

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

TIAGO LUÍS COELHO VAZ SILVA

**VER-A-COR: UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES RACIAIS NO MERCADO
DO VER-O-PESO EM BELÉM (PA)**

FLORIANÓPOLIS (SC)

2007

TIAGO LUÍS COELHO VAZ SILVA

**VER-A-COR: UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES RACIAIS NO MERCADO
DO VER-O-PESO EM BELÉM (PA)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Miriam Hartung.

FLORIANÓPOLIS (SC)

2007

Vaz Silva, Tiago L. Coelho

Ver-a-Cor: um estudo sobre as relações raciais no mercado do Ver-o-Peso em Belém / Tiago Luís Coelho Vaz Silva ; Orientadora, Miriam Furtado Hartung. - 2007.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2007.

1. Relações raciais - Belém (PA). 2. Sistema de classificação racial. 3. Cor e raça. 4. Mercados e feiras. 5. Ver-o-Peso. I Título.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“Ver-a-Cor: Um estudo sobre as relações raciais no mercado do Ver-o-Peso em Belém, PA”.

TIAGO LUÍS COELHO VAZ SILVA
Orientadora: Dra. Miriam Furtado Hartung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:


Drº Miriam Furtado Hartung (Orientadora- UFSC)


Dr. Lívio Sansone (UFBA)


Dr. Theophilos Rifiotis (UFSC)

Florianópolis, 29 de junho de 2007.

Agradecimentos

- Aos meus pais Milton e Cleide pela força e incentivo durante a vida toda, especialmente, pela oportunidade que me deram para estudar, sobretudo, nestes últimos dois anos.
- A todos meus familiares pelo apoio. Às minhas avós Maria e Floralice, desejando mais felicidades e muitos anos de vida para elas. À minha irmãzinha Letícia, a quem quero sempre bem. Aos meus padrinhos Édson e Cecília, por quem tenho profundo apreço. Ao tio Celso pela amizade e por todo o incentivo nesta empreitada de mestrado.
- À minha companheira Hermínia que sempre me incentivou e esteve ao meu lado (mesmo quando a distancia geográfica impossibilitou), pois a sua simples presença já me faz bem e torna o meu dia mais feliz;
- À Professora Maria Angelica Motta-Maués (UFPA) pela aprendizagem, dedicação e incentivo desde os primeiros anos de graduação.
- A todos os companheiros e companheiras de turma. Em especial, Sérgio, Bruno, Magdalena e Bárbara. Aos amigos que fiz em Florianópolis: Bruno Rodrigues, João Paulo, Rafael e Neto que sempre me ajudaram e proporcionaram momentos de alegria e descontração. Aos meus amigos Bruno Borda e Gianni, com quem conversei bastante sobre temas relativos à minha pesquisa. Ao Anderson (Binho), amigo de infância, a quem coube a função de analista, me apoiando nos momentos difíceis.
- Aos professores e professoras do PPGAS (UFSC) pela aprendizagem e contribuições nas discussões relativas ao projeto de mestrado. Sou muito grato à professora Miriam Hartung por toda orientação, compreensão e apoio nos momentos de dificuldade.
- A CAPES e ao CNPq pela concessão de bolsas de estudos.
- E, por fim, a todos os interlocutores e interlocutoras que se disponibilizaram em participar da pesquisa em questão, pois sem eles este estudo não seria possível. Especialmente a Seu Orivaldo (“Irmão”), Dona Deusa, Seu Nato, Seu José Serrão, Seu Davi, Mônica, Max e Marcelo.

Lista de Siglas

BIRD: Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento

CAN: Centro Arquitetônico de Nazaré

CAPES: Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CNPq: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

DCT: Divisão de Controle Técnico

DFMP: Departamentos de Feiras, Mercados e Portos

EUA: Estados Unidos da América

FEUCABEP: Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ORM: Organizações Rômulo Maiorana

PA: Pará

PNAD: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio

SC: Santa Catarina

SECON: Secretaria Municipal de Economia de Belém

UFPA: Universidade Federal do Pará

UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina

UNESCO: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

Resumo

Este trabalho pretende compreender as relações raciais em Belém, problematizando, mais especificamente, as formas cotidianas de pensar e classificar em termos de cor e raça. A pesquisa se desenvolve no mercado do Ver-o-Peso, considerado a maior feira livre da América Latina e local representativo econômica e culturalmente desta cidade. As classificações sobre cor e raça no Brasil, frequentemente, aparecem no discurso cotidiano sem polarizações, apresentando inúmeras terminologias e gradações que, na maioria das vezes, são utilizadas de forma relacional levando-se em consideração não só a aparência física, mas também a posição social ocupada pelo indivíduo, o que complexifica esse sistema classificatório. A partir desta pesquisa pretende-se compreender como são utilizadas as diversas categorias que constituem o sistema de classificação racial no Brasil, contextualizando os discursos que fazem referência à cor e os que remetem à idéia de raça, no sentido de melhor apreender suas implicações para este sistema classificatório.

Palavras-Chave: Relações raciais - Belém (PA); Sistema de classificação racial; Cor e raça; Mercados e feiras; Ver-o-Peso - Belém (PA).

Abstract

This work intends to understand race relations in Belém (PA), specifically discussing the daily forms to think and classify color and race. The research took place at the market of the Ver-o-Peso, considered the largest free fair of Latin America and a key location of the economy and culture of Belém. Frequently color classifications in Brazil occurs in daily speeches without polarization, several terminologies and gradations are used, in most of the situations, in a relational way considering not only the physical appearance, but also the position of people in society, being complex the rules of the classification system. The research intends to understand the several categories used in the system of racial classification in Brazil, indicating the context when the speeches describe color and when express the race idea, with the purpose of verifying the implications for the classification system.

Key-Words: Race relations - Belém (PA); System of racial classification; Color and race; Markets and fairs; Ver-o-Peso - Belém (PA).

Sumário

Introdução.....	10
- A construção do problema.....	10
- O <i>locus</i> da pesquisa.....	11
- Os caminhos percorridos pela pesquisa.....	12
1. Um Breve Histórico da Escravidão na Província do Grão-Pará (séc. XVII/ XIX).....	21
- Apresentação.....	21
- A importação de escravos africanos para o Grão-Pará.....	22
- Outras estratégias de resistência: os negros nas cidades e suas manifestações culturais.....	31
2. Etnografando mercados: o Ver-o-Peso e sua gente.....	41
- Apresentação.....	41
- Conhecendo o cenário pesquisado: trabalho, sociabilidade e lazer no Ver-o-Peso.....	42
- Algumas imagens sobre um mercado a céu aberto.....	62
3. Números, cores e representações: as relações raciais no mercado do Ver-o-Peso.....	69
- Apresentação.....	69
- Cor, nível de escolaridade e renda entre os trabalhadores do Ver-o-Peso.....	70
- Rediscutindo a mestiçagem no Brasil.....	75
-“... Num instante a gente viu três, quatro cores” ou o que os feirantes do Ver-o-Peso tem a dizer sobre as cores de Belém.....	84
4. Considerações Finais.....	102
5. Referências Bibliográficas.....	107

Introdução

A construção do problema

O presente estudo pauta-se sobre a problemática constatada pela PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio) realizada pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) já no ano de 1976, onde o indicador básico “identificação racial” gerou um grande problema de interpretação por parte dos cientistas sociais, uma vez que os brasileiros entrevistados responderam discriminando 135 cores¹ para designar a classificação sobre cor/ raça² que atribuíram a si próprios.

Apesar das categorias censitárias (branca, preta, indígena, amarela e parda) representarem 57% do universo total de respostas espontâneas, este indicativo ainda se torna representativo, pois parece apontar para dois fenômenos bastante disseminados que ainda norteiam a sociedade brasileira: o mito de democracia racial e o ideal de branqueamento.

A proposta de dissertação de mestrado em questão surgiu, principalmente, de duas indagações que foram amadurecendo no decorrer das pesquisas que desenvolvi neste campo de estudo: Em que constitui a peculiaridade na forma como as relações raciais são construídas no Brasil, já que os indicadores mostram que a maioria da

¹ As cores mencionadas foram: 1- acastanhada. 2- agalegada. 3- alva. 4- alva-escura. 5- alvarenta. 6- alvarinta. 7- alva-rosada. 8- alvinha. 9- amarela. 10- amarelada. 11- amarela-queimada. 12- amarelosa. 13- amorenada. 14- avermelhada. 15- azul. 16- azul-marinho. 17- baiano. 18- bem-branca. 19- bem-clara. 20- bem-morena. 21- branca. 22- branca-avermelhada. 23- branca-melada. 24- branca-morena. 25- branca-pálida. 26- branca-queimada. 27- branca-sardenta. 28- branca-suja. 29- branquiça. 30- branquinha. 31- bronze. 32- bronzeada. 33- bugrezinha-escura. 34- burro-quando-foge. 35- cabocal. 36- cabo-verde. 37- café. 38- café-com-leite. 39- canela. 40- canelada. 41- cardão. 42- castanha. 43- castanha-clara. 44- castanha-escura. 45- chocolate. 46- clara. 47- clarinha. 48- cobre. 49- corada. 50- cor-de-café. 51- cor-de-canela. 52- cor-de-cuia. 53- cor-de-leite. 54- cor-de-ouro. 55- cor-de-rosa. 56- cor-firma. 57- crioula. 58- encerada. 59- enxofrada. 60- esbranquecimento. 61- escura. 62- escurinha. 63- fogoió. 64- galega. 65- galegada. 66- jambo. 67- laranja. 68- lilás. 69- loira. 70- loira-clara. 71- loura. 72- lourinha. 73- malaia. 74- marinheira. 75- marrom. 76- meio-amarela. 77- meio-branca. 78- meio-morena. 79- meio-preta. 80- melada. 81- mestiça. 82- miscigenação. 83- mista. 84- morena. 85- morena-bem-chegada. 86- morena-bronzeada. 87- morena-canelada. 88- morena-castanha. 89- morena-clara. 90- morena-cor-de-canela. 91- morena-jambo. 92- morenada. 93- morena-escura. 94- morena-fechada. 95- morenã. 96- morena-parda. 97- morena-roxa. 98- morena-ruiva. 99- morena-trigueira. 100- moreninha. 101- mulata. 102- mulatinha. 103- negra. 104- negrta. 105- pálida. 106- paraíba. 107- parda. 108- parda-clara. 109- polaca. 110- pouco-clara. 111- pouco-morena. 112- preta. 113- pretinha. 114- puxa-para-branca. 115- quase-negra. 116- queimada. 117- queimada de praia. 118- queimada de sol. 119- regular. 120- retina. 121- rosa. 122- rosada. 123- rosa-queimada. 124- roxa. 125- ruiva. 126- ruça. 127- sapecada. 128- sarará. 129- saraúba. 130- tostada. 131- trigo. 132- trigueira. 133- turva. 134- verde. 135- vermelha.

² Toda vez que palavras como raça, racismo, racialismo, negro, negritude, forem mencionadas no texto não serão utilizadas aspas com intuito de não torná-lo pesado para os leitores.

população está ciente da existência de racismo no país, porém, e como contra-senso, estas mesmas pessoas não se consideram racistas e evitam discussões que gerem conflitos neste âmbito? Sob qual lógica (ou quais) está assentada a nossa forma de pensar e classificar em termos de cor e raça, onde se privilegia uma variedade de terminologias como, por exemplo, moreno, moreno claro e escurinho em detrimento de categorias bipolares como branco e negro?

A pesquisa se insere no campo dos estudos sobre relações raciais, dando ênfase ao sistema de classificação racial brasileiro, compreendido em sua forma local, a cidade de Belém (PA). O estudo aborda a configuração atual das relações raciais em um mercado público desta cidade, o mercado do Ver-o-Peso, compreendendo a organização e disposição dos variados atores sociais envolvidos neste espaço, identificando e analisando as diversas categorias raciais utilizadas pelos indivíduos em diferentes contextos para se referirem a cor e raça de si próprios e de outras pessoas.

Em outras palavras, este trabalho pretende apreender as relações raciais em Belém a partir das formas cotidianas de pensar e classificar em termos de cor e raça, onde se constata a presença de gradações de cor que obedecem à lógica de um certo *continuum* de cor, além de categorias raciais que possuem fortes conotações e ressaltam a noção de raça. Assim sendo, o estudo procura compreender como operam as representações sociais sobre cor, raça e racismo em Belém, bem como a atuação de tal fenômeno na sociedade brasileira.

O locus da pesquisa

O estudo foi realizado no mercado do Ver-o-Peso, em Belém. O Ver-o-Peso é um mercado a céu aberto, situado frente à baía de Guajará, considerado a maior feira livre da América Latina. Seu cenário é bastante diversificado, sendo composto por edificações de ferro escocês, do início do século XX, além de uma extensa área de feira livre onde se comercializam produtos locais, regionais e itens do comércio em geral, com destaque para as barracas de ervas medicinais, de frutas e animais da Amazônia. A partir desse perfil é também local de trabalho, sociabilidade e lazer para os mais variados tipos de pessoas, homens e mulheres, jovens e adultos, sendo eles brancos, claros, morenos, escuros, pretos etc., segundo suas próprias classificações.

Este mercado foi escolhido por se constituir em um espaço social bastante heterogêneo em termos humanísticos, havendo, porém, predominância de indivíduos

com a tonalidade da pele mais escura, fato que pode ser empiricamente observado. Estudos historiográficos mostram que as “pessoas de cor” há séculos participam do cotidiano do Ver-o-Peso, local onde se comercializou cativos africanos e serviu como espaço de trabalho e sociabilidade para escravos e libertos, que desde esse período já vendiam seus produtos no mercado, como: “cheiro”, doces, mingau, tacacá, açai (cf. Conceição, 1995; Fontes, 1997; Pantoja, 2001; Salles, 1988).

Principal cartão-postal de Belém, o Ver-o-Peso é significativo tanto para a economia quanto para o imaginário da cidade, fato que sempre despertou o interesse de pesquisadores. No entanto, foram poucos os estudos produzidos que abordaram particularmente a temática das relações raciais, daí porque a relevância da realização de uma pesquisa que aborde a atual conformação dessas relações neste espaço, não só pela representatividade desse lugar na vida da cidade, mas, também, pela representatividade da população que por lá trabalha e circula.

Os caminhos percorridos pela pesquisa

Este tópico se constitui na tentativa de mostrar o que fiz na pesquisa de campo, mas também de mostrar como fiz. Assim, pretendo apontar os caminhos traçados no desenvolvimento do estudo, bem como algumas preocupações teórico-metodológicas que se fizeram presente durante a sua realização.

A pesquisa seguiu várias fases no seu desenvolvimento, tendo sido iniciada a partir do reconhecimento do campo de pesquisa, no sentido atribuído por Pierre Bourdieu (1989), no qual e a partir do qual foi realizado o trabalho, com a finalidade de considerar os estudos e os pesquisadores que atuam na área das relações raciais, mais especificamente os que problematizam o sistema de classificação racial brasileiro.

Na fase que correspondeu ao levantamento bibliográfico foi realizada uma seleção do material coletado, em que ponderei os conteúdos e o referencial teórico-metodológico de maior pertinência ao estudo. É importante dizer que a leitura da bibliografia se desenvolveu concomitantemente com o desenrolar da pesquisa.

A etapa subsequente diz respeito ao trabalho de campo propriamente dito, onde entrei em contato com o espaço e com os trabalhadores do mercado do Ver-o-Peso que se disponibilizaram em participar do estudo em questão, seguindo a perspectiva indicada por Roberto Cardoso de Oliveira (2000): “olhando”, “ouvindo” e “escrevendo”, como as três etapas para o desenvolvimento e concretização do trabalho

do antropólogo. Na medida em que, só depois do texto escrito (e a rigor, dado ao público), como aponta este autor, nosso trabalho como antropólogo se completa.

Como mencionei há pouco, o mercado do Ver-o-Peso se configura como um complexo constituído de várias localidades onde trabalham e circulam diariamente inúmeras pessoas. Assim, a primeira dificuldade em campo se referiu à impossibilidade técnica de realizar uma pesquisa sobre relações raciais em um espaço social composto de diversas localidades e extremamente diversificado, sobretudo dado o período de apenas quatro meses para realização do trabalho de campo.

