

BICHOS, BRANCOS E NEGROS EM PIRENÓPOLIS*

Carlos Rodrigues Brandão

(Departamento de Sociologia, USP/UNICAMP)

1. AS MINAS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE MEIA-PONTE

Não se deveria mesmo esperar de um carioca nascido em 1862 e que vinte anos depois viaja por Goiás, boas impressões a respeito dos sertões e, pior ainda, das cidades por onde andou. Mas bem que a respeito das *Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte* Oscar Leal poderia ter sido menos apressado na passagem e no julgamento.

"Tal foi a descrição que d'esta última cidade me fizeram, sobre o atrazo do povo, a decadência do lugar e os costumes de seus habitantes, que sentindo logo os efeitos nostálgicos de uma má impressão, deliberei não demorar-me ahi uma hora que fosse e na verdade atravessando a cidade fiquei crente do que me haviam dito" (Oscar Leal, 1980: 71).

Outros viajantes de fora, como o próprio Saint-Hilaire foram mais generosos com a cidade, até hoje pequena e pouco próspera, ainda que a quase

(*) Este estudo é a primeira parte de um trabalho realizado a partir de pesquisas feitas na cidade goiana de Pirenópolis, em 1988. Ele contou com o apoio da Fundação Ford, através de bolsa de pesquisa concedida em nome do Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

meio caminho entre Goiânia e Brasília, onde encostam as terras de seu até agora vasto território municipal. Cento e seis anos depois, "Relíquia do Futuro", uma reportagem de "Isto É" (8/6/88) sugere um paraíso terreno que os viajantes do passado não terão sabido encontrar.

"Com pouco mais de uma hora de carro, os brasilienses extenuados com o cenário futurista da capital federal mergulham num mundo parado no tempo - a pacata e histórica cidade goiana de Pirenópolis. Mais do que prédios históricos ou belezas naturais, os brasilienses vão caçar em Pirenópolis uma das paisagens humanas mais extravagantes do país" (Isto É, 8/6/88: 47).

Alguns personagens de tal "paisagem humana extravagante" serão os seus próprios moradores nativos: lavradores de uma terra áspera, misturada com as pedras que mais acima formam a cadeia dos Pirineus; povoadores hoje urbanizados, vários deles artistas, as pessoas dos sertões de Goiás. Outros serão os neo-moradores, "alternativos" de variadas linhas e tendências, que de uns 10 anos para cá ocuparam terras nas serras e casas na cidade, onde implantaram uma nova e próspera economia de artesanato da prata. Outras serão as pessoas de fora que adotam Pirenópolis como lugar de vida e que em número moderadamente crescente ajudam a aumentar a população da cidade que até hoje ainda não atingiu mais de 15.000 habitantes, entre goianos, "alternativos" que os do lugar chamam de "hips", e chegantes cansados, que desejam a paz apenas, entre uns e outros, e que, como Eliane Laje, ex-atriz de fama num passado não tão distante, proclamam sobre as antigas Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte, na mesma revista e na mesma página: "esse é o melhor lugar do mundo".

Menos possivelmente de acordo com os dados da pesquisa científica e mais segundo as oposições ao gosto do senso comum, há quem costume atribuir à cidade de *Vila Boa de Goiás* o poder e a cultura letrada da Colônia, em Goiás, às *Minas de Meia-Ponte*. Não é raro que se lembre, entre erros e acertos, que enquanto esta última foi povoada por homens do Reino, a Cidade de Goiás foi ocupada por mamelucos paulistas e isto pelo menos em parte serviria a explicar um relativo maior prazer pelos livros, músicas e festas em Pirenópolis, do que na antiga capital da Província e, por algum tempo, do próprio estado de Goiás¹.

Não será por certo apenas esta razão de fatalidade demográfica o que explicará o quase horror com que Saint-Hilaire fala da cidade de "Goyaz" e de sua gente. O lugar é insalubre, doentio e desagradável; tudo é feio, os homens são dados aos vícios e bebem cachaça demais. As mulheres, esquivas e encerradas em casa durante o dia, saem às escondidas à noite em busca de aventuras do amor.

"A cidade não tem absolutamente vida social. Cada um vive em sua casa e não se comunica, por assim dizer, com ninguém. Em nenhuma outra cidade o número de pessoas casadas é tão pequeno (1819). Todos os homens, até o mais humilde oleiro, têm a sua amante, que eles mantêm em sua própria casa. As crianças nascidas dessas uniões ilegítimas vivem ao seu redor, e essa situação irregular causa tão pouco embaraço a eles quanto se estivessem casados legalmente. Se por acaso um deles chega a se casar, passa a ser motivo de zombarias. Esse relaxamento dos costumes data do tempo em que a região foi descoberta. Os primeiros aventureiros que se embrenharam nesses sertões traziam consigo unicamente mulheres negras, às quais o seu orgulho não permitia que se unissem pelo casamento... Os descendentes dos primeiros colonos goianos devem forçosamente ter seguido as pegadas de seus antepassados; a libertinagem tornou-se um hábito, e o povo se vê, constantemente, estimulado a entregar-se a ela pelo mau exemplo dos que o governam" (Saint-Hilaire, 1975: 53).

"Durante o dia só se vêem homens nas ruas da cidade de Goiás. Tão logo chega a noite, porém, mulheres de todas as raças saem de suas casas e se espalham por toda a parte... Algumas vão cuidar de seus negócios particulares, outras fazer visitas, mas a maioria sai a procura de aventuras amorosas" (Saint-Hilaire, 1975: 54).

Nada disto o viajante francês tem a dizer sobre as Minas de Meia-Ponte, cujos povoadores, passado o "tempo do ouro", dedicam-se em maioria à lavoura, vivem pelos sítios e fazendas e vêm à cidade apenas nos fins-de-semana (Saint-Hilaire, 1975: 37). Seria por isto que mais de 50 anos depois Oscar Leal vai encontrar rapazes tímidos e roceiros, em quem apenas a fatalidade do casamento aproximará desejos e costumes aos dos homens de Vila Boa?

Os rapazes alli, como em Bonfim, chegam por acanhamento a fugir das raparigas, as quais vivem occultas o mais possível, e muitos dentre elles apezar muitas vezes de idade meio adiantada, conservam-se virgens até o dia do casamento! Depois de casados, porém, seguem o exemplo de seus progenitores, e alguns há que tem duas e tres amantes.

O exemplo d'isto está, que no centro de Minas e Goyas o número de filhos bastardos é quatro a seis vezes menor que o número de legítimos (Oscar Leal, 1980: 78).

E quem são estes "filhos bastardos? Provavelmente mestiços, em maioria, nascidos de uniões entre homens brancos livres e mulheres negras, escravas ou não. Saint-Hilaire chama a atenção ao número elevado de "negros mulatos" que "formam a maior parte da população de Goiás (cidade de). Esta mesma

proporção, de resto muito comum em todos os antigos arraiais do ouro e diamante, entre Minas Gerais e Mato Grosso, não é notada pelo viajante, quando ele passa por Meia-Ponte. Mas por certo não escapa do olhar dos números. Anos após a decadência do ouro nas "Minas dos Goyazes" e quando já a população de Pirenópolis - distante e rival dos homens do poder de Vila Boa² - era de fazendeiros e lavradores, o número proporcional de negros, ainda escravos ou já livres, era relativamente pequeno. Mas o de homens e mulheres "pardos", não. Vejamos:

Há em Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte, segundo o recenseamento de 1872, um total de 7456 pessoas, divididas em 7023 homens e mulheres livres e 433 mulheres e homens escravos. Os brancos somam 2811 e são cerca de 38% dos residentes. Os "pardos" - mulatos, mestiços de brancos e negros - são 3595 livres e 219 escravos. Esses 3814 pardos são um pouco mais de 51% da população. Muito mais do que os negros: 468 livres e 214 escravos, 684 no total e menos de 10% de todos, e mais ainda do que os caboclos, 119 livres, homens e mulheres, 2% dos habitantes do lugar³.

As proporções de casamentos são aproximadas, se tomarmos as mesmas diferenças étnicas do Recenseamento. De um total de 1418 mulheres brancas, 65% são solteiras, 26% casadas e 8,5% viúvas (éticos, ao gosto da época, o censo não considera outras alternativas). As mulheres pardas são 1770 livres e 110 negras. Deste total de 1880 (462 mais do que as brancas) menos de 24% são casadas, 10% são viúvas e entre as escravas 86% são solteiras, pouco mais de 6 em cada 100 são casadas e 7 em cada 100 são viúvas. Dezesesseis anos antes da Abolição há ainda 341 mulheres negras em Pirenópolis. Elas foram um número muito maior até o começo da decadência do ouro, por volta de 1833, quando havia nos rios do arraial de Meia-Ponte pelo menos 6000 mil negros escravos, fora os urbanos e os que, aos poucos, foram sendo deslocados das minas para a lavoura. 123 mulheres negras ainda são escravas. Entre as livres 73% eram solteiras por ocasião do censo, pouco mais de 13% casadas e outro tanto, viúvas (Recenseamento Geral do Brasil, 1872, IBGE, folha de microfilme, quadro 5). Entre as escravas havia apenas 12 casadas e duas viúvas, em 123.

2. "O COMÉRCIO DAS RAÇAS": BRANCOS E NEGROS, PARDOS

O que importa descrever aqui é a maneira como essas pessoas "pardas" e "negras", livres e principalmente escravas, foram tratadas no seu tempo de vida e pouco depois, seja por seus senhores - não raro pais de seus filhos "bastardos" - seja pelos primeiros cronistas e estudiosos da região. Seja esta uma primeira fala enunciada sobre quem os negros eram e como se pensava em Pirenópolis a sua presença.

"Declaro que no meu tempo de solteiro he uma escrava por nome Anna da nação mina que foi do fallecido Francisco Alves ove Uma mulatinha por nome Feliciana a qual forrei sendo solteiro por me certificarem era minha filha como tal a cazei com Francisco Fernandez... ao qual dei de dote dois escravos novo hu macho e outra femea no valor de cento e cinquenta oitavas cada hum \$ (do testamento do Capitão Rocha da Silva Moreira).

Declaro que logo depois do fallecimento de minha Consorte entreguei a meo filho Antonio da Silva Moreira uma cabrinha por nome Micaella que lhe tocou na sua folha de partilha pela meiação e ficou no Engenho o negro Francisco Banguella... pertencente ao dito esses escravos suppostos que sejam edosos.

Declaro que deicho a minha escrava Eva cabra... no presso de secenta oitavas de ouro por tempo de dois annos a conta das quaes recebi vinte e oito oitavas de ouro dando ella o resto que são trinta e duas oitavas meo testamentário passará sua carta de liberdade e quando ella não dê no refferido tempo lhe concederá mais afim de se libertar sem maior reclama e tudo o mais que a falta de presso de avaliação... lhe perdoo pelo amor de Deos epello bom trato que me deo na minha efermidade epello bom trato que me deo na minha enfermidade e promptidão com que me servio \$.

Declaro que deicho quartada a minha escrava Theresa mulata na quantia de quarenta oitavas de ouro aqual tem hu recibo por minha lettra de alguas oito oitavas que me deo a conta do seu quartamento e dando ella o resto que faltar se levará em conta o que consta do dito recibo e meo testamenteiro lhe passará a sua carta de liberdade \$.

Meia-Ponte vinte e seis de novembro de mil e oitocentos
Roque da Silva Moreira.

Declaro que possuo hua escrava por nome Joanna da nação Benguella deicho forra e isenta de toda escravidão pelos bons serviços que me tem feito e boas... que tem dado e meos testamenteiros lhe passarão sua carta de liberdade \$"⁴.

