

O fim do escravismo e o escravismo sem fim – colonialidade, direito e emancipação social no Brasil

The end of slavery and endless slavery. Coloniality, law and social emancipation in abolitionist Brazil

Bruno Andrade

Doutorando em Pós-colonialismos e Cidadania global pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Bruno Diniz Fernandes

Pedagogo Licenciado pela UNIRIO, Mestre em Ciências da Educação pela Universidade de Coimbra e doutorando do Centro de Estudos Sociais. É pesquisador da área de educação diferenciada, temas pós-coloniais e políticas de atendimento a grupos marginalizados.

Caetano de Carli

Professor no Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE e doutor em Pós-colonialismos e Cidadania global no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Artigo recebido e aceito em fevereiro de 2015.

Resumo

O artigo tem por objetivo fomentar o debate acerca das possibilidades emancipatórias do direito no que se refere ao escravismo e suas heranças na sociedade brasileira. Seja através de uma análise das leis abolicionistas ou de outras realidades sócio-jurídicas, pretende-se compreender como se constituiu o direito num campo de disputas. Hegemonicamente, o direito foi destinado para a manutenção da ordem social, que até determinado ponto incluía o escravismo formal e, com o gradual fim desse último, a perpetuação de heranças escravistas mesmo após a proclamação de sua abolição em 1888. Contra-hegemonicamente, defende-se a possibilidade do direito ter sido mobilizado por grupos sociais em oposição à ordem escravista no sentido do reconhecimento civil e da inserção social. São analisados nesse artigo, três casos já debatidos na historiografia, que são agora interpretados sob um viés pós-colonial, onde ressalta-se a presença do direito como ferramenta político-ideológica presente nas relações de poder do período histórico estudado.

Palavras-Chave: Escravismo, colonialidade, direito, emancipação social.

Abstract

The paper aims to stimulate the debate about Law emancipatory possibilities regarding slavery and its legacies in Brazilian society. Whether through an analysis of abolitionists Laws or other socio-legal realities. We intend to understand how Law was constituted in a battleground. Hegemonically Law was destined to the social order maintenance, which to some extent included the formal slavery and, with its gradual end, the perpetuation of slavery legacy even after the slavery abolition proclamation in 1888. Counter-hegemonic, it is defended the possibility of Law have been mobilized by social groups in opposition to enslaver order towards civil recognition and social inclusion. The paper analyzes three cases already discussed in historiography, which are now interpreted in a post-colonial bias, where we highlight the presence of Law as political and ideological tool present in power relations in the historical period studied.

Keywords: Slavery, coloniality, Law, social emancipation.

Introdução

Esse texto começou a ser pensado a partir de um desafio proposto pelo professor Boaventura de Sousa Santos em seu grupo de estudo sobre seu artigo “Poderá o direito ser emancipatório?” e os debates dos seminários de Globalização, Alternativas e a Reinvenção da Emancipação Social, parte do programa de Doutorado em Pós-colonialismos e Cidadania Global, do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra.

Mediante a conjectura global relatada no referido trabalho, de regresso às complexificações das perguntas simples, foi-nos posta pelo professor a seguinte dúvida: poderá o direito ter sido emancipatório, mesmo no contexto escravista? Para tentar induzir um caminho a possíveis respostas para tal questionamento, passou-se por uma reflexão ampla sobre as categoriais de emancipação social, direito, escravismo e pós-colonialismos. Para tanto, procuramos responder a pergunta sob o viés da interdisciplinaridade entre sociologia, ciência política, história e do direito.

Metodologicamente, tal exercício consiste em trazer novas problematizações a partir das diversas perspectivas de análise. O exercício de interdisciplinaridade sugerido neste ensaio não passa por uma instrumentalização de uma ciência sobre outra, mas de tentar promover um diálogo sobre diferentes perspectivas de formação acadêmica entre a temática proposta pelos autores. Temos, entretanto, para evitar uma miscelânea teórico-metodológica, o cuidado de nos nortearmos por aquilo que temos de comum em nossa formação acadêmica: as teorias pós-coloniais. Como afirmam Santos e Hall, pós-colonialismo refere-se ao mesmo tempo a uma dinâmica temporal e uma perspectiva teórica. Enquanto dinâmica temporal envolve necessariamente a sobrevivência de relações culturais, sociais, políticas e econômicas após a independência política. Enquanto perspectiva teórica reflete-se principalmente sobre a crítica à epistemologia ocidental, à construção epistemológica do outro à sombra de um “Eu” (europeu, ocidental, branco, ocidental, heterossexual e cristão) e a ambivalência do discurso colonial (Santos, 2003 e 2004, Hall, 2011, Bhabha, 1999, Said, 2004). Na

América Latina, essa perspectiva teórica e temporal é tratada a partir da expressão “colonialidade do poder” de Anibal Quijano (2009).

Conscientes de que não esgotamos o debate proposto, optamos por contextualizar os questionamentos levantados na temática do escravismo e das heranças da escravidão na sociedade brasileira. O primeiro alerta para o qual chamamos a atenção é que uma visão simplificada do que foi o escravismo brasileiro tende a obscurecer as formas de sobrevivências de tal instituição em contextos pós-abolicionistas. Ao tratar o sistema escravista nacional somente sob os pontos de vista macro-estrutural e jurídico, deparamo-nos com uma linha evolutiva problemática, que mitifica as conquistas sociais da Lei Áurea de 1888, e de outros dispositivos criados nesse período histórico.

Evidentemente que as leis abolicionistas, assim como diversas iniciativas e ações de grupos abolicionistas, magistrados, políticos liberais e conservadores, e negros escravos, libertos e livres que participaram da gestação do fim do escravismo formal, possuíam, em si, um caráter emancipatório. Entretanto, as malhas sociais e políticas em que se envolviam muitos desses grupos foram, de forma voluntária ou involuntariamente, incapazes de eliminar o escravismo em sua práxis mais ampla, restringindo a resolução da questão escrava a uma questão legal.

A partir de sua conjuntura macro-econômica e jurídica, é comum se tratar as leis abolicionistas numa dimensão gradual e evolutiva, marcando uma época de transição entre uma sociedade escravista monárquica e outra capitalista e republicana.

Todavia, como afirma Quijano,

(...) os processos históricos de mudança não consistem, não podem consistir, na transformação de uma totalidade historicamente homogênea noutra equivalente, seja gradual e continuamente, ou por saltos e rupturas. Se assim fosse, a mudança implicaria a saída completa do cenário histórico de uma totalidade com todos os seus componentes, para que outra derivada dela ocupe o seu lugar (2009:86).

Os processos históricos de formação das instituições modernas no Brasil – como a república e a democracia – são identificados mediante uma ambiguidade entre, a sua carga simbólica emancipatória e o seu caráter de colonialidade, sobretudo a adaptação, na medida do possível, por parte das elites políticas e econômicas, de instituições com roupagem liberal a uma sociedade de costumes escravocratas.

Diante disto faz-se necessário procurarmos assumir o risco de nos aventurarmos num recorte temporal mais amplo, que busque analisar em que medida o direito agiu para a emancipação social no contexto de transição do escravismo ao pós-escravismo. Procura-se compreender as relações de herança do escravismo brasileiro em sua esfera cultural, político-econômica e jurídica. Enfocando as relações sociais em torno do direito, busca-se avaliar as possibilidades e os limites de emancipação social para a população negra. Sendo assim, compreendemos que a emancipação agrega um processo contra-hegemônico que implica uma mudança social, política, cultural ou econômica em benefício de um ou mais grupos subalternizados.

Defendemos neste texto a ideia de que o direito de Estado contribuiu para a configuração de um pós-escravismo na sociedade brasileira. Essa estratégia hegemônica no direito não conseguiu, entretanto, impedir a ocorrência de estratégias de mobilizações jurídicas emancipatórias por ações sociais contra-hegemônicas e agentes sociais subalternizados. Estes fenômenos emancipatórios possuíram uma variabilidade múltipla e puderam tanto ser observados em formato de lei como na jurisprudência ou noutras práticas jurídicas e sociais. Fazemos ressaltar, contudo, que mesmo havendo tais brechas de utilização emancipatória do direito em determinados, mas não poucos, episódios, também havia um limite estrutural – já que as mesmas não foram suficientes para mudanças estruturais que, por exemplo, conseguissem alcançar a integração mais justa do negro na sociedade brasileira. E esse limite é também uma característica da prática jurídica hegemônica, já que a emancipação social não se consolida somente através do direito, mas de uma mudança sócio-político-cultural possibilitada somente pela mobilização popular (Santos, 2003). Há que se reconhecer, portanto, que nos dias atuais, o

negro brasileiro possui maior integração social nos campos legal, cultural e econômico, mas quando falamos em cidadania enquanto uma real possibilidade de construção da sociedade, ainda o vemos longe de uma inclusão digna e efetiva.

2. Direito e Emancipação Social: o outro lado da Linha Abissal

Em seu ensaio sobre as possíveis relações entre direito e a emancipação social, Boaventura de Sousa Santos (2003) analisa como o Estado Liberal, ao se constituir a única fonte possível de produção jurídica, acabou por reduzir a emancipação social aos limites de uma autocrítica dos modos institucionalizados de regulação social.

Traduzida através da retórica do contrato social, a emancipação social passou a se dar dentro da esfera de atuação estatal pelo que o autor chama de estratégias demo-liberais ou demo-socialistas. Fora do âmbito estatal ela se manifestou por alternativas diversas, pautadas por um rompimento com o regime político ligado ao capitalismo liberal vigente tendo em vista uma revolução de caráter socialista.

Surgida como uma opção ao absolutismo estatal, a ideia do contrato social emerge como uma alternativa racionalista tendo, em vista uma ordenação social e política científica moderna (Santos, 2007: 129). Dentre os filósofos aos quais se atribui a ideia central do conceito, especificamente Locke, Hobbes e Rousseau, destacamos este último como exemplar na medida em que representa em sua teoria o princípio democrático inerente à concepção contemporânea do conceito. Buscando o máximo de liberdade possível, Rousseau estabelece como premissa fundamental a vontade geral como fundamentação da organização política em contraponto à vontade individual, que deverá a essa se submeter. Traduzindo-se este princípio naquilo que Santos identifica como “regime geral de valores”, característica pautada nas ideias de concretização de um bem comum e da aludida vontade geral,

vindo a redundar numa sociedade concebida como “universo de ações autônomas e contratuais entre sujeitos livres e iguais” (2003: 13).

Imbuído da retórica contratualista, o Estado, por meio da atribuição de legalidade/ilegalidade, passou a controlar as vias emancipatórias autorizadas face os interesses políticos dominantes. Processo que levou a que ao invés de representar uma contraposição à regulação social a emancipação passasse a ser “o nome da regulação social no processo de auto-revisão ou de auto-transformação” (Santos, 2003: 4).

Ocorre que tal dinâmica social entre forças voltadas à regulação e outras à emancipação não se verificou nos territórios coloniais, estando a modernidade nestes espaços caracterizada pela dicotomia entre apropriação e violência. Segundo Santos (2009), as distinções modernas visíveis às quais se atribui hegemonicamente universalidade se encontram alicerçadas na invisibilização de outras, presentes do outro lado da linha abissal, nomeadamente nos territórios coloniais. Assim, a citada diferenciação entre legal e ilegal existe de um lado da linha na medida em que inexistente no outro.

