

“PRA QUÊ ME FAZ ASSIM, PARCEIRO”: HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA E NORTE-AMERICANA NA DISCUSSÃO SOBRE A COMUNIDADE ESCRAVA

Fábio Pereira de Carvalho
Mestrando em História Social (UFF)
Professor Docente I SEEDUC-RJ
E-mail: fabio_pcarvalho@yahoo.com.br

RESUMO

O presente artigo procura contribuir para a discussão sobre a definição de comunidade escrava, conceito utilizado nas últimas décadas no estudo da escravidão no Novo Mundo. Para tanto, relaciona as preocupações da historiografia norte-americana e brasileira em relação à questão do escravo como agente histórico, para depois se concentrar em historiadores que buscaram mostrar a formação e a composição do conceito de “comunidade escrava”.

Palavras-chave: Escravo; Historiografia; Brasil; Estados Unidos; Comunidade Escrava

ABSTRACT

This article seeks to contribute to the discussion on the definition of the slave community, a concept used in recent decades in the study of New World's slavery. To this end, relates the concerns of American and Brazilian historiography on the issue of the slave as a subject historic, then focus on historians who sought to show the formation and composition of the concept of "slave community".

Keywords: Slave, Historiography, Brazil, United States; Slave Community

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo aborda a questão da definição da comunidade escrava enquanto um conceito de análise das relações entre os escravos. Para tanto, através da discussão historiografia da escravidão, tanto no Brasil como nos Estados Unidos, busca-se entrever as diversas formas em que o conceito foi empregado, mostrando as incoerências e as possibilidades apontadas pelos autores. Por fim, concentra-se na tentativa de um conceito de comunidade escrava mais flexível e que possa ser aplicada em casos concretos.

2. DE BENEVOLÊNCIA, PASSIVIDADE E AGÊNCIA: BRASIL E ESTADOS UNIDOS PENSANDO A ESCRAVIDÃO

As primeiras interpretações sobre o Brasil entre o final do século XIX e início do XX oscilaram entre a ideia de um país inviável pelo passado escravista e pela mestiçagem e a originalidade da “mistura racial” que tendia para o branqueamento da população. Posicionando-se criticamente aos teóricos da degeneração e do branqueamento, Gilberto Freyre valorizou em *Casa-Grande & Senzala* (1933) as contribuições do africano, do português e, em pequena escala, do indígena. (VIANNA, 2007, p.24-25) Se o mestiço ganha contornos positivos com Freyre, a história da escravidão vai passar a ter um grande peso a partir de suas obras.

Para explicar o sucesso da colonização portuguesa no Brasil, Gilberto Freyre coloca a miscigenação como ponto central. A aptidão dos portugueses para a vida tropical seria provada pela colonização do continente americano, sinal que já havia sido demonstrado nos contatos com a África e a Índia anos antes. A base seria a agricultura; e as condições para que isso fosse possível seriam a estabilidade da família patriarcal, a regularidade do trabalho por meio da escravidão e a união do português com a mulher índia. Pois então, nasceria aqui no Brasil uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na exploração econômica e híbrida na composição, que se desenvolveria pelo exclusivo religioso (e não por uma consciência de raça) e pelas mãos de privados (e não pela ação oficial). Porém tudo isso, diferentemente da América hispânica, se combinaria com o espírito político e de realismo econômico e jurídico do português. A predisposição do português para uma colonização híbrida se daria por ser o português um povo localizado culturalmente entre a Europa e a África; um povo não somente de uma dessas culturas, mas da mistura das duas. A influência africana amoleceu a intransigente cultura europeia, da igreja medieval.

Citando muitos portugueses que tentaram caracterizar seu povo, entre eles Eça de Queirós, Gilberto Freyre vê neste povo um caráter antagônico, que foi gerado pela mistura entre a parte europeia e a parte africana, e que vai influenciar e explicar a própria colonização do Brasil, equilibrada e em antagonismos. Os elementos que ajudaram a formar Portugal como nação – o dualismo cultural e racial – é que vai dar ao colonizador uma adaptabilidade física e psíquica aos trópicos. Como se explicaria um país tão escasso de homens ter feito um império mundial, na Ásia, na África e nas Américas? Graças a dois pontos: a capacidade de se mover habilmente por um

vastíssimo império, mobilidade esta que se verificava entre os administradores, técnicos, guerreiros – como se o império fosse um jogo de gamão; e a capacidade se multiplicar, engravidando nativas, uma atitude que tanto tinha de instintiva da parte do indivíduo como tinha de política, por vezes estimulada pelo Estado. A exaltação da colonização e o aspecto brando e benevolente da escravidão foram as marcas deixadas por Freyre (2003).

Nesse momento, ainda na década de 1930 e 1940, os estudos de Freyre e Frank Tannenbaum se encontram, quando este nos Estados Unidos compara países de tradição católica e protestante, em seu livro *Slave and citizen*. Aqui vai se criar a ideia de que a colonização portuguesa no Brasil, por ser de tradição católica e mais familiarizada com a escravidão, explicaria a benevolência do sistema escravista em contraste com o de tradição britânica nos Estados Unidos, que exigiu dos escravos e ex-escravos uma disputa mais acirrada e aberta contra a discriminação racial (VIANNA, 2007, p. 28). Nasceria daí a interpretação de que a escravidão no Brasil foi mais branda e nos Estados Unidos muito mais cruel.

O estudo da desigualdade social no Brasil produzido por intelectuais que se formaram na Universidade de São Paulo, nas décadas de 60 e 70, culminou em interpretações opostas à visão de Gilberto Freyre. Ao enfatizar o caráter cruel da escravidão brasileira, autores como Fernando Henrique Cardoso, Octavi Ianni e Florestan Fernandes produziram uma interpretação baseada na violência da escravidão no Brasil. Um expoente desta época, muito ligado às ideias da sociologia que florescia na USP, foi Jacob Gorender que escreveu *O Escravismo Colonial*. Seguindo a definição aristotélica de escravo, afirma que a contradição em ser coisa ou pessoa é inerente à sua condição.