Durante o curto período de apogeu da atividade mineradora nos rios de Goiás, a população escrava - negra ou mestiça - era bastante maior do que a de pessoas livres, brancos ou não. Em 1736, poucos anos após a própria "descoberta" do "ouro dos goyazes" havia na Província 10.263 negros, "dos quais a terça parte era de *adventícios*, ou seja, haviam chegado a Goiás no decorrer do

ano" (Costa, 1978: 28). "Anos depois, durante o pleno apogeu da produção aurífera, havia em Goiás uma proporção de 3 escravos para cada pessoa livre" (Costa, 1978: 28). Tomemos os últimos anos do século XVIII como o começo do esgotamento dos veios de ouro na Província. O ano de 1783 é tomado como um marco. Desde então e com uma curva mais decrescente a partir dos primeiros anos do século seguinte, há uma notável evasão de homens brancos, livres, mulatos e negros forros, estes últimos em menor quantidade. Dos 59.287 habitantes de 1783, ficam no Goiás de 1804, pouco mais de 50.000 pessoas. O número de habitantes volta a crescer depois de 1820, quando a nova economia agropastoril parece começar a estar consolidada.

Móveis e fugidios, mais os senhores brancos e os homens livres do que mestiços e negros, escravos ou não, em 1804 os "pardos" são 31% da população da Província, os negros forros são 15,5%, os escravos são ainda 39% e os brancos, a menor proporção étnica, são 14,5%⁵.

Ainda que esta aqui não seja uma questão, a evidência de seus números chama a atenção e exige ser pelo menos lembrada. Nos primeiros anos do século XVIII o Centro-Sul de Goiás vive entre uma irreversível decadência de toda uma primeira e intensa economia de mineração do ouro (muito secundariamente de pedras preciosas) e uma economia agro-pastoril que mesmo nos seus melhores momentos não chegou a ser, como em outras províncias, significativamente exportadora. Nunca houve em Goiás os senhores de engenho do Nordeste e, nem os Barões do Café do Sul. Contados em 1804, negros forros e "pardos", forros ou livres, já são 45,5% da população total, contra 39% de negros escravos. A diferença a favor de não-brancos livres não cessará de aumentar. Duas razões: 1^a um crescente deslocamento de negros e pardos escravos para outras regiões do país, onde o uso da força de trabalho escrava ainda compensa francamente; 2^a o aumento de alforria que realiza em Goiás - onde nunca houve uma presença significativa de migrantes europeus - a compreensão de que para as atividades de pecuária e mesmo de pequenas lavouras de mercado escasso, é melhor uma família de negros livres, entre "empregada" e parceira (como os *peões* brancos), logo responsável por sua própria subsistência, do que uma família de escravos alimentados pelo senhor, em tempos em que sobram terras e trabalhadores e faltam mercados regionais e estradas de escoamento de produtos aos mais distantes⁶.

A "decadência do ouro" é desigual em Goiás. Afetará muito mais Vila Boa do que Meia-Ponte que, à sombra dos montes Pirineus, é elevada de arraial a vila em 1832 e inaugura a *Matutina Meiapontense*, o primeiro jornal do Centro Oeste, em 1830. Perdida entre trilhas de sertões e gerais, no entanto no mesmo ano da criação do jornal pioneiro, três sacerdotes se dispõem a reabrir em Meia-Ponte

cadeiras de Gramática Latina, Língua Francesa e Filosofia Moral e Racional (Costa, 1978: 37).

Com os últimos sacos de ouro e bateias gastas, saem da vila e da vista dos homens e mulheres retornados à terra e à lavoura, os aventureiros do ouro e sua corte de exploradores e devassos. Sem poder ver-se rica e sentir-se próspera, mais do que Vila Boa, Meia-Ponte anseia ser ética e devota.

"Paulatinamente mudam-se também os costumes e os interesses dos moradores de Meia-Ponte. O clima de efervescência, característico das regiões mineiras, amenizava-se, à proporção que as levas de imigrantes deixavam de convergir para a região. Muitos dos foragidos da justiça, devedores insolventes, fracassados e frades egressos dos conventos, que constituíam a maioria dos aventureiros vindos durante a corrida do ouro, deixaram os Pirineus, na medida em que a produção aurífera declinava, partindo em busca de novos descobertos. Em 1812, eram 6.209 os habitantes do julgado, que incluía a população urbana e a rural. Quando da ereção do arraial à condição de vila (em 1832), cessou a entrada de forasteiros, de maneira que, a partir daquela época, o aumento da sua população vem se realizando somente com os filhos da terra" (Costa, 1978: 35, entre aspas citações de Jayme, 1943: 36/37).

Tanto quanto em todos os outros arraiais e vilas da sociedade escravagista, é ambivalente a memória de como negros e mestiços escravos eram qualificados e tratados por senhores de minas, de gado e de lavoura. Não vale a pena repetir depoimentos, de resto muito conhecidos, porquanto eles são os mesmos, sobretudo quando a força escrava de trabalho é empregada no ofício da busca de metais preciosos. Basta-nos o testemunho do próprio Conde dos Arcos, o primeiro governador da Capitania de Goyaz: "além de (os senhores) os tratarem mal pelo que toca ao sustento e vestido, fazem-lhes mil sevícias de rigores e inauditos castigos" (*apud* Costa, 1978: 29)⁷.

Bastem-nos os números citados antes sobre a proporção de mestiços, brancos e negros _ mas em muitíssimo menor número, de *caboclos* filhos e filhas de brancos e indígenas _ para compreendermos que Meia-Ponte não fugiu à regra do uso sexual e procriador de mulheres negras e, depois, mestiças, escravas ou não, por parte de brancos, possivelmente de todas as classes e categorias sociais. Na maioria dos casos por certo um pai branco e uma mãe negra, ou "parda". Primeiro porque, como em outros cantos onde há muito ouro e pouca humanidade, são raras as mulheres brancas trazidas como esposas ou disponíveis para o casamento. Em segundo porque, a crer em todos os testemunhos do tempo e nos estudos posteriores, o uso masculino dos prazeres fora do lar e aquém da

classe foi, pelo menos durante todo o período do domínio do ouro, um costume tão tradicionalmente comum quanto o sarau, a seresta e a missa do domingo.

Raros terão sido os casos conhecidos e aceitos de relações persistentes entre mulheres brancas e "homens de cor". Quando a mulher é filha de família honrada - isto é, de senhores associados à pequena elite local - a transgressão do desejo beira a afronta à família. Tomemos o exemplo mais conhecido entre todos:

Ana Joaquina, filha do Comendador Joaquim Alves de Oliveira, casa-se com Joaquim da Costa Teixeira em 1814. Ao genro o comendador entrega a administração de seu Engenho. O casal reside no Engenho e o marido viaja com frequência, quase sempre a serviço de interesses comerciais do sogro. A mãe, residente com o marido no arraial de Meia-Ponte, muda-se para o Engenho e aí mora com a filha durante as viagens do genro. Aos poucos a mãe desconfia da conduta da filha, indiscretamente íntima de Justiniano, empregado da fazenda: "homem pardo, trigueiro... tipo varonil e bem apessoado" (Costa, 1978: 60).

A mãe comunica ao esposo as suspeitas sobre a filha. "Receoso de que transpirasse o escândalo iminente" (Costa, 1978: 60), o comendador envia ao Engenho um grupo de escravos de sua maior confiança com ordens de fazerem prender o empregado mestiço e o levarem a "terras distantes". O casal de amantes é encontrado no quarto de Ana Joaquina. Assustado, antes de tentar fugir, Justiniano dá um tiro e mata a mãe da amante. Preso pelos escravos aguarda amarrado a um poste as ordens do comendador, a quem um enviado foi levar a notícia. De acordo com a versão popular ele foi executado pelo grupo de escravos a mando do comendador, entre o Engenho e o Arraial. Mas o jornal da semana noticia a fuga do empregado. Ele não teria sido mais encontrado. Joaquim Alves de Oliveira proíbe a filha de procurá-lo pelo resto da vida. Ela vive até perto da morte reclusa no Engenho e somente muitos anos mais tarde volta a ir ao Arraial. O pai não a deserda e inclui a filha e o genro como herdeiros legítimos de duas partes dos bens que inventaria. Costa Teixeira age como o esposo-padrão segundo os costumes: não repudia a esposa e evita - para servir ao comendador ou a si próprio? - qualquer escândalo. Une-se a uma mulher escrava, mulata, a quem concede liberdade. Não tendo tido filhos de seu casamento, tem com a amante 3 herdeiros que perfilha, assim como a uma outra, nascida de uma união de solteiro (Costa, 1978: 62).

Eis um relato de relações dramaticamente extremas a - filha trai o marido com um empregado mestiço; a mãe denuncia a filha a seu pai; o comendador manda exilar o amante da filha e ele mata por acidente de fuga a mãe denunciante; o pai exila a filha em sua fazenda e não mais a vê, mas tampouco a deserda; o marido traído a perdoa, mas a trai com uma mestiça com quem tem três filhos. Ele liberta a amante escrava e reconhece os filhos - mas nem por isso

menos exemplares. O adultério feminino que transgride as regras sociais da ética e os limites da classe e da etnia é inaceitável porque o seu "mal" recai sobre a honra da família: não é a filha-amante o sujeito do "escândalo" de que é o agente, mas sim todos os outros. Como *punir* significa reconhecer a mancha do mal, não há inicialmente a ordem do castigo, mas apenas o procedimento devido a afastar da relação aquele que pode e deve ser retirado de cena. Sem ser julgado pela lei pública que publicamente o comendador se apressou várias vezes a defender, o agente punível do mal é preso para ser justificado. Exilada da presença do pai e do afeto do marido, a filha-esposa é excluída da vida social do lugar: eis o preço que paga pelo mal e o perdão. Por certo com o conhecimento e a anuência do sogro, o genro tem uma amante pública: escrava e mestiça. Isto não dá à esposa direito algum de condená-lo. Daria, houvesse ela sido sempre virtuosa? O mal tolerado do adultério masculino, que tal como o da esposa infiel quebra linhas de classe e etnia, é resolvido com o duplo gesto generoso que é tudo o que se espera de um "homem de bem": a liberdade da escrava amante, o que equivale a reconhecê-la como cúmplice e, não, como serviçal; o reconhecimento dos filhos "bastardos", fruto de uma relação "ilícita" tornada legítima pelo ato duplamente reparador do homem, branco e livre⁸.

A *obediência* servil — do senhor de escravos para com o governador da Capitania, do escravo para com o senhor de terras, de todos os que devem obedecer para com todos os que podem cobrar de alguém o dever da obediência — a *burla* e a *reparação* sugerem ser os eixos das relações que costuram em Meia-Ponte e em toda Goyaz o tecido que entrelaça a política entre os "povos" e a ética entre as pessoas.

Em 1732 nasce uma criança mestiça filha de uma escrava e um "pay incognito". A igreja a batiza e a criança — escrava também? livre? — tem um nome "de pia" e tem padrinhos.

Aos desessete dias do mez de Abril de mil e settecentos e trinta e dous annos Baptisei e puz os Santos Oleos nesta Igreja de N. Sra. do Rozario das minas de Meia-Ponte a Josepha filha de Gulia escrava do Mal. de Freitas e de pay incognito, foram padrinhos Mal. Faria da Sylva do que fiz este termo

Joseph de Frias e Vasconcellos

(Jayme, 1971: 76)

Um jogo de relações que o direito costumeiro, de resto, torna tão inevitavelmente legítimo quanto as regras do direito canônico, ele mesmo uma estratégia de relações de todos entre todos, no cruzamento de gêneros, poderes, classes, categorias e raças de sujeitos, orientador efetivo dos códigos de normas de trocas de bens, serviços e sentidos, sugeria ser, em tudo e a todo o tempo, mais manipulado de acordo com as contingências do que propriamente seguido de acordo com as consciências. Tudo como se a cada regra imposta coubesse um

princípio de burla que a necessidade torna a seu modo virtuoso. Tudo como se a cada conduta de burla houvesse na ética da cultura uma segunda instância de legitimidade e, em seus sujeitos, uma sempre aberta possibilidade de reconhecimento da culpa - se apanhado na falta - de uma nova burla, do arrependimento e da reparação. O *reconhecimento* é, veremos, uma de suas formas mais freqüentes.