Esta dicotomia central deixa de fora todo um território social onde ela seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos. Assim, a linha abissal invisível que separa o domínio do não-direito fundamenta a dicotomia visível entre o legal e o ilegal que deste lado da linha organiza o domínio do direito (Santos, 2009: 264).

Ou seja, enquanto nas metrópoles evoluía certa proposta de relação horizontal de fundo racionalista entre os cidadãos, numa alternativa que parte do direito natural no sentido da modernidade iluminista, nas colônias prevalecia o que foi denominado de “estado de natureza” onde se justificavam as mais diversas formas de violência e opressão. Assim, para avaliar quais as possibilidades emancipatórias do direito no regime escravista e pós-escravista brasileiro é preciso considerar que os conceitos oriundos da filosofia política moderna – tais como sociedade civil, Estado, cidadania, entre outros – devem

ser utilizados a partir de uma contextualização tendo em vista a realidade abissal brasileira demarcada neste recorte histórico.

Considerar como o direito, compreendido aqui como um campo de luta e não como um dado fatural positivo, foi construído e mobilizado no trânsito do escravismo e pós-escravismo por estratégias emancipatórias, significa avaliar como determinado segmento da sociedade brasileira se valeu das possibilidades jurídicas para sair da lógica apropriação/violência e buscar emancipação social face um sistema regulador colonial. Passa por interrogar como uma organização jurídica continuamente construída para perpetuar a colonialidade para com os negros e seus conhecimentos pôde ser, e em que medida o foi, instrumento de emancipação social.

Fala-se em colonialidade neste ensaio no sentido dado ao termo por Aníbal Quijano, quando o autor identifica após o término do colonialismo, enquanto regime de dominação política formal, a persistência de um padrão de poder racializado que permeia “cada uma das áreas da existência social do padrão de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno” (2009: 107).

Para enfrentar este desafio de investigação, buscaremos através de alguns casos concretos presentes na obra de referenciados historiadores do regime escravista no Brasil oitocentista, avaliar como a pluralidade dos fenômenos jurídicos foi utilizada como estratégia de resistência e negociação social em busca de cidadania.

Quando refletimos acerca da cidadania não compreendemos o termo no sentido convencional e restrito que se refere à possibilidade de alguém participar livremente do processo político no que se refere ao ato, por exemplo, de votar e ser votado. Fala-se numa cidadania política em sentido amplo, que abrange a possibilidade efetiva de participar de forma igualitária de todas as dimensões da vida política, mas também, e diretamente relacionada à primeira, à cidadania econômica e cultural. No que se refere ao aspecto cultural adquire centralidade uma ideia de reconhecimento enquanto possibilidade de co-autoria na produção cultural, o que segundo Nancy Fraser (2000) implica em desinstitucionalizar padrões culturais que impedem a que alguém participe enquanto igual na vida social.

Compreende-se assim, que certa igualdade formal na esfera jurídica não implica necessariamente no fim do padrão social de subalternização social que compõe o escravismo. Sem as condições da realização de uma cidadania plena aos ex-escravos e seus descendentes, não há que se falar em superação plena do escravismo enquanto relação social, o que nos leva a afirmar a persistência da lógica abissal na sociedade brasileira. Nesse sentido, importa observar como, mesmo afirmada teoricamente com a inserção do Brasil enquanto Estado de direito nos moldes modernos hegemônicos, a retórica do contrato social nunca se efetivou de fato. Isto na medida em que não foi possível a integração social pautada por uma participação cidadã para uma parcela da população, como poderemos verificar ao longo deste ensaio.

3. O pós-escravismo

Nem a transição do Estado colonial para o Império, nem o advento da proclamação da República foram capazes de alterar, em profundidade, as estruturas escravistas sedimentadas ao longo da história brasileira. Em cada uma destas metamorfoses políticas, as classes dominantes buscaram tecer seus privilégios de acordo com seu interesse em preservar a ordem social e política asseguradora do *status quo*.

Desse modo, defendemos a ideia de que houve no Brasil, após a abolição da escravatura, a continuidade de um conjunto de ideologias, princípios, instituições, esquemas, atitudes, ações políticas, decisões que contribuíram para manter o modo de vida da população negra o mais próximo possível daquilo que era o escravismo. Seja no regime laboral, no acesso aos bens sociais como educação e saúde, e na inclusão social e cultural de maneira mais ampla, essas continuidades são identificadas e nos instigam a refletir sobre o que é essa sociedade brasileira pós-escravista.

O conceito de pós-escravismo é resgatado aqui a partir da carência historiográfica de se descolonizar a ideia do fim do escravismo enquanto instituição. Este termo já foi utilizado pela historiografia para denominar vaga

e relativamente a sociedade brasileira após a escravidão. A retomada dessa categoria não se limita, contudo, a estabelecer o “pós” unicamente como “a superação de”, ou o “depois de”. E sim, de reafirmar o caráter dúbio de um processo abolicionista que ao mesmo tempo representou uma série de graduais conquistas materiais e simbólicas, mas, contudo, não surtiu efeito estrutural na superação do trauma social e cultural do escravismo. Isto é, o conceito de pós-escravismo é atribuído a um dilema central para se compreender os processos de colonialidade e herança do colonialismo no Brasil – que é, parafraseando Boaventura de Sousa Santos (2010), o dilema do “fim do escravismo e do escravismo sem fim”.

A funcionalidade do termo pós-escravismo é a de problematizar o mito historiográfico da transição do trabalho escravo para o trabalho livre no Brasil. Esse mito foi construído epistemologicamente por vertentes do pensamento social brasileiro em torno de um modelo teórico de transição econômica, de uma economia colonial a uma economia capitalista. Nesta transição, no entanto, não houve diretamente uma relação de causa e consequência no que se refere à mão-de-obra. Isto porque, entre outros fatores, o trabalho assalariado, como definido por Marx, tipicamente capitalista, não foi exatamente o tipo de mão-de-obra que surgiu com a abolição da escravatura.

Ao contrário do que se preconizava nas teses liberais sobre a maior eficácia do trabalho livre sobre o trabalho escravo, não há evidências empíricas de que o trabalho escravo não resultasse em lucratividade. Assim sendo, a temática da transição do trabalho escravo para o trabalho livre – ao contrário do que sugeriu a historiografia clássica da Escola Sociológica da USP – não resultou de uma inspiração empreendedora, muito menos de uma propensão a uma revolução burguesa (Fogel e Engerman, 1974). Neste sentido, afirma Carvalho,

Estudos empíricos cuidadosos sobre a escravidão, tanto nos Estados Unidos, como no Brasil e no Caribe, têm demonstrado que até seus anos finais o sistema escravista se mostrava lucrativo, que o comportamento dos proprietários de escravos era perfeitamente racional e que certo avanço tecnológico era

compatível com o trabalho escravo. Os proprietários aferraram-se ao trabalho escravo até o final (2005: 67).

Versiani e Vergolino (2002) destacam a importância do escravo para o patrimônio geral dos senhores. Ao analisar inventários *post mortem* evidenciaram que a riqueza patrimonial de um plantel de escravos – mesmo um pequeno conjunto – era proporcionalmente maior do que a soma de todos os demais patrimônios, como lavouras, casas, terras e imóveis. A produtividade e a importância do cativo enquanto propriedade do senhor formaram as principais bases que justificavam não só a resistência da elite escravista à abolição, como também a manutenção de uma mão-de-obra mais próxima possível daquela que se possuía durante a escravidão.

Os argumentos em defesa do regime escravista no Brasil eram de diversas ordens, como políticos, culturais, científicos e econômicos, e mesmo entre muitos abolicionistas havia a preocupação em acabar com o escravismo formal sem prejudicar a produtividade nacional ou afetar a estratificação da sociedade brasileira. Se havia defesa moral do escravismo, tal qual nos Estados Unidos, ela se passava numa dimensão residual (Carvalho, 2005).

Para desenvolvermos melhor o conceito de pós-escravismo, é necessário uma compreensão mais abrangente do que foi o escravismo oitocentista, período histórico que comportou vários modos de produção e de vida escravista no Brasil. O desenvolvimento do escravismo se metamorfoseava regionalmente, temporalmente e no tipo de ambiente social, político e econômico no qual que se estabelecia. O escravismo ganhava diferentes contornos em ambientes urbanos, em zonas de abastecimento interno e em zonas de *plantations* (latifúndios). Para além, a ideia que trazemos perpassa também pela própria compreensão do modo de produção no regime escravista, ampliando a compreensão do escravismo, considerado aqui também como um modo de vida e uma instituição legal (Reis e Silva, 1989; Barickman, 2003 e Carvalho, 1998).

Esses múltiplos escravismos nacionais eram regidos em sua estrutura macro, por um pacto intra-elite econômica e política que resultou numa

estrutura legal que vigorou de forma oficial até o ano de 1888. O fim dessa estrutura macro pôs fim a um sistema de opressão formal e jurídico, mas não foi capaz de promover a integração dos ex-escravos, nem do restante da população negra, a uma cidadania efetiva e aos direitos trabalhistas, que davam claras preferências ao contingente de trabalhadores vindos de fora do país, consistindo num típico exemplo daquilo que, parafraseando Peter Eisenberg, chamamos de dinâmica de melhoras sem mudanças (Eisenberg, 1977).

Num campo micro, o escravismo desenvolvia-se no cotidiano, nas redes de sociabilidade e nas possibilidades de negociação e conflito de cada caso. Nestes pontos, era possível uma negociação em prol de uma carta de alforria (condicionada ou total), de um rendimento, de uma fuga, de formação de famílias, entre tantas outras possibilidades. Era nesse campo também que ocorria os maiores casos de crueldades contra os escravos, como estupros, torturas, assassinatos, chantagens (Reis e Silva, 1989; Carvalho, 1998).

Aquilo que procuramos aqui definir como pós-escravismo, está intrinsecamente ligado à conjuntura político-econômica e cultural que foi se configurando desde o advento da colonização, e veio a resultar no panorama encontrado no Brasil oitocentista. A problematização do período de transição do trabalho escravo para o trabalho livre ou assalariado, como define o pensamento social brasileiro, passa ao lado da complexificação do que seria o próprio trabalho livre em si, noção construída pelo poder hegemônico, e engendrada como pilar do modo de vida capitalista.

Descolonizar o conceito de trabalho livre, considerando o contexto do período histórico com o qual aqui lidamos torna-se um desafio, na medida em que se baseia neste conceito o fim da escravidão negra. Em outras palavras, o fomento da noção de trabalho livre ou assalariado serviu de combustível para a transição da sociedade colonial brasileira para a capitalista, mudança esta que se deu, no campo do direito, com a assinatura da Lei Áurea em 1888.

No entanto, a assinatura de uma lei, por si só, não era capaz de pôr fim a um regime estruturado como foi o escravista. Dessa forma, pode-se dizer que a liberdade concedida era concebida num plano mais abstrato do que real, já

que na prática o negro continuaria numa posição submissa. Trabalhava em troca de casa e comida e, em poucas exceções, seria efetivamente remunerado, mas ainda assim, estaria longe de ser considerado um trabalhador com salário digno. Para os ex-escravos, reorganizar a ordem social era tarefa quase impossível, devido às dificuldades que assolavam a população negra e à exclusão da tomada de decisões políticas (Karasch, 2000).