Primordialmente, a contradição foi manifestada e desenvolvida pelos próprios escravos, enquanto indivíduos concretos, porque, se a sociedade os coisificou, nunca pôde suprir neles pelo menos o resíduo último de pessoa humana. Ante que os costumes, a moral, o direito e a filosofia reconhecessem a contradição e se preocupassem com resolvê-la de modo positivo, em favor da legitimação da instituição servil, conciliando os termos coisa e pessoa, antes disso os próprios escravos exteriorizavam sua condição antagônica na medida em que reagiram ao tratamento de coisas (GORENDER, 1978, p. 63-64).

Gorender, então, acreditava que somente os escravos exteriorizavam sua condição de seres humanos quando reagiram à coisificação. Ou seja, só “re-agiram”, não agiram. Mais à frente relaciona o ser humano com o crime.

Seu comportamento e sua consciência teriam de transcender a condição de coisa possuída no relacionamento com o senhor e com os homens livres em geral. E transcendiam, antes de tudo, pelo ato criminoso. O primeiro ato humano do escravo é o crime, desde o atentado contra seu senhor à fuga do cativeiro. Em contrapartida, ao reconhecer a responsabilidade penal dos escravos, a sociedade escravista os reconhecia como homens: Além de incluí-los no direito das coisas, submetia-os à legislação penal. (GORENDER, 1978, p.65)

Em suma, se o escravo se rebelasse estaria assumindo a condição de pessoa, se não seria uma coisa. A interpretação da Escola Paulista também estava em diálogo com os estudos sobre a escravidão nos Estados Unidos. Assim como o diálogo Freyre/Tannenbaum, os sociólogos da USP também abriram conversa com as interpretações sobre a escravidão americana, influenciada principalmente pelos estudos de Kenneth M. Stamp, em *The peculiar Institution, 1956*; Franklin Frazier, em *The Negro in the United States, 1957*; Stanley M. Elkins, em *Slavery: A problem in American Institutional and Intellectual Life, 1959*; e Robert W. Fogel e Stanley L. Engerman, em *Time on Cross: The Economics of American Negro Slavery, 1974*. Todos estes trabalhos enfatizam, como a Escola Paulista, que os escravos internalizaram os valores de seus senhores, infantilizando-os como “sambos” (KOLCHIN, 2003).

Esta tese do escravo “coisificado” só será revisto, mais tarde, por volta do centenário da abolição da escravatura no Brasil, quando se produziu inúmeros trabalhos referentes ao tema. O trabalho de Silvia Hunold Lara, *Campos da violência*, se inseria justamente na discussão da “coisificação” do escravo, que era visto somente como pessoa quando cometia algum crime. O objetivo de Lara foi fugir deste paradigma de análise da violência entre senhores e escravos, procurando “penetrar nos mecanismos que lhe deram origem, questionar suas limitações e justificativas e, especialmente, recuperar o modo como senhores e escravos viviam e percebiam sua prática” (LARA, 1988, p. 21). Lembrando que noções como justiça, crime e humanidade são históricos, ela acreditava que “era o castigo – a violência ministrada sabiamente pelo senhor – que garantia a continuidade da relação de produção, que fazia com que o escravo até mesmo ‘aceitasse’ o muito trabalho e a pouca alimentação” (LARA, 1988, p. 56).

O castigo físico foi interpretado por diversos setores da sociedade:

o castigo físico dos escravos não chegou a ser contestado nas diversas instâncias da sociedade. Muito se objetou contra os excessos envolvidos na sua prática, mas jamais se propôs sua abolição. Se, em comum, Coroa, Igreja, senhores e até escravos não contestavam o castigo, cada um deles tinha, porém, uma leitura diferente da sua função e de suas delimitações. A Coroa pretendeu cercar os abusos, impondo limites à sua prática, com a finalidade de não perder o controle do poder da Colônia. A Igreja o fez em função da defesa dos

ideais humanitários e cristãos e a partir de certa concepção da dominação; o senhor, para não pôr em risco seu investimento, não propiciar motivos de revolta; os escravos o aceitaram como algo que faz parte da educação... Apesar das diversas leituras e interpretações, servindo para educar, dominar, ordenar o trabalho, o castigo físico impunha-se como algo perfeitamente 'natural'... Uma 'naturalidade' que, também ela, foi essencial à continuidade do escravismo, à reprodução da relação senhor-escravo (LARA, 1988, p. 72).

Silvia Lara, ressaltando a intervenção do escravo na sua venda, mais precisamente para Campos dos Goitacazes, assim como suas estratégias na fuga e nas manumissões, propõe se não seria melhor recuperar os escravos como sujeitos históricos, como agenciadores de suas vidas mesmo em condições adversas, não apenas como vítimas? Sobre vítimas é possível somente um discurso de pena, proteção, discurso que tira desses homens e mulheres sua capacidade de criar, de agenciar e ter consciências políticas diferenciadas. O discurso da vitimização é o discurso da denúncia, mas não é, também, a fala do intelectual insensível ao potencial político do outro, do diferente?

Mais autores, por volta do centenário da abolição, produziram interpretações diferentes daquela do escravo-coisa. Célia Maria Marinho de Azevedo, escrevendo em 1987, partiu de uma crítica à visão de que a substituição do negro pelo trabalhador estrangeiro era inevitável, pois a escravidão havia deformado o ser humano e assim ele seria incapaz de fazer um trabalho que não fosse imediatamente coercitivo. Partindo disso a autora se pergunta:

até que ponto a imagem de uma massa inerte, desagregada, inculta, sem grande importância histórica naquele momento, na medida em que já teria saído marginal da escravidão, não surgiu do âmago de formulações de teor étnico-racista que justamente procurariam com isso justificar a necessidade de imigração europeia em substituição ao negro? (AZEVEDO, 1987, p. 22).