Ao curto período de tempo aliou-se a complexidade de se fazer antropologia no meio urbano. Tal tarefa requer determinadas especificidades metodológicas, uma vez que se trata de agrupamentos de grande escala, com elevado nível de divisão social do trabalho e número de papéis sociais. Portanto, torna-se imprescindível observar a cidade e seus agentes com outros olhos, problematizando seus cenários e paisagens habituais, bem como, os costumes, as crenças e os valores dos indivíduos que compõem estes espaços, até então pensados sob certa idéia de familiaridade (cf. Magnani, 1998; Magnani & Torres, 2000). Contudo, essa familiaridade deve se constituir em objeto permanente de reflexão pelo antropólogo, para não incorrer em equívoco de naturalizar e estereotipar os costumes e os hábitos cotidianos (Velho, 1997).

A alternativa encontrada para a questão foi tentar me inserir e participar de alguma rede de relações estabelecida no Ver-o-Peso e ao mesmo tempo dialogar com feirantes de setores distintos do mercado. Deste modo, poderia observar o cotidiano e a convivência entre as pessoas que fizessem parte de determinada rede, ou seja, o relacionamento e interação constituídos entre os indivíduos em grupo, mas sem perder de vista uma compreensão da totalidade, pois manteria contato com alguns outros freqüentadores do local, interlocutores em potencial. O próximo passo foi conhecer um interlocutor e identificar sua rede de comunicação e solidariedade no mercado para, aos poucos, procurar me inserir nela.

Foi assim que Conheci o vendedor Orivaldo, popularmente conhecido pelos familiares e amigos do mercado como “Irmão”³. Fui apresentado a ele por um amigo e também estudante de antropologia. Irmão possui uma barraca na feira livre, onde comercializa produtos de mercearia como feijão, macarrão, óleo de cozinha, além das

³ Os interlocutores da pesquisa serão aqui referidos pelos seus próprios nomes ou pela denominação que são conhecidos popularmente no Ver-o-Peso.

“misturas”: pé, orelha, toicinho e rabo de porco; charque, lingüiças, chouriço e bacon, a denominação para os componentes que acompanham o feijão ou feijoada.

Irmão foi muito receptivo e comunicativo, no mesmo dia em que nos conhecemos ele me apresentou há várias pessoas, suas amigas e companheiras de profissão. Ele recebeu este apelido devido à influência adventista de seu pai, mas esta denominação parece fazer jus ao seu jeito extrovertido e carismático, agindo, às vezes, como se realmente fosse irmão de todos.

Este interlocutor trabalha no Ver-o-Peso há cerca de 35 anos e está inserido em uma rede de relações muito bem estabelecida no mercado, da qual fazem parte feirantes que comercializam o mesmo gênero de produto que o seu, vendedores de farinha e alguns vendedores de frutas. Outros feirantes também transitam nesta rede, porém em menor frequência. O universo de pesquisa contou com cerca de vinte e cinco a trinta pessoas.

Foi por intermédio de Irmão que conheci alguns informantes: Seu Nato e Tia Naza, Dona Raimunda e os irmãos Max, Marcelo e Mônica; participando um pouco do cotidiano deles na feira percebi que se assemelham muito a uma família. Confesso que, algumas vezes, não foi fácil participar inicialmente de suas atividades, pois levou um pouco de tempo até a “aceitação”, familiarização dos feirantes comigo e vice-versa, bem como a construção de uma relação de empatia com os mesmos, ocorrendo somente quando se asseguraram de meu propósito no mercado, depois muitas idas e vindas ao Ver-o-Peso.

Quando estava entre os feirantes procurei ficar atento aos atos e conversas ocorridos, tentando sempre compreender os códigos, principalmente, quando se relacionavam às questões raciais. Sempre que possível, também direcionava as conversas para esta temática, mais especificamente, sobre as formas de classificação de cor e raça que operam no Brasil. Falar sobre assuntos que envolvem a questão racial no Brasil é quase sempre espinhoso. Apesar de não se constituir como central na organização da vida dos feirantes do Ver-o-Peso, a relevância dos assuntos que envolvem as relações raciais emergiu quando tive maior inserção nas esferas de intimidade dos interlocutores – dada à “delicadeza” que o fenômeno assume no país – pois foram nesses contextos que as questões raciais tomaram corpo e se tornaram mais perceptíveis para o pesquisador.

Inúmeras vezes acompanhei meus interlocutores vendendo seus produtos, em várias situações as conversas foram interrompidas para que eles pudessem atender a

seus clientes e dar continuidade as suas atividades; procurando sempre ter paciência e escolhendo o melhor momento para estabelecer uma relação, seja iniciando ou finalizando um diálogo, por saber que aquelas pessoas estavam em seu local de trabalho e dali retiravam o seu sustento.

Sempre que tive oportunidade participei das conversas informais em grupo com os feirantes com os quais passei maior tempo. Após certo período de convivência, alguns deles solicitaram minha ajuda para realizar pequenos serviços como, por exemplo, prestar atenção na barraca quando precisavam sair rapidamente, realizar algumas compras (cartão telefônico, cento de saco de um litro, feijão, cafezinho e refrigerante para o lanche), destocar dinheiro e até mesmo pintar um pequeno banco, o que fiz mesmo sabendo que depois estaria sujeito a uma crise de rinite alérgica.

O levantamento de informações ocorreu a partir do uso de diário de campo, no intuito de melhor sistematizar as informações coletadas. Foram realizadas entrevistas abertas com a utilização do gravador, através do emprego de roteiros com temas/questões (elaborados em conjunto com a orientadora), visando obter respostas que permitissem explorar em maior profundidade a problemática analisada (cf. Goldenberg, 1999; Thiollent, 1982). As entrevistas realizadas com a utilização do gravador ficaram restritas a oito pessoas, porém foram nas conversas informais e na interação entre os feirantes que surgiram muitas questões elucidativas sobre a temática investigada.

Ainda, foram aplicados em todos os setores do mercado 180 formulários para traçar o perfil socioeconômico dos interlocutores, com o propósito de verificar como se relacionam cor, nível de escolaridade e renda no mercado do Ver-o-Peso.

A mesma importância atribuída às entrevistas foi dada às conversas informais, uma vez que elas sempre se mostram como um instrumento valioso, visto que muitas vezes nesses momentos apareceram várias questões pertinentes ao estudo, que não surgiram nas ocasiões de gravação das entrevistas. Este último fato talvez se deva aos informantes não se sentirem a vontade para falar sobre determinados temas na presença do gravador. Ademais, essas conversas propiciam um ambiente de empatia entre pesquisador e interlocutor, que, como sabemos, é de grande importância para a pesquisa na área das Ciências Sociais em geral.

A pesquisa privilegiou a observação participante, o que me possibilitou observar sistematicamente os sujeitos que se constituem como os seus interlocutores, bem como as relações estabelecidas naquele contexto social, mas, sobretudo, me permitiu maior

participação em algumas atividades desempenhadas pelos indivíduos com quem convivi durante o desenvolvimento do trabalho de campo.

No entanto, tal procedimento não depende somente da decisão unilateral do pesquisador, mas é decorrente de um processo de intensa negociação com seus informantes, de maneira que conquiste a confiança deles e se comporte como um membro integrante – mesmo estando ciente de que não é um deles – possibilitando o avanço do estudo da melhor maneira possível (cf. Foote-Whyte, 1990; Guber, 2001), já que estabelece uma relação de empatia com os interlocutores e pode dar acesso a informações que provavelmente não teria caso não participasse interativamente.

Mas, é preciso ter claro que o processo de empatia se constitui mais como uma forma do antropólogo se relacionar com os sujeitos de sua pesquisa do que uma qualidade ou talento especial de que ele faz uso para obter seus resultados (Geertz, 1997). Além disso, a construção da empatia possibilita a diminuição do conflito e tensão que envolve as relações entre pesquisador (sujeito) e informante (objeto).

De acordo com Rosana Guber (2001) a observação participante possui uma tensão inerente, pois neste procedimento o pesquisador a todo o momento deve estar ciente que é preciso participar para observar e observar para participar, assim, ambos os processos, observação e participação, não podem ser compreendidos como opostos, como concebiam os enfoques positivistas, acreditando que quando praticados simultaneamente o investigador estaria propenso a participar mais e registrar menos, ou inversamente, registrar mais e participar menos. Segundo Guber, observação e participação devem ser encarados como procedimentos intimamente interligados, uma vez que envolvimento e investigação fazem parte do mesmo processo de conhecimento social, entretanto, devendo-se resguardar os devidos cuidados para não se transformar a observação participante em “participação observante”.

Algumas questões teórico-metodológicas acompanham/orientaram o desenrolar da pesquisa e o desenvolvimento do trabalho de campo.

No que se refere à noção de identidade, este estudo enfoca seus aspectos relacional, situacional e contextual (cf. Barth, 2000, 2003; Cardoso de Oliveira, 1976), entendendo que existem realidades que antecedem a qualquer forma de pertencimento e identificação, longe de se constituírem como unidades cristalizadas. Concebida no plural, identidade(s), nos afastamos de abordagens que tendem a essencializá-la a partir de uma certa idéia de irreduzibilidade (cf. Ruben, 1988), como se a identidade fosse algo primordial e indecomponível, não estando sujeita a alterações.

Deste modo, seguimos a perspectiva de que as identidades estão sempre em fluxo, ou seja, passam constantemente por processos de construção e (re)significação, sendo manipuladas pragmaticamente pelos atores sociais de acordo com circunstâncias particulares e as vicissitudes dos acontecimentos (Agier, 2001; Cunha, 1985).

Como outros autores, compartilho da idéia de que a noção de identidade pouco revela sobre a multiplicidade de sentimentos e ações que compõem os indivíduos (Handler, 1994; Ossowicki, 2003; Silva, 2004). É, pois, Lévi-Strauss (1981) quem nos fornece os aportes para pensar a questão, segundo ele:

“(...) La identidad es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real. (...) Su existencia es puramente teórica: es la existencia de un límite al cual nos corresponde en realidad ninguna experiencia” (1981: 369).

Os termos claro, moreno, escurinho, entre outros, usualmente empregados no cotidiano pelas pessoas, geralmente estão ausente da esfera acadêmica, que adota as categorias censitárias ou as expressões binárias branco/ negro e branco/ não branco, o que demonstra uma grande dissonância entre as terminologias utilizadas pelas pessoas no dia-a-dia e as referida pelo movimento negro e acadêmicos em seus artigos e palestras. A aversão às categorias usadas popularmente parece dever-se ao fato das mesmas serem consideradas marcadores menos nítidos de identidade, segundo tal perspectiva, contribuindo para a desarticulação da construção de identidade étnicas que deveriam ser reforçadas.

Ora, em antropologia, aprendemos com Edmund Leach (1996) e Evans-Pritchard (2002) que devemos nos valer das categorias nativas para compreender o modo como os sujeitos constroem o seu universo de significados e não elaborar categorias analíticas para sobrepô-las. Portanto, trabalhar com outras categorias que não sejam nativas seria reduzir a complexidade dos significados atribuídos pelos indivíduos ao fenômeno, além de incorrer em equívoco analítico de interpretar um sistema taxonômico baseado num gradiente de cores através de terminologias extremamente formais ou expressões binárias, indo contra a própria lógica de organização do sistema classificatório e, conseqüentemente, da forma como se manifestam as relações raciais no país.

Uma das preocupações que nortearam o desenvolvimento da pesquisa diz respeito ao fato de não conduzir ou influenciar os interlocutores com as minhas categorias e percepções sobre o nosso sistema de classificação racial e por outro lado

não naturalizar e reproduzir o discurso dos informantes sobre a problemática investigada. Mas, para isso a técnica de análise de discurso se mostrou bastante adequada.

É imperativo mencionar que todas as classificações encontradas neste trabalho foram descritas pelos informantes, seja para referir a cor/ raça de si próprios e de familiares, seja para se referir a terceiros; sem que houvesse qualquer objeção do pesquisador, a quem cumpriu apenas a função de questionamentos pertinentes ao estudo.

A cautela no levantamento de informações seguiu quando abordei assuntos específicos com os informantes para saber, por exemplo, se as terminologias pardo, moreno, moreno escuro são análogas, se possuem alguma equivalência entre si, no intuito de verificar se a utilização das diversas categorias que constituem o nosso sistema de classificação racial estão sendo ou não empregadas em um único sentido, de modo que o mesmo foi feito em relação as terminologias mais claro, claro e pardo.

A abordagem privilegiou a análise qualitativa, uma vez para os propósitos da pesquisa os materiais qualitativos se mostraram mais interessantes, o que possibilitou explorar a profundidade da informação. Para isso, a análise de discurso se revelou de grande importância, com o registro do perfil dos interlocutores, permitiu contextualizar os relatos destes. Contudo, os dados quantitativos foram relevantes para se inferir sobre as desigualdades socioeconômicas entre os trabalhadores do Ver-o-Peso.

O paradigma antropológico que orientou a pesquisa possui base no empirismo. Concebendo a antropologia como uma disciplina interpretativa e muito próxima da História, privilegiei o estudo etnográfico e busquei realizar uma descrição mais fina, procurando interpretar as interpretações (a meu ver umas das características que definem o ofício do antropólogo), no intuito de compreender o fenômeno proposto.

Entretanto, como a tradição antropológica nos mostra que a antropologia não é uma ciência de paradigmas em disputa, o estruturalismo foi bastante útil em meu estudo, mais como uma técnica do que como uma teoria, uma vez que ele me permitiu pensar a relação diferencial entre os fatos, tornando a diferença significativa ao colocá-la em relação a outros termos, interessante para pensar o sistema de classificação racial brasileiro como, por exemplo, a mobilidade e fixidez das categorias que constituem este sistema ao pô-las em relação umas com as outras.

A pesquisa contou com as seguintes perspectivas, fazendo o exercício de “estranhamento” que se constitui como o princípio fundamental do *métier* antropológico

(Miner, 1976), em outras palavras, transformando o “familiar em exótico” e o “exótico em familiar” (DaMatta, 2000), compreendendo que o “familiar” nem sempre se constitui como tão “familiar” quanto se pensa, daí porque é imprescindível que o antropólogo esteja atento para os gestos, atitudes e acontecimentos comuns que estão a sua volta, pois os mesmos podem ser reveladores de determinadas relações entre os indivíduos, caso contrário tais relações passarão despercebidas já que também fazem parte das representações do próprio pesquisador (Velho, 1997).

Sendo assim, o estudo se desenvolveu com o propósito a que se refere Malinowski: “apreendendo do ponto de vista dos nativos” (1978: 37-38), homens e mulheres, negros, mestiços e brancos que frequentam o mercado do Ver-o-Peso, “seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo” (Idem), estabelecendo um elo entre a “experiência-próxima”, vivenciadas com essas pessoas e; a “experiência-distante”, assimilada através da literatura produzida sobre o tema, para assim produzir uma interpretação a respeito do *modus vivendi* do universo pesquisado (Geertz, 1997).

No que se refere à estrutura da dissertação, o estudo está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo pretende ser um mergulho na história da escravidão na Amazônia, abordando a contribuição dos negros através da sua força de trabalho e formas de resistências ao regime escravista, bem como, das suas manifestações culturais, de fundamental importância para a formação da região. O capítulo pretende enfatizar a presença dos negros na cidade de Belém, mais precisamente no Ver-o-Peso, onde sempre estabeleceram relações de trabalho e sociabilidade com brancos, índios e mestiços.

No capítulo seguinte, convido o leitor a fazer um passeio etnográfico pelo Ver-o-Peso, mostrando a dinâmica e organização do mercado, através do cotidiano dos seus trabalhadores e todas as outras pessoas que compõem o seu cenário; apresentando, ainda, algumas imagens construídas sobre este lugar impregnado de valores e significados expressivos para sua gente.

No terceiro capítulo procuro compreender como se manifestam as relações raciais no Ver-o-Peso, percorrendo sobre temas como: desigualdades sociais, mestiçagem, preconceito e discriminação racial; além da análise do sistema de classificação racial vigente no país, principal foco deste estudo. As discussões giram em torno de dois eixos centrais: a proeminência da mestiçagem nas narrativas sobre o Brasil, representando-a como uma característica marcante da identidade nacional e; a forma usualmente utilizada para a classificação racial no país, por meio dos códigos e

regras que envolvem o emprego dos diversos termos para referir a cor/ raça dos brasileiros.