A população liberta era, em sua maioria paupérrima, e sua maior porcentagem residia nas partes mais pobres da cidade, em áreas pantanosas e infestadas por moléstias, ou compunha a massa de trabalhadores e camponeses dependentes de algum senhor de terras. Isso fez com que muitos ex-escravos se tornassem “empregados” de seus ex-donos, a fim de garantirem alimentação, moradia e segurança, trabalhando para eles pelo resto de suas vidas.

Para Sodré, a forma brutal pela qual se pretendeu a emancipação dos escravos deixou sequelas permanentes na vida e na identidade dessa população, vista a partir de agora como a fonte de todos os males. Ainda segundo Sodré (1998), o negro seria sempre desprezado e considerado o elemento perturbador da sociedade, vindo a se tornar o símbolo da preguiça brasileira.

De acordo com Karasch (2000) a população negra, de uma forma geral, pertencia a uma classe discriminada, sem direitos e ou condições de participar ativamente da vida em sociedade. Se seus descendentes possuíssem cor de pele mais clara, poderiam estar inclusos numa pequena minoria da população negra que atingiria um alto cargo. Suas futuras gerações se de cor ainda mais clara poderiam então começar a galgar os degraus de uma remota ascensão social, mas apenas se pudessem se enquadrar nos termos da sociedade que se autoafirmava branca (valores, conhecimentos, religião, etc.).

Assim, descendentes de escravos tais como Machado de Assis, Irmãos Rebolsas e outros puderam ascender aos estudos e se promoverem tanto nas artes como nas dimensões técnicas e políticas. Dessa forma, para chegar a participar das tomadas de decisão na sociedade era preciso, na medida do possível, tornar-se branco.

Analisando a presença do negro na sociedade brasileira é possível perceber a ideologia do branqueamento. Parte das classes dominantes projetou uma nação branca que, através do processo de miscigenação, iria erradicar a população negra da nação brasileira, clareando os indivíduos a cada geração.

Os principais cientistas defensores da tese do branqueamento foram Nina Rodrigues, João Batista de Lacerda e Oliveira Vianna, todos proeminentes na publicação de trabalhos profundamente influenciados pelo darwinismo social que afirmava superioridade europeia. Estes autores defenderam de forma veemente a ideia de que independentemente do processo miscigenatório, pelo qual passou a população brasileira, não se poderia contestar a tendência da “raça branca” no domínio sobre as demais.

Desse modo para tais autores o Brasil progressivamente se transformaria numa nação branca e as outras matrizes (nesse caso, referindo-se às matrizes indígena e africana) seriam neutralizadas e superadas. As teses fundadoras deste racismo de viés científico brasileiro consideraram os índios e os negros como um entrave ao desenvolvimento da nação, que só atingiria o progresso com o embranquecimento sob o risco de retornar à barbárie.

Nesse ponto, mesmo com todas as ressalvas entre as diferenças históricas da questão racial no Brasil e nos outros países da América Latina, emerge no Brasil o que Casanova identificou como *colonialismo interno* – ou seja uma situação na qual uma parcela da população diferenciada etnicamente “faz parte, primeiramente, de um Estado Colonizador e, depois, do Estado que adquire uma independência formal” com um conjunto de características que definem as suas condições como formas muito semelhantes às situações coloniais (Casanova, 2007:410)¹.

¹ Exemplos apontados por Casanova de situações que evidenciam o colonialismo interno: “habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y

Nas primeiras décadas do século XX, a tese do racismo científico foi substituída gradualmente pela a tese da miscigenação racial de Gilberto Freyre, e a ideia de uma nação branca foi superada em detrimento de um imaginário de nação “tolerante” aos diferentes grupos étnicos. A difusão desse novo pensamento permitiu, segundo Skidmore (1976), esconder as desigualdades raciais que eram constatadas nas práticas discriminatórias de acesso ao emprego, nas dificuldades de mobilidade social da população negra (praticamente inexistente), na frequência às piores escolas, no recebimento de salários inferiores aos dos brancos pelo mesmo trabalho. Com Freyre o discurso (pós)-colonial torna-se mais complexo e elaborado, pois não se afirma na diferenciação do outro em torno da imagem de um Eu (mesmo a partir da ambivalência sugerida por Bhabha), mas sim num híbrido. Por isso que Santos (2004) considera que nos contextos de colonialismo português, o híbrido pode representar tanto uma afirmação do discurso colonial (tal qual aparece em Freyre) como uma contestação (tal qual se define em Bhabha). Nesse ponto que a transição entre um discurso colonial de diferenciação racial a partir do darwinismo social por um discurso colonial de negação da diferenciação racial não constituiu uma contestação ao colonialismo interno, mas sim a sua continuidade.

Para Munanga (1999), o mito da democracia racial freyriano está pautado numa relação que se estabeleceu entre a mestiçagem biológica e cultural entre brancos, negros e índios, gerando uma ideia de convivência que acabou por contribuir para que os sujeitos subalternizados tivessem dificuldade em tomar consciência de sua condição.

Dessa forma, não seria necessário evitar o contato com o negro, o mulato ou o mestiço, uma vez que, as hierarquias “naturais” da organização social brasileira garantiriam a superioridade do branco enquanto grupo dominante. Essa ideologia, que esteve por detrás das crenças que fomentaram

cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. (Casanova, 2007:411)

esta pretensa relação “pacífica”, seria efetivada na medida em que cada um soubesse qual era o seu lugar social (Da Matta, 1993).

Vale lembrar que “nas classes mais baixas, esse mito popular coexiste com a minimização da diferença de cor nas práticas sociais, com momentos de intimidade extra-racial e com a criação de estratégias individuais destinadas a reduzir a desvantagem racial” (Sansone, 2004: 11).

É claro que este processo não se deu de uma hora para outra, muito menos foi empreendido de forma pacífica. A suposta consciência em torno de uma integração social harmoniosa na sociedade brasileira foi forjada por meio de um projeto no qual, segundo Darcy Ribeiro, houveram violentas investidas com o intuito de “unificação política; de supressão de toda identidade étnica discrepante; de repressão e opressão de toda tendência separatista, inclusive movimentos que queriam uma sociedade mais aberta e solidária” (1998: 23).

Para autores como Andrews (1997) e Hasenbalg (1992), a obra de Gilberto Freyre, tornou-se referência da ideologia branqueadora, que de forma “semi-oficial”, foi e continua sendo propagada e defendida em declarações e teses públicas, em currículos escolares, e pelos meios de comunicação de massa.

A continuidade do escravismo se refletiu, portanto, tanto em aspectos sociológicos e de economia política quanto em aspectos culturais. Motivo pelo qual a retomada do debate acerca dessa continuidade, trazido pelo conceito de pós-escravismo, é importante para se entender as complexidades que envolveram tanto as conquistas na prática social e legal da população negra, quanto os mecanismos de opressão herdados do escravismo que atuam como instrumentos de desigualdade étnico-racial e social no Brasil até os dias de hoje.

4. O escravismo oitocentista e o direito imperial brasileiro

Para trazermos o debate das possibilidades de emancipação social pelo direito, a partir da conjuntura escravista e pós-escravista brasileira, iremos refletir

sobre as malhas formais da escravidão, e não só como se apresentava no campo da lei e nos códigos, como também estava inserida nas práticas jurídicas. Esse é um ponto importante para compreendermos as complexidades da emancipação social e do direito no caso do escravismo – já que tratamos ao mesmo tempo de um processo dinâmico de mudanças e permanências.

A formação do Estado nacional brasileiro esteve associada umbilicalmente com o direito português. Nas primeiras décadas do século XIX, mesmo após a independência, a inexistência de qualquer universidade no Brasil vinculou o ensino universitário às universidades europeias, com destaque para a Universidade de Coimbra. Assim, grande parte da primeira geração da elite política nacional – altos funcionários da burocracia estatal, senadores, ministros e deputados – foram formados em direito pela citada universidade portuguesa. Na segunda geração, as faculdades de direito de Olinda, Recife, e de São Paulo foram as principais instituições de formação da elite política nacional.

Para José Murilo de Carvalho (2007) esse foi um dos fatores preponderantes na formação da unidade nacional, já que garantia uma homogeneidade no processo de educação a uma elite, independente das tendências partidárias ou interesses regionais. Gilberto Freyre (2000) também destaca que na política partidária oitocentista, diferenciando uma elite econômica agrária sem formação universitária, de uma classe política que, mesmo tendo uma origem latifundiária, foi formatada para ser composta, antes de qualquer coisa, por bacharéis em direito. Foi em torno desta elite bacharelista que se manifestaram os debates e as divergências cruciais da política partidária brasileira, como a questão da unidade nacional, da abolição, da lei de terras, e, por fim, do republicanismo.

As sustentações do escravismo no direito oitocentista brasileiro partem da premissa, na constituição de 1824, do direito à propriedade. Mesmo considerando o cativo uma propriedade, o sistema jurídico teve que se debruçar, principalmente em escala local, com uma série de fatores particulares que representavam a instituição de direitos reduzidos aos cativos.

A inclusão de pequenos mecanismos, tendo em vista regular a relação senhor e escravo sob um regime mínimo de humanidade, partia do medo de uma haitinização² do regime escravista brasileiro. Além disso, pela prática jurídica, era impensável considerar o cativo uma coisa, principalmente em situações específicas, como no julgamento de escravos ou quando os mesmos atuavam como testemunhas em processos. Nesses casos, segundo Campos,

(...) reconhecia-se a sua humanidade – pelo menos legalmente. No entanto, daí resultaram penas muito severas reservadas exclusivamente ao escravo. Assim, a admissão da humanidade do escravo não atenuou o seu cativo. Ao contrário, produziu penas que lembram os suplícios abandonados pela moderna teoria jurídica baseada no direito natural (2003: 28).

A escravidão não era institucionalizada diretamente na carta constitucional brasileira, mas sim indiretamente através do direito à propriedade. O Brasil também não possuía, como no Velho Sul norte-americano, um código exclusivo sobre os escravos. Havia, entretanto, disposições legais sobre a escravidão, espalhadas no código civil e penal, além das posturas municipais. Como destaca Campos, “existiram, é verdade leis esparsas específicas, mas na maior parte das vezes, as leis brasileiras abrangiam indistintamente homens livres e cativos” (Campos, 2003: 69)³. A autora complementa que isso “não quer dizer que o judiciário dispensasse tratamento idêntico a ambos. Os castigos corporais, por exemplo, eram penas aplicadas unicamente aos escravos” (Campos, 2003: 69).

Em relação aos crimes de escravos que podiam ser encarados como perigosos à ordem social – como assassinato de senhores e revoltas – a prática

² O medo da haitinização por parte da elite escravista brasileira consistia no receio da possibilidade de uma grande revolta de escravos no Brasil, tal qual ocorreu no Haiti.