Azevedo confrontou a ideia de que foram os abolicionistas que levaram os negros à libertação, lançando mão de um argumento totalmente contrário, de que foi "em reação às fugas e rebeliões de escravos nas fazendas, revoltas e manifestações cidadinas de negros e abolicionistas populares, que os dirigentes abolicionistas assumiram uma postura decisivamente pró-libertação, sem prazo e sem condições, combinada com projetos de integração do negro no mercado de trabalho livre e de conciliação sócio-racial" (AZEVEDO, 1987, p. 250). Nesse argumento, os escravos são colocados como sujeitos históricos que souberam lutar por aquilo que acreditavam.

Sidney Chalhoub, escrevendo logo depois “que o bonde do centenário passou” (CHALHOUB, 1990, p. 251), vai criticar os autores da “teoria do escravo-coisa”, como ele mesmo denominou. Segundo esta teoria, as condições duras da vida em cativeiro tiraram dos escravos a capacidade de pensar o mundo a partir de categorias e significados sociais que não aqueles instituídos pelos próprios senhores. Ademais, acreditavam autores como Jacob Gorender e Fernando Henrique Cardoso, que só se revoltando os escravos se tornariam humanos.

As discordâncias do autor em relação à “teoria do escravo-coisa” está na sua armadura teórica. “Eles já ‘sabem’, de antemão, que o ‘oprimido pode chegar a ver-se qual o seu opressor’, e isto os torna incapazes de ler com o mínimo de desconfiança até os comentários mais claramente racistas e preconceituosos dos viajantes do período” (CHALHOUB, 1990, p. 250). Antes mesmo de analisarem as fontes, já sabem o que o escravo pensa. Por outro lado, o “fazer” do escravo está ligado, nesta interpretação, às dicotomias rebeldia/coisificação, conformismo/resistência ou passividade/atividade. Aqueles que não se encaixam em um conceito logo caem no segundo. Ou se é rebelde e se torna humano por isso, ou é conformista e se torna coisa por isso. “Ambos os pólos têm sua parcela de validade. Todavia, diante de vítimas somos levados a sentir pena; diante de heróis devemos ficar embasbacados” (CHALHOUB, 1990, p. 250).

Refletindo como os escravos foram capazes de politizar seu cotidiano e atuarem como verdadeiros sujeitos e agentes históricos o autor conclui:

O processo histórico que resultou no 13 de maio foi significativo para uma massa enorme de negros que procurou cavar seu caminho em direção à liberdade explorando as vias mais ou menos institucionalizadas na escravidão dos brasis no século XIX – penso aqui, é claro, no pecúlio, na alforria por indenização, nas autorizações para ‘viver sobre si’, e em tudo o mais que procurei reconstruir neste texto. O fato de muitos escravos terem seguido este caminho não significa que eles tenham simplesmente ‘espelhado’ ou ‘refletido’ as representações de seus ‘outros’ sociais. Os cativos agiram de acordo com lógicas ou racionalidades próprias, e seus movimentos estiveram sempre firmemente vinculados a experiências e tradições históricas particulares e originais. E isto ocorria mesmo quando escolhiam buscar a liberdade dentro do campo de possibilidades existente na própria instituição da escravidão – e lutavam então para alargar, quiçá transformar, este campo de possibilidades. (...) Afinal, o que acabamos de ver foram exemplos seguidos de sujeitos históricos que conseguiram politizar a rotina e, assim, transformá-la (CHALHOUB, 1990, p. 252-253).

Um pouco depois da historiografia que se criou em torno do centenário, Hebe Mattos, em *Das cores do silêncio* (1998), procura entender as matrizes culturais em relação aos significados da liberdade, que emprestavam inteligibilidade às relações

sociais no Brasil escravista e, a partir delas, as estratégias, identidades e expectativas sociais, desenvolvidas pelos escravos e pelo conjunto de homens livres em resposta às transformações sócio-econômicas e à crescente perda de legitimidade da instituição escravista, na segunda metade do século XIX.

Hebe Mattos também vai criticar a corrente da “Escola Paulista”, afirmando que,

parece-me bem mais razoável supor que, na vigência da escravidão, as expectativas de liberdade, que se abriam aos nascidos livres despossuídos, e o sonho de liberdade dos escravizados foram culturalmente construídas no interior da sociedade escravista e estiveram a ela integradas. Deste modo, ‘livres pobres’ ou escravos (uma vez que socializados enquanto tais) agiam socialmente a partir dos códigos culturais correntes naquela sociedade, mesmo que reinterpretados a partir de suas posições sociais específicas. Ou seja, considero-me diante de uma sociedade estruturalmente desigual e baseada na propriedade de homens, mas passível de ser compreendida e capaz de fornecer referências à ação de todos aqueles que a formavam e transformavam. É a partir dessa premissa que tento recuperar os significados da liberdade na vigência da escravidão, no contexto das transformações sociais que marcaram o sudeste escravista no século XIX. (MATTOS, 1998, p. 40)

Trabalhando com processos judiciais em que os réus eram escravos, a autora afirma que a mobilidade espacial e boa relação com padrinhos e senhores aproximava os cativos do ideal de liberdade. Assim como para os homens livres pobres, a família e o parentesco (e clientelismo) eram capazes de maximizar a autonomia dos escravos.

Entretanto, todos esses pesquisadores que buscaram evidenciar a autonomia dos escravos, foram acusados por Jacob Gorender de *reabilitarem* a escravidão, ou seja, reaver os estudos que enfatizavam os aspectos doce e ameno da escravidão no Brasil (GORENDER, 1990). Entretanto, se Gilberto Freyre passa a ser visto de uma outra forma por essa nova historiografia, ela está baseada numa reformulação teórica dentro do próprio marxismo.