Mas, antes de adentrar estas questões faremos uma passagem entre os séculos XVII e XIX para contar a história da escravidão na província do Grão-Pará.

1. Um Breve Histórico da Escravidão na Província do Grão-Pará (séc. XVII/ XIX)

Apresentação

Este capítulo tem por intuito traçar uma visão panorâmica, mas não superficial, sobre a escravidão na Amazônia, no período que abrange os séculos XVII/ XIX, enfatizando a contribuição deixada na formação das diversas esferas sociais pelo expressivo contingente negro no Grão-Pará⁴, exportado diretamente da África e também trazido de outras partes do Brasil para a região amazônica. O propósito deste capítulo histórico é mostrar a forte presença dos negros na cidade de Belém, apontando, ainda, o mercado do Ver-o-Peso como um local onde eles desde longa data se fizeram presentes, estabelecendo relações de trabalho e sociabilidade com brancos, índios e mestiços.

Durante muitos anos a historiografia brasileira não aprofundou o estudo sobre a presença dos africanos no empreendimento colonial português para a Amazônia, devido à crença na exploração do trabalho indígena como a grande força motriz do extrativismo largamente praticado na região, exímios conhecedores das matas e dos rios locais; além da suposta inexpressividade quantitativa e utilidade duvidosa dos africanos que para lá foram levados, pois o grande número de mão-de-obra nativa foi capaz de conduzir adiante a coleta das “drogas do sertão”.

Assim, levou-se a crer que a economia implementada na região estava pautada exclusivamente na exploração das “drogas do sertão”, negligenciando a profunda importância dos diferentes empreendimentos agrários: cana-de-açúcar, arroz, algodão, tabaco e cacau; além de outras atividades como, por exemplo, a pecuária e a construção das fortificações militares, onde foi bastante utilizado o trabalho escravo dos africanos. Tal fato é decorrente de uma interpretação equivocada sobre o processo de ocupação portuguesa na Amazônia, enquadrada no modelo de *plantation* realizado no nordeste, que não vingou por especificidades apresentadas pelo seu ecossistema. Consequentemente, considerou-se – de forma equivocada – insignificante a presença do escravo africano na composição da sociedade amazônica.

Foi a partir dos estudos de autores como Manuel Nunes Dias (1970), *Fomento ultramarino e mercantilismo: a Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão 1775-*

⁴ A província do Grão-Pará se constituía num vasto território que se estendia desde a comarca do Rio Negro, atual Estado do Amazonas; passando pelo extremo norte, onde se localiza o Estado do Amapá; chegando até os territórios entre os rios Turiaçu e Gurupi, que depois foram anexados ao Maranhão; além do próprio Estado do Pará.

1778; Vicente Salles (1988), *O negro no Pará sob regime da escravidão*; Anaiza Vergolino-Henry e Arthur Napoleão Figueiredo (1990), *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*; que se construiu uma leitura rigorosa e aprofundada sobre o processo de colonização portuguesa e a inserção da força de trabalho africana escravizada na região amazônica.

Ainda, podemos mencionar alguns trabalhos elaborados mais recentemente onde se destacam os estudos de Eurípedes Funes (1995), *“Nasci nas matas, nunca tive senhor”*: *História e memória dos mocambos do baixo Amazonas*; e de José Maia Bezerra Neto (2001), *Escravidão negra no Grão-Pará (Século XVII- XIX)*.

Portanto, é através da perspectiva traçada por esses estudos que recolocaram a história sobre o regime de escravidão ao qual os africanos foram submetidos na Amazônia que se desenvolve o capítulo em questão, bem como a contribuição fundamental desempenhada por eles para o desenvolvimento econômico, político, social e cultural da região, onde durante muitos anos teve minimizada e até mesmo excluída a sua participação como um dos agentes formadores da sociedade amazônica na produção historiográfica nacional.

A importação de escravos africanos para o Grão-Pará

Sabe-se que nas primeiras décadas de colonização do Brasil a mão-de-obra escrava foi predominantemente indígena, sobretudo na região amazônica onde se encontrava em abundância e a custos baixos. Nesta região a inserção da escravidão proveniente do continente africano foi mais lenta em relação a outras partes do país. Dentre os fatores que contribuíram estão relacionados: o extrativismo desenvolvido que gerava baixos lucros, diferentemente da *plantation* praticada no nordeste; o comércio lucrativo motivado pelo tráfico de índios; além dos elevados custos dos escravos africanos em detrimento do baixo poder aquisitivo dos colonos.

No início do século XVII as atividades agrícolas desenvolvidas pelos portugueses na Amazônia não eram muito rentáveis. As culturas apresentavam dificuldade de adaptação ao clima, as lavouras eram incipientes e prosperavam com lentidão, como ocorria com o cultivo de arroz e algodão, pouco lucrativos neste momento. Apenas o extrativismo desenvolvido pelos cativos indígenas gerava algum lucro através da coleta do cacau silvestre e das “drogas do sertão”: cravo, canela, anil, baunilha, urucum, salsa e raízes aromáticas (cf. Funes, 1995; Salles, 1988). Este fraco

desempenho das iniciativas agrícolas dos portugueses na Amazônia não favoreceu a substituição da escravidão do gentio pela escravidão do africano, já que os colonos não conseguiam acumular capital que possibilitasse tal empreendimento.

O comércio gerado pela captura e venda de índios era bastante vantajoso, realizando-se através dos resgates, dos processos de descimentos e aldeamentos. A escravização do gentio se tornou uma prática intensa e habitual, a comercialização era realizada por preços irrisórios devido a grande quantidade de índios nas proximidades das províncias, desfavorecendo a entrada dos escravos africanos que chegavam pelo preço de 100 mil réis, enquanto o gentio custava apenas 30 mil, deixando para segundo plano a comercialização dos primeiros (Salles, 1988).

Os governadores das províncias também tinham participação nos lucros do negócio, apesar da legislação governamental ser contrária ao cativo dos indígenas, como expressava a lei e provisão de 1680, o que caracterizava a corrupção administrativa, mesmo com empenho da metrópole em conter os abusos cometidos pelos governadores (Idem). Entretanto, isto não impediu as várias expedições para aprisionamento de índios, resultando no etnocídio e extermínio de muitas tribos, além da dispersão de outras.

A escravidão indígena provocava descontentamento entre os missionários da Companhia de Jesus que reivindicavam para si o privilégio das entradas para o sertão, no intuito de levar a catequese e redimir os “selvagens”. Os jesuítas visavam à substituição da mão-de-obra indígena pela do negro africano, que já apresentava sucesso em outras regiões do Brasil. Mas, os objetivos dos jesuítas entravam em confronto com os dos mercadores e colonos que se favoreciam com a escravização do índio, aliás, os próprios governadores de províncias se beneficiavam com esse o comércio. Além disso, os lucros obtidos pela comercialização dos índios circulavam na colônia, já os relacionados ao tráfico de africanos fluíam para a metrópole (Funes, 1995).

A partir de 1670 a agricultura começou a prosperar, as tarefas nas lavouras de cana-de-açúcar, arroz, algodão, tabaco e cacau necessitavam de mais trabalhadores, levando colonos e governadores das províncias a reivindicarem por negros africanos (Vergolino-Henry & Figueiredo, 1990), já que havia o impedimento sobre a escravização do índio. Até então, o tráfico de africanos para a Amazônia era irregular, se efetivando sob responsabilidade da Coroa portuguesa, através de contratos com mercadores particulares.

Certamente, a disputa de interesses entre colonos e jesuítas favoreceu a inserção

de escravos vindos de África para a região amazônica. A lei e provisão de 1680, contrária à escravização do gentio, também determinava o deslocamento anual de negros da Costa de Guiné para as províncias do Grão-Pará e Maranhão sob regime de assento a encargo dos portugueses, tendo o padre Antônio Vieira como o principal responsável por esta manobra política (Salles, 1988). De acordo com esta lei, os escravos africanos deveriam ser repartidos igualmente entre o Grão-Pará e Maranhão, porém os navios vindos de África aportavam primeiramente em São Luís, onde grande parte dos escravos era comercializada, restando apenas poucos escravos para a outra comarca, fato que gerava conflito entre as duas províncias (Idem).

Contudo, foi por intermédio de companhias de comércio que os portugueses tentaram intensificar o tráfico de escravos africanos para a região, que neste período se fazia de maneira esporádica. A primeira a desenvolver esta atividade foi a Companhia de Comércio do Maranhão (1682-1684), que tinha o monopólio do tráfico para este estado, porém realizando-a abusivamente culminou na sua extinção⁵.

Apesar disto, a escravidão negra já havia sido introduzida nas duas últimas décadas do século XVI e na primeira do XVII por intermédio dos ingleses que pretendiam tomar posse do extremo-norte, atualmente o Estado do Amapá (Reis, 1961). Os ingleses não desejavam entrar em conflito com os indígenas locais, com quem pretendiam fazer aliança para concretizar sua permanência na terra, por isso necessitaram da mão-de-obra africana trazida para o trabalho nas lavouras de cana, onde produziam açúcar e rum (Idem). Entretanto, os ingleses não conseguiram se estabelecer por muito tempo, sendo expulsos pelos portugueses que construíram fortificações e estenderam seus domínios para a região (Ibidem).

A segunda companhia de comércio criada pelos portugueses, Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), obteve êxitos consideráveis na introdução de cativos africanos no Pará e Maranhão, desembarcando aproximadamente 25.365 escravos nestas duas praças, cumprindo a tarefa de regularizar o tráfico de escravos para a Amazônia (Dias, 1970). A intensificação e regularização do tráfico de escravos africanos para a região somente foi viável em meados do século XVIII, após o desenvolvimento da agricultura e a proibição do trabalho indígena, que passou a exigir o

⁵ A Companhia de Comércio do Maranhão cobrava taxas abusivas para venda de escravos, além de monopolizar a exportação de produtos como cravo e cacau para a metrópole. Insatisfeitos, os colonos liderados por Manuel Beckman se rebelaram contra a companhia que controlava o tráfico de negros africanos para o estado, fenômeno que ficou conhecido como Revolta de Beckman. Em apenas dois anos de serviço o estanco foi abolido (Salles, 1988).

emprego de mais braços para moverem a produção.

As lavouras só poderiam crescer progressivamente com a introdução de um contingente expressivo de força de trabalho, o que fez colonos recorrerem cada vez mais ao, então governador da província do Grão Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para que reclamasse ao Reino de Portugal o ingresso de escravos vindo de África. Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, foi fundamental para aplicação da política pombalina na província (cf. Bezerra Neto, 2001; Salles, 1988). Foram constantes as solicitações feitas por colonos e governadores de província a Coroa portuguesa para a inserção de mais mão-de-obra africana na região (Vergolino-Henry & Figueiredo, 1990). Ainda, requeriam a redução do preço dos escravos, uma vez que eram poucos os recursos para aquisição das “peças”. Porém, o pedido de redução do preço nunca foi atendido (Idem).

No Pará, a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão chegou a desembarcar cerca de 14.749 escravos, sendo que um terço destes seguiram para o Mato-Grosso. Assim, apenas no Pará ingressaram 9.832 escravos durante o período de atividade da companhia (Dias, 1970). Após o encerramento das atividades desta companhia realizaram-se regimes de contratos particulares com a Companhia de Cachêu que forneceu um total de 7.606 escravos para o Grão-Pará, vindos de Cachêu e Cabo Verde, durante os quatorze anos de sua atuação na província.

O contingente de escravos introduzidos pela Companhia de Cachêu é proporcionalmente superior ao efetivado pela Companhia de Comércio Geral do Grão Pará e Maranhão, já que ela atuou durante quatorze anos, perfazendo uma média anual de 545 escravos; enquanto a primeira companhia introduziu 446 cativos anualmente durante vinte e dois anos (Bezerra Neto, 2001).

No período de 1753 a 1801 a Província do Grão-Pará recebeu escravos de vários portos africanos: Bissau e Cachêu, atual República da Guiné-Bissau; Cabo Verde, atual República do Cabo Verde; Luanda, Benguela e Cabinda, atual República Popular de Angola; e Moçambique, atual República Popular de Moçambique (Vergolino-Henry & Figueiredo, 1990). Dentre os diferentes grupos que se estabeleceram na província, são de conhecimento as seguintes nações: Angola, Congo, Moçambique, Cabinda, Benguela, Caçanje e Moxicongo, todas do grupo banto; Mina, Fânti-Achânti, Bijogó ou Bixagô, Fula, Mandiga, nações do grupo sudanês; Calabar ou Carabá e Peuls, nações do grupo guineu-sudanês; além de outras etnias das quais não se tem certeza (Idem).

Os negros africanos foram importados para a Amazônia no intuito de suprir a

carência de força de trabalho, cabendo a eles incrementar o desenvolvimento agrário e a pecuária praticada na região. Tais atividades se concentraram nas cercanias dos núcleos de povoamento construídos pelos portugueses, daí porque a presença dos escravos africanos sempre foi maior nas lavouras e na criação de gado em detrimento das atividades de extrativismo realizadas em terras de floresta densa, onde eles pouco se faziam presentes (Bezerra Neto, 2001). Mesmo em áreas como o Baixo Amazonas, onde as extrações de cravo, cacau e noz-moscada eram de grande importância; e o Baixo Tocantins, destacando-se na coleta de cacau e canela, os escravos negros estavam concentrados nas atividades agrícolas e na pecuária (Idem).

Na ilha do Marajó, além do extrativismo do látex, que tomou grandes proporções no final do século XIX, também foram desenvolvidas diversas culturas, destacando-se a lavoura canavieira. Mas, foram as atividades de criação de gado e de eqüinos que se sobressaíram na ilha, ainda hoje a criação de gado é predominante no Marajó (Ibidem). Os negros nas fazendas estavam sujeitos à estrutura rígida da Casa-Grande, centrada na figura do senhor de escravos que instituíra uma autoridade patriarcal. No entanto, no Marajó tanto escravos quanto libertos podiam fazer farinha e plantar cereais e vegetais para seu próprio consumo, além de possuírem armas e munições (Salles, 1988).

Nas cercanias de Belém a lavoura canavieira foi predominante e agregou muitos escravos, porém associada à cultura do arroz, tabaco ou café. Contudo, o número de escravos era expressivo nos núcleos urbanos da capital paraense. Em 1787, a freguesia da Sé, o principal núcleo urbano de Belém, possuía 5.276 habitantes, sendo que 2.733 eram escravos, isto quer dizer que mais de 50% dos residentes desta área estavam sujeitos a pelo menos um senhor (Salles, 1988). Em 1823, nas freguesias da Sé e Campina havia 45,9% de moradores brancos; 45,2% de africanos e crioulos; enquanto pretos, índios e mestiços somavam 8,9% de uma população de 12.471 habitantes (idem). Portanto, neste período os brancos estavam em menor número se somarmos escravos e libertos negros, pretos, índios e mestiços.

Diante do regime de colonização imposto pelos brancos; negros e indígenas inúmeras vezes foram solidários entre si nas vicissitudes sociais. Quando os negros fugiam para os mocambos⁶ era com os nativos que eles interagiam socialmente. Nesta nova empreitada os mocambeiros passaram a desempenhar outras atividades além das

⁶ Mocambo é o termo utilizado na Amazônia para se referir aos quilombos.

agropastoris e domésticas; dividindo o mesmo espaço que os índios, miscigenaram-se com eles e incorporam parte de sua cultura material e simbólica, ampliando seus conhecimentos sobre as matas e rios (Funes, 1995; 1996).

A venda de produtos oriundos dos mocambos no comércio local proporcionou aos negros expandir sua rede de relações⁷, tendo sido por intermédio dos indígenas que circulavam pelas fronteiras que eles puderam estabelecer negócios com os *bush negroes* da Guiana Holandesa, além dos outros quilombos da região (cf. Acevedo Marin & Gomes, 2003; Funes, 1995). Porém, as relações com os nativos nem sempre foram harmoniosas, ocorrendo conflitos quando, por exemplo, mocambeiros atacavam as malocas e roubavam as mulheres indígenas (Funes, 1995; 1996).