A obediência a El Rei, a seus enviados à Capitania e às suas ordens é proclamada de público com uma retórica de submissão insistente que parece exagerada. Mas o contrabando do ouro nos anos de "apogeu" e "decadência" é tão usual que boa parte da história de senhores de minas e senhores do reino é uma pequena luta de ordens, ameaças e transgressões. A coroa substitui o sistema de cobrança do *quinto* pelo de *capitação*, que obriga donos de datas e escravos a pagarem 4 oitavas e 3/4 de ouro por escravo possuído. O método reduz, mas não resolve a burla do pagamento de impostos. Não mais o ouro, mas escravos são escondidos dos olhos do rei. O Conde de Sarzadas procede a um novo recenseamento da "matrícula de escravos". Encontra mais de 6.000 nas minas de Meia-Ponte, onde eram antes declarados muito menos. Um bando do Conde de Galveas dá ao escravo não só a liberdade, mas uma parte generosa dos bens confiscados a um senhor de minas, sempre que ele denunciar um crime comprovado de burla aos cofres do Reino. As situações se invertem: o escravo torna-se livre e é pago; o senhor perde tudo, entre bens e a liberdade. Pois a autores de atos de contrabando a pena é:

Confisco de todos os bens e degredo de dez anos nas Índias. E qualquer escravo que denunciar a seu senhor, e por virtude da dita denunciação for confiscado, ficará logo forro, e se lhe passará carta de alforria em nome de S.M. e se lhe dará a terça parte do dito confisco. (Pereira de Alencastre, 1979: 65).

Mais do que qualquer outro, o comendador Alves de Oliveira parece ser o melhor paradigma desta ética pessoal e política de ambigüidade. Aliás, no ápice do ser rico e poderoso em seu tempo, ele próprio não é mais do que um mestre nesta arte entre uma conduta retórica e uma ética ambígua que, mais que a todos os outros da Capitania em seu tempo, facultou-lhe ser poderoso, rico, notável e estimado. Nada melhor do que começar pobre, para chegar a tanto. E a sua carreira - que evito pormenorizar aqui remetendo o leitor interessado ao trabalho de Lena Castello Branco Ferreira Costa, tantas vezes citado por mim - sobrepassa com êxito cada um dos degraus que a lógica da sociedade dá às exceções que permite ascender, dos limites de uma "condição" ao extremo da outra.

Ele migra jovem de Pilar a Meia-Ponte e procura emprego junto ao bispo do Rio de Janeiro, a cuja Diocese pertence então a Capitania. Um largo voo

cortado cedo. Não encontra lugar e aceita empregar-se como caixeiro de uma loja de comércio, ainda no Rio de Janeiro. Pouco depois monta negócio autônomo, desiste de vez da carreira eclesiástica, que por alguns anos da juventude o tentou e retorna a Goiás, indo residir em Meia-Ponte. Aplica o dinheiro ganho com o comércio no litoral, na compra de fazendas no sertão. Aproveita as relações feitas com comerciantes do Rio para estabelecer entre a província e a metrópole uma rede de negócios de compra e venda que em pouco tempo permite estender seu comércio até Cuiabá. Dono de fazendas, mas não um fazendeiro exclusivo como outros tantos, ele vive na cidade, então um arraial, e entrega as fazendas a capatazes. Antes de ser um homem velho, Joaquim Alves acumula uma fortuna estimada em 500 a 600 contos de réis, quase vinte vezes a receita da própria Capitania, quando Emmanuel Pohl a visita (Costa, 1978: 43 a 45).

Deixemos por aqui o relato de sua carreira; ela será sempre ascendente. Curiosamente avesso à mineração, não apenas não possuía negócios diretamente associados a ela, como proibia aos seus inúmeros escravos o direito à busca do ouro nos dias de feriado. Incentivava entre eles o trabalho da lavoura e lhes facultava pequenas roças cujos produtos excedentes seriam comprados pela própria fazenda. É até hoje voz corrente que foi entre todos o homem mais justo para com os seus servos e dava às mulheres paridas um tratamento não usual em seu tempo. Não obstante, não consta que tenha dado alforria a qualquer um dos seus muitos escravos, muito embora os tivesse, em número e qualidade, muito mais "fiéis" do que os outros donos de servos negros e mulatos⁹.

À diferença de outros "donos", Joaquim Alves não apenas introduz os seus escravos na religião católica, mas os incorpora à sua versão do que deveria ser uma ética civilizada e cristã, tal como ela poderia ser realizada entre e através de servos. Favorece casamentos e incentiva a estabilidade; pune com igual rigor grandes faltas quanto pequenos vícios; combate o adultério, mas não deixa de ter um filho ilegítimo que, como vimos, nem perfilha nem enriquece em testamento. Comendador da Ordem de Cristo e provedor da Igreja local por duas vezes, foi também um agiota próspero e por ocasião de sua morte tem dívidas a cobrar no valor de 30:665\$88. Justo, sem chegar a ser tolerante, e compreensivo para com os escravos sem chegar a ser "bondoso", de acordo com a compreensão pacherrentamente local do termo, é possível que as atitudes inegavelmente modernas de Joaquim Alves, quando comparadas com a de todos os outros senhores de terra, lavras, gado e gente, fossem mais associadas aos seus interesses de prosperidade econômica e de notoriedade — mais do que propriamente poder - político, do que a um projeto humanista de vida social. Ainda que não haja documentação a respeito, há suspeitas de que um dos negócios mais rapidamente prósperos do comendador tenha sido o comércio de escravos (Costa, 1978: 47). Se isto é verdadeiro, os seus cuidados para com casais estáveis e negras grávidas estaria, mais do que em outros proprietários, no

no interesse em facultar condições adequadas à reprodução de vidas, que, para além da força de trabalho, representariam para o comerciante astuto que sempre foi, a própria mercadoria. Em seu tempo, sabemos, apenas menos valiosa do que o próprio ouro¹⁰.

Como explicar com o mesmo rol de hipóteses, comportamentos tão opostos na relação de poder entre senhores de escravos e seus servos, realizados entre pessoas de mesma classe e cultura, praticantes públicos da mesma religião hegemônica, em princípios regidos pelos mesmos interesses e regrados pelos mesmos princípios nos jogos então difíceis e perigosos da economia e da política? Comportamentos que exercidos pelos homens da elite da sociedade mineradora, poderiam ser creditados ao *ethos* e/ou à ideologia de uma classe então dominante, mas não sem antes serem acreditados como uma variedade de concepções do outro e de condutas para com ele: "coisa" e sujeito no limite subalterno, presente no modo de ser e pensar desigualmente distribuído na cultura de toda a sociedade colonial em Goiás.

Tomemos a relação que nos tem acompanhado até aqui: homens brancos, senhores ou não de escravos e mulheres escravas, negras ou mestiças. Sabemos que os prazeres da noite não eram em absoluto raros entre eles. Não se trata de voltar a *Casa Grande e Senzala*, mas é bastante possível que certos critérios de avaliação masculina das virtudes femininas de realização do desejo fossem levados em conta nas escolhas de parceiras e mesmo na consequência da parceria imposta pelo branco ou desejada e assumida pelos dois, no destino da mulher escrava.

Duas alternativas extremas e historicamente realizadas ao longo de toda a trajetória da escravidão em Goiás devem ser enunciadas como: *rejeição* e *reconhecimento*. A primeira caracteriza o uso do corpo da escrava sem que isto altere a sua relação de pessoa frente ao senhor usuário. Podemos acreditar que terá sido o eixo mais comum de domínio e posse entre homens livres e mulheres escravas. Não será raro que em Goiás, como por toda a parte, as próprias "crias" de tais uniões em nada vissem alterado o seu *status* de mestiço e de escravo por serem filhos de um também branco, e, não raro, senhor.

A desumanidade inerente à escravidão está ali registrada, mais uma vez, em expressões e fatos. Um certo capitão Joaquim Gonçalves Dias Goulão vendeu a seu genro a escrava Laudina, juntamente com uma menina de 18 meses: acontece que elas eram, respectivamente, filha e neta do próprio capitão! (Costa, 1978: 29)¹¹.

Um paralelo sutil, mas igualmente notável poderia ser traçado entre o "espírito" progressista, justo, racional e não-tolerante do comendador e o modo de ser, senhorialmente costumeiro de seu genro, Costa Teixeira.

O genro nunca progride muito e se deixa levar pelos "costumes", ao contrário do sogro que prospera sem tréguas, mesmo e principalmente a partir do esgotamento dos veios auríferos e da "decadência" econômica da Província, que proíbe aos escravos o jogo sujo da mineração, mas lhes incentiva o trabalho honesto e remunerado na lavoura, que incentiva casamentos entre escravos, mas não se aproxima sexualmente de qualquer mulher negra ou parda - pelo menos até onde se saiba, em um tempo e lugar onde "isto" é muito fácil de se saber - que melhor do que os outros "trata bem" os seus escravos, mas que nem mesmo na véspera da morte não liberta sequer os mais velhos, próximos e fiéis, o genro segue a lógica do senhor do lugar.

Ele morre no mesmo ano em que herda os bens do comendador a ele devidos e à esposa repudiada, mas não deserdada pelo pai. Deixa bens a filhos que os dissipam em poucos anos. São quatro, todos "bastardos" e "perfilhados", três deles, vimos, com uma mesma escrava a quem libertara antes. Anos antes, a própria esposa de Costa Teixeira doa "em vida" uma escrava à "sua agregada Ludovina". E quem é ela senão uma das filhas bastardas do seu marido? (Costa, 1978: 67). Anos mais tarde Ludovina e seu meio irmão, Luis da Costa Teixeira, concedem alforria a 6 e a 4 escravos, os maiores lotes de negros libertados *sine conditione* na história das minas de Nossa Senhora do Rosário das beiras do Rio das Almas. (Costa, 1978: 67).

3. BICHOS, ÍNDIOS E NEGROS: IDENTIDADE E DIFERENÇA

Ora, a menos que não saibamos fazer o que os próprios senhores de escravos sabiam, um aspecto fundamental das relações entre livres e servos, entre os brancos em Pirenópolis, nos escapará.

Que me seja perdoado iniciar isto fazendo um breve paralelo entre o escravo e o animal doméstico, ou de pasto. Desde os primeiros anos da economia agropecuária em Goiás o gado é um valor, uma mercadoria que vale, então, mais do que a terra e menos do que o escravo. Mercadoria de mais fácil venda do que os produtos da lavoura - fora o algodão, durante um curto período - tal como o escravo, o gado vale tanto pela igualdade de sua natureza quanto pelas diferenças de sua condição. Fora as desigualdades do corpo - o peso e a aparência - ele se diferencia por ser apenas "de corte" ou também "de carro", isto é, uma qualidade de animal que ademais de poder ser consumida como alimento, quando velho e "imprestável", serve antes como força de trabalho no transporte de bens

(juntamente com a tropa de burros e mulas, por muitos anos o principal meio de locomoção entre as distâncias intermináveis de *sertões* e *gerais*) e nos ofícios da reprodução. Diverso na qualidade do proveito, o próprio gado se diferencia como objeto de reconhecimento e de afeição. Modas de viola do passado camponês de Goiás o atestam até à exaustão. De fato, as aventuras de homens boiadeiros, o amor por mulheres e a relação afetuosa entre o homem e seu cavalo e, mais ainda em Goiás, entre o homem e seu gado (não raro algum boi especialmente querido e "herói" da "moda") são praticamente os sujeitos e temas de quase todas as músicas dos sertões de Goiás.

Destinar um boi querido a quem se deve um favor, não raro um "milagre" (como no caso do Boi Soberano) a uma morte tranqüila na velhice ao invés do "matadouro", foi tão real na vida quanto na música. Nominar animais, trazê-los para perto do âmbito da casa-sede da fazenda, tratá-los efetiva e afetivamente de modo especial, doá-los a filhos e filhas que deles zelavam e por muitos anos os viam crescer mais como a propriedade amiga do que como a mercadoria dispensável, eram práticas comuns e louváveis. Não será um exagero lembrar que a própria afeição entre as pessoas fluía através da afeição diferenciada entre elas e os animais de estimação (cavalos e bois, preferencialmente) ou por meio da reiteração da afeição entre as pessoas através dos animais, cuja razão simbólica era, para tanto, bastante redefinida.