Esse movimento de revisão no Brasil teve como grande impulsionador Edward Palmer Thompson. Sua crítica ao marxismo ortodoxo, sua busca por ver “as coisas de baixo para cima”, influenciou os pesquisadores responsáveis pela virada historiográfica do final dos anos 80. A tentativa de Eugene Genovese de verificar as possibilidades para os escravos nos Estados Unidos, ainda na década de 1970, também teve efeito sobre os pesquisadores brasileiros (CARVALHO, 2011). Genovese contou com a ajuda de vários outros estudiosos na revisão dos paradigmas teóricos da escravidão nos Estados Unidos. Dentre eles destaca-se Jonh W. Blassingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South* (New York, 1972); Hebert Gutman, *The black family in slavery and freedmon, 1750-1925* (New York, 1976); Harry P. Owens, *Perspectives and Irony in*

American Slavery (Jackson, 1975); George P. Rawick, *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community* (Westport, 1972); Leslie Howard Owens, *This Species of Property: Slave life and Custom in the Old South* (New York, 1976); Paul D. Escott, *Slavery Remembered: A Record of Twentieth-Century Slave Narratives* (Chapel Hill, 1979); e Charles W. Joyner, *Down by the Riverside: A South Carolina Slave Community* (Urbana, 1984). A partir da revisão das afirmações de Stanley Elkins, Robert Fogel e Stanley Engerman, os historiadores focalizaram mais atenção histórica nos escravos, e assim tiveram que buscar “novas” fontes. Autobiografias de ex-escravos (algumas escritas depois de escaparem para o Norte e algumas após a emancipação) e entrevistas com ex-escravos, a maioria pertencente à coleção extensiva que foi recolhida pelo *Federal Writers' Project* durante os anos de 1930. Provaram que os escravos, no período entre a independência e a abolição, não viviam totalmente em um ambiente fechado, mais do que isso, muitos escravos possuíam importantes relações com pessoas além de seus senhores (KOLCHIN, 2003, p. 136).

3. A COMUNIDADE DE ESCRAVOS E SEU PROBLEMA DE DEFINIÇÃO

A historiografia brasileira e norte-americana, através de um amplo processo de discussão, deixa ainda espaço para se perguntar: existiu uma comunidade de escravos? Antes, entretanto, de se delimitar o que seria uma comunidade de escravos, deve-se perguntar o que é uma *comunidade*. A noção de comunidade existe desde as análises sociais e políticas feitas por Platão e Aristóteles para a *pólis* grega. Entretanto, a história do conceito de comunidade é mais recente e remonta aos fundadores da sociologia na Europa e nos Estados Unidos. Neste último, verificou-se a partir do início dos anos 1970 o apogeu dos “communities studies” como um gênero central para se entender a história social estadunidense. Eles começaram a se perguntar se a urbanização, a modernidade e o capitalismo destruiriam os modelos tradicionais de vida social. Sempre com conotação positiva, associada a visões de uma boa vida, a comunidade também passou a ser vista como ameaçada pelo processo de modernidade. Essa noção de uma “comunidade ameaçada” é uma forma estática de concebê-la, que ignora o processo histórico e impossibilita que se possa vê-la em outros tempos e lugares. Outro problema sempre inerente aos estudos de comunidade é a sua definição. Richard Beeman (1977, p. 428-

429) acredita que os historiadores dos Estados Unidos na Época Colonial não conseguiram definir o que vinha a ser comunidade.

Apesar de ser um dos conceitos mais fundamentais das ciências humanas, a comunidade é difícil de ser definida. A mais comum hoje em dia a coloca como um agregado de pessoas que dividem interesses comuns numa localidade particular. Entretanto, quando se utiliza o passado para definir comunidade, se a memória social tem um referente geográfico, mas é claramente o significado emocional, mais do que um lugar específico, que emerge. A solidariedade que caracteriza as comunidades não significa que elas sejam todas harmônicas ou monolíticas. O conflito dentro da comunidade existe em diferentes formas. Há uma expectativa de uma qualidade especial de relacionamento humano numa comunidade, e é essa dimensão experimental que é crucial para sua definição. Comunidade, então, pode ser definida melhor como uma experiência do que um lugar (BENDER, 1978, p. 6). Portanto, para Thomas Bender, a comunidade é definida por uma rede relações sociais marcadas pela mutualidade e por ligações emocionais,

Community, which has taken many structural forms in the past, is best defined as a network of social relations marked by mutuality and emotional bonds. This network, or Kai T. Erikson refers to as the 'human surround', is the essence of community, and it may or may not be coterminous with a specific, contiguous territory. The New England town was a community, but it was not a definition of community. Similarly, a family, a neighborhood, a group of friends, or a class can be a community without providing a definition of the concept. One must keep an open stance toward the various structural forms that might contain community. A definition of community must, therefore, be independent of particular structures. (BENDER, 1978, p. 7)

Quando se passa da *comunidade* para a *comunidade escrava*, parece que alguns historiadores brasileiros acabam por cair na armadilha apontada por Thomas Bender: a família, a vizinhança, um grupo de amigos ou uma classe pode ser uma comunidade sem ser sua definição. Assim, Ana Maria Lugão Rios definiu em sua dissertação de mestrado, *Família e transição*, que os conceitos família e comunidade possuem o mesmo significado.

a família estendida é vista como um dos elementos que demonstram a existência da comunidade, já que estendem vínculos de uma cultura comum, e por isto ambos os termos aparece com conotação semelhante. (RIOS, 2009, p. 12)

Carlos Engermann definiu que a comunidade escrava está ligada às grandes platantion. Segundo ele,