Semelhante a outras regiões do Brasil, a miscigenação se desenvolveu intensamente na Amazônia como conseqüência da interação social entre brancos, negros e índios, resultando na fusão de elementos culturais dos três grupos. O amplo processo de mestiçagem difundido na região amazônica contribuiu para a construção de um sistema classificatório sofisticado, apresentando terminologias como africanos, para referir aos escravos oriundos da África; crioulos para os escravos nascidos em terras brasileiras; além dos mulatos, caboclos, tapuias, curibocas, cafuzos, resultantes das uniões inter-raciais entre os diferentes grupos étnicos.

Além disso, a mestiçagem possibilitou, por exemplo, maior mobilidade aos escravos fugidos que procuravam se confundir com os libertos nos centros urbanos, de modo que um mulato poderia passar muito bem por um tapuia e, um curiboca por um cafuzo (Funes, 1995). Assim, o sistema de classificação racial baseado na cor e nos traços físicos permitia, em determinadas circunstâncias, que o escravo negociasse sua identidade e condição de cativo, devido a multiplicidades de identidades e a complexa mistura étnica e racial apresentada pela sociedade da época.

Ainda, é preciso destacar uma característica marcante do nosso sistema classificatório: a classificação racial que vai se transformando segundo a posição social ocupada pelo indivíduo. Neste caso, a “mulatice” se constitui como exemplo emblemático, uma vez que o termo mulato era usado, na maioria das vezes, para se referir aos indivíduos que já haviam conquistado a liberdade. Então, a mulatice

⁷ Os mocambeiros tiveram relativa importância regional na comercialização de gêneros agrícolas e extrativos, inserindo-se também no sistema de aviação ao fornecer suas mercadorias e receber em troca outros bens de consumo e instrumentos de trabalho (cf. Acevedo Marin & Gomes, 2003; Funes, 1995; 1996).

funcionava como uma válvula de mobilidade social, possibilitado, também, suavizar as marcas de africanidade das gerações seguintes (Degler, 1976). De acordo com Hebe Mattos (1998), no século XIX, a categoria “pardo” era empregada para designar pessoas não-brancas, enquanto “branco” era utilizado para se referir aos livres, independente da cor da pele. Deste modo, indivíduos de cor negra ou mestiça poderiam ser classificados brancos, desde que comprovassem sua liberdade (Idem).

Vicente Salles (1988) aponta que o elevado grau de miscigenação da população paraense culminou posteriormente na predominância dos mestiços. Para Salles, embora a mestiçagem tenha se desenvolvido de maneira vigorosa, isto não invalida a presença marcante dos negros na região, uma vez que eles cresceram no conjunto da população paraense não apenas como grupo particular, mas também, entre os classificados pardos.

Em meados do século XIX, os negros já não constituíam a maioria da população escrava, excetos os procedentes do continente africano, pois os crioulos apresentavam várias combinações étnicas (Salles, 1988). A miscigenação contribuiu para o embranquecimento, ou melhor, para o “clareamento” da população paraense, aumentando consideravelmente o número de mestiços e contribuindo para a redução gradativa dos negros ao longo dos anos⁸, o que se consolidou após o elevado ingresso de nordestinos para o estado a partir de 1878 para trabalharem na extração do látex.

O último carregamento de negros originários da África para o Grão-Pará data de 1834. Porém, o tráfico de negros no Pará se manteve contínuo até poucos anos antes da abolição, sendo realizado através da comercialização entre províncias. O Grão-Pará se configurou tanto como um pólo importador, adquirindo escravos do Amazonas, Maranhão, Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco; quanto exportador, fornecendo negros para Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba (Bezerra Neto, 2001). Devido ao abastecimento interprovincial o Grão-Pará, igualmente a Pernambuco, não foi afetado pela saída de escravos rumo aos cafezais do Centro-Sul, ainda se destacando como a província que possuía a maior média de preço pago por escravos⁹. Tanto o comércio interprovincial quanto o contrabando de escravos desenvolveram-se por quase todo o regime de escravidão, ora mais intensos, ora menos.

Segundo Salles (1988), o porto de São Luís se constituía como o principal importador de escravos nas províncias do Grão-Pará e Maranhão, uma vez que os

⁸ O recenseamento realizado pelo IBGE no ano 1950 em Belém indica apenas 2,9 % de pretos, enquanto eles representavam 46% dos habitantes desta cidade em 1822 (Salles, 1988).

⁹ Dados em Robert W. Slenes, *The demography and Economics of Brazilian Slavery: 1850-1888*. Stanford University, 1976; citado por Bezerra Neto (2001).

navios negreiros ao chegarem a Belém já teriam, na maioria das vezes, aportado na capital maranhense, onde o volume de transações era elevado. Já para José Maia Bezerra Neto (2001), era o porto de Belém que se configurava como o principal da região em comercialização de cativos africanos, pois além de ser receptor também distribuía escravos para localidades interioranas da própria província como, por exemplo, o Baixo Amazonas e o Baixo Tocantins; ainda o fazia igualmente para outras províncias como ocorria com o Mato-Grosso.

Os escravos desembarcados no porto da capital paraense eram levados para os armazéns da Companhia Geral de Comércio e lá eram postos à venda¹⁰. Os armazéns eram dedicados exclusivamente ao comércio de africanos. Mas, os africanos recém-chegados também eram vendidos em espaço aberto que chegou a se constituir numa verdadeira feira, onde juntamente com os indígenas – que durante muitos anos foram os únicos escravos mercanciados ali – eram comercializados como mais um produto dentre outros vários gêneros de importação e exportação.

Este mercado era o Ver-o-Peso, entreposto fiscal da Coroa portuguesa na cidade de Belém (Salles, 1998). Vários estabelecimentos particulares eram voltados à venda de negros africanos nas proximidades da doca do Ver-o-Peso (idem). O volume de transações de escravos no Ver-o-Peso não adquiriu as mesmas proporções dos mercados construídos na Bahia e no Rio de Janeiro, mas se instituiu como um espaço significativo em que se mercenciou a escravaria africana (Ibidem).

O pagamento pela compra de escravos negros, na maioria das transações, era efetivado através de produtos locais, sendo que o tabaco possuía grande interesse entre os mercadores de escravos (Ibidem). Entre os anos de 1761 e 1765 existiam três formas usais de compra e venda de cativos: pagamento à vista, efetivado com dinheiro ou ouro; fiado; e a crédito, sendo este último a mais utilizada (Vergolino-Henry & Figueiredo, 1990). A aquisição de negros africanos se revelou mais lucrativa em longo prazo em relação à escravidão do gentio. Embora, de tempos em tempos se realizassem expedições para captura dos indígenas. É bem verdade que a intensificação de mão-de-obra africana vinda para a Amazônia não chegou a abolir a escravização dos índios, pois o aprisionamento destes se manteve ao longo da história (Funes, 1995). De uma maneira bem peculiar à região, africanos e indígenas vivenciaram o trabalho escravo (Idem).

Como sabemos, a escravidão é uma relação pessoal de dominação e exploração

¹⁰ Em 1682 o preço do escravo africano estava estipulado em 100 mil réis, em 1692 custava 115\$ e em 1708 já chegava a 160\$ (Salles, 1988).

perversas, em que alguém exerce amplos poderes de propriedade, subjugando e sujeitando outros à condição de cativo. Ser escravo significa poder ser comprado, vendido ou alugado para trabalhar incessantemente para seu dono, poucos eram os escravos que possuíam um nome ou o direito de ter qualquer bem próprio (Schwarcz, 1996-b). Ainda, ser escravo era ser entendido, na maioria das vezes, não como semelhante, humano; e sim como um “outro”, uma propriedade de alguém, uma peça, uma coisa, sem direitos civis e excluído de participação política legal. (Idem).

Os escravos estavam sujeitos a todos os tipos de dominação violenta, sobretudo, as que resultavam no castigo físico, visando à reafirmação do poder de seu dono sobre eles. O castigo físico na forma da chicotada marcava o corpo dos negros e mostrava sua condição de escravo, assegurando as regras e organizando o trabalho (Lara, 1989). Porém, a política de domínio dos senhores sobre os escravos perpassava todas as relações sociais, criando uma teia de práticas e idéias que sujeitavam os escravos a condições que lhe eram impostas, sem que o açoite precisasse aparecer a todo instante (Idem).

Também sabemos que os escravos eram mais do que peças e propriedade de alguém, eles eram passíveis de amor, ódio, desejo; ainda, eles tinham consciência do próprio sistema em que viviam e sabiam os momentos em que negociar seria mais vantajoso do que fugir ou simplesmente se rebelar contra seus senhores, buscando através de esferas como a família e o lazer um pouco mais de autonomia a fim de legitimar suas ações e garantir seus direitos (cf. Funes, 1995; Reis & Silva, 1989; Slenes, 1999). Por outro lado, as revoltas e as fugas também desempenharam um papel fundamental em busca da liberdade.

Em Belém, negros e libertos disputavam o mesmo espaço de trabalho, desempenhado várias profissões, apesar da formação do trabalho assalariado, após a abolição, passar pela exclusão de negros e negras (Fontes, 1997). Os homens ocupavam desde serviços braçais, como os carregadores e entregadores de encomendas, até ofícios que exigiam maior especialização como carpintaria e alfaiataria. Entre as mulheres, algumas conseguiam desempenhar serviços fora do espaço doméstico, pois o mercado de trabalho para elas não era muito amplo (Idem). As mulheres que procuravam alternativa ao trabalho doméstico circulavam pela cidade oferecendo em tabuleiros doces, licores e cigarros (cf. Conceição, 1995; Fontes, 1997) também, ainda, destacavam-se as amassadoras de açaí, as vendedoras de “cheiro” e as tacacazeiras do Ver-o-Peso (cf. Figueiredo, 1975; Pantoja, 2001; Salles, 1988; Vergolino-Henry, 1971).

As reações contra o sistema escravista foram realizadas de diferentes maneiras pelos escravos, seja sob formas mais explícitas como a fuga para os mocambos e a própria participação na revolução da Cabanagem ou através de suas manifestações culturais expressas no folclore regional, bem como suas atuações cotidianas nos centros urbanos. Essas questões são abordadas no tópico seguinte.

Outras estratégias de resistência: os negros nas cidades e suas manifestações culturais

Importante foi o papel desempenhado pelos negros na Cabanagem, revolução popular desencadeada no Grão-Pará entre os anos 1835 e 1836, no período da Regência. A revolução pretendia modificar o *status quo* da província, resultado da insatisfação com as péssimas gestões de seus governantes e das condições de miserabilidade em que se encontravam os pequenos agricultores e a grande massa da população. Os negros, escravos e libertos, aliados aos mestiços e caboclos engrossaram as fileiras cabanas aderindo à revolução (Salles, 1988; 2004).

Inflamados pelas concepções liberais de líderes como, por exemplo, o padre Batista Campos, os escravos associaram sua participação na luta armada com a idéia de liberdade, o que demonstra que seu engajamento não ocorreu anarquicamente ou que eles tenham sido levados pelas massas por mero impulso de rebeldia (Idem). Pelo contrário, sua participação ocorreu de forma organizada e politizada, pois estavam sempre ao lado assistindo as lideranças do movimento, como o fez o preto Manoel Barbeiro recrutando prosélitos para Batista Campos; do mesmo modo que o preto Félix e “um tal” de Manoel Maria, conhecidos por sua coragem e dedicação a proteção de Eduardo Angelim, terceiro chefe cabano (Salles, 1988).

Ainda, as notícias que chegavam de Caiena colaboraram para aumentar as aspirações de liberdade dos escravos do Grão-Pará, uma vez que os escravos da colônia francesa foram incitados pelas concepções liberais difundidas pela Revolução ocorrida na metrópole, rebelando-se violentamente contra seus senhores em busca de sua emancipação, fazendo com que alguns senhores de escravos de Caiena procurassem refúgio no Grão-Pará (Idem). Mesmo com controle da situação e o restabelecimento da escravidão na Guiana Francesa, o episódio repercutiu bastante na província brasileira.

O movimento cabano foi arquitetado na cidade, porém explodiu nas lavouras canavieiras adjacentes à Belém, situadas nas bacias dos rios Capim, Moju e Acará,

região onde havia bastante concentração de escravos (Salles, 1988; 2004). Rapidamente a revolução chegou a capital, onde se instalou o primeiro governo cabano sob o comando de Félix Clemente Malcher, alcançando, posteriormente, toda a Província do Grão-Pará. A revolução desarticulou completamente o sistema escravista na região, pois os senhores de escravos perderam o controle sobre estes que, em grande número, fugiam das senzalas para aderirem ao movimento (Salles, 1988). Aliás, data de 1834 a interrupção da importação direta de negros oriundos do continente africano para o Grão-Pará, portanto um ano antes de eclodir a Cabanagem, o que sugere que tal suspensão derive do caos político vivido na província nos anos anteriores, além de sua instabilidade econômica (Idem).

A contribuição dos negros à revolução foi de suma importância. Os negros não estavam apenas ao lado das lideranças, mas também se constituíram em liderança como nos casos de Patriota, *negro*¹¹ liberto que liderou a revolução urbana; do negro Antônio Pereira de Guimarães chamado de “Gigante Maquedum” e conhecido por sua “força bruta”; do *preto*¹² Custódio Teixeira, encarregado de fazer trincheiras para os combatentes; do escravo Francisco de Oliveira Sipião, capitão dos cabanos no Acará; do negro Manoel Pedro dos Anjos, Tenente-coronel dos cabanos em Muaná, chamado por eles de “Côco”; além do *mulato*¹³ Joaquim Antônio, o *cafuz*¹⁴ Hilário do Itapicuru, o *tapuio*¹⁵ Vicente, os irmãos mulatos Eusébio e Benedito e muitos outros que lutaram a favor dos revoltosos (Ibidem). A participação dos negros foi intensa fazendo o governo proibir várias vezes os ajuntamentos de escravos e qualquer atitude política onde eles estivessem envolvidos (Ibidem).

Muitos dos escravos fugidos das lavouras da região guajarina, concentradas as cercanias de Belém, aderiram a Cabanagem em busca de liberdade. Entre Mocajuba e Belém havia muitos minimocambos dedicados à lavoura, mas ficaram bastante conhecidos pelos ataques e assaltos que faziam aos viajantes; esses minimocambos serviam como pontos intermediários a outros mocambos e despistadores da ação governamental (Ibidem). O quilombo Mocajuba foi considerado como um dos

¹¹ Categoria utilizada para se referir essencialmente aos escravos, independente da cor. Os cativos indígenas eram denominados *negros da terra* e os de procedência africana eram chamados genericamente de *negros da Guiné*. Na virada do século XIX para o XX, a categoria foi forjada sob concepções pautadas no racismo científico, transformando os escravos descendentes de africanos em negro.

¹² Termo utilizado para referir aos escravos e libertos nascidos na África.

¹³ Categoria empregada para designar os indivíduos descendentes do cruzamento entre brancos e pretos, fazendo nítida referência a mula: animal híbrido resultante do cruzamento do jumento com a égua.

¹⁴ Termo usado para referir aos descendentes da união inter-racial entre pretos e índios.

¹⁵ Designação empregada genericamente para descrever os mestiços de índios.

principais agrupamentos de negros situados às cercanias de Belém, para onde muitos escravos seguiram no período da Cabanagem, sua destruição ocorreu somente depois de acirrados confrontos com as milícias da província (Ibidem).

No entanto, à medida que o governo cabano foi se instituindo, o sonho de liberdade dos escravos foi ficando para trás. A mentalidade escravocrata dos chefes cabanos não permitiu que as aspirações de emancipação dos escravos se concretizassem, mesmo com os protestos feitos por lideranças negras, suas reivindicações foram suprimidas (Salles, 1988; 2004). Eduardo Angelim foi o chefe cabano que mais se opôs à abolição da escravatura, mandando prender e aplicar castigo aos que transgredissem suas ordens e reclamassem por liberdade como faziam, por exemplo, os escravos que se alistavam como livres (Salles, 1988). Também, foi Angelim quem ordenou o fuzilamento de Patriota e Joaquim Antônio, dois líderes populares do movimento (Idem).