³ A autora afirma ainda que as “autoridades, sempre que possível, preocupavam-se em estabelecer distinções jurídicas entre escravos e homens livres. Todavia, isso nunca foi uma obsessão dos legisladores brasileiros, que muitas vezes deixaram grande parte da tarefa aos legisladores locais” (Campos, 2003:66). A penalização, nesse caso, não se voltava a um indivíduo, mas a todo um conjunto de pessoas denominadas de “classes perigosas, o castigo era aplicado ao corpo e em público, pois o escravo punido era exemplo do que poderia acontecer aos demais de sua condição. As prisões eram apenas avisos sobre o que aguardava os escravos delituosos” (Campos, 2003:67).

jurídica era geralmente voltada à punição exemplar – à condenação à morte ou prisão perpétua. Para crimes que não envolvessem tal conotação social mais direta – a justiça era mais complacente face ao interesse da classe senhorial em preservar o escravo enquanto patrimônio financeiro. Isto em parte dos casos fazia com que se tivesse “um certo distanciamento entre interesses de senhores e aqueles próprios da Justiça, pois os escravos, via de regra, podiam contar com seus proprietários na elaboração mais conveniente do crime que lhe era imputado, de modo a tentar colocá-los o mais longe da prisão” (Campos, 2003: 203).

Na escravidão urbana, a maior parte dos casos de prisões de cativos, segundo estudos realizados no Rio de Janeiro e no Espírito Santo, era por crimes contra a ordem, tais como vadiagem, andar nas ruas em horário proibido, desordem, embriaguez. Tratava-se de crimes frequentes também pela população livre negra e mulata. O medo, portanto, do distúrbio da ordem não atingia unicamente o cativo – no caso das cidades brasileiras oitocentistas – até mesmo porque a distinção entre quem era o cativo e quem era o livre não era visível, confundindo-se frequentemente estes e aqueles na paisagem urbana da grande massa de trabalhadores pobres e negros. Muitas das estratégias de resistência dos cativos se valiam desta dificuldade de distinção, como a troca de nomes, onde o escravo se identificava nas ruas com outros nomes. O que colaborava em planos de fuga, visto que os vários anúncios de escravos fugidos, nos jornais das principais cidades brasileiras, tratavam em grande parte os cativos pelo seu nome oficial (Chalhoub, 1990; Carvalho, 1998).

A repressão institucional aos escravos foi gradativamente se transformando numa repressão em nome da ordem. Assim, cada vez mais se instituíam um sistema penal no Brasil, não unicamente voltado aos escravos, mas, principalmente, às ditas “classes perigosas”. Nas zonas rurais o controle dos escravos ficava geralmente a cargo dos capitães do mato. Com a criação da Guarda Nacional, em 1831, o Estado Imperial delegou as funções militares de controle da ordem local a vários membros da elite latifundiária. Na prática, esta medida formalizou a criação de pequenos exércitos particulares que eram

envolvidos nas disputas particulares de poder e no controle da população cativa rural. Aos tenentes-coronéis da guarda nacional cabia o controle político e social da região, usando o aparelho militar concedido pelo Estado Imperial para seus interesses particulares de concentração de terra e formatação de uma massa pobre (escravos ou livres) cada vez mais dependente (Campos, 2003:98).

Da segunda metade do século XIX em diante, o Brasil foi palco de transformações provenientes dos processos de urbanização que se desencadeavam com rapidez, opondo-se a uma mentalidade essencialmente rural-agrária que demandava uma reorganização das forças políticas pautadas no regime escravista colonial.

Sérgio Buarque de Holanda (1995) aponta fatores sócio-econômicos como responsáveis por uma inclinação das elites em buscar profissões liberais, uma vez que a formação colonial e agrária brasileira esteve intimamente ligada com a abrupta transição do domínio rural para a vida urbana. Sobre a presença da academia na vida da elite que criaria as leis, o autor afirma não acreditar no uso prático e cotidiano dos ensinamentos dos cursos pelos bacharéis, salvo em casos extraordinários (Holanda, 1995). Para o autor, a lei serviria como um mecanismo de controle e coerção possibilitador da organização do mercado de trabalho no país.

Ainda assim, Holanda (1995) reconhece a pertinência da criação de leis como necessárias para dar respostas às tensões geradas com o declínio da escravidão (perdas de lavouras, resistência escrava, rebeliões, fugas, etc.). E, embora fosse perceptível o fato das leis terem sido criadas para atender aos interesses das classes dominantes, não haveria como considerá-las hegemônicas em todos os aspectos, pois agiam também acomodando reivindicações das classes populares e da população escrava. Com efeito, é possível encontrar exemplos de utilização do direito no contexto escravista e pós-escravista, circunscritos às teias de poder e negociações entre as classes dominantes, às pressões internacionais, e ainda às classes subalternizadas.

Um dos marcos para a caracterização desse cenário pode ser ilustrado pela criação da Lei Euzébio de Queiroz, em 1850, pela qual ficou proibido o

tráfico intercontinental, com forte influência e pressão da coroa inglesa. De fato, essa lei pode ser considerada como emancipatória, pois buscou pôr fim a todo o sofrimento causado pelo aprisionamento e transporte forçado de africanos. No entanto, os efeitos secundários desse diploma legal foram devastadores para aqueles escravos que já se encontravam em solo brasileiro.

Enquanto de um lado, o tráfico internacional foi drasticamente reduzido, o tráfico interno foi potencializado. Assim, indiretamente, a lei fez com que os detentores de grandes contingentes de escravos lucrassem com a proibição da entrada de novos cativos no país, dando início ainda, a outra diáspora, esta brasileira, que desagregou milhares de cativos de suas famílias, espalhando-os por todo o território nacional.

Outros desdobramentos da Lei Euzébio de Queiroz podem ser encontrados no posterior movimento de importação de mão-de-obra imigrante, vinda majoritariamente da Itália, que num primeiro momento, é caracterizada pela busca desesperada de se consolidar um novo tipo de modo de produção ou de vida que se não foi o escravismo propriamente dito, foi o escravismo na medida do possível.

Quanto aos filhos dos escravos, esses começam a ter referências na legislação a partir de 1850, porém foi em 1871, devido a algumas transformações que ocorriam em território brasileiro que foi promulgada a Lei nº 2.040, mais conhecida como Lei do Ventre Livre⁴. Essa lei estabelecia também um registro em nível nacional onde constariam os dados sobre todos os escravos do país, como nome, idade, estado civil, aptidão para trabalho e até ascendência, se fosse o caso. Estabelecia ainda a criação de um fundo emancipatório para os escravos. Consistia em garantir-lhe o direito de acumular economias, com o consentimento do seu senhor.

Segundo a Lei Rio Branco, o dinheiro para o fundo de emancipação sairia do recolhimento de impostos, da arrecadação com loterias, da aplicação de

⁴ Apresentada na Câmara dos Deputados, ainda em forma de projeto de lei em 12 de maio de 1871, a Lei 2.040, chamada Lei Rio Branco, e popularmente conhecida como Lei do Ventre Livre, foi promulgada em 28 de setembro desse mesmo ano, durante a administração do Visconde do Rio Branco. A lei garantia a liberdade das crianças filhas de mulheres escravas e obrigava seus senhores a mantê-las sob sua responsabilidade até completarem oito anos (Carvalho, 2007).

multas e de contribuições outras, porém esta iniciativa não obteve grande resultado. Responsável por libertar um número muito pequeno de escravos, traduziu-se numa oportunidade para os senhores poderem desfazer-se dos escravos que não mais os interessassem e conseguir bons rendimentos com os mesmos (Conrad, 1978).

Rizzini (1995) aponta uma controvérsia em torno da lei pelo estabelecimento de uma liberdade condicionada à vontade do senhor. Esta lei, ao contrário do que era de se esperar, abriu caminho para a instalação de uma política de desvalorização da infância, com vistas a minimizar a bancarrota da atividade agrária com o já perceptível início de um processo de êxodo rural.

Até então, o regime escravista conseguia manter a criança na fazenda, garantindo-lhe as mínimas condições de vida em troca de sua futura força de trabalho. Com a Lei do Ventre Livre em vigor, a aristocracia rural já não mais podia contar com essa “vantagem”, situação que deixava os filhos dos escravos em posição delicada⁵.

Em suma, essa lei impregnada de interesses econômicos escravistas desobrigou os senhores de terra do sustento e responsabilidade para com essas crianças e, na altura da abolição da escravidão, no ano de 1888, como não houve nenhuma iniciativa concreta por parte do governo para a criação de uma política de inserção social dos recém-libertos, o contexto de exclusão veio a favorecer a exploração do trabalho infantil, uma vez que, segundo Roure (1996), sua força de trabalho seria sua única forma de sobrevivência.

Pelo exposto, pode-se perceber como as manifestações do direito na sociedade brasileira oitocentista foram sutis o bastante para atender aos interesses das classes dominantes, sem ao mesmo tempo deixar de atender a algumas reivindicações populares e abolicionistas, o que, a uma primeira vista, até pode sugerir um ar de ampliação das possibilidades de cidadania por parte

⁵ De acordo com Roure (1996), ao completarem 8 anos de idade, os filhos de escravos poderiam permanecer na fazenda como escravos até os 21 anos, quando então poderiam “comprar” sua liberdade junto aos seus senhores. Outro destino era o de serem trocados por títulos denominados Letras do Tesouro, o que era rentável para o senhor, mas que deixava o liberto à mercê da própria sorte. Havia ainda uma alternativa que consistia em entregar a criança logo que nascesse para a Roda dos Expostos. Essa opção era utilizada com o propósito de o senhor poder alugar a mãe da criança “doada” como ama de leite, o que gerava uma fonte de renda até mais interessante do que as outras opções.

dos legisladores. Porém como defendemos nesse artigo, essas manifestações também evidenciam o jogo político e as relações de poder inscritas nas dinâmicas que cercaram a transição do Império para a República.

Esse contexto sinaliza a pertinência em situar a lógica abissal no que se refere ao escravismo e suas heranças na sociedade brasileira, o que não implica negar as possibilidades emancipatórias geradas por mobilizações de estratégias e mecanismos jurídicos diversos, mas observar a persistência de um padrão de poder na configuração moderna em que o Brasil busca se situar com a transição republicana. Realidade estrutural que se manifesta por diversas expressões de racismo – nomeadamente, as de dimensão política, social, cultural e epistemológica – e atua impedindo a concretização de uma cidadania plena àqueles que permanecem situados no “outro lado da linha” abissal (Santos, 2009: 23).

5. Usos contra-hegemônicos do direito em contexto escravista

Esse artigo possui uma matriz analítica teórica e não nos propomos trabalhar mais profundamente com um material empírico. Em nossa opinião isso não foi necessário, já que a historiografia e a pesquisa social brasileira estão recheadas de exemplos de usos contra-hegemônicos do direito em contexto escravistas e pós-escravistas. Nossa intenção é desvelar teoricamente algo que não foi tão ressaltado pela historiografia, apesar de alguns pesquisadores levantarem fortes indícios do que estamos a argumentar aqui: a sobrevivência do escravismo mesmo depois do fim formal do escravidão. Para isso, iremos analisar duas obras centrais no debate atual da historiografia brasileira sobre resistência escrava: *Negociação e Conflito* de João José Reis e Eduardo Silva e *Sonhos de Liberdade* de Sidney Chalhoub. O objetivo de nossa análise sobre as obras é nos valermos da qualidade interpretativa e da pesquisa desses que são referências para a historiografia brasileira atual sobre o escravismo e pontuarmos as nossas diferenças em relação a uma questão que nos parece

chave: a contraditória convivência com o fim do escravismo do escravismo sem fim na sociedade brasileira.