Se há um contexto que pode ser situado entre a biografia, uma amostra insuficiente e a generalização das grandes massas de dados, acreditamos que este seja o dos grandes plantéis. E mais, não estamos apenas avaliando os grandes plantéis pelo seu volume demográfico, mas pela configuração social que o tempo de convívio pode ensejar neles. A proliferação de vínculos de solidariedade é o que pode gerar novos usos e significados aos poucos meios de socialização disponíveis aos escravos. Dito de outro modo, o que estamos buscando é a configuração de comunidades escravas, plantéis minimamente atados pela solidariedade que brota da partilha de rituais, de símbolos e do parentesco. (ENGERMANN, 2005, p. 175)

O autor parte da ideia de que os grandes plantéis são mais *estáveis* do que os pequenos, e que a solidariedade só poderia advir dessa convivência. Como está mais do que comprovado, os escravos se relacionavam com escravos e livres de outras fazendas, e até criavam alianças afetivas (FERREIRA, 2006, p. 187). Outro problema, como critica Sheila de Castro Faria, é que “no Sudeste (como, de resto, em todo o Brasil) a maioria das unidades produtivas eram constituídas por pequeno número dos escravos. Estes escravos, então, para o autor, não estariam em nenhuma comunidade”. (FARIA, 2007, p. 145)

Sheila de Castro Faria, partindo do pressuposto genérico do sociólogo B. E. Mercer (também utilizado antes por Ana Maria Lugão Rios) de que uma comunidade é “uma unidade local, numa época determinada, partilhada por pessoas com cultura comum e que apresentam uma identidade distinta como grupo”, tenta definir no Brasil, lugares onde a comunidade foi mais forte ou mais fraca, num confuso exercício de meditação. Primeiramente, acredita que as irmandades podem ser consideradas formadoras de comunidades, ao mesmo tempo em que a observa também como um instrumento de segregação entre os próprios escravos. Posteriormente, acredita que as insurreições são momentos em que a comunidade poderia aparecer e seus laços serem reforçados, o que não valeria para a Bahia.

O certo é que, em tempos de paz e na vida cotidiana e comunitária, num ou noutro lugar, as hierarquias prevaleciam, segregando grupos, dependendo das variáveis do momento e do tempo de vida dos africanos nas propriedades (FARIA, 2007, p. 146).

Se a autora parte de um conceito genérico de comunidade, ela consegue, entretanto, ver que a comunidade, como destacou Thomas Bender, é histórica. Por outro lado, também é válida a sua argumentação de que as hierarquias prevaleciam na vida cotidiana, deixando de lado aquela ideia harmônica de comunidade.

Ao contrário de Sheila de Castro Faria, Hebe Mattos afirma que a comunidade de escravos no Brasil não passou de um ideal, já que a liberdade desempenhava um papel primordial na mente dos escravos, o que atrapalhou as relações comunitárias. Segundo a autora,

Neste sentido, relações comunitárias, forjadas sobre a base da família e da memória geracional, antes de conformar uma identidade escrava comum, engendraram para alguns (os grupos mais antigos no plantel) a possibilidade de se distinguirem frente ao estereótipo mais comumente associado à escravidão (a falta de laços, o celibato, os castigos físicos e o trabalho coletivo). (MATTOS, 1998, p. 127)

Em reflexão sobre os quilombolas, Flávio dos Santos Gomes afirma a existência do que definiu de *campo negro*

Defino, aqui, *campo negro* como uma complexa rede social permeada por aspectos multifacetados, envolvendo, em determinadas regiões do Brasil, movimentos sociais, assim como práticas econômicas com interesses multifacetados. Tal qual uma arena social, constituiu-se palco de lutas e solidariedade conectando comunidades de fugitivos, cativos nas plantações e nas áreas urbanas vizinhas, libertos, lavradores, fazendeiros, autoridades policiais e outros tantos sujeitos que vivenciaram os *mundos da escravidão*. (GOMES, 2006, p. 45)

Gomes consegue enxergar através dos quilombos do recôncavo da Guanabara e da insurreição de Manoel Congo em Vassouras, a possibilidade dos escravos formarem ligações muito além de sua própria vizinhança.

Infelizmente, nem mesmo entre a historiografia que trabalha desde os anos 1970 com o conceito de comunidade escrava, a americana, há consenso enquanto ao termo. O problema não é com o conceito de comunidade em si, mas ele aplicado aos escravos. É certo que, tanto entre a historiografia da escravidão no Brasil como nos Estados Unidos, os escravos desenvolveram seus costumes apesar da vigilância dos seus proprietários. É justamente por causa da impossibilidade de se controlar a vida dos escravos no total, que eles puderam gozar de alguma autonomia, mesmo que parcialmente, da influência de seus senhores.

Apesar de não ter sido John W. Blassingame o primeiro a levantar a possibilidade de existência de uma comunidade escrava – já que o livro *The negro in Virginia*, produzido por um projeto do governo americano de entrevistas com ex-escravos em 1940, já havia anteriormente tido chamado atenção para “Negro community” –, foi quem começou uma discussão mais significativa acerca deste fenômeno (STEVENSON, 2007, p. 78). Para ele, ter uma cultura distinta ajudou aos escravos desenvolver um forte senso de solidariedade de grupo. Eles uniram-se para se protegerem dos aspectos mais

opressivos da escravidão e para preservar sua autoestima. Embora sua fraqueza como indivíduos isolados, eles encontraram alguma proteção no grupo (BLASSINGAME, 1972 p. 75-76). Segundo Joe Gray Taylor, da McNeese State University,

It was the first scholarly attempt to analyze the slave community from the point of view of the slave; it used slave narratives as its main sources; and it made tentative use of what has become known as psycho-history to dispute the thesis advanced by Stanley Elkins that the oppression of slavery reduced slaves to an infantile "Sambo" personality. (TAYLOR, 1979, p. 452)