A falta de habilidade política dos chefes cabanos contribuiu para o enfraquecimento da revolução e sua derrocada frente às tropas do governo imperial. Com o fim da Cabanagem o regime escravocrata se refez lentamente e a emancipação dos escravos ficou adiada para o 13 de maio de 1888. Frustrados como o rumo seguido pela revolução, muitos escravos fugiram para os mocambos onde puderam conquistar a tão sonhada liberdade, mas não a liberdade plena como acreditavam que teriam com o sucesso do movimento cabano, uma vez que mesmo mocambeiros ainda eram considerados escravos. A fuga para os mocambos se configurou mais uma vez como a forma tradicional dos escravos conseguirem sua liberdade, aumentando significativamente após a revolução. A Cabanagem causou um impacto profundo nas esferas política, econômica e social da região amazônica, resultando na morte de mais de 30 mil pessoas.

Contudo, os escravos fugidos nem sempre procuravam os mocambos para vivenciar sua liberdade. Quando seu destino eram os centros urbanos utilizavam-se de outras estratégias, como no caso do escravo Elesbão que dizia se chamar José Valério e valendo-se do infortúnio de ser aleijado de uma perna, resultado de um tiro, passava como liberto por ter supostamente servido o exército brasileiro na guerra do Paraguai, considerando-se, portanto, inválido da pátria (Funes, 1995).

Depois da revolução, a Província do Grão-Pará precisava ser reconstruída e contou, fundamentalmente, com a força de trabalho de negros, índios e mestiços, já que os brancos desprezavam todo e qualquer tipo de trabalho manual (Salles, 1988; 2004).

Nas cidades os escravos possuíam maior liberdade e suas atividades não ficava restrita à vida doméstica, passando a desempenhar algumas especializações.

Em Belém os escravos circulavam pela cidade, nas ruas e nos mercados, realizando os interesses dos seus senhores. Muitos senhores viviam à custa do aluguel de escravos e dos serviços prestados pelos seus negros de ganho, atividade de alta rentabilidade que permitia a eles se sustentar apenas dela (Salles, 1988). Escravos e libertos dividiam o mesmo espaço de trabalho exercendo serviços manuais ou mecânicos em ofícios de sapateiros, pedreiro, carpinteiro, ferreiro, torneiros e atividades marítimas; enquanto outros se ocupavam como escultores, alfaiate e tecelões (cf. Figueiredo, 1975; Salles, 1988; Vergolino-Henry, 1971).

O estado e as instituições religiosas ou beneficentes como, por exemplo, a Santa Casa de Misericórdia do Pará e o hospital de Belém também se serviram da força de trabalho dos negros africanos (Salles, 1988). Os negros eram alugados pelo estado¹⁶ para desempenharem tarefas de limpeza urbana, calçamento de ruas, mercado e matadouro públicos. Todos esses profissionais compunham o Corpo de Trabalhadores, criado em 1838 (Salles, 2004).

Muitos eram os trabalhadores braçais, carregadores e entregadores de encomendas que se encontravam principalmente nos mercados e no Cais do porto, situado no Ver-o-Peso (Sales, 1988). Os negros de ganho realizavam carretos de objetos, tarefas de entrega e comércio ambulante, mas sobre este último ofício logo se criou impedimento com o Código de Posturas Municipal de 1848 que, além de proibir a atuação dos escravos em outras esferas sociais, os tirava o direito de comercializar (Idem). Ainda, com o processo de modernização da cidade de Belém, em finais do século XIX, muitas dificuldades seriam impostas aos negros, homens e mulheres, concebidos como inaptos ao trabalho assalariado (cf. Conceição, 1995; Fontes, 1997).

Apesar disso, as mulheres aparecem exercendo as atividades de cozinheira, costureira, criada de servir, ama-seca, na esfera doméstica; nos espaços públicos, trabalham amassando açaí, vendendo “cheiro”, mingau, tacacá, e ainda comercializando doces, cigarros e licores em tabuleiros (cf. Conceição, 1995; Figueiredo, 1975; Fontes, 1997; Pantoja, 2001; Salles, 1988; Vergolino-Henry, 1971). A proibição de não comercializar parece não ter se estendido às mulheres, que continuaram oferecendo seus

¹⁶ O estado era proprietário de escravos em situações de condenação à prisão perpétua, onde tinham que trabalhar como carcereiros nas cadeias públicas (Salles, 1988). Além disso, como é de amplo conhecimento, a comercialização dos negros gerava renda para o estado através das taxações de impostos determinada por cada província e aplicada as diferentes modalidades de comércio de escravos.

produtos pelas ruas e mercados da cidade de Belém (cf. Pantoja, 2001; Sales, 1988).



Fonte: Findanza, Felipe Augusto. Álbumen Coleção Gilberto Ferrez, Acervo do Instituto Moreira Salles.

Foto 1 – Mercado Ver-o-Peso, PA. 1875



Fonte: Andrade, Mário de. Acervo do Instituto de Estudos Brasileiros – USP – Arquivo Mario de Andrade.

Foto 2 – Mercado do Ver-o-Peso/ Belém, 1927

Não foram somente os estivadores e carregadores negros que freqüentaram o mercado do Ver-o-Peso, a presença feminina neste espaço ocorreu intensamente; negras, índias e mestiças faziam da venda de frutas, doces, louças e objetos de cerâmica o seu sustento diário (Pantoja, 2001) Mas, para essas mulheres o mercado se constituía mais que um espaço de trabalho, era considerado uma esfera de sociabilidade onde poderiam estabelecer relações com outros trabalhadores em situação semelhante à delas (Idem), o que acarretou inúmeros preconceitos uma vez que elas não se enquadravam no padrão de posturas estabelecido para as mulheres da época (Conceição, 1995; Pantoja, 2001).

Essas mulheres são descrita por cronistas da época de maneira exótica, como o fez Raimundo Morais ao se referir “a mulata de chinela na ponta do pé [veste-se com] cabeção branco rendado, saia de chita em ramagens vermelhas, trunfa presa ao coque mordendo o molho de patchuli”, prossegue comentando “esse exemplar encheu a cidade”, no entanto “sempre limpa, rescendendo a jasmim e a priprioica, é quase desaparecida, existindo uma ou outra no Mercado de Ferro [situado no Ver-o-Peso], vendendo tacacá, mingau de milho ou arroz, maniçoba e peixe frito”¹⁷. Ao contrário do mencionado pelo cronista, essas vendedoras não desapareceram e continuam realizando suas atividades no Ver-o-Peso e em vários bairros espalhados pela cidade de Belém, como já havia também assinalado Salles.

Os trabalhadores que ingressavam em ofícios mais especializados passavam por níveis de aprendizado, primeiramente introduzidos como aprendizes, depois chegavam a oficiais e, finalmente atingiam o grau de mestres, sendo que os escravos que alcançassem o status de mestre geralmente eram alforriados (Salles, 1988). Contudo, apenas os escravos eram responsáveis pelos serviços menos valorizados. Aos homens cabiam os serviços de coveiros, carrascos e carregadores de excremento humanos; enquanto as mulheres trabalhavam como carniceiras, empregadas no matadouro do Curro (Idem).

A partir de da segunda metade do século XIX começam a se instalar no estado as associações de trabalhadores, tendo sido fundada em 1865, a Sociedade Beneficente Artística Paraense por nove profissionais, alfaiates, músicos, ourives, serralheiros; dentre eles, três negros e um mulato (Salles, 2004). Importante atuação na campanha abolicionista teve a Sociedade Beneficente 28 de Setembro (lembra a data da Lei do

¹⁷ “O negro no Anfiteatro” do livro *Anfiteatro Amazônico* de Raimundo Morais (sd) citado por Salles (1988: 88).

Ventre Livre), organizada pelos catraieiros do porto de Belém, que decidiram em 1884 parar de transportar os escravos embarcados ou desembarcados naquele porto (Idem). Também, vale destacar a Escola Noturna Para Adultos Livres e a Escola Noturna Para Adultos Escravos, ambas fundadas em 1871 por personalidades que visavam estender a educação para os grupos populares (Ibidem).

Os escravos também deixaram sua marca na arquitetura militar, civil e religiosa, construindo fortes, palácios, igrejas e outras edificações feitas na Amazônia que sobreviveram ao tempo, como o forte de São José em Macapá que contou com a força de trabalho de africanos e indígenas. Em Belém, a Igreja de Santo Alexandre também empregou o trabalho escravo de negros e índios, mas a Igreja do Rosário foi construída apenas por africanos que após a cansativa jornada de trabalho diária se reuniam para edificar a sua própria igreja (Salles, 1988).

Desde o século XVII a igreja do Rosário agregava os negros por afinidade religiosa, seus seguidores criaram a irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, constando em seu estatuto que somente os pretos poderiam dirigir a igreja e a confraria (Salles, 1988; 2004). Além das atividades de cunho estritamente religioso, também eram realizadas festas nesta igreja, destacando-se a de São Benedito, santo bastante cultuado pelos negros. Ainda, na irmandade se festejava uma cerimônia semelhante à congada em outras partes do país, onde ocorria a coroação do rei negro e a presença da rainha, do príncipe, dentre outras denominações (Salles, 2004).

Em Alenquer, Oriximiná, Óbidos e outros municípios localizados no Baixo Amazonas, também se realizam rituais semelhantes à congada: o “marambiré”¹⁸. O marambiré é uma dança de negros investida de religiosidade, praticada por comunidades quilombolas consiste basicamente numa procissão onde se coroam rei e rainha negros (Idem). Sua nomenclatura varia de acordo com o município, em Monte Alegre é chamado Sangambira¹⁹, em Óbidos e Oriximiná é denominado “aiué”²⁰, sendo que nesta última ocorre de 26 de dezembro a 6 de janeiro, com a apresentação de um grupo de negros que dançam em homenagem a São Benedito, representando personagens como o General, Mãe Maria, Mestre e Contramestre; enquanto em Alenquer, o marambiré acontece anualmente em um bairro de negros chamado Loanda (Ibidem).

Ainda no Pará, em Bragança e na vila de Quatipuru as comemorações a São

¹⁸ É desconhecida a origem etimológica desta palavra (Salles, 2004).

¹⁹ Também se desconhece a origem deste termo (Idem).

²⁰ A palavra é de origem africana, do quimbundo. Em Salles (2004) o termo aparece como interjeição de dor ou de embevecimento, enquanto em Funes (1995) aparece como festa de negro.

Benedito se sobressaem às festas natalinas, com a dança característica da região: a “marujada”, reminiscência da escravidão (Ibidem). A marujada de Bragança é realizada fundamentalmente por mulheres, pertencendo a elas a direção e organização do ritual, os homens participam tocando instrumentos musicais: tambores grandes e pequenos, pandeiro, cuíca, rabeca, viola, cavaquinho e violino; ou simplesmente acompanhando o cortejo. O “retumbão” é uma das danças da marujada em que não se canta.

Mas, é o “lundum” a dança de origem africana que mais se destacou na região amazônica; influência dos negros bantos e ritmo favorito dos revolucionários cabanos o lundum se caracteriza pela sensualidade da sua coreografia e compasso, onde o cavalheiro cortejando a dama tenta seduzi-la, porém na variação mais usual somente as mulheres dançam e cabe a elas o papel de sedução, os homens apenas fazem parte da roda (Ibidem).

Sabe-se que a festividade do bumba-meu-boi se encontra disseminada por todo o país, apresentado variações regionais e até mesmo nuances locais, com modificações de uma cidade para outra no mesmo estado. No Pará, o bumba-meu-boi é denominado popularmente como “boi-bumbá” e suas comemorações acontecem em junho, contíguo às festas de São João. Do mesmo modo que o bumba-meu-boi, o boi-bumbá se constitui como uma manifestação folclórica criada pelo negro africano em protesto a escravidão que lhe foi imposta, refletindo, em última análise, suas aspirações de liberdade e a luta de classes entre os senhores e os escravos no período colonial (Salles, 1988; 2004).

Na década de 1850 em Belém, são inúmeras as reclamações feitas à polícia para conter a “arruaça” e os “distúrbios” causados pelo Boi Caiado que circulava pela periferia da cidade acompanhado dos “capoeiras”, ambos bastante noticiados pela crônica policial (Salles, 2004). Segundo Salles, o boi-bumbá realizado na Amazônia possui uma estrutura mais complexa, pois manteve “os traços formais do primitivo auto” (p.195), onde vários brincantes participam e ajudam a transmitir as lutas e vicissitudes dos escravos negros através da brincadeira, repassada entre as gerações. Atualmente, o boi-bumbá apresenta-se, em Belém, num estilo de “boi-de-comédia”, fazendo representações de uma peça (Idem).

A prática da capoeira no Pará esteve relacionada durante muitos anos à exibição do boi-bumbá, porém não tendo se limitado a ela; como sistema de defesa pessoal dos negros, a capoeira também foi utilizada na proteção de alguns senhores abastados e de indivíduos ligados a grupos partidários divergentes (Ibidem). No Pará, não ficou bem determinado o registro da capoeira como mero lazer ou ociosidade como em outros

estados, contudo é sabido que ela não se restringiu a escravidão, sendo bastante praticada por libertos; tampouco foi característica de vadios e delinquentes das ruas, das docas do Ver-o-Peso e do Reduto como postulava a crônica da época, pois muitos capoeiras eram trabalhadores comuns (Ibidem).

Em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, o bairro do Umarizal, em Belém, se constituía como um bairro de classes populares em que residam os negros libertos e seus descendentes. No Umarizal convergiam várias manifestações reconhecidas como negras, como a apresentação do boi-bumbá e de pastorinhas; além dos “batusques” que ocorriam à noite, durante o ano inteiro. Os “sambas noturnos”, como também eram designados os batusques, foram inúmeras vezes denunciados a polícia com a finalidade de sua proibição por “perturbarem o sossego público”. (cf. Salles, 1988; Vergolino-Henry, 1975). Com o processo de urbanização de Belém os negros foram cedendo espaço para outros grupos mais favorecidos economicamente, deslocando-se cada vez mais rumo às periferias da cidade, ocupando e disseminando suas práticas nos bairros da Pedreira, Sacramento, Jurunas e Cremação; onde ainda se encontram os terreiros de umbanda e candomblé (Salles, 1988).

De acordo com dados computados por Napoleão Figueiredo e Anaiza Vergolino-Henry (1972), em 1968 havia mais de duzentas casas de cultos afro-brasileiros em Belém. As religiões de “raiz” africana na região amazônica sincretizaram-se profundamente com o catolicismo e com a pajelança dos índios e caboclos²¹. O sincretismo com a pajelança pode ser observado, por exemplo, nos rituais em que se cultuam a “linha de caboclos” e o “candomblé de caboclos” (Salles, 2004). Mas, foi com o catolicismo que as religiões africanas sincretizaram-se em maior grau. A fusão da sua religião com o catolicismo possibilitou ao negro participar e se incluir na sociedade brasileira, hegemonicamente branca e católica; além de poder continuar com suas práticas religiosas de origem (Prandi, 1999).

Contudo, tanto os batusques quanto a pajelança sofreram repressão policial motivada pela intolerância religiosa expressa no Código de Posturas de 1848 que proibia essas manifestações. Apenas um século depois, em 1948, os pais-de-santo

²¹ Quando ainda era estudante da ênfase em Antropologia, no curso de Ciências Sociais (UFPA), tive a oportunidade de entrevistar uma Mametu de Inkisse sobre questões de africanização e sincretismo no seu terreiro de candomblé, no decorrer da conversa ela me disse a respeito de um ritual praticado em seu Mansu: “Eu faço no dia 31 de maio até o dia 13... É a trezena dele, Santo Onofre, que é o capangueiro: um tipo de caboclo que existia na casa do meu avô e da minha avó” (Mametu Nangetu, julho de 2004). Apesar de curto, acredito que este relato expresse bem o altíssimo sincretismo existente entre o catolicismo, a pajelança e as religiões afro-brasileiras na Amazônia.

obtiveram com muitos esforços a liberdade de culto (Salles, 2004). Mas, ainda no período de regime militar era difícil conseguir licenças, fornecidas pela polícia, para realização de festas públicas em Belém, pois os batuques ainda eram vistos como geradores de desordem que envolvia bebedeira e brigas (Vergolino-Henry, 1975).