Em “Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista”, João José Reis e Eduardo Silva (1989) relatam o episódio em que Antônio Guimarães, então Juiz de Paz da freguesia de Nossa Senhora de Brotas, comanda, com auxílio da força policial, uma invasão ao terreiro⁶ onde funcionava o Candomblé do Accú, na cidade de Salvador, em março de 1829, período já de grande turbulência e instabilidade. Momento em que as elites brancas divergiam em questões ligadas à independência.

Numa clara manifestação de rejeição à prática da religião afro-brasileira e à associação de negros no referido recinto, o episódio revelou o potencial de organização, representação e negociação da população negra e do próprio Candomblé como prática religiosa e social. Isto porque cinco meses após o dia da invasão, o juiz Antonio Guimarães fora convocado pelo presidente da província da Bahia, o visconde de Camamú, a prestar esclarecimentos sobre a ação empreendida contra o terreiro de Accú.

Ocorre que o juiz responsável pela invasão fora denunciado ao presidente da província por Joaquim Baptista, um negro liberto que participava do terreiro, e pelos dados historiográficos analisados por Reis e Silva, “era certamente um morador de prestígio na comunidade do terreiro, um liberto que talvez por ter algum acesso aos poderosos (...) agia como protetor da mesma” (1989: 36).

Em sua queixa, Joaquim Baptista teria se referido à invasão do terreiro e à apreensão de algum dinheiro e a profanação de objetos sagrados e sua consequente destruição. Em sua descrição do evento, o juiz de paz de Brotas descreve o cenário encontrado no dia da citada invasão:

Em cima de uma mesa toda preparada, um Boneco todo guarnecido de fitas, búzios e, uma cuia grande da Costa cheia de Búzios, e algum dinheiro de cobre misturado das esmolas, tocando tambaques, e cuias guarnecidas de búzios, dançando

⁶ Segundo Muniz Sodré (1988), os terreiros, nomenclatura dada aos locais de realização de cultos religiosos afro-brasileiros, representaram ao longo da história a principal forma social de convívio negro no país.

umas [mulheres], e outras em um quarto dormindo, ou fazendo que dormiam (Reis e Silva, 1989: 36).

O teor de estranhamento ao que foi encontrado no terreiro, presente na descrição acima citada sempre fez parte da teia de relações entre senhores e escravos. Para Reis e Silva (1989), as autoridades da época nem sempre concordavam entre si em relação às permissões para a realização de cultos religiosos, ou eventos festivos dos negros. Vale dizer que a linha que separava a tolerância ou aceitação da intolerância e/ou repressão era bem tênue.

Por trás das atitudes de força ou de concessão pairava sempre o fantasma da rebelião. Qual o melhor método para impedi-la? Responder acertadamente a essa pergunta tornou-se uma obsessão no século XIX, quando os levantes escravos se multiplicaram (Reis e Silva, 1989:37).

Nesse jogo de forças políticas, cercado por ideologias escravistas, abolicionistas, fica claro que a decisão do juiz de paz Antonio Guimarães de invadir o terreiro de Candomblé de Accú levou em consideração uma intolerância religiosa, claramente demarcada, quando afirma: "... e fiz tirar e quebrar em presença de todos, o tambaque, e os mais vis instrumentos de seus diabólicos brinquedos" (Reis e Silva, 1989: 37), e afirma que seus homens já haviam, sob suas ordens destruído "o chamado Deus Vodum, cuias e tudo lançado por terra" (Reis e Silva, 1989: 37).

A doutrina católica presente em território brasileiro nos oitocentos proibia as práticas religiosas que tivessem outra origem ou preceitos. A Constituição de 1824 assegurava a liberdade de culto, porém não incluía a população negra, uma vez que, principalmente se tratando dos escravos e libertos, esses nem eram considerados cidadãos brasileiros. A liberdade religiosa concedida nessa época girava em torno dos ingleses que chegavam ao Império com objetivo de se instalarem e implementarem atividades econômicas rentáveis ao governo, e conseqüentemente, à Igreja.

Contudo, esse não foi o único aspecto que motivou o juiz Antônio Guimarães a promover tal ação. Para ele, os africanos eram, como expressou numa correspondência enviada ao presidente da província, "inimigos da

humanidade”, e por isso ele, como civilizado, tinha o dever de denunciar os seus “bárbaros costumes, a que estão afeitos em suas pátrias” (Reis e Silva, 1989: 44).

Sendo assim, sua intenção e decisão de invadir o terreiro e promover a destruição e apreensão de objetos estiveram também ligadas ao propósito de promover uma quebra na autonomia dos frequentadores do terreiro, que ali poderiam estar associando-se para planejar algo que colocasse em risco a segurança de seus senhores, as autoridades locais, os bons costumes e tradições. Um exemplo disso, era a aversão do juiz ao sincretismo religioso, à presença de “gente de várias cores” subvertendo a ordem social que para ele estaria representada “na segregação, na separação vigiada” (Reis e Silva, 1989: 44).

E talvez tenha sido essa a brecha que Joaquim Baptista precisava para se fazer ouvir pelo presidente da província. O sincretismo e a participação de brancos, autoridades locais e demais pessoas pertencentes a grupos de influência na sociedade já acontecia nos cultos afro-brasileiros com considerável frequência à época, o que contribuía para aumentar o repúdio dos mais reacionários a esse tipo de manifestação popular. Reis e Silva, a respeito da iniciativa do liberto demonstram com clareza o uso do direito por uma via contra-hegemônica e por um agente inesperado:

O africano deve ter usado de artes para conseguir isso. Infelizmente não sabemos se ele tinha alguma relação pessoal com o visconde, se este lhe devia alguma proteção; ou se haveria alguém próximo ao governante que lhe protegia. O certo é que estava pondo em prática o seu direito de petição junto ao presidente, um direito amplamente usado na época. Mas, para um africano, esse ato sempre envolvia temeridade e um cálculo cuidadoso das consequências, além do próprio conhecimento de como funcionava a burocracia do poder na província. Exigia, enfim, uma leitura política da situação, pois não se tratava da típica queixa contra os maltratos de um senhor, ou o pedido de uma garantia para uma alforria ameaçada, coisas que encontramos amiúde mencionadas na correspondência presidencial. Joaquim baptista cuidava da defesa de uma instituição cuja existência dependia em muito da ambiguidade das autoridades e da sociedade em geral” (1989: 48).

A intervenção de Joaquim Baptista evidencia que os negros, ainda que subalternizados, não foram passivos ao longo do processo escravista, mas sim capazes de encontrar formas alternativas de atuação também dentro da esfera institucional estatal, minimizando nalguns casos, os danos sofridos por conta de sua exclusão social.

O caso do Candomblé do Accú é uma clara demonstração de que a escravidão, que teve o uso da força e repressão contra os escravos sempre como orientação para a dominação dessa população, permitiu também, espaços de negociação. Lugares sociais guiados por estratégias de resistência que, quer por vias institucionais, como no caso referido, quer por vias alternativas, abriram caminho a certo reconhecimento do negro enquanto agente político dotado de capacidades quase sempre desconsideradas pelo poder hegemônico.

De fato, era difícil de esperar que o juiz de paz de Brotas recebesse por parte do presidente da província qualquer tipo de sanção. Os objetos destruídos, o dinheiro apreendido no terreiro nunca seria recuperado. Mas a aliança entre os “crioulos” (como eram chamados os negros nascidos no Brasil), os africanos e algumas figuras influentes da aristocracia baiana levaram o Candomblé do Accú a sair da clandestinidade, assegurando aos participantes o direito de exercerem seus cultos e festividades, o que marca um uso do direito nesse episódio como veículo de promoção de potencial emancipação social.

Como descrevem Reis e Silva, assim se deu o desfecho do episódio:

Foi uma luta desigual e dura para os escravos e libertos sujeitos a enormes limitações de toda ordem. Em vista da legitimidade social, cultural e mesmo política do candomblé na Bahia de hoje – a Bahia que hoje se diz Terra de Todos os Orixás tanto como de Todos os Santos – pode-se dizer que o juiz de paz ganhou a batalha mas terminou perdendo a guerra (1989:53).

Em nossa opinião, entretanto, a abolição não representou a perda da guerra para a elite escravocrata, mas no máximo a perda de uma batalha. A guerra continua perante os contextos pós-escravistas, tal qual a luta social, cotidiana ou organizada. Chalhoub em seu livro, “Visões de Liberdade” trata

em linhas gerais sobre como as estratégias de resistência dos escravos e dos abolicionistas geraram a falência legal do sistema escravista, precisamente voltado à re-escravização daqueles cativos que haviam recebido alforrias concessionadas.

De forma mais geral, é necessário pontuarmos que em oposição a um Estado de direito escravista – que não atuava somente sobre o escravo (apesar de recair sobre ele as suas consequências mais cruéis) – desenvolveram-se alguns casos de usos jurídicos emancipatórios que culminaram com a abolição formal da escravatura em 1888. Nesse âmbito, envolvendo um conjunto de micro e macro estratégias de resistências operacionalizadas na vivência escrava, e com uma série de fatores políticos ligados à causa abolicionista.

Como afirma Lara, não se pode abordar as leis de 1850, 1871, 1885 e 1888, como um pacote de bondades das elites políticas nacionais, visto que muitas vezes elas representaram, nos casos mais específicos das leis de 1871 e 1888, a formalização de um processo constituído nas demandas de organizações subalternas e movimentos abolicionistas. Segundo a autora,

Ao confrontar leis e práticas judiciais relacionadas à escravidão no Brasil do século XIX, os pesquisadores descobriram que, na produção legislativa, contavam mais personagens que os que tinham assento no parlamento: as ações de liberdade empreendidas pelos escravos na década de 60 do século XIX, por exemplo, empurraram juizes e magistrados a tomarem posições cada vez mais politizadas sobre a questão do películo e da compra de alforrias – tema amplamente debatido no Parlamento e objeto de acirradas disputas até sua inscrição final no texto da lei de 1871 (Neder, Pinaud, Motta, Ramielli e Lara, 1998:5).

As leis mais incisivas em relação ao tráfico intercontinental de escravos estabeleceram-se sob total pressão da Inglaterra em contraposição aos interesses das elites econômicas e políticas brasileiras. Os senhores e traficantes de escravos tentaram, até o último momento, continuar com o negócio do tráfico transatlântico com a complacência do poder central.⁷ Tanto

⁷ De acordo com Carvalho (2007), a nobreza portuguesa inscrevia-se num cenário diferente do que fora verificado na Inglaterra, por exemplo. Enquanto a elite inglesa ainda podia dar-se ao luxo de viver das rendas da terra, os nobres portugueses dependiam cada vez mais da criação de

que, apesar da existência de leis, desde 1831, a fim de instituir legalmente o fim do tráfico de escravos, ela não foi aplicada até ser promulgada a Lei Euzébio de Queiroz em 1850. A lei de 1850 somente foi efetivada pelas ameaças da marinha inglesa de entrar em território brasileiro à caça de navios negreiros. Com a ameaça da soberania nacional e pela incapacidade militar do Brasil frente às forças armadas britânicas, a partir desse momento, a lei do fim do tráfico passou de fato a vigorar.