O autor se encontrava em discussão com historiadores que acreditavam que os negros e escravos tinham absorvido toda a cultura branca. Mais detalhadamente, em artigo escrito no livro editado por Harry P. Owens, *Perspectives and Irony in American Slavery* (1976), John W. Blassingame se detém mais na descrição da comunidade de escravos, no que concerne ao *status* e a estrutura social dentro dela. Critica a posição de Kenneth Stampp de que tanto escravos domésticos, feitores e artesãos ocupariam o mais alto nível da hierarquia social dentro da comunidade. Desta maneira, a hierarquia é pensada como totalmente dependente do contato entre escravo e senhor, e ao valor que este dava ao trabalho. Diferentemente, para Blassingame (1976, p. 150-151), a análise da estrutura social na "slave community" só vai avançar ao se enfatizar suas bases internas. Através das entrevistas feitas em 1930, chega à conclusão que havia três tipos de classes entre os escravos: a mais alta, de curandeiros, pastores, anciãos, "professores", rebeldes; a do meio, artesãos, escravos ao ganho, capatazes que protegiam escravos; e a classe mais baixa, escravos domésticos, trabalhadores do eito, concubinas voluntárias, informantes.

Apesar de Paul D. Escott, também se utilizando das mesmas fontes de John W. Blassingame – as narrativas de ex-escravos – acreditar que a *plantation* era o principal teatro das vidas dos escravos, e lá, através de vários significados de resistência, eles tentaram alterar seu destino para melhor, discorda da existência de uma divisão entre os escravos. Segundo ele,

Extensive material in the slave narratives reveals that for a small minority of slaves, this view was partially correct, but that for the large majority, there was no well-developed class system and group loyalty overrode tendencies toward class divisions (ESCOTT, 1979, p. 59).

A inimizade entre escravos domésticos e do eito poderia advir de roupas mais finas e maior prestígio que teriam com os senhores. A pouca incidência de casamentos entre escravos domésticos e do eito, para Escott, aconteceria provavelmente porque os

escravos domésticos e os do eito não passavam tanto tempo juntos. Portanto, o historiador acaba diminuindo os conflitos entre os escravos, nos quais as divisões e grupos poderiam aparecer – obviamente não “classes” como coloca o autor.

Tentativas foram muitas de se descobrir as “slave communities”. Em artigo para a *Review of race and culture* em 1981, Steven E. Brown buscou relacionar sexualidade e comunidade escrava. Para ele, um aspecto crucial de qualquer comunidade envolve sua atividade em relação ao sexo, à sexualidade. Portanto, se os escravos estabeleceram morais de caráter sexuais, então, também estavam “capable of developing a genuine community”. (BROWN, 1981, p. 2) Em uma análise que se utiliza de fontes qualitativas, como as narrativas de escravos, as autobiografias de escravos e processos judiciais, o autor aborda os ritos matrimoniais, suas cerimônias, e o sexo pré-marital, concluindo que

Most slaves emphasized family relationships which formed an integral aspect of their existence. This family pride reflects the strong sense of community which slaves developed. Although other aspects of community development may or may not have occurred, slaves clearly formed community values to guide sexual relationships (BROWN, 1981, p. 10).

Associando a comunidade escrava e os funerais, David R. Roediger afirma que na maioria dos casos o enterro de escravos demonstram a persistência de costumes africanos tanto quanto a habilidade da comunidade escrava a agir independentemente (ROEDIGER, 1981, p. 169). Margaret Washington Creel, também tenta relacionar comunidade escrava e religião. Para ela a noção de comunidade pressupõe que subjetivamente o termo representa um sentido de coletividade e junção, baseado num modelo definitivo de relações positivas, possivelmente mudando com o tempo, e um sentido de dependência mútua. A comunidade, para a autora, ocorre objetivamente quando um grupo de atores sociais está ligado pela responsabilidade e compromisso feitos para manter a organização e a estabilidade. Assim, para a proteção e segurança que a comunidade oferece, ela extrai lealdade, obediência, alguma renúncia da individualidade, e autoridade pessoal. Creel (1989) nos traz à tona uma discussão sobre comunidade desde a década de 50 discutida na antropologia e sociologia por C. J. Calhoun, Thomas Bender e Robert Redfield. Essa dualidade da comunidade será muito importante para o estudo da comunidade escrava.

Outro que influenciado pelas discussões da historiografia revisionista dos Estados Unidos foi Charles Joyner, em *Down by the riverside* (1985). Segundo Joyner, a

expectativa da lealdade grupal e solidariedade faz parte da cultura de instituições, na qual o grupo é essencialmente isolado da sociedade mais ampla e tem de viver e trabalhar dentro de um círculo cotidiano mais ou menos controlado. Aqueles que aparecem para negar ou ignorar esta expectativa de solidariedade pode se tornar objeto de extrema hostilidade por parte dos outros. Nas plantações de arroz de Waccamaw pareceria mais apropriado pensar em termos de degraus de solidariedade como uma tentativa de entender os muitos meios nos quais os escravos habilidosamente acomodaram-se harmoniosamente e resistiram como um significado de aguentar o que eles tinham que aguentar e escapar do que eles poderiam escapar (JOYNER, 1985, p. 86). Se a comunidade em Blassingame aparece como sinônimo de cultura, coesão e resistência aos senhores de escravos, Joyner amplia o conceito e propõe a existência de conflitos dentro da própria comunidade.

Em uma pequena passagem sobre a comunidade em Edgefield no século XIX, na Carolina do Sul, Orville Vernon Burton acredita que os escravos forjaram “a sense of family and community and a consensus on values among slaves were forged from this camaraderie” (BURTON, 1985, p. 152). Tendo como principal fonte as narrativas de ex-escravos e contos populares, o autor afirma que família e comunidade eram formadas por amigos e familiares que estavam dentro e fora da *plantation*.