Então, temendo o fechamento dos terreiros, as lideranças religiosas se reuniram com as autoridades policiais e se comprometeram em criar uma associação que organizaria e fiscalizaria os terreiros na cidade (Idem). Com este propósito fundou-se em 1964 a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP). Mas, foi somente na década de 80 que determinados rituais praticados por essas religiões que se estendem do terreiro à encruzilhada, ao cemitério, à mata ou à praia puderam sair da clandestinidade, sendo estes espaços liberados para cultos às divindades.

Como pudemos observar ao longo deste capítulo foram múltiplas as contribuições dos negros africanos para a formação da sociedade amazônica. Vimos que a introdução da mão-de-obra africana no empreendimento colonial português na região amazônica não se desenvolveu como as *plataions* do nordeste, mas sob diferentes lavouras em que se cultivavam arroz, cana-de-açúcar, tabaco e outros gêneros.

A história dos escravos no país sempre foi marcada pela busca da liberdade, os negros lutaram contra o regime escravista de maneiras diversas, seja por meios explícitos como a as revoltas e fugas para os quilombos ou através das suas manifestações culturais, que lhes proporcionaram restituir e praticar algumas de suas crenças como resistência aos padrões culturais resultantes desse regime. Tais manifestações culturais marcaram profundamente a Amazônia a tal ponto que Vicente Salles (1988; 2004) chega a afirmar que a base da lúdica amazônica, expressas nos ritmos e folguedos, é fundamentalmente negra.

Assim sendo, a grande maioria dos escravos nem foram heróis como Zumbi, tampouco absolutamente submisso como Pai João (Reis & Silva, 1989), mas foram todos construtores da sua própria vida, nas fazendas, nos quilombos, no cotidiano das ruas, portos e mercados das cidades; locais onde amaram, odiaram, mataram, viveram e morreram. Enfim, fizeram história.

2. Etnografando mercados: o Ver-o-Peso e sua gente

Apresentação

Em 1688, setenta e dois anos após a fundação da cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, os portugueses criaram o primeiro entreposto fiscal da Coroa na Amazônia. O posto de fiscalização foi denominado “Casa do Haver-o-Peso” e tinha por objetivo arrecadar proventos através dos impostos de produtos embarcados e desembarcados naquele porto, conferindo o peso das mercadorias – daí a origem do nome – para reverter à renda a cidade (Cruz, 1962).

No capítulo anterior, vimos que no Ver-o-Peso se mercanciou escravos africanos, havendo vários estabelecimentos particulares dedicados ao negócio (Salles, 1988). Ainda vimos que este espaço também serviu como local de trabalho e sociabilidade para escravos e libertos, homens e mulheres (cf. Pantoja, 2001; Salles, 1988). Os homens se ocupavam, principalmente, como carregadores e entregadores de encomenda, enquanto as mulheres trabalhavam na venda de mingau, tacacá e frutas, por exemplo.

Com o passar dos tempos, a área geográfica onde se situava a Casa do Haver-o-Peso sofreu várias modificações: aterramento do igarapé do Piri e transformação de sua foz no cais do porto; construções de prédios e praças como, por exemplo, o Mercado Bolonha e o Solar da Beira; as praças do Pescador e dos Velames; além de outras transformações ocorridas naquele espaço, decorrentes do processo de modernização da cidade. Cartão-postal de Belém, o Ver-o-Peso presenciou a riqueza vivida no auge da exploração do látex na Amazônia, registrada em algumas de suas edificações – Mercado de Ferro, Mercado Bolonha e Praça do Relógio – que apresentam arquitetura em ferro de estilo *art-nouveau* e *liberty*, trazido da Escócia pelos ingleses.

De local destinado às relações comerciais e trabalhistas, o espaço logo se incorporou à vida social da cidade e passou a se constituir como ponto tradicional, onde convergiam diferentes grupos e circulavam inúmeras pessoas. Ao longo de três séculos, o Ver-o-Peso não foi construído apenas fisicamente, mas, também, no plano da representação social, elaborada pelos próprios trabalhadores do mercado e pelos moradores da cidade. Mais que um mercado de bens materiais, ele é considerado um símbolo, espaço que faz parte da memória e melhor representa a cidade e o povo de Belém, que no decorrer do processo histórico e social o produziu e continua a reinventá-

lo diariamente (Duarte & Lucarelli, 2004).

Assim, este capítulo pretende traçar um panorama geral do *locus* de pesquisa, mostrando etnograficamente um pouco do cotidiano do Ver-o-Peso e das pessoas que nele trabalham, bem como a organização deste mercado que se tornou significativo no imaginário regional, não se limitando às trocas comerciais, mas se constituindo num mercado de bens simbólicos da qual fazem parte inúmeras pessoas, que desenvolvem ali suas histórias de vida ou parte delas; onde são elaborados e transmitidos conhecimentos, crenças, práticas e valores culturais, através das formas de manifestação da cultura. Tendo sido tombado pelo Governo Federal como patrimônio histórico nacional, na década de setenta, recentemente a Prefeitura Municipal de Belém pleiteia a inclusão do Ver-o-Peso na lista de Patrimônio da Humanidade estabelecida pela UNESCO.

Conhecendo o cenário pesquisado: trabalho, sociabilidade e lazer no Ver-o-Peso

Para conhecer o Ver-o-Peso, cenário onde se realizou a pesquisa, convido o leitor a fazer um passeio pelo mercado. Mesmo para quem não conhece Belém, não é difícil chegar ao local, pois mais de trinta linhas de ônibus, oriundas dos diferentes bairros da cidade e região metropolitana, tem no seu itinerário a feira.

O Ver-o-Peso é um mercado a céu aberto que se estende frente à baía de Guajará, composto por edificações de ferro do início do século XX – os chamados Mercados de Carne e Mercado de Peixe – além de uma extensa área de feira livre para a venda de uma enorme variedade de produtos locais, regionais e itens do comércio em geral, entre os quais se destacam as barracas de ervas medicinais, de frutas e animais da flora e fauna amazônicas. Este mercado se configura como local representativo econômica e culturalmente da cidade de Belém. Em termos humanísticos é bastante heterogêneo, consistindo como ambiente de trabalho, sociabilidade e lazer para os mais variados tipos de pessoas, homens, mulheres, sendo eles brancos, negros, mestiços, jovens e adultos.

Espacialmente a feira é composta de vários lugares, onde diversas pessoas trabalham e transitam cotidianamente. Sua variedade de espaços o caracteriza como um “complexo”, devido à extensão da área que o abrange, sendo considerado a maior feira livre da América Latina com aproximadamente 26.500 metros quadrados e cerca de mil

e quinhentas barracas e box(s)²². O complexo do Ver-o-Peso é formado por três praças: Praça do Pescador, dos Velames e do Relógio; por dois mercados: Mercado de Ferro (Mercado de Peixe) e Mercado Francisco Bolonha (Mercado de Carne); pelo Solar da Beira; Feira do Açaí; além da feira a céu aberto. Devido a grande heterogeneidade de pessoas e lugares apresentada pelo Ver-o-Peso, compreender sua dinâmica requer uma multiplicidade de olhares sobre ele.

Começamos nossa caminhada pelo setor de industrializados, onde descemos de um dos ônibus que nos conduziu ao mercado. Neste setor são vendidos produtos do comércio em geral. As barracas estão dispostas em dois segmentos, um voltado à parte externa do mercado, onde muitas pessoas circulam; o outro fica de frente para o estacionamento, criado pela cooperativa de trabalhadores da feira. A maioria dos vendedores se dedica ao comércio de artigos de vestuário: camisas, bermudas, sapatos, sandálias, bolsas, além de roupas de cama, mesa e banho. Em outras barracas podem-se encontrar produtos eletroeletrônicos: rádios a pilha, relógios, toca-fitas, aparelhos de som, cds e dvds. Apenas uma barraca comercializa utensílios de alumínio, oferecendo panelas, frigideiras, jarros e outros itens do gênero.

Passando pelo estacionamento, logo chegamos a Praça do Pescador, uma praça pequena e simples, mas de onde se pode apreciar a belíssima paisagem da baía de Guajará, que se estende ao logo da feira – local onde, algumas vezes, refleti sobre temas relativos à pesquisa contemplando o cenário. No pôr-do-sol e ao anoitecer, a Praça do Pescador serve como ponto de encontro para casais de namorados e amantes. Nas suas proximidades existe um trapiche de onde chegam e saem diariamente barcos com pessoas e mercadorias para o município de Barcarena e outras ilhas às cercanias de Belém.

Seguindo nosso percurso, há poucos metros do setor de alimentação, alguns feirantes sentados à frente de suas barracas de madeira, esperam por fregueses interessados em comprar suas flores e plantas ornamentais. À medida que nos aproximamos das barracas de alimentação, um dos maiores setores da feira, é praticamente impossível não sentir os aromas da culinária paraense, expressa nos seus pratos típicos. Diversos tipos de pratos são servidos: peixe-frito com açaí, pato no tucupi, maniçoba, vatapá, caruru, tacacá; e refeições consumidas no dia-a-dia com mais frequência: sopa, caldo, carnes assada e cozida.

²² Fonte: Divisão de Controle Técnico (DCT) do Departamento de Feiras, Mercados e Portos (DFMP) da Secretaria Municipal de Economia de Belém (SECON). DCT/DFMP/SECON, 2005.



Fonte: VAZ SILVA, 2006.

Foto 3 – Manhã agitada na maior feira livre da América Latina



Fonte: VAZ SILVA, 2006.

Foto 4 – Hora do almoço no Ver-o-Peso

A maioria destas comidas “típicas” são o que podemos denominar de “comidas rituais” e não fazem parte da alimentação diária das pessoas, exceto o peixe frito e o açaí, tidos como mais comuns. Esses pratos típicos são, geralmente, associados a momentos festivos ou a épocas do ano como, por exemplo, o pato no tucupi e a maniçoba, refeições especiais no Círio de Nazaré²³. Assim, a popularização da comercialização dessas refeições na feira possibilita ao paraense, apreciador da culinária regional, comer as “comidas rituais” com um pouco mais de frequência; também, obviamente, está relacionada à questão do turismo que torna rentável esta atividade.

Além de refeições, os feirantes comercializam diversos tipos de alimentos: mingau de tapioca, de milho, de arroz; café com leite ou simplesmente café; bolo de macaxeira e outros sabores; cuscuz; tapioca e lanches rápidos – salgados com sucos, chamados popularmente de “completo”, vendidos pelo preço de um real.

O setor de alimentação está dividido em dois blocos, subindo poucos degraus de uma escadaria temos acesso à continuação deste setor, localizado as proximidades de um cais à beira-rio que se estende desde a Praça do Pescador até o Solar da Beira. Este outro bloco de alimentação também se caracteriza como um ponto de encontro, onde amigos e casais “tomam uma cervejinha” e conversam apreciando a paisagem à beira-rio ao som de música, em sua maioria, brega, tecno-brega, cúmbia, pagode e sertanejo ou assistindo a shows de bandas destes gêneros musicais em DVDs. Isso fica mais visível no final da tarde e ao anoitecer, quando diminui o fluxo de pessoas e o mercado assume um ar boêmio.

Pela manhã, a movimentação é grande no Ver-o-Peso, intensificando-se por voltas das onze horas ao meio-dia, onde várias pessoas transitam pela feira. As vendas não se restringem às barracas e box(s), muitos feirantes itinerantes circulam por toda parte com os mais variados produtos. “Bicheiros” fazem o jogo do bicho; alguns saem oferecendo caranguejos vivos em paneiros ou caixas de geladeira, chamada por eles de “casco”; “sacoleiros” vendem sacolas para as pessoas carregarem suas compras; engraxates a procura de algum cliente; pessoas conduzindo bicicletas para vender o “completo”; camelôs oferecendo importados e pequenos produtos como pilhas, canetas e barbeadores. Também, alguns vendedores de frutas, verduras e temperos, conhecidos

²³ O Círio de Nazaré é um dos maiores rituais religiosos católicos do país, onde os devotos percorrem as ruas de Belém acompanhando a imagem da Santa Nossa Senhora de Nazaré, considerada a Padroeira dos paraenses, que segue em sua berlinda desde a igreja da Sé, localizada no bairro da Cidade Velha (onde fica situada a parte histórica da cidade) até a praça santuário – CAN: Centro Arquitetônico de Nazaré – onde a imagem da Santa permanece durante alguns dias para receber as últimas homenagens.

por “banguelas”²⁴, saem com seus “carros de mão” deslocando-se pelos bairros da redondeza como cidade velha e jurunas, parando em determinados períodos para vender seus produtos na feira. Todas essas pessoas estão trabalhando para conseguir sua renda diária.

A movimentação é tão grande que chega a impressionar aquele que não está acostumado. O aglomerado de pessoas pelas vias de circulação andando de um lugar para o outro, vendendo ou comprado mercadorias; o barulho dos ônibus misturados com o vozerio em alto e bom som, típico das feiras, pode passar a impressão, num primeiro instante, de um lugar confuso e desorganizado. Porém, como já haviam assinalado as antropólogas Marilu Campelo e Iara Ferraz (2000), todas essas práticas constituem os códigos e as normas do espaço, fazendo parte da sua estrutura organizacional.

No Ver-o-Peso a sensação é como se os sentidos ficassem mais apurados, as cores parecem “saltar aos olhos”, os cheiros das frutas e temperos exalam seus aromas, além dos sabores das comidas que impregnam o paladar e proporcionam diferentes sensações olfativas e degustativas, características do mercado que dificilmente passam despercebidas.

Além das formas de venda já descritas, outra modalidade chama atenção: à venda “arreada”. Esta modalidade consiste na oferta de mercadorias fora das barracas por pessoas não cadastradas pela Secretaria Municipal de Economia de Belém (SECON). Os produtos comercializados “arreados” ficam em lonas estendidas ao chão ou sobre papelões em pequenos caixotes de madeira ou de plástico, virados para baixo. Muitos estão concentrados na Praça dos Velames e a frente das barracas de frutas, enquanto outros se situam perto do Solar da Beira. Quem comercializa frutas estende seu “arreado” próximo às barracas de fruta, quem vende verduras, legumes e temperos, os colocam perto do setor que oferece esta espécie de produto, fazendo concorrência aos vendedores cadastrados no mercado.

Como os vendedores de “arreados” não são “permissionários”, são impedidos de vender seus produtos em dias de maior fiscalização. Com frequência suas mercadorias são apreendidas pelo “Rapa”, funcionários da SECON encarregados de fiscalizar as atividades comerciais no local. Segundo estes ambulantes, a dificuldade de comercialização é maior pela manhã, onde a inspeção é mais intensa e os fiscais

²⁴ Conversei com vários trabalhadores no Ver-o-Peso que comercializam seus produtos em carro de mão pelas ruas de Belém e nenhum deles soube explicar a relação do termo “banguela” com esta modalidade de serviço.

“querem mostrar serviço para o administrador”, que frequenta a feira durante este turno. À tarde a fiscalização diminui e eles podem vender com mais tranquilidade, o que causa tensão nos feirantes cadastrados devido à concorrência.

Quando a presença dos comerciantes de “arreados” é muito grande, prejudica a venda dos feirantes das barracas que, por sua vez, denunciam os primeiros para os fiscais. Enquanto a situação não se resolve, alguns permissionários também colocam seus produtos “arreados” como extensão da sua barraca, aumentando a quantidade de mercadorias à vista dos clientes; alternativa utilizada por eles para competir com os seus concorrentes, localizados na parte externa do mercado, onde a fluxo de pessoas é intenso.

Alguns feirantes acreditam que a localização da barraca influencia na comercialização dos produtos. Para eles, as barracas situadas nas extremidades da feira se beneficiam na comercialização das mercadorias, enquanto as localizadas no seu interior teriam mais dificuldades, restando a esses trabalhadores apenas às “sobras” do negócio. Atribuem isso a maior movimentação de pessoas nas extremidades da feira, bem como a visualidade da barraca pelos consumidores que, segundo eles, adentram ao interior apenas quando não se interessam pelos produtos oferecidos nas barracas que estão nas extremidades ou já são antigos fregueses dos vendedores que possuem sua barraca no interior da feira.