A lei de 1871, por outro lado, foi fruto exclusivo de uma demanda abolicionista e uma necessidade de formalizar, as conquistas sociais que, na prática, os cativos já haviam conquistado. Como afirma Chalhoub,

O texto final da lei de 28 de setembro foi o reconhecimento legal de uma série de direitos que os escravos haviam adquirido pelo costume e a aceitação de alguns objetivos das lutas dos negros. Isso é verdade não só em relação ao pecúlio e a indenização forçada, como também no que diz respeito à idéia mestra do projeto, isto é, a liberdade do ventre – mesmo que essa “liberdade” tenha sido relativizada por um sem-número de sutilezas e restrições que não vou desenvolver aqui. Os próprios escravos sempre valorizaram bastante a alforria das mulheres, pois isso significava a garantia de uma prole livre. Na verdade, a lei de 28 de setembro pode ser interpretada como exemplo de uma lei cujas disposições mais importantes foram “arrancadas” pelos escravos às classes proprietárias. Essa lei também pode ser interpretada como exemplo do instinto de sobrevivência da classe senhorial: o conselheiro Nabuco explicou que “a esperança de alforria” que a lei daria aos escravos “em vez de um perigo, é um elemento de ordem pública”; e mais tarde lembrou aos senadores que era preciso tomar logo uma decisão a respeito da “questão servil” devido à “impaciência dos escravos” (1990:160).

Para Chalhoub, nos anos finais do escravismo brasileiro, ocorreu um processo de declínio da mentalidade escravista, quando se verifica uma mudança de postura sensível de setores do judiciário brasileiro em relação ao escravismo formal. Isso fora fundamentado, principalmente, com uma tensão entre o direito de liberdade e o direito de propriedade, onde o autor demonstra a gradativa falência de uma política senhorial escravista.

cargos públicos por parte do Estado, gerando disputa com alguns setores que até então desfrutavam do serviço público quase que sozinhos, como é o caso dos magistrados.

O dilema da peteca, a contradição entre os princípios da liberdade e da propriedade privada, colocava um problema delicado: era preciso encaminhar a questão da extinção gradual da escravidão evitando-se o perigo das desavenças ou divisões mais sérias entre os próprios grupos proprietários e governantes. (...) O princípio de propriedade privada continuaria a ser o pacto social relevante para a classe proprietária e governante, porém seria necessário conciliá-lo com os reclames da liberdade (...) os processos cíveis colocavam os juízes frequentemente diante da situação-limite; a jurisprudência era ambígua, as partes em confronto pareciam igualmente bem fundamentadas nas razões de direito, e ia se tornando cada vez mais difícil não recorrer às próprias convicções mais íntimas a respeito da escravidão quando se estava diante de uma ação de liberdade (Chalhoub,1990:122).

Ainda segundo o autor, antes da lei do Ventre Livre, “o poder de alforriar devia estar concentrado nas mãos do senhor, sendo que o escravo precisava entender que o caminho para a liberdade passava pela obediência e submissão devidas ao proprietário.” Isso gerava certa formatação de uma “ideologia da alforria” que consistia numa “sutileza da política de domínio escravista que operava um controle social privatizado e personalizado.” Havia, portanto, mesmo após a concessão da alforria, “uma forte expectativa de continuidade de relações pessoais anteriores, de renovação do papel do negro como dependente e do senhor como patrono ou protetor.” Mesmo sob esse limite, uma instrumentalização contra-hegemônica do direito oitocentista pouco a pouco operava numa esfera híbrida entre a demanda dos subalternos e as ações de bacharéis abolicionistas. A limitação se dava na medida em que através das vias legais, não sendo os escravos passíveis de cidadania, “cativos não podiam tentar nada sem o auxílio de um homem livre, pois [...] estavam legalmente incapacitados de agir judicialmente sem a presença de um curador”. Os processos jurídicos, das ações cíveis de liberdade, denotavam a habilidade dos cativos de se moverem nos espaços estreitos, que se tornavam cada vez mais abertos na medida em que as leis abolicionistas iam se instituindo (Chalhoub, 1990:110-150).

De certo, para a instrumentalização de um direito abolicionista, necessitava-se da ação de agentes jurídicos e como coloca Chalhoub, “havia sempre advogados dispostos a promover ações de liberdade, e os juízes da Corte não gozavam de muita simpatia entre os senhores” (Chalhoub,

1990:165). Para Campos, as “barras dos tribunais comportavam muitas disputas e controvérsias, nas quais o escravo atuava destacadamente, lutando para influenciar, ainda que indiretamente, o jogo de decisões” (Campos, 2003:204).

Nos processos que envolveram concessões de alforrias condicionadas, relativamente comuns no século XIX, criava-se um debate jurídico sobre até que ponto o escravo poderia, finalmente, exercer de sua cidadania como liberto. Antes mesmo da promulgação da Lei de 1871, Chalhoub nota um aumento dos casos em que juízes começam a conceder aos cativos a liberdade, fundamentados, principalmente, numa tensão entre o direito de liberdade e o direito de propriedade. Esta mudança de mentalidade comprova o relativo sucesso de instrumentalização do direito hegemônico numa possível perspectiva contra-hegemônica, que teve como pano de fundo, a própria legalidade cosmopolita que suscitou pequenos sistemas de sobrevivência ao cativo afro-brasileiro. Em razão disso, quando assinada a Lei Áurea de 1888, grande parte dos cativos já havia sido libertada e o escravismo formal brasileiro já se constituía como um sistema moribundo (Chalhoub, 1990).

A partir da Lei do Ventre Livre, as disputas em torno do abolicionismo começam a ganhar espaço na agenda política nacional de maneira mais incisiva. No início da década de 1870, o escravismo brasileiro estava a todo vapor. Ao analisar o censo de 1872, Robert Conrad, afirmou a onipresença de tal instituição. O trabalho escravo permeava tanto as *plantations*, quanto a pequena agricultura, ou mesmo a atividade pecuária, tanto no meio rural quanto no meio urbano. Havia escravos agricultores, mineradores, e que desempenhavam tarefas domésticas, como também existiam escravos com profissões urbanas como sapateiros, de ganho, ferreiros, costureiros e prostitutas (Conrad, 1978).

Em contrapartida a isso, segundo Carvalho, o movimento abolicionista brasileiro não utilizou, enquanto argumento central de sua causa, argumentações advindas da moral religiosa ou da razão filosófica de maneira tão enfática quanto o abolicionismo norte-americano e europeu. Para o autor tais ideias só encontram respaldo no abolicionismo nacional “nos últimos anos

da escravidão.” A campanha abolicionista, dinamizada majoritariamente por “pessoas ligadas ao mundo oficial da política”, se centrava em torno de um projeto de nação e civilização brasileira (a razão nacional) construído no restrito núcleo da elite política. Assim que os grandes expoentes abolicionistas defendiam sua causa. Andrada e Silva referira que “sem o fim do tráfico e sem a abolição da escravidão, nunca o Brasil firmará a sua independência nacional e segurará e defenderá sua liberal constituição; nunca aperfeiçoará as raças existentes, e nunca formará, como imperiosamente o deve, um exército brioso, e uma marinha florescente”. José Bonifácio afirmava que “o lucro da escravidão era ilusório; ela impedia o progresso, corrompia as pessoas, corroia o país” (Carvalho, 2005:39-51).

Os abolicionistas viam o problema do ponto de vista da nação, que incluía sem dúvida interesses variados, inclusive os dos proprietários. Seu apelo ao Estado para solucionar a questão se respondia à percepção de que assim se apressaria o processo, também tinha o sentido de não perturbar radicalmente a fábrica da sociedade. Dai também que, consumada a abolição, nada foi feito em benefício dos ex-escravos. O progresso do indivíduo era secundário. Os poucos que quiseram ir mais longe ou se calaram, ou foram calados pelo rolo compressor da República que foi entre nós o reino da res privada (Carvalho, 2005:56)

O movimento abolicionista foi fundamental para o declínio do escravismo formal, visto que sem a “batalha política de nível nacional travada por seus militantes, a escravidão ainda poderia ter sobrevivido vários anos, embora estigmatizada por todos como a última a persistir em um país ocidental e cristão” (Carvalho, 2005:70). Os abolicionistas também eram pluripartidários, agregavam, no seio da elite política nacional, conservadores e liberais; republicanos e monarquistas.

Em níveis participativos nos movimentos abolicionistas, entretanto, o número de negros foi muito baixo. Para José Murilo de Carvalho,

A imprensa abolicionista era quase toda branca, assim como eram brancos em sua maioria os líderes abolicionistas. Salvam-se as grandes exceções de Luis Gama, André Rebouças e José do Patrocínio. Rebouças e Patrocínio, por sinal, queixavam-se da indiferença dos negros e mulatos pela causa (2005:76).

A campanha abolicionista, portanto, se constituiu numa campanha elitista – onde a preocupação com o negro e o pobre era secundária, mediante uma ideologia de construir-se uma nação civilizada, sem a instituição formal da escravidão. Em razão disso, concretizada a abolição, pode-se dizer que a elite política e o governo abandonaram os negros à sua própria sorte. Resolveu-se a questão da lei – e todos os mecanismos opressores implícitos nela – sem atentar-se, porém, para a questão dos costumes escravistas, do racismo, do patriarcalismo, da terra, do trabalho e dos direitos civis.

Em outras palavras, ou não se levava em conta a gravidade que seria deixar desamparada uma grande massa, ou, pior do que isso se ignorava tal situação. O fato é que o país encontrava-se numa situação político-econômica na qual dificilmente teria condições de realizar a transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado de forma igualitária (Sodré, 1998).

Os dilemas que envolvem a continuidade de relações sociais e culturais escravistas no Brasil pós-abolição, estão centrados nos limites do uso contra-hegemônico do direito hegemônico. No caso das leis e das práticas jurídicas abolicionistas, houve um claro viés emancipatório que culminou numa tardia, mas importante conquista social; o fim do escravismo formal. Esse processo, entretanto, foi incapaz de implementar projetos de integração social e cultural mais consistentes. Se para alguns partidários dos círculos políticos e jurídicos abolicionistas o fim da escravatura era uma bandeira nobre ou importante para o país, o mesmo não se podia dizer de projetos de reforma agrária, de integração racial, ou de direitos trabalhistas. Dessa forma, a questão da abolição, se por um lado representa uma vitória, em si, da legalidade cosmopolita sobre um direito hegemônico escravista – por outro, ainda hoje, encontramos resquícios de um escravismo sem fim na sociedade brasileira.

A presença ainda latente de um escravismo sem fim, mesmo com o fim do escravismo pode ser refletida a partir de um conto de Machado de Assis, brilhantemente resgatado por Sidney Chalhoub, em seu livro “Visões da Liberdade”. A crônica conta a história de um senhor de escravos, que prevendo a formalização da Lei Áurea de 1888, resolve oferecer um jantar aos amigos, com intuito de libertar seu cativo.