Um tal sentimento do mundo, que aos lugares, aos vegetais e aos bichos tornava mais ou menos próximos dos humanos, mais ou menos temidos ou amados, mais ou menos associados ao bem ou ao mal, ao sagrado (como o galo, o boi e o burro, habitantes do Presépio) ou ao profano (como a galinha, o porco ou a cabra) poderia acaso não incorporar, como parte dos seres social e simbolicamente incluídos e reconhecidos como participantes das teias da cultura da sociedade ao mesmo tempo provincianamente rural e escravocrata, os vários tipos e categorias de sujeitos escravos, homens e mulheres, negros ou não.

Saibamos aceitar que tanto nos tempos de maior valor do trabalhador negro, durante o auge da mineração, quanto em períodos posteriores, o reconhecimento do branco realizado como a concessão de liberdade à mulher amante-escrava, durante a vida do senhor ou quando de sua morte, ou como a confissão da paternidade e suas conseqüências, foi mais a exceção do que a regra. Entre 1732 e 1739 os registros de batismo de Meia-Ponte reduzem a 46% os filhos de casais legalmente constituídos e definem 54% como "ilegítimos", nascidos fora de união reconhecida pela igreja e pela sociedade e, em maioria, fruto de relações entre homens brancos e mulheres escravas. Dentre estes, pouco mais da metade nascidos nas Minas de Nossa Senhora do Rosário; apenas 9% o eram de pais, senhores, que aceitavam reconhecer a paternidade (Palacin, 1972: 90).

Reconheçamos diferenças. Elas são tão evidentes em todo o Brasil da Colônia e dos anos seguintes que toda a descrição apenas repete fatos e falas conhecidos. Os índios são ausentes da cultura em Goiás. "Bugres", "selvagens", "o gentio", "caiapós", mesmo demograficamente em muito pouco se incorporam à vida da capitania. Até hoje a visão de mundo do lavrador goiano, à exceção daqueles que no Norte viveram ou vivem perto das poucas ainda restantes áreas indígenas, distancia o indígena duplamente: ele é um ser da mata, de uma natureza, como ele mesmo, hostil e, em si mesma, destituída de valor; ele não se reduz à vida civilizada e não é difícil associá-lo às espécies animais que são para serem evitadas ou caçadas. Não há sequer, como na relação de símbolos entre o branco e o negro, uma desqualificação relativa que, para fazer compreensível e legítima a desigualdade de posições, direitos e deveres, avalia o negro e a descendência de sua mestiçagem por meio de atributos negados total ou parcialmente na "natureza" do branco. Uma combinação de virtudes e defeitos. As primeiras impostas pelo branco sobre o negro ou, então, aquilo que justamente torna o negro um sujeito adequado à lógica da submissão, como, no primeiro caso, a sua aptidão ao aprendizado de artes e ofícios e, no segundo, a sua resistência ao trabalho pesado. Pois se o indígena - incapacitado culturalmente para as minas, a lavoura e o gado - era visto como um ser em espécie reduzido à natureza de que seria não parte, mas a própria essência (como a onça e o macaco) realizada como sujeito humano (humano?), o negro e seus mestiços não eram nunca percebidos como de uma mesma origem e essência "natural", hostil e irreduzível à cultura. Não duvido de que na geografia étnica dos homens livres do povo em toda a capitania, os negros escravos chegados a Goiás fossem acreditados como vindos não de uma África distante o bastante para ser sequer imaginada, mas de locais do Brasil mais adiantados do que a Província, como a Bahia e o Rio de Janeiro. Esta é a percepção de uma vasta maioria de camponeses brancos atuais e mesmo de inúmeros negros e mulatos. Pois, historicamente, a quase totalidade dos negros chegados a Goiás nasceu ou viveu anos de servidão nas proximidades do Litoral, antes de ser enviada aos sertões de dentro com as "descobertas" do ouro¹².

Vista pelos olhos de um sábio de seu tempo — Saint-Hilaire — a identidade de negros e seus mestiços, a quem a fala da época multiplicava entre nomes e tons de pele¹³, resulta de ser o efeito da equação entre o que é inerente à raça e o que deriva da condição social de sua relação com as outras. O negro e os mestiços são sujeitos da cultura do branco, vivem em seu meio e sob o seu poder. Se uma gama de seu mal é engendrada pela condição servil, uma outra é natural e, entre o silêncio e a denúncia, justifica a própria servidão. Eis que mestiços podem ser até mesmo sacerdotes católicos... mas sem deixarem de trazer ao próprio modo de "ser padre" as marcas da sociedade e as de sua natureza inferior.

O capelão de Jaraguá (vila vizinha a Meia-Ponte — CRB) era mulato: já prestei homenagem a sua cortezia; porém ele possuía algo desse servilismo em que a sociedade brasileira mantém os homens mestiços, o que esses não esquecem jamais quando estão na presença de brancos. Essa inferioridade não existe realmente, se se tomar por objeto de comparação a inteligência de uns e outros; talvez mesmo se possa afirmar que os mulatos têm maior facilidade de aprender do que os homens de raça caucásica; mas compartilham a falta de carácter inerente à raça africana e, filhos e netos de escravos possuem sentimentos menos elevados do que os brancos, sobre os quais, todavia, os vícios da escravidão não reagem muito (Saint-Hilaire, *apud* Jayme, 1971: 413)¹⁴.

No julgamento do homem branco, que diferencialmente pensa o negro e os mestiços, eles são sob vários aspectos - desiguais - realizados em diferentes dimensões da imagem de seu ser. Se um estrangeiro como Saint-Hilaire pudesse ser tomado como paradigma da avaliação do branco em sua época, a respeito de outros sujeitos étnicos, como índios, negros e categorias de mestiços (e eu acho que ele pode), podemos obter de sua fala um exemplo notável e corriqueiro em seu tempo: 1^o o homem branco submete negros e mulatos ao poder simbólico de sua presença (o mestiço é servil, mesmo quando padre); 2^o mulatos, inferiorizados ante os brancos porque, em algumas coisas importantes, parecem ser iguais a eles e, quem sabe superiores, como na capacidade de aprender (o que em boa medida é local e regionalmente verdadeiro, já que são mestiços vários dos melhores artistas e artesãos da capitania); 3^o mas mestiços compartilham com negros (a "raça africana") uma falta de carácter genérica e aparentemente irremovível que os torna inferiores aos brancos, porque são seus os "sentimentos menos elevados".

Um esquema simples, entre o que é possível deduzir e imaginar, seria o seguinte, onde interrogações sugerem o não-dito, mas suposto:

<i>homem branco</i>	<i>homem mestiço</i>	<i>homem negro</i>
não-servil	servil	muito servil?
menos capaz de aprender	mais capaz de aprender	menos capaz de aprender
com carácter?	sem carácter	sem carácter
com sentimentos mais elevados	com sentimentos menos elevados	com sentimentos menos elevados

Ora, se juntarmos a esta afirmação o juízo corrente de que o *bem* do mestiço provém, natural e culturalmente, de seu lado *branco* e o *mal* de seu lado *negro*, as interrogações da coluna à direita poderiam ser retiradas e os adjetivos desqualificadores acentuados.

Mas isto é por demais conhecido e não é o que aqui importa. Volto a um ligeiro paralelo antecedente entre mulheres negras e indígenas, para retornar à questão que importa compreender. Voltemos a ela ampliando uma breve explicação sobre a relação passada a ainda presente entre bichos e homens em Goiás.

Negros quilombolas não eram avaliados do mesmo modo como negros submissos aos trabalhos das minas ou das lavouras, e estes também não equivaliam, na lógica do homem branco, senhor ou não, a negros entregues a ofícios da casa, às mulheres negras e, menos ainda, a homens e mulheres mestiços, livres.

No interior de um sistema absolutamente desumanizador, a percepção e o trato do senhor para com o servo, do branco para com o negro, obedecia a critérios diferenciais onde a simples questão da utilidade e do interesse não era por certo única, ainda que em boa medida pudesse ser o critério de ordenação das outras. Coloquemos a afirmação grosseiramente evidente do parágrafo anterior onde, contextualizada em uma lógica classificatória da cultura, talvez ela faça sentido.

Lugares, seres, pessoas, situações e objetos são avaliados, para serem pensados e vividos, segundo uma escala que, entre outros valores, poderia ser sugerida como indo de um máximo de rejeição-evitação a um máximo de reconhecimento-aproximação. Colocados os seus termos em linhas horizontais, cada uma de tais escalas simbólicas de classificação das relações natureza/cultura sobre, total ou parcialmente, uma dimensão reconhecida do campo do real, suposto ou experimentado pelas diferentes categorias de sujeitos de uma sociedade. Colocados os seus termos em arranjos horizontais-verticais, eles resultam em configurações simbólicas com que, uns pelos outros, uns associados aos outros, uns identificados metafórica ou metonimicamente com os outros de seu próprio campo e em oposição ou distanciamento relativo ao de outros, a própria representação das "diferenças do mundo" pode ser realizada como uma articulação de sistemas de referência cuja lógica é a mesma, pelo menos em princípio, e onde apenas os componentes de conteúdo mudam, respeitadas as suas próprias qualidades como valor simbólico.

Começemos pelos espaços da vida. A leitura de documentos antigos, de relatos de viagens, de romances do passado e atuais, parece sugerir que a sua

classificação qualificadora valia tanto para os homens da Sociedade Colonial quanto para os homens do campo e dos pequenos povoados ("patrimônios", como são ditos em Goiás) de agora.

Fora os valores definidamente econômicos, ainda que sob evidentes bases naturais, que faz com que uma "terra de lavoura de primeira" valha mais que a de um "campo" e esta mais do que a de um "cerrado", os lugares da vida e do trabalho *valem* simbolicamente de acordo com outros critérios.

Oposta à *vila*, ao *povoado*, à *cidade*, ao lugar da *fazenda*, do *sítio*, a *floresta* ("mata", "mato") é real ou potencialmente perigosa. É o lugar distanciado na natureza não-dominada, hostil portanto, indecifrada. Mas mesmo ela possui regiões regidas pela diferença. Existe a mata do sertão distante ou a mata próxima, não desbravada ainda: lugar das feras, das enfermidades mais perigosas (como a "caladinha" que "mata em três dias") e dos seres "da mata", pensados uns como terríveis, outros como até protetores, mas sempre assustadores, em seu mundo de mistérios. Existem os "matos" conhecidos, desbravados, usados para a coleta, a caça e a pesca. Existem aqueles onde ninguém deve ir e aqueles onde vão os homens adultos, os caçadores, os desbravadores. Existem porções de matas - e eu penso que isto vale pra quase todos os municípios de Goiás - definidamente maléficos, ou porque sempre foram assim e a própria peculiaridade de sua natureza os conota, ou porque algo de terrível ali terá sucedido. Não é por acaso que na fala do lavrador goiano até hoje, a floresta, o mato, a mata, sejam denominados como "o sujo", e o campo, o terreno de lavoura, como "o limpo".

Pois ele é seu sucessor e, mais do que isto, fora o caso de campos e cerrados naturais, é reconhecido como a conquista do homem sobre a natureza. Por isso mesmo o cerrado, a meio caminho entre a mata e o campo limpo, faz a fronteira entre o reino do natural distanciado e o da cultura, dominado pelo homem: como lugar fisicamente apropriado e como local simbolicamente nominado e reconhecido. Neste sentido imagino que o universo de símbolos da oposição mata x campo é, para o homem branco associado à lavoura e à pecuária, o oposto da floresta para uma tribo vizinha que no passado, principalmente, viveria ainda da caça, da pesca e da coleta.