Em 1986, Jean Buttenhoff Lee busca resolver o problema da comunidade de escravos no século XVIII para Chesapeake, entretanto, sem definir claramente o que concebia como uma comunidade. Muitas vezes “slave community” é sinônimo de plantel numeroso de escravos, às vezes como a população total escravizada, ou mesmo o agregado de famílias escravas. Através de fontes quantitativas, como “tax lists”, o autor enfatiza que suas evidências não negam a procura dos escravos para criar uma vida comunal, mesmo ela sendo muito difícil de ser feita. Sua discussão é com dois historiadores especificamente, Russel R. Menard e Allan Kulikoff. O primeiro ressalta a impossibilidade de se formar famílias na região devido à diferença entre homens e mulheres escravas, enquanto o segundo afirma que os negros de Chesapeake conseguiram criar uma cultura afro-americana. Eles concordam que o declínio das importações de escravos deixou a taxa de homens/mulheres mais próxima, e que a população nesse período aumentou. Esses fatores alargaram as oportunidades dentro da escravidão, principalmente gerando mais autonomia para os escravos. Portanto, para os três autores a demografia é que gera autonomia, não os escravos que a procuram

sempre. Todos os argumentos são baseados numa história demográfica da região (LEE, 1986).

Analisando a relação da família escrava com a comunidade escrava, Brenda Stevenson em *Life in Black and White* (1996), acredita que

The matrifocality of many slave families, for example, meant that the realities of slave manhood and womanhood differed substantially within the context of family life from those whose familial experiences were nuclear and patriarchal. Likewise, extended families and slave communities were important, not just because they monitored slave behavior and maintained slave values, thereby protecting the integrity of community. Members of slave communities also actually played substantial physical, material, and emotional roles in the lives of slaves. (...) One's master might have had the final authority, but there also were other slaves and slave institutions that exerted influence, perhaps more influence than masters realized (STEVENSON, 1996, p. 226-227).

A importância dada por Brenda Stevenson à comunidade escrava como mais influente nas vidas dos escravos é um passo a mais em relação à centralidade desta instituição.

Também oferecendo um panorama em que a comunidade aparece como intercurso social que envolveu linguagem, contos, música, dança e rituais, como cerimônias de casamento e funerais, Larry Eugene Rivers afirma que os escravos na Flórida do século XIX ganharam alguma oportunidade através do tempo livre para reforçar a resistência mental e emocional não somente através de suas instituições familiares e religiosas, mas também através de sua recreação e outros exercícios comunitários. A comunidade aparece somente em tempos livres, e os conflitos advindos dessas relações uma mera consequência das "human emotions" (RIVERS, 2009, p. 104).

Assim como Margareth Washington Creel, Peter Kolchin, professor da University of New Mexico, na década de 1980, através de um artigo (em *The Journal of American History*) e dois livros importantes na historiografia sobre a escravidão (*Unfree Labor* e *American History*) irá defender a análise da comunidade com base nos estudos de Thomas Bender. Trabalhando com duas formas de trabalho distintas, a servidão na Rússia e a escravidão nos Estados Unidos, o autor vai buscar, na verdade, a comparação entre experiência escrava (KOLCHIN, 1983).

Para Peter Kolchin, os trabalhos revisionistas, desde Blassingame, no afã de acabar com o estereótipo do escravo passivo, lançaram-se ao outro extremo, buscando uma comunidade, solidariedade, ligações familiares que apresentassem um retrato positivo demais entre os escravos.

Any evaluation of the problem of 'community' must come to grips with two partially distinct but interrelated questions, those of autonomy and comununality. (...) It is important, however, to keep in mind the limitations to this slave autonomy. (...) I believe that an even-handed appraisal must not only incorporated the important revisionist work of the past two decades but also come to grips the insecurity of slave life, the limits to slave autonomy, and the particular character that 'community' assumed among the slaves. (KOLCHIN, 1993, p. 150)

Através da análise de Kolchin a comunidade escrava não é apenas a aplicação de um conceito ao mundo dos escravos, mas sim como particularmente eles forjaram, (re)construíram e (re)significaram sua própria comunidade.

O problema é que o termo comunidade pressupõe uma territorialidade, uma continuidade e uma organização institucional que os escravos não conseguiram ou não foi a eles possível realizar, uma vez que foram transplantados de suas culturas e territórios para o Novo Mundo. Por isso, em comparação com comunidades de camponeses, e até mesmo de servos e indígenas, a organização da comunidade escrava é rudimentar. Entretanto, mesmo que rudimentar, não se pode negar "the existence of communal sentiment and behavior among slaves" (KOLCHIN, 1987, p. 207).

Como diz um jongo, recolhido pelas bandas de Vassouras por Stanley J. Stein na década de 1940: "Pra quê, parceiro, pra quê/Oê, pra quê me faz assim, parceiro/Pra quê, parceiro, pra quê". O tom da canção é juntamente de conflito, repúdio, apavoramento. Como seres humanos os escravos resistiram a serem transformados em dóceis, obedientes criaturas do desejo de seu senhor: para ele a harmonia seria o ideal. Mas os escravos não transformaram a comunidade escrava numa utopia (KOLCHIN, 1993, p. 155).

4. CONCLUSÃO

Penetrar na comunidade escrava tem sido uma das tarefas mais difíceis que os historiadores se atribuíram. A relativa falta de documentos que exponham os aspectos mais mundanos da vida, em especial entre os escravos, vem criando, historicamente, uma situação na qual provas secundárias, como os como os comentários feitos por viajantes ou observadores informais, têm servido de base para a compreensão desses aspectos da vida. É uma situação que quase sempre deixa os escravos mudos. Assim, os raros vislumbres do funcionamento interno das comunidades escravas revelados em

documentos jurídicos ou outras fontes, tornaram-se os mais valiosos; esses materiais, porém, costumam ser fragmentares demais para servir de base sólida de generalização. Em muitas áreas, portanto, os historiadores são obrigados a examinar uma série de acontecimentos, tais como casamentos, fugas ou homicídios, e, depois, a partir de padrões de características e de comportamento individuais analisados dentro do agregado, tentar extrair a importância e o significado dos fatos (SCHWARTZ, 2001, p. 263). Assim analisava a situação da pesquisa da comunidade escrava há uma década Stuart Schwartz, e as dificuldades permanecem as mesmas.