Muitos trabalhadores não-cadastrados disseram ter esperança em conseguir uma barraca na feira para poderem se estabilizar e aumentar a venda de suas mercadorias, embora outros já tenham possuído barraca e por razões diversas venderam ou passaram sua vaga para terceiros. Entretanto, a política ocupacional do mercado, desde a última reforma²⁵, visou à redução do número de barracas, tendo em vista a condição de inchaço em que o mesmo se encontrava; além do monopólio de equipamentos por determinadas famílias. A redução de equipamentos não só facilitou a circulação de pessoas pela feira, permitindo o acesso a certos setores inviáveis antes da reforma; mas, também, melhorou

²⁵ A última reforma do Ver-o-Peso ocorreu entre os anos de 2000 e 2003, desenvolvendo-se em quatro etapas, no intuito de viabilizar o funcionamento do mercado durante o período de obras. A reforma avançou no sentido do antigo galpão Mosqueiro e Soure até a Feira do Açaí. A primeira etapa consistiu na reestruturação da Praça do Pescador e adjacências. Na segunda fase realizou-se o restauro do Mercado de Ferro, buscando ao máximo a originalidade do prédio, que possuía inclinação em parte de sua estrutura; além do setor de hortifrutigranjeiro situado atrás deste mercado. A terceira etapa incluiu vários setores: alimentação, mercearia, artesanato, farinha, industrializados e os demais localizados no meio da feira. A quarta e última fase consistiu no reparo da Praça do Relógio e Feira do Açaí. A reforma estrutural do Ver-o-Peso foi acompanhada de requalificação de seus trabalhadores, que participaram de seminários, cursos de marketing e relacionamento público.

o aspecto arquitetônico do lugar.



Fonte: VAZ SILVA, 2006.

Foto 5 – Praça dos Velames: Vendedores de arreados aguardam clientes para suas mercadorias



Fonte: VAZ SILVA, 2006.

Foto 6 – Após a chuva da tarde a feira retoma o seu fluxo característico

De acordo com dados fornecidos pela SECON, a situação ocupacional do Ver-o-Peso, no ano de 2005, constava 1181 feirantes cadastrados. Porém, é de conhecimento que o número de trabalhadores é bem maior que o computado, uma vez que muitos desenvolvem ali atividades ambulantes, não fazendo parte deste registro. Para fins de organização, padronização e cálculo do volume de produtos comercializados, esta instituição realizou uma divisão formal do mercado em 16 setores, sendo que a disposição das barracas e box(s) efetivou-se segundo a mercadoria ofertada. Contudo, nem sempre a localização de produtos obedece a esta divisão, devido aos “arranjos” diários promovidos por seus trabalhadores.

As barracas de frutas encontram-se inseridas em um setor bastante diverso, chamado de “uns e outros”, onde se comercializa desde farinha a artesanato regional. O setor está dividido em dois blocos. No primeiro achamos todas as qualidades de frutas: banana, laranja, manga, uva, abacate, maçã, abacaxi etc.; porém são as regionais que possuem maior destaque: cupuaçu, bacuri, taperebá, muruci, uxi, pupunha e castanha do Pará. As barracas de frutas compreendem boa parte deste setor, mas ele é muito variado e transitando poucos passos no seu interior nos deparamos com novos feirantes e outras mercadorias: mel, cereais, produtos de mercearia e descartáveis, farinha, camarão seco, pirarucu e alguns peixes salgados. Este espaço foi composto por pequenos setores dispostos de maneira contígua, parecendo até uma outra feira dentro do próprio Ver-o-Peso (Campelo, 2000).

Os feirantes que trabalham com mercearia vendem ingredientes, conhecidos como “misturas”, para composição da feijoada e maniçoba: pé, orelha, tocinho e rabo de porco, charque, lingüiças, chouriço e bacon; além mantimentos como feijão, arroz, macarrão, óleo de cozinha e sal. Um produto interessante que também é comercializado por esses feirantes se refere ao aluguel de cartão telefônico, consistindo na venda de unidades do cartão – custando dez centavos por unidade usada – para transeuntes e para outros trabalhadores do mercado, que se dirigem ao setor para usufruir do serviço. Portanto, tudo que pode gerar algum lucro é vendido na feira.

Neste setor, além da numeração das barracas, os feirantes adicionam um nome ao seu comércio, como uma marca: “Barraca da Dina”, “Barraca do Trindade”; outros mais criativos elaboram slogans como, por exemplo, os vendedores de mercearia: “Batatinha o Rei da Mistura”, “Irmão o Príncipe da Mistura” e “Marcelo o Especialista da Mistura”. É interessante notar a criatividade e as estratégias de venda utilizada pelos feirantes, um deles colocou sobre uma peça grande de charque a seguinte placa:

“Charque Muito Lindo (Very Beautiful)”, no intuito de atrair não apenas o freguês local, mas também o turista estrangeiro; além da irreverência dos seus anúncios imbuídos de duplo sentido: “Neste carnaval vamos comer bem charque”²⁶, certamente fazendo alusão a atividade sexual e sua relação com a data festiva.

É possível perceber a existência de redes de comercialização interna de mercadorias na feira. Os comerciantes de polpa de frutas vendem seus produtos para os vendedores de lanches e sucos, os feirantes de farinha vendem-na para os que comercializam refeições, estes por sua vez vendem refeição para os feirantes de farinha e também compram carne dos açougueiros do Mercado Bolonha; instituindo uma ampla rede de comércio interno na feira. Além disso, alguns trabalhadores que mercenciam produtos do mesmo gênero, portanto concorrentes em potencial, ajudam-se mutuamente seja indicando aquele que dispõe da mercadoria procurada pelo freguês; seja reparando a barraca ou fazendo a venda para o parceiro quando ele precisa se ausentar momentaneamente; diminuindo a situação de tensão e estresse que envolve a relação de concorrência comercial – o que pressupõe a existência de outras formas de relações entre essas pessoas além da disputa mercantil.

Mal saímos da área destinada às mercearias e já estamos no local da farinha. Produto tradicional e básico da alimentação regional, na feira encontramos de vários tipos: farinha fina, média e grossa, farinha de farofa, farinha branca, farinha d’água, farinha seca, farinha surui e farinha de tapioca. Dali já se sente o cheiro forte vindo das barracas de pirarucu, piracui, aviu e camarão seco. A espera de clientes que comprem suas mercadorias, uns feirantes reúnem-se para conversar, outros passam o tempo jogando dama, porém todos atentos ao movimento, bastando um simples olhar de interesse do freguês que eles estão prontos para atendê-lo.

Novamente subindo a escadaria, chegamos ao segundo bloco do setor de “uns e outros”, menos aglomerado que o primeiro, encontramos homens e mulheres descascando mandioca e ralando coco enquanto conversam. Algumas barracas dedicam-se à venda de goma, tucupi, mandioca e coco ralado, maniva crua e pré-cozida. Outras barracas comercializam artesanato e cerâmica, onde podem ser adquiridos pratos, vasos e urnas funerárias de imitações da cerâmica marajoara. São muitos os artesanatos disponíveis: vasos, potes e panelas de barro; chapéus, bolsas e cestas de palha e; brinquedos de miriti são apenas alguns exemplos. No entanto, muitos vendedores

²⁶ Nas conversas populares, principalmente nas piadas, o termo charque é usado para fazer referência ao órgão sexual feminino.

apontam os turistas como o principal público no consumo destes itens, alegando o desinteresse dos paraenses com o artesanato regional.

Ali próximo também estão os comerciantes de animais que vendem patos, frangos, várias espécies de passarinhos e, ainda, coelhos e hamsters. Alguns deles, meio receosos, falam que no mercado podem-se comprar diferentes tipos de animais da fauna amazônica como, por exemplo, tartarugas, jibóias, tucanos, araras e macacos. Esses animais não se encontram à vista no mercado, devido à fiscalização e proibição do seu comércio, mas se o cliente demonstrar interesse na compra, o negócio pode se efetivar de maneira clandestina. Deste local, olhando para o horizonte, por cima das barracas de temperos e de animais, podemos ver parte do Mercado de Ferro, duas das suas quatro torres em escama de zinco. Mas, ainda não vamos para lá, nosso próximo trajeto é o Solar da Beira.

O Solar da Beira é o primeiro prédio no sentido Praça do Pescador/ Feira do Açaí, localizando-se praticamente no meio da feira. Construção modesta, diferente da imponência da arquitetura do Mercado de Ferro e do Mercado Bolonha, sua história está profundamente ligada ao Ver-o-Peso, onde durante muitos anos foi conhecido por Prédio das Mesas das Diversas Rendas ou Prédio da Recebedoria de Rendas, funcionando como sede em que se contabilizavam os proventos da Casa do Haver-o-Peso. Na década de 80, o prédio abrigou os comerciantes de artesanato e cerâmica da feira; atualmente funciona como ponto turístico e sede da administração do mercado.

Ao fundo deste prédio, se prolongando a parte de trás do setor de ervas medicinais e do Mercado de Ferro até próximo ao cais do porto, trabalhadores vendem todas as qualidades de hortigranjeiros, verduras, legumes e temperos. Atrás do Mercado de Ferro, algumas barracas de hortigranjeiros passam à impressão de que estão abandonadas ou desativadas para quem desconhece o local, devido ao contraste com o resto da feira, bastante movimentada. Porém, estão simplesmente fechadas pela manhã, pois seus permissionários trabalharam por toda a madrugada na venda de seus produtos.

Nosso percurso nos leva a um dos setores de maior destaque do Ver-o-Peso: as barracas de ervas medicinais, síntese do universo simbólico da região amazônica. O comércio de ervas, banhos e “garrafadas” – a mistura de várias ervas maceradas e combinadas com algum líquido, vendido como poções – é realizado pelas “ervateiras”, nome pelo qual são conhecidas as mulheres que desenvolvem este ofício na feira.

As pessoas que trabalham com ervas são, em sua maioria, mulheres e tem o conhecimento e sabedoria sobre as plantas, repassadas por seus familiares ao longo de

gerações²⁷, contribuindo para que tal atividade se constitua como um negócio de família no Ver-o-Peso. Suas plantas, raízes e as garrafadas feitas delas são apresentadas como solução para as diferentes mazelas sejam elas de natureza física, emocional ou espiritual. O preparo das poções requer conhecimento sobre as plantas e raízes, pois algumas delas são venenosas e se não cuidadas adequadamente podem ser fatais. Na sua composição passam por certos rituais de preparo: são lavadas, escaldadas e colocadas no “vinho”, exigindo observância de preceitos antes de serem vendidas às pessoas, sendo que estas, por sua vez, devem utilizá-las com parcimônia.

Nas barracas de ervas pode-se encontrar desde cheiro-do-Pará²⁸, óleos para o corpo e revigorantes sexuais até garrafadas contendo aranhas; cabeças e rabos de cobra; e genitálias do boto (macho e fêmea); uma verdadeira “boutique” de produtos naturais da Amazônia. Os produtos mais procurados são para tratar inflamações uterinas e banho para descarrego, bem como para tirar o “mau-olhado”²⁹ e melhorar a situação financeira.

As ervas e garrafadas, geralmente, possuem um nome que está relacionado ao problema que precisa ser superado, assim para quem está precisando de dinheiro ou foi objeto de mau-olhado lhe são indicados “hei-de-vencer” e “comigo-ninguém-pode”; já para quem quer “amarrar” um relacionamento deve levar “pega-não-me-larga”, “chora-nos-meus-pés” e perfume de “agarradinho”. Portanto, basta falar qual o tipo de problema que as ervateiras, sempre simpáticas, possuem na “ponta da língua” a solução para ele. Ademais, estas vendedoras oferecem seus produtos, utilizando o charme de seus olhares e sorrisos para atrair os clientes; ou até mesmo de uma forma mais persuasiva chamando-os a sua barraca, pegando e puxando, porém com delicadeza, para mostrar suas ervas e poções “milagrosas”.

Nos dizeres das ervateiras, este setor se constitui “de geração para geração”, ficando sobre o controle dos parentes das famílias que o fundaram na feira, além de

²⁷ Quando estava desenvolvendo a presente pesquisa desenrolou-se uma polêmica envolvendo algumas ervateiras e a empresa de cosméticos *Natura*. Um grupo de ervateiras sentiu-se lesado e acusou a empresa de cosméticos de enganá-las, apropriando-se indevidamente de seus conhecimentos sobre a utilização de determinadas essências aromáticas. Em protesto ao ocorrido as ervateiras decidiram não fornecer entrevistas e registro de material fotográfico de suas barracas durante certo período, o que impossibilitou a continuidade de realização do estudo com essas vendedoras.

²⁸ O cheiro-do-Pará ou simplesmente “cheiro” é produzido a partir da raspagem de algumas raízes aromáticas até assumirem forma de um pó de cor marrom, embalado em pequenos sacos plásticos amarrados com fita e usado para perfumar roupas e ambientes.

²⁹ Concepção que faz parte das representações sociais da cultura amazônica, possuindo conotação de inveja e quebranto – embora, com denominações análogas, seja uma crença encontrada em muitas sociedades.

outras pessoas que, com o passar dos anos, conseguiram se estabelecer por lá. Conversando com algumas dessas mulheres, verificamos a predominância de duas famílias, o que já havia sido constatado na pesquisa de Marilu Campelo e Iara Ferraz (2000). Uma dessas famílias chega a concentrar mais de 60% dos trabalhadores no setor, configurando uma ampla rede de parentesco, havendo, ainda, pessoas que possuem parentes em mais de uma família, facilitando seu trânsito em ambas as partes.

Cruzando a Boulevard Castilho França, rua que margeia o Ver-o-Peso até o cais do porto, seguimos para o Mercado de Carne (Mercado Francisco Bolonha). Este mercado, construído em 1867, possui arquitetura em ferro de estilo *art-nouveau*, do início do século XX, que veio a substituir a estrutura original do prédio, feita de madeira. Símbolo da riqueza presenciada por Belém no período da borracha, atualmente, o mercado atravessa muitas dificuldades, expressas nas condições em que se encontra: um espaço desprovido de infra-estrutura – apresentando deficiência nas suas instalações e equipamentos – de maneira a inibir a presença dos clientes e tornando o lugar “desaquecido” economicamente, uma vez que outros mercados se instalaram nas proximidades oferecendo um serviço considerado de melhor qualidade.

Várias pessoas circulam pelo Mercado de Carne, por ele se situar entre duas ruas, a Rua 15 de Novembro, no centro comercial; e a Boulevard Castilho França. No entanto, atualmente, serve mais como um espaço de transição entre uma rua e outra, a ligação entre o comércio³⁰ e o Ver-o-Peso, do que como um local de consumo. Os turistas vão para conhecer o seu ambiente e arquitetura, depois de algumas fotos continuam seu passeio pela feira.

Embora seja conhecido como Mercado de Carne, neste setor também se comercializam outros produtos: cerveja, refeições, lanches, hortigranjeiros e, ainda, artesanatos e artigos de religiões afro-brasileiras. Sua instalação é composta de oitenta talhos de ferro para venda de carnes bovina e de frango, sendo que apenas trinta e sete deles estão funcionando, o restante é mantido desativado com o propósito de redução dos equipamentos após a reforma do local³¹. Ao longo dos anos foram construídos box(s) de alvenaria no mercado, onde funcionam açougues e comércios de bebidas,

³⁰ Bairro que recebe este nome por reunir um grande número de lojas e casas comerciais. O bairro do comércio, juntamente com o bairro da cidade velha, concentra a maior parte das construções antigas da cidade de Belém.

³¹ O Mercado Bolonha está inserido num projeto mais amplo, financiado pelo Bird/ Monumenta, que envolve todo o centro histórico de Belém. A reestruturação arquitetônica do prédio será acompanhada de requalificação dos trabalhadores do setor. Este prédio não foi incluído na última reforma do Ver-o-Peso, pois, na ocasião, a Prefeitura de Belém não dispunha dos recursos necessários para implementar o restauro da construção, que buscava ao máximo a originalidade da sua arquitetura.

refeições e lanches. Como esses box(s) não obedecem a estrutura original do Mercado Bolonha serão demolidos no processo de reestruturação do espaço e seus trabalhadores remanejados para os talhos de ferro.