Neste jantar, a que meus amigos deram o nome de banquete, em falta de outro nome, reuni umas cinco pessoas, conquanto as notícias disseram trinta e três (anos de Cristo), no intuito de lhe dar um aspecto simbólico. No golpe do meio (coup du milieu, mas eu prefiro falar a minha língua), levantei-me eu com a taça de champanha e declarei que, acompanhando as idéias pregadas por Cristo, há dezoito séculos, restituía a liberdade ao meu escravo Pancrácio; que entendia que a nação inteira devia acompanhar as minhas idéias e imitar o meu exemplo; finalmente, que a liberdade era um dom de Deus, que os homens não podiam roubar sem pecado. Pancrácio, que estava à espreita, entrou na sala, como um furacão, e veio abraçar-me os pés. Um dos meus amigos (creio que é ainda meu sobrinho), pegou de outra taça, e pediu à ilustre assembléia que correspondesse ao ato que eu acabava de publicar, brindando ao primeiro dos cariocas. Ouvi cabisbaixo; fiz outro discurso agradecendo, e entreguei a carta ao molecote. Todos os lenços comovidos apanharam as lágrimas de admiração. Caí na cadeira e não vi mais nada. De noite recebi muitos cartões. Creio que estão pintando meu retrato, e suponho que a óleo. No dia seguinte, chamei o Pancrácio e disse-lhe com rara franqueza; Tu és livre, podes agora ir para onde quiseres. Aqui tens casa amiga, já conhecida e tens mais um ordenado (Chalhoub, 1990:96).

Mais adiante Machado coloca:

Pancrácio aceitou tudo; aceitou até um peteleco que dei no dia seguinte, por não escovar bem as botas; efeitos da liberdade. Mas eu expliquei-lhe que o peteleco, sendo um impulso natural, não podia anular o direito civil adquirido por um título que lhe dei. Ele continuava livre, eu de mau humor; eram dois estados naturais, quase divinos. Tudo compreendeu o meu bom Pancrácio; daí para cá, tenho-lhe despedido alguns pontapés, um ou outro puxão de orelhas, e chamo-lhes besta quando não lhe chamo filho do diabo; coisas todas que ele recebe humildemente, e (deus me perdoe!) creio que até alegre (Chalhoub, 1990:96).

Sem entrar na consistente análise que Chalhoub desenvolve a partir deste conto sobre a ideologia da alforria, percebe-se aqui a metáfora que simboliza os efeitos de uma abolição restrita a uma questão de lei. É claro que a situação de vida do negro brasileiro, de forma geral, melhorou até os dias de hoje. Todavia, parece-nos que o dilema do fim do escravismo e do escravismo sem fim é o mesmo dilema de Pancrácio. Ele está primeiramente liberto pelo senhor, depois livre pela Lei Áurea, mas permanece, ainda sim, escravizado.

6. Usos contra-hegemônicos do direito em contexto pós-escravista: o caso do Mestre Bimba e a permissão para jogar capoeira

Ainda no tempo do Brasil colônia, em 1808, com a transferência da administração do império português para o Rio de Janeiro, cria-se um sistema repressor para garantir a “ordem”. Nesse tempo é criada a Intendência Geral de Polícia da Corte do Estado do Brasil.

Segundo Thomas Holloway, a capoeira⁸ à época era uma ofensa à ordem pública e qualquer pessoa surpreendida praticando-a era repreendida brutalmente com prisões ou punições sumárias, tais como chicotadas (Holloway *apud* Assunção, 2005: 09). Prevalcia uma tensão entre princípios liberais em voga e o conservadorismo das elites brasileiras, o que culminou na não inserção da capoeira no Código Criminal do Império de 1830, nem em leis municipais da cidade do Rio de Janeiro. Baseava-se principalmente a punição em normas e regulamentos da chefia de polícia da capital do Império.

Outro elemento que possivelmente obstou a criminalização da capoeira pela legislação penal imperial foi a associação das “maltas”, como eram chamados agrupamentos de capoeiristas reunidos para as mais diversas finalidades, a grupos políticos ligados a membros da elite conservadora. Fenômeno conhecido como capangagem e que segundo Oliveira e Leal ocorreu não só no Rio de Janeiro como também em Belém e Salvador, representando “um dos trabalhos assumidos pelos capoeiras que mais deram visibilidade para a sua prática” (2009: 49).

⁸ A capoeira é uma manifestação cultural que mistura fundamentalmente dança, luta, jogo, música, teatro e poesia surgida a partir da escravidão africana no Brasil. Assim como outros jogos de combate surgidos da diáspora africana nas Américas, na capoeira observa-se uma associação entre música, dança, luta, disfarce e uma ligação mística com a prática. Existem diversas teses e discursos sobre a origem da capoeira e a possível delimitação geográfica de sua formação. A depender do interesse e do lugar de poder que se quer resguardar, refere-se à arte como de origem africana ou como produto mestiço brasileiro. A evidência que não se consegue negar, no entanto, é a existência de tradições de danças-lutas em regiões africanas com características semelhantes às da capoeira, tal como o *n'golo* próprio aos Mucopes e Mulondo próximos ao sul de Luanda em Angola.

Percebe-se uma ambiguidade entre a violência repressiva de organismos parte do aparelho estatal, já que os capoeiristas eram membros da referida "classe perigosa" e certo trânsito social e empoderamento gerado pela associação de praticantes da arte a grupos políticos. Segundo Soares, a capoeira no contexto da escravidão urbana representava uma forma de "controle informal de determinados setores urbanos por grupos de escravos "ao ganho"⁹ e uma prática grupal forjadora de novas identidades locais" (Soares, 2004: 16).

Com a abolição da escravatura em 1888, e certa pretensa igualdade formal definida pela Constituição Federal de 1891, reconfiguram-se os padrões da colonialidade agora pautada em políticas destinadas a conferir certo grau, incipiente e precário, de cidadania aos ex-escravos, porém sem espaço para o reconhecimento da contribuição cultural de matriz africana. Inicia-se um projeto civilizatório moderno que pressupunha o combate à "barbárie primitiva" de origem africana. (Assunção, 2005: 102).

Já com a proclamação da república, a prática da capoeira é tipificada no Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, instituído pelo decreto número 847, de 11 de Outubro de 1890. Codificação que no capítulo XIII intitulado "Dos vadios e capoeiras", no artigo 402, definia como crime "fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação Capoeiragem."

A despeito do combate à capoeira pelo aparato estatal na Bahia, não se pode equiparar a qualidade e intensidade da repressão com a ocorrida sistematicamente no Rio de Janeiro no final do século XIX e à época da primeira república, entre 1920 e 1926. Na Bahia, verifica-se um misto de repressão seletiva e tolerância, modelo personificado por Álvaro Cova, chefe de polícia entre 1912 e 1920, que protegia determinados "valentões" para ter poder sobre os mesmos e usá-los segundo seus interesses. Tem-se assim na Bahia um modelo mais clientelista, semelhante ao do Rio de Janeiro antes do

⁹ Os chamados escravos ao ganho eram aqueles que comercializavam produtos ou sua força de trabalho nas ruas, dando uma prestação pecuniária a seus senhores.

modelo civilizatório atrelado ao racismo de teor científico sobrepor-se ao misto de repressão e tolerância vivenciadas com a proclamação da república.

Em Salvador Manoel dos Reis Machado ganha notoriedade por participar de lutas públicas em ringues e por propor uma nova técnica de capoeira, a chamada luta regional baiana. Mestre Bimba, como ficou conhecido, introduz elementos de técnicas diversas, que alguns atribuem ao batuque, manifestação afro-brasileira assemelhada à capoeira, e outros às artes marciais asiáticas em ascensão no início do século XX.

Em suas lutas, utilizando a capoeira em ringues, fora da forma tradicional, no que se conhece como roda de capoeira, Bimba logra êxito frente a outros lutadores, alguns representantes de artes marciais orientais. Mestre Bimba também foi protagonista na descriminalização da arte ao receber o primeiro reconhecimento oficial pelo certificado de registro concedido pela Secretaria da Educação, Saúde e Assistência Pública à sua academia chamada de Centro de Cultura Física e Capoeira Regional, em nove de julho de 1937. Sobre a peculiaridade da institucionalização proposta por Bimba, Waldeloir Rêgo afirma:

Como tãda academia de capoeira, tem um regulamento para os seus discípulos, com a diferença, apenas, que nas demais a coisa vai sendo transmitida oralmente, de bõca em bõca. Na academia de Mestre Bimba, há uma série de recomendações datilografadas, emoldurada em vidro e afixada nas paredes e um regulamento básico impresso no folheto mencionado (...) (1968: 283).

O reconhecimento oficial dado a Mestre Bimba se alinha com o que Jocélio Santos define como: “processo de institucionalização da ação do Estado no campo da cultura do país” (2005: 77). Era o tempo do governo de Getúlio Vargas. De orientação fascista Vargas buscou alicerçar seu projeto nacionalista numa simbologia voltada à justificação da intensificação do aparelho estatal e à adoção de políticas públicas autoritárias. Prática política que ficou conhecida historicamente como populismo e que apoiava seu projeto nacionalista numa identidade brasileira mestiça. Mestiçagem esta que seguia os padrões do embranquecimento, uma alternativa à anteriormente hegemônica perspectiva

eugênica, o que levou a um reconhecimento da capoeira como produto mestiço decorrente da suposta democracia racial brasileira, uma espécie de esporte nacional ou luta mestiça brasileira.

O que, no entanto, significou esta retirada da manifestação da criminalidade? Trata-se de um instrumento jurídico de caráter emancipatório para os protagonistas em sua propagação? Tais perguntas não contêm respostas simples. Obviamente que com a retirada da marginalidade legal a capoeira adquiriu maior visibilidade e seus protagonistas aumentaram seu potencial de atuação social saindo do que Santos denomina de sociedade civil incivil, caracterizada como a composta por aqueles totalmente excluídos, para a esfera da sociedade civil estranha, da qual fazem parte aqueles que vivenciam um misto de inclusão e exclusão social (2003: 25). Ou seja, houve certa transformação no que se refere ao lugar social da prática cultural para a regulação estatal, havendo, no entanto, mais uma apropriação da manifestação do que um reconhecimento emancipatório.

Fala-se em apropriação no sentido dado quando da caracterização da já referida relação dicotômica abissal entre apropriação e violência, sendo essa definida como envolvendo “incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana” (Santos, 2009: 29). A razão pela qual é mais pertinente o termo apropriação do que reconhecimento é a de que o estatuto de “esporte nacional mestiço” reduz o conteúdo cultural e a carga simbólica da manifestação de uma prática de conhecimento central à interação cidadã dos nela envolvidos. Seja nas cantigas tradicionais, no ritual da roda de capoeira e nos valores e códigos de conduta nele implícitos, ou na relação mestre/discípulo característica da base oral da transmissão do conhecimento, a capoeira se mostra além de um agregador comunitário uma fonte de conhecimentos acerca de um modo de vida.