Palavras, como "ermo", "fundo", "fundão", "grotta", "sertão/geral" querem, assim, traduzir mais a idéia de um estranhamento diante daquilo que perigosamente ameaça, é desconhecido e deve ser desbravado ou conquistado entre perigos e cuidados, do que uma topologia geográfica desprovida de sentidos e interesses. O campo dos pastos - mais do que o natural, fronteira igual com o cerrado entre o domínio da natureza e o do homem "civilizado" — o terreno de lavouras e, mais ainda, os quintais, francamente territórios de bichos da casa, de

mulheres e crianças (jardins raramente existiam, raramente existem ainda) são o lado "branco" da vida cotidiana. Conquistados da natureza, dominados tanto porque podem ser vividos e usados proveitosamente quanto porque são incorporados a uma esfera usual de conhecimento, eles constituem o lado da escala definido por relações de aproximação/reconhecimento. Os lugares rurais urbanizados sobre espaços roubados ao domínio da natureza, de que o "patrimônio" é o melhor exemplo, configuram simbolicamente locais das relações de vida, enquanto lavoura, pastos e, no limite, cerrados e matas dominados, são locais de trabalho. Aqui o quintal da casa faz com ela própria, a rua urbana e o patrimônio, a mesma separação que, em plano mais amplo, geográfica e socialmente o campo fazia na oposição entre a mata/cerrado e a lavoura/pasto.

É sobre uma diferenciação assim que as próprias oposições entre sagrado e profano; bem e mal, masculino e feminino; útil, não utilizado e inútil; próximo e distanciado podiam ser estabelecidas e relacionadas.

Uma semelhante diferenciação recobre o universo dos vegetais. O equivalente dos locais misteriosos, evitáveis e desconhecidos dos fundos das matas são as plantas malélicas, venenosas, usadas em atos de feitiçaria, daninhas ao gado. Aquelas que por sua própria natureza ou pela apropriação indevida da cultura, como no caso da magia maléfica, por exemplo, podem potencialmente realizar o mal, ou o realizam de modo corriqueiro e efetivo. Vegetais não-utilizados de modo algum, seja como matéria de instrumentos e artefatos, seja como alimento, equivalem às matas conhecidas, ao cerrado e, no limite, ao campo. A meio caminho entre a planta definitivamente maléfica e a neutra ou, melhor ainda, a utilizada, está a "praga" dos pastos e da lavoura. Ela é percebida como sendo do domínio da natureza e invade persistentemente o da cultura. Não mata, mas participa de formas de destruição e deve ser, portanto, eliminada. A "limpa" dos pastos e "culturas" responde por isto e ocupa boa parte do trabalho sazonal de uma família de lavradores.

Entre a mata, o cerrado e, menos, o campo, a natureza se cultiva nos produtos e plantas que, não — cultivados, são usados ou consumidos: o mel, a madeira útil, as raízes, tubérculos, cipós, frutos e outras partes vegetais usados como utensílios, vestimentas, alimentos ou remédios. Entre especialistas e o senso comum, este é o limite do não-nominado e, por isso mesmo, desconhecido *versus* o repertório do que é nominado, classificado com rigor e presente no campo do conhecimento da natureza. Ninguém em qualquer lugar de Goiás sabe todos os nomes de todas as árvores de uma mata. A cultura reconhece esferas progressivamente identificadas e associadas de tais plantas, de tal sorte que, sabidas todas de um mesmo reino distinto de outros, algumas plantas não são individualizadas, outras o são sumariamente, por comparação com suas próximas

e opostas, outras — como as madeiras de lei ou o pequi — são criteriosamente conhecidas em sua natureza e em suas variedades.

As frutas do campo e do cerrado fazem o limite da natureza apropriada e, conhecidas e utilizadas, opõe-se a todo o campo de vegetais tidos como do homem, fruto de seu conhecimento e de seu trabalho e, no passado tanto como agora, ignoradas de haverem sido um dia selvagem e, depois, domesticadas. É isto o que separa o pequi do pessegueiro, a mangaba da manga e a peroba do eucalipto. Milho, feijão, arroz, mais do que mandioca, cará e inhame, são as plantas "de lavoura" e não foi nem será por razões apenas pragmáticas que mulheres e crianças estão associadas ao seu cultivo, mais do que ao de outros vegetais reconhecidos como também "de lavoura", mas menos domésticos, menos brancos, mais liminares, mais vindos "dos índios".

Poderia ser não-analógica com os lugares da vida e os vegetais a relação entre a cultura goiana e os animais? Habitantes de um mesmo reino imaginado de terrores e mistérios dos ermos danosos dos sertões, juntamente com os vegetais malévolos, existem os bichos fantásticos e sempre ameaçadores: a mula-sem-cabeça, o lobisomem (habitante de serras, de ermos de montanhas), a cobra-grande e tantos outros. Seres imaginados, tanto no passado quanto na cultura camponesa de agora como perigosos por serem liminares, híbridos de sujeitos humanos bestializados e sujeitos animais indevidamente humanizados. Reais, e reconhecidos como tais, os seres malévolos da fronteira entre a mata não-desbravada e os ermos de cerrados, campos e gerais, são as feras e os outros "bichos ruins": cobras, arraias dos rios, piranhas, pequenos animais e insetos venenosos ou nocivos por alguma outra razão natural ou sobrenatural. De maneira bastante mais motivada do que acontece no campo dos vegetais, existe uma posição liminar que aproxima os bichos da natureza — de que o homem se reconhece apropriador, como aqueles que ele come, dos quais utiliza usualmente a pele, ou que aprisiona para uso ou adorno —, e os animais de seu universo de cultura em estado de proximidade da selvageria. Coloquemos de um lado o pato selvagem, o caitetú, o cachorro do mato ("lobo" e também a raposa) e o gato do mato. Coloquemos no limite o cavalo selvagem, o potro bravio, o porco "inteiro", o "boi brabeza", o "gado pantaneiro" (famoso no passado e hoje nas modas de viola sertanejas por sua periculosidade, nas longas viagens das boiadas do sertão à cidade).

Burros, bois e cavalos, sobretudo quando já castrados, fazem a fronteira interna entre o mundo reconhecido como selvagem e o civilizado, tornado doméstico, submetido à lógica, ao controle e à utilidade do homem. Não nos devemos esquecer que à maior ou menor distância deste domínio simbólico do reconhecimento do domínio da cultura sobre a natureza, plantas e animais sempre foram em Goiás divididos também em: "mansos e bravos" (a mandioca é o

melhor exemplo); "machos e fêmeas" (onde o ser "macho" se aproxima mais do selvagem e o ser "fêmea" do doméstico); caçadores e caças; sempre selvagens, selvagens passíveis de domesticação e, no outro campo, domésticos passíveis de selvificação e, finalmente, os sempre domésticos.

São estes animais de grande porte, maior utilidade e inquestionável valor maior como bem de uso e como mercadoria, os que recebem as conotações mais extremas de evitação/aproximação, de rejeição/reconhecimento. Isto porque, mais do que todos os outros, eles são percebidos como os mais próximos dos humanos e, de certo modo, os mais humanizáveis. Todos sabem que macacos são muito mais inteligentes e mais humanamente expressivos do que os bois. Mas são seres da floresta e não se usa sequer aprisioná-los, como aos pássaros. Mas são os bois os que podem variar de "assassinos" (vários deles são vilões ou heróis de modas de viola) a "milagrosos"; de seres asperamente selvagens e perigosos a seres dignos do amor das crianças, de toda uma família¹⁵. Entre o domínio do campo — como bois, burros e cavalos — o do quintal — como porcos e galinhas - e o da casa — como cães e gatos - tais são os animais individualmente reconhecidos como de propriedade "da família" ou de "um dono". Desigualmente são eles os animais identificados por mínimas diferenças — como reconhece o dono de uma boiada cada um de seus componentes — e nominados: todos os cavalos e cachorros, alguns gatos, nenhum porco, nenhuma galinha, nenhum passarinho em gaiola, mas algum papagaio. São eles os que valem como mercadoria, mas que podem "não ter preço", quando o sentido do reconhecimento da afeição torna-se um valor efetivamente dominante¹⁶.

Eis-nos finalmente chegados ao campo dos humanos. Possivelmente o mais complexo, ele não será menos interiormente analógico; não será menos diferenciado de acordo com critérios equivalentes aos dos outros lugares, seres, símbolos e sentidos da experiência social da história e do cotidiano. Mesmo que, com evidência inquestionável, pesem sobre eles outros critérios, justamente aqueles que são quase sempre exclusiva ou prioritariamente levados em conta em outros estudos, com as diferenças sociais e econômicas de poder e suas realizações como desigualdade entre classes sociais e etnias.

Durante todo o tempo de escravidão na *capitania de Goyaz*, negros não foram identificados como uma espécie única de bem de trabalho ou venda, quando escravo, ou como uma gente sem diferenças, quando livre. Não foram no seu todo satanizados e em absoluto não pesava sobre ele um mesmo olhar do branco, seja o oficial, seja o do senhor de escravos, seja o do senso comum de outros brancos situados fora do círculo quase pequeno daqueles que podiam dedicar-se ao trabalho exclusivo de administrar o trabalho do outro e o jogo de suas posses, nenhuma delas tão valiosa quanto o próprio escravo. O interesse muito motivado do branco pelo negro e pelo mestiço escravo, associado ao peso

de sua própria quantidade, sobretudo nos arraiais de ouro e à inevitável convivência que, vimos, estendia-se da captura de "negros fugidos" a uma atividade sexual mais do que costumeira, criou em Goiás, como por toda a parte da Colônia e, depois, do Império, uma verdadeira "ciência do negro".

Não admira descobrir-se que, por seus traços, possivelmente ele seria melhor diferenciado do que os próprios brancos, do mesmo modo como um vaqueiro de ofício ou um fazendeiro de vocação reconhecem mais variações de sinais de identidade física do gado leiteiro ou de corte do que entre as pessoas de sua vizinhança.

Se fosse adequado aplicar os mesmos critérios de oposição reconhecimento/aproximação *versus* rejeição/distanciamento considerados aqui para lugares da vida, suas formas de vida de plantas e bichos, é preciso aproximar o *negro* do *branco* e opô-los, ambos, ao *indígena*. Este sim, por todas as razões da lógica simbólica de homens ricos e pobres, brancos, pardos ou negros da Província, foram todo o tempo seres individual e coletivamente associados aos ermos do sertão. Expulsos depressa para rumos distantes ou reunidos por pouco tempo em aldeamentos fadados ao fracasso, os indígenas em pouco eram reconhecidos através de diferenças e peculiaridades apenas indispensáveis para o trato com eles, em geral à distância e regido por ações historicamente hostis. "Bugre" equivale sem dúvida a "fera" e, como ela, ao que é selvagem e resiste a ser tornado civilizado. Associados ao "sertão bravo", à floresta e, portanto, a uma esfera desconhecida e ameaçadora, os povos indígenas eram reduzidos a uma gente desqualificada por distanciamento e rejeição e recebiam do branco - do negro igualmente, por associação submissa - as mesmas qualidades articuladamente negativas da mata indomada, do reino maléfico da artimanha do fraco, da fera e da peçonha.

Não tenho dados para discutir uma possível variação de atributos do branco para com o índio na passagem do tempo em que, próximo e numeroso o bastante para resistir e atacar, ele foi combatido, reduzido e escravizado, ao tempo em que, distante e não mais ameaçador, o "bugre" tornou-se, como as próprias feras, uma espécie de sujeito mais mítico do que real e, no entanto, ainda presente nas imagens de que os sertões ermos se povoam de seres¹⁷.

Não é que apenas e ao contrário do que aconteceu mais acima na Amazônia, uma cultura indígena ou uma pequena pluralidade delas tivessem "sincretizado" com culturas regionais. É uma ausência de identidades próximas, fruto do convívio, da miscigenação demográfica e simbolicamente significativa. Não havia rostos indígenas em que o homem branco pudesse ver-se refletido especularmente. A cumplicidade de destinos entre índios e brancos foi breve e genocida o bastante para não haver deixado tempo à convivência de que o

reconhecimento - mesmo entre colonizador e colonizado - é uma consequência inevitável.

Fora Damiana da Cunha, um acidente que a boa memória letrada de Goiás leu em Saint-Hilaire e em Cruz e Souza e achou por bem preservar - de resto, o que fez esta índia casada com um branco que merecesse ser lembrado, para além dos interesses da memória oficial? - não existem tipos, categorias tribais ou mesmo globalmente étnicas diferenciadas. Não há rostos culturais de povos, e o índio, como um ser que completa o reino da natureza selvagem (e, sob certos aspectos, satanizada) foi genericamente, e o é mais ainda agora, associado sempre ao oposto da vida e do modo de ser civilizados: aquilo que visivelmente começa entre o cerrado e o campo e se realiza entre a lavoura, a fazenda, o povoado e a cidade, espaços da cultura, isto é, dos sinais e símbolos da presença do branco, lugares do não-índio.