O trabalho de Peter Kolchin desde a década de 1980 com o conceito de comunidade escrava é de grande importância para a historiografia da escravidão. A comunidade, assim, revela-se não como um arranjo harmônico, mas como um pêndulo, ora chegando perto da coesão e se distanciando da autonomia de seus membros, ora exatamente o contrário. Portanto, o conceito de comunidade escrava não deve ser visto como pronto e de fácil aplicação, senão de análise de cada característica histórica em que ele for utilizado.

Recebido em: 20/07/2012

Aceito em: 22/11/2012

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. O negro no imaginário das elites, século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BEEMAN, Richard. "The new social history and the search for 'community' in Colonial America". In: *American Quarterly*, vol 29, 1977.
- BENDER, Thomas. *Community and social change in America*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1978.
- BLASSINGAME, Jonh W. "Status and social structure in the slave community: Evidence from New Sources". In: OWENS, Harry P (ed). *Perspectives and Irony in American Slavery*. Jackson: University Press of Mississippi, 1976.
- _____. *The Slave Community*. Plantation Life in the Antebellum South. New York/London/Toronto: Oxford University Press, 1972.
- BROWN, Steven E. "Sexuality and the Slave Community". *Phylon*, vol. 42, n. 1, 1981.
- BURTON, Orville Vernon Burton. *Im my father's house are many mansions*. Family and community in Edgefield, South Carolina. North Carolina/London: University of North Carolina Press/Chapel Hill, 1985.
- CARVALHO, Fábio Pereira. "E tomarão lugar à mesa do reino de Deus: Eugene D. Genovese e o evangelho nas senzalas". *Revista Outros Tempos*, vol. 8, número 12, dez.2011.
- CASTRO, Hebe. "História Social". In: CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campos, 1997.
- CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim*. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CREEL, Margaret Washington. *A peculiar people*. Slave Religion and Community-Culture among the Gullahs. New York: New York University Press, 1989.
- ENGEMANN, Carlos. "Da comunidade escrava e suas possibilidades, séculos XVII-XIX". In: FLORENTINO, Manolo (org.). *Tráfico, cativo e liberdade*. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ESCOTT, Paul D. *Slavery Remembered*. A record of Twentieth-Century Slave Narratives. North Carolina: University of North Carolina Press/Chapel Hill, 1979.

- FARIA, Sheila de Castro. "Identidade e comunidade escrava: um ensaio". In: *Tempo*, v. 11, n. 22, 2007.
- FERREIRA, Ricardo Alexandre. *Crimes em comum*. Escravidão e liberdade no extremo nordeste da Província de São Paulo (Franca 1830-1888). 2006. (Tese de doutorado) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social/UNESP, Franca, 2006.
- _____. *Senhores de poucos escravos*. Cativo e criminalidade num ambiente rural (1830-1888). São Paulo: UNESP, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & Senzala*. Formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.
- GOMES, Flávio. *História de quilombolas*. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia de Letras, 2006.
- GOMES, Flávio dos S. e MOTA, Isadora M. "Rituais e poder: controle social, temores e violência no Brasil escravista". In: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha e MOURA, José Francisco de. *Violência na História*. Rio de Janeiro: Faperj/Mauad X, 2009.
- GORENDER, Jacob. *O Escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- _____. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990.
- JESUS, Alysso L. F. *No sertão das Minas*. Escravidão, violência e liberdade (1830-1888). São Paulo: Annablume, 2007.
- JOYNER, Charles W. *Down by the riverside*. A south Carolina slave community. Chicago: University of Illinois Press, 1985.
- KOLCHIN, Peter. "Reevaluating the Antebellum Slave Community: a comparative perspective". In: *The Journal of American History*, vol. 70, n. 3, 1983.
- _____. *American slavery, 1619-1877*. New York: Hill and Wang, 2003.
- _____. *Unfree Labor*. American Slavery and Russian Serfdom. Massachusetts/London: Harvard University Press, 1987.
- LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência*. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LEE, Jean Butenhoff. "The problem of slave community in the Eighteenth-Century Chesapeake". In: *The William and Mary Quarterly*, vol. 43, n. 3, 1986.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do silêncio*. Os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, sec. XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- NEDER, Gizlene et alli. "Os estudos sobre a escravidão e as relações entre a História e o Direito". In: *Revista Tempo*. Niterói, n.6, vol. 3, 1998.

- RIOS, Ana Maria Lugão. *Família e transição*. Família negras em Paraíba do Sul, 1872-1920. (1990). (Dissertação de mestrado) – Instituto de Ciências Sociais e Filosofia/UFF, Niterói, 2009.
- RIVERS, Larry Eugene. *Slavery in Florida*. Territorial days to emancipation. Florida: University Press of Florida, 2009.
- ROEDIGER, David R. "And Die in Dixie: funerals, death, & heaven in the slave community, 1700-1865". In: *The Massachusetts Review*, vol. 22, n. 1, 1981.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001.
- STEVENSON, Brenda E. "The question of the slave female community and culture in the American south: methodological and ideological approaches". In: *The Journal of African American History*, vol. 92, n. 1, 2007.
- STEVENSON, Brenda E. *Life in Black and White*. Family and community in the Slave South. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.
- TAYLOR, Joe Gray. "Revisiting Blassingame's 'The Slave Community'". *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association*, Vol. 20, No. 4(Autumn, 1979), pp. 452-453.
- VIANNA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. As irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.