Assim, a autorização legal de funcionamento da academia de capoeira de mestre Bimba e a conseqüente descriminalização da arte foi para o poder público uma instrumentalização retórica voltada à criação de símbolos nacionais para justificar um projeto político autoritário, ao tempo em que para os capoeiristas se apresentou como um instrumento jurídico a ser utilizado em

suas estratégias históricas de negociação e enfrentamento do escravismo e do pós-escravismo na sociedade brasileira.

7. Considerações finais

As análises e reflexões propostas neste ensaio nos levam a avaliar que existiram possibilidades de uso emancipatório do direito no contexto social investigado. Percebe-se que vários agentes históricos e grupos sociais conseguiram efetivamente se valer de práticas jurídicas tendo em vista superar uma condição de violência ou subalternização. Quer seja em níveis residuais ou em instâncias maiores, conseguiram consolidar conquistas importantes para a população negra brasileira.

Entretanto o próprio uso contra-hegemônico do direito teve aqui limites que se traduzem até hoje na desigualdade social e racial da sociedade brasileira. O que demonstra a pertinência dos estudos pós-coloniais como suporte teórico das reflexões empreendidas, nomeadamente as já referidas análises acerca da persistência de uma colonialidade e de um padrão abissal nas relações sociais, características das estruturas hegemônicas na modernidade brasileira.

O desenvolvimento do estudo empreendido nos leva a concluir que é de suma importância pensar as marcas e heranças redundantes do processo de colonização formal como ponto de partida para refletir acerca de desigualdades transversais verificadas na contemporaneidade brasileira. Questionar em que medida o direito foi motor de emancipação social na transição do escravismo ao pós-escravismo contribui para avaliar como este terreno de disputas pode ser mobilizado atualmente por grupos sociais que reivindicam uma ampla inserção cidadã à população negra e àqueles vinculados historicamente com seus conhecimentos e práticas culturais.

As conquistas jurídicas, sejam em formato de leis ou de decisões judiciais, traduziram-se em exemplos de possibilidades de usos contra-hegemônicos de instrumentos que compõe uma arquitetura social voltada a

perpetuar um padrão colonial de sociabilidade. E se formos notar, a igualdade formal estabelecida atualmente pelo direito brasileiro não se concretiza em razão das heranças de desigualdades institucionalizadas tanto legal como socialmente.

Em nossa abordagem, escolhemos tratar o contexto emancipatório do direito mediante uma perspectiva histórica pós-colonial. É nesse sentido que problematizamos epistemologicamente a questão da transição. Ou seja, se considerarmos que a própria concepção de transição pode conter uma problemática por apontar uma filosofia da história evolutiva, percebe-se que o fim do escravismo vem sendo interpretado como um processo de transição, onde antes havia o trabalho escravo que fora substituído pelo trabalho livre, ou ainda, que antes não havia a cidadania para a população negra e depois houve no mínimo, algumas condições para a sua concretização.

Efetivamente, todavia, não vamos negar a transição, por que fazer isso seria dizer que não houve melhoras e elas efetivamente existiram, tanto no campo econômico, quanto no político, social ou jurídico. O que se questiona é o fato dessa transição não ter sido efetiva a ponto de ultrapassar a fronteira que separa aquilo que Santos denomina como a parcela da sociedade civil íntima ao Estado e ao direito, do restante da sociedade (Santos, 2003, 2009). A transição não ultrapassou o que o autor refere como a linha abissal que separa os cidadãos dos não cidadãos, tendo sido, no máximo, um processo de transição que deslocou o negro de uma sociedade civil incivil para o limite da fronteira, sem, contudo, transpô-la. Este limite, sinal de que a transição não foi concretizada em direção à emancipação social, se deve a um sofisticado mecanismo de controle político e social delineado pela elite brasileira que transformou o fim do escravismo num escravismo sem fim.

Vivemos, portanto, retomando nosso ponto de partida para esta reflexão, na sociedade que pôs fim ao escravismo formal pois efetivamente a população negra de hoje possui um conjunto de possibilidades de inserção social e mecanismos institucionais de reivindicação assegurados, além do fato da escravidão não se verificar mais enquanto um projeto político concreto. Todavia, vivemos também na sociedade do escravismo sem fim, onde se

evidencia ainda a persistência do trabalho escravo e de um racismo estrutural nas mais diversas esferas da realidade social brasileira, o que nos impulsionou a buscar o conceito do pós-escravismo como importante referencial para a análise aqui empreendida.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Marcos M. de. (2000). *A Coartação: uma Singularidade Mineira no Sistema de Alforria Colonial?* In: Revista da SBPH, Curitiba, n. 18, pg.77-91.

ANDRADE, Rômulo.(1998). *Casamento Entre Escravos na região Cafeeira de Minas Gerais*. In: Revista da Universidade Rural, série ciências humanas. V. 22, n2, p.177-197.

ANDREWS, George. Reid. (1997). *Democracia racial brasileira 1900 – 1990: um contraponto americano*. IEA-USP.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhring (2005). *The history of an afro-brazilian martial art*. Nova York: Taylor e Francis Ic.

BHABBA, Homi (1999). *O Local da Cultura*. UFMG.

BARICKMAN, Bert. J. (2000) *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no recôncavo, 1780-1860*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

BOBBIO, Noberto (1995). *O Positivismo Jurídico*. Lições de Filosofia do Direito. São paulo. Edit. Icone.

CASANOVA, Pablo González (2007). *“Colonialismo Interno”*. Em Casanova, Pablo González. En publicacion: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina.

CAMPOS, Adriana Pereira. (2003). *Nas barras dos tribunais: direito e escravidão no Espírito Santo do século XIX*. Tese de doutorado, UFRJ. Rio de Janeiro.

CARDOSO, Fernando Henrique. (2003). *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional. O Negro na Sociedade Escravocrata do Rio Grande do Sul*. Civilização Brasileira.

CARVALHO, José Murilo de. (2007). *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARVALHO, José Murilo de. (2005). *Pontos e Bordados*. Escritos de História e Política. Editora UFMG.

CARVALHO, José Murilo de. (2002). *Cidadania no Brasil. O Longo Caminho*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARVALHO, Marcus J. M. de. (1998). *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. Recife: Editora da UFPE.

CHAULHOUB, Sidney. (1990). *Visões da Liberdade: Uma História das últimas décadas da Escravidão na Corte*. São Paulo, Companhia das Letras.

CONRAD, Robert. (1978). *Os últimos anos da escravatura no Brasil*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

DA MATTA, Roberto. (1993). *Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil*. In: Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Zahar.

ELKINS, Stanley. (1959). *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago: The University of Chicago Press.

FERNANDES, Florestan. (1965). *Integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus.

FLORENTINO, Manolo Garcia e Góes, José Roberto. (1997). 1958. *A paz nas senzalas famílias e escravas e tráfico Atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FRASER, Nancy (2000). *Rethinking Recognition*. In: *New Left Review*. n3. p107-120

FREYRE, Gilberto. (1966). *Casa Grande e Senzala*. 13ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio.

FREYRE, Gilberto. (2000). *Sobrados e Mucambos*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record.

FOGEL, Robert William; Engerman, Stanley L. (1974). *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*. London: Harper's Magazine Press.

GENOVESE, Eugene D. (1998). *Terra Prometida, o mundo que os escravos criaram*. São Paulo: Paz e Terra.

GROSFÓGUEL, Ramón. (2009). *Para Descolonizar os Estudos da Economia Política e os Estudos Pós-coloniais; transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria. Paula. (orgs.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, pp. 383-417.

GUTMAN, Herbert G. (1976). *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750 – 1925*. New York: Vintage.

HALL, Stuart (2011). *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. UFMG, 2011

HASENBALG, Carlos Alfredo. (1992). *A pesquisa das desigualdades raciais no Brasil*. In: *Relações raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo. Ed. IUPERJ.

HOLANDA, Sergio Buarque. (1995). *Raízes do Brasil*, 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

KARASCH, Mary. C. (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras.

KOLCHIN, Peter. (1993). *American Slavery. 1619-1877*. New York: Hill and Wang.

LIMA, Tatiana S. (2005). *As Relações entre Senhores, Escravos e seus Familiares nos Registros de Cartas de Alforria, Recife, 1840-1860*. In: *Revista do Instituto Histórico Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. nº 61, Julho, Recife.

MARX, Karl. (1984). *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. 2ª ed, EdiçõesAvante. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1852/brumario/index.htm>. Acesso em 12 de janeiro de 2009.

MASOLO, Dismas A. (2009). *Filosofia e Conhecimento indígena: uma perspectiva africana*. In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria. Paula. (orgs.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, pp. 507-530.

MIGNOLO, Walter. (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press.

MUNANGA, Kabengele. (1999). *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes.

NEDER, Gizlene; Pinaud, João Luiz Duboc; Motta, Márcia Maria Meneses; Raminelli, Ronoald e Lara, Sílvia. (1998). *Os estudos sobre a escravidão e as relações entre História e Direito*. In: Revista Tempo. Vol 3, nº 6, Dezembro.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de e LEAL, Luiz Augusto Pinheiro (2009). *Capoeira, Identidade e Gênero – Ensaio sobre a história social da Capoeira no Brasil*. Salvador: Edufba.

QUIJANO, Aníbal. (2009). *Colonialidade do Poder e Classificação Social*. In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria. Paula. (orgs.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, pp. 73-117.

REIS, João José e Silva, Eduardo. (1989). *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras.

RÊGO, Waldeloir (1968). *Capoeira Angola – Ensaio Sócio-Etnográfico*. Salvador: Editora Itapuã.

RIBEIRO, Darcy. (1998). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras.

RIZZINI, Irene. (1995). *A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil*. Rio de Janeiro: Amais Livraria e Editora.

ROURE, Glacy Q. (1996). *Vidas silenciadas: a violência com crianças e adolescentes na sociedade brasileira*. Campinas: Editora da UNICAMP.

SANSONE, Lívio. (2004). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2010). *“Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur”*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Editorial Antropofagia.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2009). *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria. Paula. (orgs.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, pp. 23-71.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2007). *“A Crítica da razão indolente: contra o desperdício de experiência”*. v.01. São Paulo: Cortez.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2004). *“Do Pós-Modernismo ao Pós-Colonialismos e para além de um e de outro”*. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de Setembro de 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2003). *“Poderá o Direito Ser Emancipatório?”* In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 65, maio, pp.3-76.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2003). *“Entre o Próspero e o Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”*. Porto: Edições Afrontamento, 23-85.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2002), *“Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”*. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 63, outubro, pp. 237-280.

SKIDMORE, Thoma Elliot. (1976). *Preto no branco*. Rio de Janeiro: Paz e terra.

SLENES, Robert W. (1999). *Na senzala, uma flor esperanças e recordações na formação da família escrava - Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares (2004). "Golpes de Mestres". In: *Revista Nossa História*, nº 5. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

SODRÉ, Muniz. (1988). *O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes.

SODRÉ, Nelson Werneck. (1998). *Panorama do Segundo Império*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graphia.

VERSIANI, Flávio R. e VERGOLINO, José R. (2002). "O Posse de Escravos e Estrutura da Riqueza no Agrestee Sertão de Pernambuco: 1770-1887". *Série Textos Para Discussão*. ECO-UNB, nº 231, Brasília. Disponível em : www.unb.br.