Mas se o indígena ocupa apenas um mesmo lugar em um campo simbólico de diferenças múltiplas onde até mesmo os animais são percebidos como mais inter-peculiares do que eles e, por consequência, mais ocupantes de posições de relações entre a extrema rejeição e o máximo reconhecimento, é exatamente isto o que não acontece com os brancos e com os negros, e com a pluralidade de seus híbridos.

Uma leitura atenta entre João Guimarães Rosa (os sertões e gerais entre Minas, Goiás e Bahia) e Bernardo Elis, (os sertões do Norte, os povoados e as cidades goianas do passado) revela uma gama de categorias de homens brancos que, aquém e além do marco inevitável da diferença de classes e categorias derivadas, também os distribui como aos lugares, às plantas e aos bichos. São de brancos e de mestiços a maioria das aparições temíveis, das almas penadas e de seus equivalentes: nunca de índios e raramente de negros. Curiosamente, em meus vários anos de residência e presença em Goiás, nunca ouvi falar de negros lobisomens, embora estes sejam tidos como escuros e tenebrosos, da mesma maneira como em nada se afirma que seres da floresta, como a Mãe D'Água e o Caapora sejam de algum modo indígenas, muito embora se suponha que provenham de suas culturas. Brancos são ermitões isolados, existentes em ermos e grutas - e o de Muquem é conhecido e festejado até hoje, do meio para o Norte de Goiás - são também, tanto quanto os mestiços - mas ainda mais raros do que os negros - os jagunços, os bandoleiros, os bandidos de várias espécies. Ao olhar do branco os negros se associam pouco ao banditismo organizado e, quando violentos, o são em geral como reação aos "maus tratos" e individualmente.

Não-habitantes usuais das matas e florestas, a não ser quando seus destruidores ou usuários de direito, os brancos se percebiam como sujeitos entre a lavoura e a cidade. E esta última, mesmo em uma sociedade que até meados do

século XIX teve na "vila" o limiar superior de sua geografia de civilidade, era e é até hoje, sem dúvida, considerada uma criação e um lugar social e simbólico, não apenas da elite de classe, mas do branco, como o seu único sujeito legítimo e historicamente consagrado como senhor e civilizador.

O negro é subalterno. Escravo ou forro, empregado ou trabalhador autônomo, ele é sujeito a uma servidão reconhecida no passado como "da ordem das coisas" (teria Saint-Hilaire, teriam os outros "sábios" estrangeiros e nacionais, como Oscar Leal, sabido livrar-se de interpretar assim?) e até hoje não culturalmente revertida. Durante toda a Capitania, ao tempo da escravidão seriam os negros percebidos através de diferenças, mais do que os próprios brancos, pelo menos nas direções inferiores de seus campos de relações, mas em estreita analogia de posições simbólicas com eles, os negros escravos eram, certamente, muito diferenciados e bastante distribuídos ao longo da escala de categorias que vai da natureza à cultura, do estranhamento à identificação, da rejeição ao reconhecimento, da distância à aproximação.

Próximo à mesma cadeia de harmonia vertical que avizinha os índios como espécie aos brancos como exceção, aí estão os negros escapados do domínio e da servidão do branco. Eles passam a ser então reconhecidos como do mundo hostil, não tanto do banditismo, mas da selvageria. "Negros fugidos", assassinos de seus donos sem rumo certo, certamente em direção ao Norte; negros quilombolas revelavam, fora do universo de domínio do branco, a dimensão esquecidamente selvagem de sua "face negra". Não nos devemos esquecer que em muito pouco, mesmo entre eruditos e senhores dos arraiais de mineração da capitania, havia a imagem cultural de uma África de cujos lugares e povos os negros escravos pudessem ter vindo. Em regiões para cujos lavradores camponeses até hoje o Rio de Janeiro é uma misteriosa e distante construção fantasiosa, que apenas as imagens das revistas e da televisão ajudam a tornar precisas como lugar-mito até há pouco associado ao poder da metrópole, também uma África sem geografia e, mais ainda, sem história, é apenas e assim foi na Colônia, um espaço do estoque de onde chegavam negros, que nas cidades do Litoral do Brasil, aí sim, começavam a ganhar, por nascimento ou chegada e desembarque, uma identidade como seres vindos a Goiás de algum lugar.

Tal como lavradores e tratadores de gado entre a mata e o patrimônio, assim também negros e mestiços escravos submetidos ao duríssimo trabalho de busca de ouro nos rios, mediavam entre a natureza e a cultura. Não seriam eles somente os sujeitos submetidos aos trabalhos sob condições mais desumanizadamente extremas que os relatos do tempo e as análises posteriores colocaram e colocam a descoberto. Eles seriam também, por certo, os sujeitos mais anônimos do trabalho. Seriam os trabalhadores forçados mais distanciados do olhar do próprio dono, a não ser nos casos de pequenos mineradores com lotes

reduzidos de servos do ouro, o que não era absolutamente raro, mesmo durante o apogeu da mineração. Distantes no tempo e no espaço a quase tudo o que caracterizou a aurora da fábrica moderna, seriam, na rudeza do trato cotidiano e no anonimato das relações, os seres mais próximos de sua desumanidade.

O que por certo haveria de diferenciá-los muito dos negros entregues à lavoura. Isto porque Goiás em momento algum, mesmo nas terras prósperas do comendador Joaquim Alves de Oliveira, não produziu uma nobreza da cana, como no Nordeste, ou um baronato do café, como no Sul. Negros da lavoura goiana não foram negros da "plantation", mas auxiliares inicialmente indispensáveis e, depois, vantajosamente substituídos por lavradores parceiros, agregados, submetidos com suas famílias ao poder relativo de "donos" em cujas fazendas brancos, mestiços e negros "encostavam", regidos por diferenças de trato muito mais socialmente de classe do que diferencialmente de etnia.

A meio caminho entre a atividade agrícola e a pecuária extensiva, iniciava-se o espaço próprio de seu campo de relações servis onde o negro escravo e também o livre começavam a ser nominados, a viverem os seus ofícios e parcelas crescentes de suas vidas ao lado de brancos, seus iguais ou aproximados no trabalho, seus feitores, seus senhores. Eu gostaria muito de encontrar documentos e literatura que confirmassem essa tão compreensível suposição de que os negros entregues aos ofícios da lavoura e, principalmente, da "lida da gado", estariam ideológica e afetivamente mais próximos dos lavradores e vaqueiros (e toda a corte de pequenos "heróis do gado" da história e da cultura popular do Centro Oeste) do que dos escravos reduzidos à miséria humana das minas de ouro e de pedras preciosas.

Do mesmo modo como os escravos negros e sobretudo mestiços dos ofícios urbanos, eram alçados a eles por algum conhecimento especial demonstrado de saída, chegados a eles pouco a pouco, trazidos da mina à rua e da rua à casa do amo por razões de velhice, incapacidade física, ou outra qualquer forma de inabilitação para o trabalho produtivo nas linhas de frente dos rios e lavouras. Levados ao ofício que aproxima o adestramento do negro de um suposto - mas raramente realizado como o trabalho - branco, por uma até viável relação de identidade ou de afeição, aqui, sem dúvida, o horror do regime se disfarça ao máximo. Velhas escravas e donas da casa podem até fingir uma quase amizade. Afinal, não são estimados até mesmos os bichos da casa? Visível como todos os sinais da cruza que a senhores, feitores e escravos dá o sentido cru da escravidão nas minas, onde o servo vale só pelo que produz e obriga o corpo ao limite da doação de si, sem fruto próprio, totalmente expropriado pela lógica da ganância do outro, entre o pasto, o curral, a lavoura e, mais ainda, a rua e a casa, sem que na essência o código da servidão seja em nada alterado, pelo menos a leitura que dele podem fazer os seus seguidores de um lado e do outro, permite variações de

sentidos e entonações. A mulher negra, sequer a amante como a branca, procurada, mas usada em seu sexo e, depois, mãe de um bastardo, de pequenas sucessões de bastardos, em maioria conservados como escravos, vendidos, separados dela, pelo menos convive com o branco uma fração de seu tempo dado ao afeto, repartido como desejo que, dependendo dela, pode ser até o seu também. Algumas serão alforriadas, seus filhos reconhecidos, o que os salva de uma dimensão da bastardia, mas não dela própria. E aqui a lógica da liberdade parece ser mais justa com os mais distanciados. Quando os números contam os negros escravos e livres em Goiás há um momento, pouco posterior ao começo da decadência do ouro, em que os já livres são mais do que os ainda escravos. Uma explicação, por certo não a única, atribui isto ao fato de que os escravos das minas podiam trabalhar para eles próprios e, assim, ajuntar com o tempo o ouro necessário para o pagamento de seu preço. Difícil imaginar que esta fosse a única estratégia, dado o valor de tal preço em ouro, difícil como custo até mesmo para senhores de escravos. Mais difícil ainda imaginar como os escravos, em tão poucas horas dedicadas a si mesmos, poderiam conseguir do cascalho de sobras de outras lavagens ouro o bastante para pagarem a sua liberdade, em tempos onde justamente ele começava a escassear por toda a parte. No extremo oposto, escravos do ofício e da casa (não sei dizer e não encontrei fontes que dessem conta de esclarecer se havia *escravos de ganho* nas minas de Meia Ponte) eram os menos capacitados a conseguirem por algum meio o valor de seu preço. Pelo menos aqueles mais livres do trabalho esgotante e dos maus tratos desejariam uma liberdade que a Abolição demonstrou estar muito próxima da indigência, ainda mais em sociedades de bens urbanos extremamente limitados. É possível que não. Quando entre 1973 e 1974 realizei uma pesquisa sobre trabalho e identidade do negro na cidade de Goiás, encontrei com espanto sujeitos, brancos em minoria, mestiços e negros, quase sempre, velhos, quase todos, em uma situação não muito diversa, aceita por eles como natural, justa e adequada. Eram pessoas "encostadas" em uma casa, em uma família. Eram "crias da casa". Recebiam a estima que se dá ao subalterno assumido, um canto para dormir, a comida de todos os dias, os restos da roupa velha. Este era o seu salário, ganho em troca dos serviços leves e rotineiros entregues a eles por anos a fio. "Encostar" significa aí justamente renunciar a ser mais do que um anexo humano a uma unidade familiar: nem um escravo, mas nem sequer um empregado; nunca uma pessoa da família, mas um ser da casa; nem enteado e nem agregado (nome dado ao produtor ativo de agricultura ou pecuária, em Goiás, quando lavrador parceiro residente em uma fazenda), desprovido de qualquer outro direito senão o de submeter-se a ser quase invisível e deixar-se ver apenas pela eficácia com que cumpre a rotina dos pequenos "serviços" iguais aos que um pai camponês dá a seu filho no começo de seu aprendizado socializador, e que a família do "encostado" dá a um velho infantilizado no fim da vida¹⁸.

Regida pelos termos de uma mesma lógica de posse, uso e expropriação, a retórica e a semiótica da escravidão em arraiais de pequena escala como Pirenópolis, ia da servidão extrema a uma vassalagem cúmplice. Assim como pelo tom da pele e o arranjo dos traços do rosto, um não-branco podia variar de negro a mulato, a pardo, roxo, curiboca ou cafuzo, assim também o negro e o mestiço oscilavam primeiro entre o escravo e o livre (mas seguramente um "pobre" como os próprios brancos, fora exceções), o "negro fugido" e o "cria da casa" (quantos, por certo, filhos bastardos de senhores e filhos de senhores brancos?).

Ora, era não entre sujeitos social, étnica e simbolicamente agrupados em categorias amplas, como "negros" ou "escravos", que o código do conhecimento e o das relações entre as pessoas necessitava estabelecer nomes, classificações, princípios e regras de trocas de bens, serviços e sentidos.

