.

Apesar do autor marxista italiano Antonio Gramsci ter teorizado sobre a sociedade capitalista, opondo classes nas relações sociais complexas, pode-se utilizar alguns pontos da obra do autor para identificar características da sociedade hierárquica escravocrata para o entendimento desta. A ideologia da elite nacional chegava aos outros grupos, inclusive o escravo, por diversos canais, por meio dos quais o grupo dominante constrói a própria influência ideal, a capacidade de forjar

a consciência coletiva, a hegemonia dominante (Gruppi, 2000). Gramsci aponta alguns canais, como educação e religião. No presente trabalho, indica-se a relação paternalista das fazendas e engenhos como o principal canal de disseminação da dominação dos senhores. Aproveitando-se do apoio da Igreja, os senhores empregavam o poder e o convencimento para moldar o escravo – socialmente morto – e legitimar a hegemonia do senhor.

Tal dominação era facilitada pela situação social do cativo vindo da África. Tirado de seu povo, arrancado de sua cultura, o escravo tinha seu código social – espécie de código genético herdado do convívio no meio social natal – apagado, ou pretensamente apagado, sendo recondicionado a um novo estilo de vida, pautado pelo modo de produção escravista (Patterson, 1982). Assim, o batismo na Igreja, a marca de pertença a um senhor, a suposta inferioridade aos escravos mais antigos (ladinos), o convívio com meio social alienígena a sua cultura natal eram elementos, ritos, de recondicionamento social e cultural do africano trazido ao Brasil (Patterson, 1982). Desse modo, os escravos não tinham consciência de seus próprios interesses e de sua própria função no sistema primário exportador.

A hegemonia do senhor não era meramente política, mas, também, cultural, moral, de concepção das relações sociais. Conquanto houvesse o mulato como válvula de escape do sistema de relações raciais no Brasil, atenta-se para um detalhe não explicitado por Degler (1971): não havia, *ipsis litteris*, um mediador entre os escravos e os senhores, uma vez que todos os indivíduos que eram livres, mesmo os mulatos e negros, adquiriam escravos quando podiam, tornando-se senhores de escravos. Dessa forma, a hegemonia dos senhores, independentemente da cor, reinava, conservando a unidade ideológica de todo o bloco social, que era cimentado pela ideologia escravocrata.