Insisto aqui em que o lugar social ocupado por pessoas negras, escravas ou não, na sociedade de Meia-Ponte, obedecia não simples e linearmente aos preceitos de seus valores como apenas "negras" e/ou "escravas", mas a uma trama bastante mais complexa de atribuição de significados de relação, regidas por princípios de rejeição x reconhecimento, construída e ao mesmo tempo subordinada a todo um sistema de ordenação da vida cotidiana. Tal sistema que não apenas a escravos e a não-brancos facultava, controlava e consagrava relações de aliança e conflito, de domínio e subordinação, de expropriação e apropriação e, assim por diante, prescrevia códigos de trocas que associavam a princípios inegáveis da razão utilitária - ela própria a lógica da escravidão - outros valores, outras percepções do real, outras combinações de seres e modos de ser.

Em um pequeno universo social que em menos de 80 anos passa da febre do ouro efêmero ao isolamento semi-indigente dos sertões agrícolas, ilhados "do resto do país", a violência, por exemplo, exercida sobre e contra o escravo, foi não mais do que um caso extremo e adequadamente legislado de outras formas usuais de violência que, iniciadas na casa e na família, estendiam-se às relações entre homens pobres e senhores de elite, entre estes próprios, na defesa de seus interesses.

Colocada em um mesmo esquema, numa mesma folha, as identidades do mundo e das pessoas em relação poderiam ser representadas da seguinte maneira:

+ selvagem "o desconhecido"	o conhecido não-dominado	o conhecido semi-dominado	+ doméstico o conhecido dominado	
os "ermos" grotas "fundo do mundo" lugares amaldiçoados	o sertão distante a "mata virgem": o "sujo" o "deserto" "lugar de índio"	as matas conhecidas locais de caça e pesca "mata domada": o "limpo" bosques próximos O cerrado	a lavoura o pasto entorno da vila A CASA o campo	o quintal a igreja a escola
planta "brava" desconhecida planta usada em malefício	planta conhecida inútil "o que não se come" comida "de bicho", de "índio" "de gente do mato"	vegetais utilizados frutos da mata mel raízes etc plantas medicinais	plantas úteis da lavoura do cerrado	comida: plantas plantas do quintal
seres-bichos terríveis: lobisomens outros seres animalizados	animais ferozes: "fera" cobras animais nocivos	bichos não domesticáveis animais selvagens domesticáveis animais de caça e pesca	animais domesticáveis cavalo burro gado	bichos do quintal: porco galinha bichos da CASA
seres humanos desumanizados: mãe-d'água, caapora, saci	o "selvagem": índio bugre	índio "civilizado"	caboclo "na mata"	caboclo na vila, etc
negros feiticeiros negros desumanizados	"negro fugido" quilombolas malfeitor negro	negros das minas feitores	negros da pecuária da lavoura mestiços	negros da vila artesãos artistas negros da casa
almas penadas espíritos e seres desumanos "brancos"	bandidos jagunços malfeitores brancos assassinos	ermitões beatos brancos distantes: "do sertão"	vaqueiros boiadeiros lavradores: parceiros agregados	negras amantes e maes camponeses brancos da vila da casa
+ distanciamento evitação rejeição				+ aproximação familiaridade reconhecimento

idêntico a si mesmo: negro, mestiços; livres ou escravos, o não-branco e não-índio oscila entre os dois. Mercadoria cujo valor é, sem qualquer dúvida, definido em função de seus atributos físicos, técnicos e sociais para o trabalho (neste caso o "melhor negro em Meia-Ponte seria o jovem forte e sadio, adequado ao trabalho na mineração e... escravo), o negro era inevitavelmente incorporado ao universo cultural dos símbolos da sociedade colonial que o classificava, como a todos os outros seres reconhecidos, sociais ou não, de acordo com o repertório de situações pensadas e vividas em que o via e imaginava também associado a outros seres, situações e valores.

A meio-caminho entre o mundo negado da natureza, domínio do índio e da fera, desconhecido e não-dominado, e o da cultura, domínio do branco, do doméstico e da dominação, defendo que pelo menos em boa parte os negros simbólicos do sujeito negro-e-escravo dividiam-se segundo uma visibilidade da ideologia colonial que os distribuía entre espaços e dimensões onde suas próprias identidades se dissolviam nos dois extremos da escala de avaliações dos seres sociais. 1º O negro bugre, indianizado, bestializado, ameaçador e, portanto, sujeito de caça, objeto de interesse do capitão-de-mato, das forças para-militares enviadas com o fito de destruí-lo. Não espanta que, livres por conta própria, auto-excluídos da sociedade do branco, os negros dos quilombos fossem, na lógica do branco, de novo associados à natureza e ao seu mal inerente. Destruí-los significava "limpar", reverter a desordem de uma fera da sociedade fora de seu controle - renaturalizada - à única ordem possível, a da sujeição de todas as etnias ao poder do branco e a sujeição de todas as categorias de sujeitos ao controle das elites políticas e econômicas do lugar e de fora.

As expedições empregadas em destruir esses ajuntamentos de escravos fugidos das minas, à medida que prestavam esse serviço à tranquilidade e segurança dos povos, iam explorando ao mesmo tempo novos terrenos, que povoavam de fazendas de gado e de fábricas de mineração (pereira de Alencastre, 1979: 117, o texto original é de 1863).

2º O negro-manso, branqueado, não por fazer-se mestiço, mas por haver-se tornado próximo, como os bichos da casa, como a índia xavante que se faz freira dominicana; reduzidos à pálida imagem invertida do colonizador. Meninos bastardos que acabam sendo perfilhados; mulheres negras e mestiças, escravas, possuídas pelo dono, paridas, alforriadas "no ato" ou, mais freqüente, no fim-da-vida do senhor, entregues à liberdade, isto é, à condição de indigentes de uma esfera próxima de "ralé", de "gentalha". Ou então, encostadas à mesma ou a uma outra família de senhores que a "acolhe". Que a reemprega, escrava sem a força, reconhecida, até estimada.

O poder da sujeição são os seus mil rostos, postos sobre a face do senhor e a do outro.

CONCLUSÃO

O devotado monarquismo da Câmara Municipal (das Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte, evidentemente - CRB) transparece, outrossim, quando, com atraso de 6 meses, tomou ciência da abolição da escravatura, "nefasta instituição que há mais de dois séculos nos abatia deante das nações cultas" Da ata da sessão consta "voto de louvor à magnânima Princeza Imperial Regente" (Costa, 1978: 70).

NOTAS

(1) — Sabe-se que alguns dos companheiros reinóis de Bueno estabeleceram-se em Meia-Ponte, enquanto que os paulistas, aparentados entre si, deixaram-se ficar no arraial de Sant'Ana (depois Vila Boa e, mais tarde, cidade de Goiás), onde também residia o Anhangüera, logo nomeado superintendente das *Minas dos Goyazes* (Costa, 1978: 26).

(2) — Inevitável uma rivalidade por muitos anos entre os moradores de Vila Boa e os de Meia-Ponte. O mesmo Saint-Hilaire depõe a respeito: "Em todo o país, as pequenas cidades têm inveja das grandes e só pensam em se igualar a elas. Ninguém em Vila Boa me falou de Santa Luzia (atual Luziânia, próxima a Brasília - CRB) ou de Meia-Ponte, e nesses dois arraiais todos reclamam contra a desonestidade dos habitantes de Vila Boa" (Saint-Hilaire, 1975: 54).

(3) — Estes números foram obtidos do Recenseamento do Brasil (1872) e fornecidos pelo Setor de Microfilmagem do IBGE. Agradeço a Isabel M. de Mattos o tê-los conseguido. Mais alguns dados a respeito: reduzidas a duas alternativas, apresentaram-se como "católicos" ou "acatólicos", todas as "almas" de Meia-Ponte optam pela primeira. Mas serão poucas as leituras dos dias de Missa. Há no lugar 6371 analfabetos, contra 752 que "sabem ler e escrever".

(4) — Todos os relatos de alforria foram obtidos de *Famílias Pirenopolinas*, um trabalho escrito em 5 volumes por Jarbas Jayme. Nem em todos os fragmentos transcritos aparece o nome do testamenteiro. São todos eles senhores de terras que, ao longo das biografias, aparecem como pessoas de Meia-Ponte possuidoras de "bastos e avultados haveres, tendo sido proprietário da fazenda das Furnas e da do Capivari e de outras propriedades rurais e urbanas,... além de numerosa escravaria" (João Bonifácio de Mendonça e Gouveia, morto em Meia-Ponte em 1791; Jayme, 1973: 21). As citações do texto estão em Jayme, 1973: 248, 249, 250 e 251).

(5) — Os percentuais foram calculados por Luis Palacin Gomes, em *Estrutura e Conjuntura numa Capitania de Minas, 1972: 84 e seguintes*. Nem sempre é fácil quantificar o número de negros e, especialmente, de escravos em Goiás. Aquele que talvez seja o recenseamento mais antigo feito na Capitania, totaliza 10.263 escravos em 1736. Dentre eles 6.580 vinham do ano anterior. Em 1738 o número sobe para 13.800, o que representa o dobro dos havidos em 1735. Segundo Taunay, o crescimento reduz-se muito de 1738 em diante: de 14.330 neste ano, os escravos seriam 14.437 em 1749. Após haverem dobrado em três anos antes, a partir de então o incremento não é superior a 5% em 10 anos. Há dados segundo os quais em 1778 a força de trabalho empregada já na lavoura produz algo próximo à metade do que os escravos retidos na areia dos últimos rios auríferos. Entre 1804 e 1808 registra-se ainda um leve crescimento; os escravos passam de 19.235 a 20.072. Mas em 1824 eles são 13.375, com uma redução de 34% e em 1872 são 10.652.

Em 1804 as mulheres escravas são 40% do total de pessoas femininas; a partir de 1824 há um equilíbrio e, logo após, uma queda vertiginosa do número absoluto e do número proporcional de

mulheres negras escravas. Em 1804 os escravos são 43% da população do Norte da Capitania, onde ainda são buscados os últimos "descobertos", enquanto em todo o Sul eles caem para 36%. São um número muito inferior à média proporcional dos escravos no restante do país, algo por volta de 48% da população total (Bertran, 1978: 31 a 58).

(6) — Durante muitos anos de refluxo da "vida goiana" aos sítios e fazendas, nunca se desenvolveu uma agricultura de "plantation", nem mesmo em termos moderados. As propriedades do Comendador Joaquim Alves de Oliveira, o grande senhor de terras, escravos e letras de Meia-Ponte, são exceções notáveis. A condição usual do trabalhador pobre, branco, mestiço ou negro, é a do lavrador "encostado" em alguma fazenda da região. Quando vaqueiro ou boiadeiro, não recebe em dinheiro, mas "na sorte", ou seja, em parte do gado nascido dentre aqueles de quem "trata". Quando agricultor, trabalha dias da semana para um "patrão" de quem é genericamente um "peão", e "planta na meia" a pequena roça de onde tira o sustento da família. Tais "roças na meia" eram inicialmente "dadas" por um período de dois anos a mais, em troca de serem depois "devolvidas ao dono" com "o pasto do gado plantado", o que equivale a uma pura e simples troca de trabalho por empréstimo de terras, com visíveis vantagens para o proprietário. Sem dúvida alguma estas famílias fiéis de "peões" de um "dono", usuárias temporárias de suas terras, serviçais quando requisitadas, não-alimentadas e sequer remuneradas em dinheiro pelo trabalho, além de serem, em medida crescente, parte do pequeno exército votante a armado de senhores de terras, eram social e economicamente bastante mais proveitosas do que as de escravos.

(7) — Escravos entre Vila Boa e Meia-Ponte são empregados desde a captura de índios e "lutas contra o gentio", constituído, não raro, a base de pequenos exércitos regionais de genocídio e preação, até o exercício das artes e do artesanato, de quem seus herdeiros, livres, aprendem os segredos do ofício: "alguns dos descendentes de escravos meia-pontenses afirmaram-se como artesãos: sapateiros, pedreiros, doceiras e cozinheiras, e um número apreciável de músicos" (Costa, 1978: 30). Houve em Goiás, durante todo o período da mineiração de ouro e mesmo em anos posteriores, inúmeros quilombos, um dos quais subsistiu por muitos anos não muito longe de Meia-Ponte. O governo da Capitania chega a ordenar a formação em Meia-Ponte de uma companhia de capitães do mato, com cerca de 20 integrantes (Costa, 1978: 29).

(8) — Mas o que teria levado o próprio comendador Joaquim Alves de Oliveira a não adotar semelhante procedimento? Ele deixa a maior fortuna da Capitania em seu tempo a um grande número de beneficiados, entre pessoas - mas nunca escravos homens ou mulheres - e instituições. Deixa parte dos bens à filha que repudia sem deserdar e ao marido que, vimos, não tiveram filhos. Ele teve um filho ilegítimo com Florência Maria Ignácia, provavelmente uma mulher branca. O filho herda seu nome, mas o pai nunca o perfilha e sequer o inclui no inventário (Costa, 1978: 64 e nota de rodapé nº 213).

(9) — Conquanto efetuasse donativos regulares à Igreja e aos necessitados, era de insensibilidade moral a atitude que esposava, em relação ao instituto da escravidão, em si, do qual jamais questionou a legitimidade. Para recuperar escravos roubados, não hesitou em valer-se da amizade do Governador das Armas na Província. Com relativa frequência, *A Matutina* estampava anúncios relativos a fugas de negros a quem os denunciasse. Em seu testamento destinou legados à Matriz, a órfãs, viúvas e pobres em geral, mas não consignou uma única manumissão, no que foi coerente com a atitude que adota em vida, pois não consta que tivesse alforriado nenhum escravo (Costa, 1978: 57 e 58).

O comendador chegou a ter centenas de escravos. Em um tempo em que o número máximo de escravos não excedia a 10, ele deixa no inventário um número de 123 escravos, aumentado depois para 133. Este total é certamente inferior ao número de escravos que possuía ao tempo de sua morte (Costa, 1978: 56).

(10) — Outra hipótese, menos fantasiosa, é a de que o opulento meia-pontense enriquecesse no comércio de escravos, reconhecidamente a maior fonte de lucros na economia colonial. Embora não se tenham encontrado documentos pertinentes, o atual proprietário da fazenda que pertenceu a Joaquim Alves informa, conclusivamente, que ali se criavam negros para a revenda, "o que era um bom negócio". Não seria Joaquim Alves o primeiro homem eminente a prosperar à custa do comércio de escravos, atividade sobre a qual não incidiam sanções legais ou religiosas, dada a plena aceitação do regime servil. A criação e revenda de escravos, em que pese a natureza intrinsecamente desumana

do empreendimento, não era assim considerada pela sociedade escravocrata. As enormes distâncias que separavam Goiás do litoral e das demais províncias tornavam ainda mais caros os escravos, de onde a opção pela produção local daqueles "semoventes" (Costa, 1978: 47).

No inventário do comendador, os 123 escravos que deixa de herança - e que teriam sido intencionalmente calculados "por baixo" - representam cerca de 1/3 de toda a fortuna, já então no começo da decadência, arrolada por Joaquim Alvez (Costa, 1978: 46).

(11) — Uma acentuada preferência pela mulher negra e pela "parda" está ainda por ser explicada e não valem aqui as razões sugeridas pelas marchinhas cariocas de Carnaval. Havia por toda a Capitania grupos e aldeias indígenas. Em poucos anos eles foram massacrados ou empurrados para os sertões de Norte. Algumas experiências da Coroa Portuguesa para aldear tribos sobreviventes, como nas aldeias de São José (por onde Saint-Hilaire passa vindo de Meia-Ponte e antes de chegar a Vila Boa) e Santa Maria, fracassam por completo. Capturadas ou simplesmente incorporadas por vontade própria ao mundo dos brancos, nos arraiais e vilas, as mulheres indígenas poderiam ser uma opção socio-afetiva à falta de brancas, tão possivelmente à mão quanto as negras. Ou não: 1^o porque em toda a documentação existente em muito pouco se nota a presença de homens e mulheres indígenas nas vilas e arraiais, convivendo com os brancos como servos ou como livres subordinados; 2^o porque o número efetivo de *caboclos* é muito menor do que o de "pardos", mesmo nos arraiais menores e principalmente nas áreas de mineração, como Natividade, Pilar, Vila Boa e Meia-Ponte. Seria a mulher indígena rejeitada por motivos de pouca eficácia erótica? Seria ela, ao contrário da negra, percebida como hostil e potencialmente perigosa, por ser uma submetida não-escravizada, uma remanescente de povos dizimados? Haveria um interesse econômico efetivo na procriação de filhos de escravas, potencialmente escravos, eles próprios?

Sabemos que uma provisão de abril de 1755 isentou em toda a Capitania de infâmia todo e qualquer vassalo português que se casasse com mulher indígena. A mesma provisão proíbe que se dê aos descendentes de tais casamentos o nome de *caboclo* e lhes permite o acesso a cargos públicos (Costa, 1978: 34, nota 72). Não conheço para o caso de Goiás qualquer provisão que, mesmo em termos diferentes, regule as uniões entre brancos e negros, escravos ou não.

(12) — De alguns dos escravos que viveram nos Pirineus, Jayme traçou a descendência, esboçando-lhes, paralelamente, alguns traços biográficos. Escassas são as informações sobre a origem dos mesmos: Angola, Norte de Goiás, Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro aparecem como os lugares mais citados (Costa, 1978: 29).

(13) — A dicotomia inicial de uma sociedade constituída por *brancos* e *pretos* evoluía para os entretons que a libertinagem característica da Colônia veio engendrar: mulatos, cabras, pardos, roxos, cafuzos e curibocas resultaram do entrecruzamento de mestiços e formam uma gema infindável (Costa, 1978: 34).

(14) — Os sacerdotes mestiços são essencialmente bons, mas inferiores por associação de condição e natureza. Os brancos podem ser até perversos - e os havia vários ao longo da história das Minas de Goiás, mas os seus eram vícios entre iguais.

Igualmente numerosos foram os sacerdotes portugueses que ali se fixaram (no arraial de Meia-Ponte -CRB), nos albores do arraial. Alguns deles "corriam parelha com os maus elementos", pois estes eram incontáveis e os crimes "se praticavam impunemente". Particularmente escandaloso foi, dentre outros, o procedimento de um certo padre José Caetano Lobo Pereira que, durante cinco anos, desafiou as autoridades coloniais, mantendo-se à distância das jazidas de ouro do rio do Peixe, sobre as quais mantinha autoridade absoluta (Costa, 1978: 26).

(15) — Há várias versões do "Boi Soberano" e algumas delas, em modas de viola, são tocantes. Conhecido como perigoso e assassino, ele é conduzido em boiada. Quando ela atravessa ruas de Barretos dispara. O Soberano pára diante de uma criança. "Se esse boi matar meu filho/ eu mato quem vai levando", grita o pai desesperado. Mas, milagre! o boi com o corpo diante da criança caída na rua a protege de todos os outros. Estouro dominado, o gado segue seu rumo e o Soberano viaja para o matadouro. O pai do menino cai de joelhos diante do boi, compra-o por muito dinheiro: "esse boi salvou meu filho/ ninguém mata o Soberano".

(16) — Cavalos famosos, não vendidos "por dinheiro nenhum do mundo" são heróis costumeiros de músicas sertanejas. Conheci donos que deixaram cavalos bons e fiéis morrerem de velhos, com mordomias devidas, e não os quiseram nunca vender. Cavalos notáveis pelas suas

qualidades são pessoalizados. Suas histórias são contadas de geração em geração. Equivalem, nominados e queridos pessoalmente, aos galos coltivos da Bali de Clifford Geertz.

(17) — Tudo o que as autoridades brancas fazem com e contra o indígena oscila entre o fracasso, quando supostamente para o "bem" e o sucesso, quando cede efetivamente ao "mal". São fracassos os resultados de toda a atividade catequética na Província, as aldeias de repovoamento forçado fracassam em poucos anos e as proibições de captura e escravidão apenas aumentam as razões de seu lento extermínio. Finalmente, em sucessivos momentos a Coroa autoriza as "guerras justas" contra as nações indígenas, cada vez mais empurradas para Norte e Oeste.

Cito Lena Castello Branco Ferreira Costa, uma vez mais: "Os problemas decorrentes, porém, continuavam insolúveis: os colonizadores brancos consideravam o índio como *bugre*, ser desprezível, nada mais do que um escravo em perspectiva; enquanto que as autoridades, a cada dia mais solícitas, empenhavam-se em que fossem os silvícolas tratados "com brandura", preocupando-se em convertê-los à fé cristã e à civilização ocidental... Foram dispendidas vultuosas somas na consecução dos objetivos oficiais da catequese, mediante tentativas de aldeamento dos índios que tiverem lugar sobretudo em Goiás. Os resultados obtidos, todavia, não correspondem às expectativas: era grande a distância entre Lisboa e Goiás, na expressão de Saint-Hilaire. Dos sucessivos e freqüentes combates havidos entre colonos e silvícolas, resultou uma rápida diminuição destes. Era, eles ainda bastante numerosos em Goiás, contudo, quando Silva e Souza relacionou as "nações selvagens habitantes da Capitania de Goyaz" (elas eram) em número de 20, nas primeiras décadas do século XIX (Costa, 1978: 31 e 32).

(18) — Ver *Peões, Pretos e Congos - trabalho e identidade étnica em Goiás*, 1978.

O caso extremo, mas muito freqüente até alguns anos atrás de tal vassalagem era o do "encosto" de "bobos". Tais pessoas, afetadas por disfunções decorrentes das baixas taxas de iodo dada a mediterraneidade de Goiás, eram adotadas por famílias de classes altas e médias. A elas - não mais do que uma ou duas por casa - eram entregues os serviços mais rotineiramente desqualificados, como achar lenha, buscar água na fonte ou limpar os recantos mais imundos da casa. Uma afeição entre um senhor não confessado e um servo não assumido marcava esta relação absolutamente não remunerada. Tal como no caso dos escravos do passado e dos homens e mulheres "encostados" de agora (raros hoje em dia, a bem da verdade) "bobos da casa" eram herdados e viviam de uma fidelidade tão mais notável, quanto menos consciente, a uma mesma casa e/ou família, por toda a vida. Alguns "bobos" são até hoje personagens mais famosos da cultura de rua da Cidade de Goiás, do que seus heróis o são da história.

BIBLIOGRAFIA

- BERTRAN, Paulo. *Formação Econômica de Goiás*. Goiânia. Ed. Oriente, 1978.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, Pretos e Congos - trabalho e identidade em Goiás*. Editora Oriente/Ed/ UNB, Goiânia/Brasília, 1978.
- COSTA, Lena Castello Branco Ferreira. *Arraial e Coronel - dois estudos de história social*. Cultrix, São Paulo, 1978.
- CUNHA MATTOS, Raymundo José da. *Chorographia Histórica da Província de Goyaz*. SUDECO/Governo de Goiás, Goiânia, 1979.
- DOLES, Dalísia. *Fontes Primárias Relativas à Escravidão em Pirenópolis*. Xerox, sem indicação de data, lugar e destino.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Recenseamento do Brasil (1872)*. Mimeo e microfilme, Setor de Microfilmagem, s/d.

- JAYME, Jarbas. *Esboço Histórico de Pirenópolis*. Prefeitura de Pirenópolis/ UF Goiás, Goiâneas, 1971.
- _____. *Famílias Pirenopolinas - ensaios genealógicos*, sem indicação de editora, Pirenópolis, 1973.
- LEAL, Oscar. *Viagem às terras Goyanas (Brasil Central)*. Editora da UF-Goiás, Goiânia, 1980.
- PALACIN, Luis Gomez. *Goiás: 1722/1822 - estrutura e conjuntura numa capitania das minas*. Editora Oriente, Goiânia, 1972.
- PEREIRA DE ALENCASTRE, José Martins. *Anais da Província de Goiás*. SUDECO/Governo de Goiás, Goiânia, 1979.
- SAINT-HILAIRE, Augusto de. *Viagem à Província de Goiás*. Editora Itatiaia/EDUSP, Belo Horizonte/São Paulo, 1975.