Fonte: VAZ SILVA, 2006.

Foto 7 – Mercado Francisco Bolonha



Fonte: VAZ SILVA, 2006.

Foto 8 – Interior do Mercado de Ferro

Nossa caminhada tem como destino o Mercado de Ferro (Mercado de Peixe), o mais importante referencial na paisagem urbana de Belém. Este prédio, todo em ferro, foi desmontado e trazido da Escócia pelos ingleses para a capital paraense, onde foi montado novamente, no ano de 1901. Também de estilo *art-nouveau*, destaca-se nesta construção as suas quatro torres em escama de zinco, registro de um período áureo vivenciado na cidade que pretendia ser a “Paris n’ América” (Duarte & Lucarelli, 2004). No início de sua fundação, este mercado se dedicava ao comércio de todos os gêneros alimentícios; atualmente se destina principalmente a venda de pescado.

Na parte externa do Mercado de Peixe, em todo o seu redor, existem várias lojas que desempenham diferentes atividades: farmácia, lanchonete, material de pesca, esportivo e elétrico, artigos de religião católica e afro-brasileira, barbearia, tabacaria e bar. Perto da loja de pescaria encontram-se os comerciantes de caranguejos, embora muitos deles desenvolvam sua atividade transitando pela feira. No lado de fora do mercado, estes vendedores não estão em loja ou box, mas na calçada a espera dos fregueses.

Adentrando o Mercado de Peixe, logo sentimos o cheiro característico vindo do pescado e avistamos os box(s) com várias espécies de peixes frescos, tanto de rio quanto de mar: pescada amarela e branca, filhote, dourada, curvina, pratiqueira, serra, tamuatá, gurijuaba, gó e muitos outros; também são ofertados mariscos: mexilhão, siri e camarões frescos, de água doce e salgada.

A movimentação é grande dentro do mercado, aumentando ainda mais nos finais de semana e feriados. Diariamente consumidores pesquisam e andam a procura do pescado que lhe convém, levando a mercadoria dos fornecedores que oferecem o preço mais em conta; sempre alertados, por meio de cartazes, de que devem “verificar o peso” antes de efetuar a compra. Na Semana Santa é intenso o fluxo de pessoas no local, período que este mercado chega a fornecer 33% do pescado comercializado na cidade.

Conhecendo o seu interior, observamos que os box(s) são todos padronizados e numerados; a comissão dos “peixeiros” disponibiliza bebedouro e balança digital para os fregueses pesarem suas compras. Mas, o que nos chamou atenção foi a grande quantidade de cartazes do Círio de Nazaré afixados nas suas paredes. Aliás, chegando pela entrada principal, encontram-se dois altares com a replica da imagem de Nossa Senhora de Nazaré, sendo que o primeiro situa-se próximo ao bebedouro e a balança digital; e o segundo, maior e mais vistoso, em um pequeno acesso elevado, que se chega através de uma escada. Devotos da Santa, no Círio os trabalhadores do Sindicato dos

Peixeiros soltam fogos de artifício em sua homenagem, quando a berlinda percorre o trecho do mercado.

As atividades no Mercado de Peixe começam bem cedo, antes mesmo de o sol raiar, horário em que os carregadores ainda estão transportando o peixe do cais do porto para os box(s), onde a mercadoria será tratada e posta à venda. Os clientes que adquirem o pescado neste lugar começam a chegar perto das sete da manhã, se intensificando em torno das onze e se reduzindo à uma hora da tarde, quando o mercado fecha seus portões.

À tarde, no Ver-o-Peso, o movimento diminui em relação à manhã. Algumas barracas já se encontram fechadas e outros vendedores também já estão prestes a encerrar sua jornada de trabalho. No pôr-do-sol e ao entrar à noite, a praça do pescador se torna ponto de encontro para namorados que desfrutam da paisagem da baía de Guajará. Assim, a feira vai adquirindo outras características, o espaço de trabalho também serve como local de sociabilidade e até mesmo lúdico, principalmente, quando se aproxima o término do expediente, para alguns, no final da tarde.

Próximo às barracas de camarão seco um grupo de trabalhadores conversa, outros jogam baralho; no Mercado de Carne pessoas reúnem-se para algumas partidas de dama e rodadas de dominó; os vendedores de mercearia e farinha contam suas piadas e fazem gozações uns dos outros; as mulheres das barracas de frutas aproveitam para pintar as unhas dos pés e das mãos; enquanto as ervateiras “fofocam” sobre os mais diversos assuntos; além dos feirantes que dão uma rápida “passadinha” nas barracas dos seus parceiros, simplesmente, para um bom bate-papo.

Nesses momentos as esferas do trabalho e do lazer confundem-se, tendo a jocosidade permeando o diálogo e as relações entre os trabalhadores. Também é comum que feirantes que se conhecem e já freqüentam o mercado há muitos anos chamem uns aos outros por apelidos e permitam-se determinadas brincadeiras que revelam certo grau de intimidade. São muitos os apelidos na feira, cada um mais inusitado do que o outro.

Esses pequenos acontecimentos no dia-a-dia do Ver-o-Peso, que na maioria das vezes passam despercebidos, demonstram a existência de um sistema mais amplo de trocas simbólicas que não se resume às trocas comerciais. Seus trabalhadores e todas as pessoas que possuem alguma relação com o mercado transmitem vivacidade ao lugar através de suas crenças, valores e experiências, narradas por meio das suas histórias e “causos”; através de laços de amizade, respeito, gentileza, confiança, expressas nas relações de dom e contra dom estabelecidas entre eles (Mauss, 1974). Tais

características fazem do mercado um verdadeiro espaço de troca de bens materiais e imateriais.

À noite o fluxo de pessoas diminui ainda mais. As barracas de vestuários e eletroeletrônicos já se encontram fechadas. Alguma movimentação permanece nas barracas de lanches, bebidas e hortifrutigranjeiros que ficarão abertas até o amanhecer. Nas barracas que funcionam integralmente ocorrem trocas de turnos, geralmente gerenciadas por parentes. O Ver-o-Peso é uma feira fixa e mantém-se aberta vinte e quatro horas, se diferenciando das feiras que funcionam apenas em certos dias – principalmente nos finais de semana – e das itinerantes que se deslocam por ruas e bairros da cidade.

Mercado bastante heterogêneo e dinâmico, os personagens que compõem o Ver-o-Peso estão sempre se alternando de acordo com os locais e com os horários. No final da tarde uns fecham suas barracas e vão para suas casas esperar o dia seguinte: está encerrando-se a “feira do dia”. Enquanto isso, outros estão chegando para a “feira da noite”, dando início à sua jornada de trabalho cotidiana no mercado, que seguirá durante a madrugada como o fazem, por exemplo, alguns vendedores de hortigranjeiros, encerrando sua atividade de manhã cedo ou por volta do meio-dia para outros. Igualmente como o tempo social, o mercado também possui sua dinâmica própria.

Com o avançar da noite a feira passa a ter um clima boêmio, pessoas conversam e se distraem escutando música e bebendo cerveja. Determinadas áreas do mercado são mais soturnas, possuem pouca iluminação e são perigosas para se transitar, onde ocorre, ainda, venda de drogas e prostituição. A Praça do Pescador já não é mais espaço para os namorados. Agora, indigentes e mendigos encontram-se deitados no gramado, em baixo de arbustos e nos bancos desta praça. A extremidade do mercado, na beira-rio, também não é um bom convite, pois quase não há movimentação por lá.

Na madrugada, a circulação de pessoas aumenta com a chegada dos produtos oriundos das ilhas que cercam Belém. Em poucos minutos a movimentação passa a ser tão intensa quanto pela manhã. O fluxo de pessoas e mercadorias inicia-se por volta das três horas e alcança seu auge entre quatro e meia e cinco da matina, se concentrando no Cais do Porto e na Feira do Açaí, onde se mercancia, respectivamente, o pescado e o fruto de mesmo nome da feira, que chegam a movimentar cerca de dois milhões de reais por mês³².

³² Fonte: Divisão de Controle Técnico (DCT) do Departamento de Feiras, Mercados e Portos (DFMP) da Secretaria Municipal de Economia de Belém (SECON). DCT/DFMP/SECON, 2005.

Diversas mercadorias também são comercializadas neste horário. Vendedores de frutas, verduras, legumes e temperos os oferecem pelo mercado. Localizados por detrás do Mercado de Peixe, avistamos feirantes com seus caixotes e lonas vendendo alface, chuchu, jirimum (abóbora) chicória, cheiro-verde (coentro), pimentas; nas barracas encontram-se batata, cebola, tomate, limão e pimentão. No Cais, próximo a venda do peixe, são comercializadas frutas em atacado: banana, laranja, abacaxi e outras³³. Mas, os produtos mais consumidos neste período são: o peixe e o açaí. Então, é seguindo o seu rumo que continuamos nossa caminhada.

Muitas espécies de peixe são comercializadas no Cais do Porto – ou na “pedra do Ver-o-Peso”, como é conhecido popularmente. Os barcos que aportam neste local deixam o pescado armazenado em “urnas” ou “geleiras”, nas próprias embarcações, até o momento de ser vendido. Os que primeiro chegam à doca atracam em locais estratégicos, considerados melhores para a comercialização, seja pela visibilidade; seja pela facilidade de desembarcar o peixe, pois em certos casos é preciso transitar por outras embarcações para retirar o pescado. Os barcos atracados ali, conferem cores e textura bastante peculiares ao cenário amazônico.

O pescado chega de várias localidades, das ilhas que contornam a cidade e de lugares mais distantes, situados na região do salgado – litoral nordeste do estado do Pará, onde as águas dos rios interagem com o oceano. O pescado vendido neste horário tem como destino a revenda no Mercado de Peixe, em outras feiras e comércios de Belém e até mesmo em outros Estados. O volume diário de pescado comercializado na “pedra” varia entre 80 a 150 toneladas, caracterizando o espaço como um importante setor de abastecimento deste gênero para a capital paraense e cidades adjacentes.

Alguns pescadores possuem a venda certa, ou seja, já chegam com sua mercadoria encomendada por clientes, restando apenas ao comprador conferir a qualidade do pescado e realizar o pagamento, para concretizar o negócio e efetuar a retirada do produto. Outros pescadores ainda não têm a venda certa e vão em busca de consumidores para sua mercadoria. Eles armazenam em caixotes de isopor com gelo uma pequena parte de seu pescado para que fique à mostra, esperando a chegada de clientes. A negociação é feita a partir do interesse do cliente por determinada espécie de peixe e pela sua qualidade. Então, é dado o preço pelo vendedor, caso produto e valor

³³ Os feirantes de frutas em atacado, antes da última reforma do Ver-o-Peso, ficavam situados na Praça do Pescador. Na ocasião da reforma, logo na primeira etapa, foram remanejados para as proximidades da Praça do Relógio e Feira do Açaí – não retornando ao seu local de origem - onde desenvolvem suas atividades comerciais com dificuldades e sem infra-estrutura adequada.

interessem ao cliente a transação se efetiva. Dependendo da quantidade que o consumidor pretende adquirir, através de conversa e negociação, o preço inicial pode baixar.

Em questão de instante o, então, consumidor pode vir a ser o novo comerciante do pescado comprado há pouco: estamos falando do “balanceiro”. O balanceiro é uma espécie de atravessador que atua na “pedra” comprando a mercadoria dos pescadores para revendê-la ao Mercado de Peixe e a outros clientes, tirando sua margem de lucro com o “negócio do peixe”. Alguns deles trabalham por comissão para os donos dos barcos e recebem 6% a 7% do valor em transação. Hábeis negociadores, estão constantemente atualizando seus vínculos comerciais e de amizade com os pescadores, seus fornecedores. Prática comum, na “pedra” várias pessoas se dedicam a esta modalidade de serviço altamente rentável, procurando um pescado de qualidade a um preço razoável, com a finalidade de revenda.

O pescado que será comercializado no próprio Ver-o-Peso é levado por carregadores para o Mercado de Peixe, para o box do comerciante que o comprou, onde será lavado e preparado para a venda no mesmo dia, por volta das sete horas, quando aumenta o fluxo de pessoas naquele mercado. Os demais pescados são levados para veículos particulares a quem interessou a compra. O deslocamento do pescado é realizado por vários carregadores que oferecem seu serviço. Eles carregam o peixe em caixotes sobre suas cabeças. Cada caixote suporta cem quilos de peixe. Por cada “carreto” que fazem, transporte da mercadoria ao seu destino, os carregadores recebem cinco reais, pagos pelos compradores do peixe.

Seja em dia de madrugada enluarada ou chuvosa, a movimentação é intensa na “pedra”. Ocorre um vai e vem de pessoas circulando neste espaço, alguns a procura de clientes para vender seu pescado; “viradores” recebendo alguns trocados para virarem o pescado depois de pesado na balança; muitos oferecendo seus serviços de carregador; enquanto outros já conseguiram ocupação e transitam para lá e para cá com o caixote na cabeça. Ainda, algumas pessoas se reúnem numa pequena conversa, fazendo uma pausa para tomar um café preto ou café com leite, acompanhado de pão, bolacha ou tapioca.

A circulação é tão grande que é comum escutar os carregadores falarem: “ta pingando! Ta pingando!”, ou seja, mencionando para aqueles que se interpõem no seu caminho atrapalhando o deslocamento do caixote, que o peixe está escorrendo, mas, também, que o caixote está pesado. Neste horário, quem fica parado corre o risco de levar um esbarrão e quem “dorme no ponto” pode ficar sem a carteira.

Perto do Cais do Porto avistamos a Praça Siqueira Campos, mais conhecida como Praça do Relógio. Esta praça também está inserida no conjunto espacial denominado de “Complexo do Ver-o-Peso”. No seu centro encontra-se um grande relógio, datado de 1931, construído em ferro de estilo *liberty*; fabricado pela empresa escocesa MacFarlane & Co., que havia fornecido as outras duas edificações metálicas para Belém, testemunhando, assim, em momentos diferentes, a construção das arquiteturas em ferro na cidade (Duarte & Lucarelli, 2004).

Nosso percurso pelo Ver-o-Peso está para findar-se à medida que nos aproximamos da Feira do Açaí, nossa última paragem. A Feira do Açaí, como seu próprio nome já indica, é o local onde se comercializa o açaí trazido das ilhas que cercam Belém e abastecem-na deste produto. Na madrugada esta feira é tão agitada quanto à “pedra”, concentrando outras pessoas em torno de outra mercadoria: o açaí, item tradicional na alimentação paraense. Todos os dias vários “ribeirinhos” chegam nas suas embarcações e aportam na feira para vender o fruto.

Como na “pedra”, muitos são os trabalhadores que se dedicam a carregar o fruto armazenado em paneiros, cobertos com folha de bananeira nos dias de chuva. O produto é levado pelos carregadores em carros de mão ou sobre a cabeça, que ganham um real por paneiro transportado, pago pelo dono da mercadoria. Na safra do produto recebem apenas trinta centavos de real por paneiro, devido à queda do preço do açaí e o elevado número de pessoas desempenhando o serviço de carregador.

O açaí mercenciado na feira será revendido em vários pontos da cidade. Os paneiros são colocados por seus donos em lugares estratégicos, sendo deixados à mostra para serem vendidos. A preferência é pelo açaí vindo das ilhas mais próximas, por serem colhidos e postos a venda no mesmo dia, o que lhe confere qualidade verificada na cor, na textura e no sabor do fruto depois de batido.

A lógica da venda do açaí é semelhante à do pescado, alguns trabalhadores já têm o seu açaí encomendado, enquanto outros ainda vão em busca de clientes para a sua mercadoria. O preço da rasa do açaí (paneiro de 15 a 25 quilos) custa em média trinta e cinco reais, porém na entressafra o valor sobe para setenta e cinco, chegando a ser vendido ao preço exorbitante de cento e cinco reais a rasa, fazendo com que este alimento tradicional diminua cada vez mais da mesa dos paraenses de classes mais populares.



Fonte: VAZ SILVA, 2006.

Foto 9 – Madrugada chuvosa na Pedra do Ver-o-Peso



Fonte: VAZ SILVA, 2006.

Foto 10 – Madrugada na Feira do Açai

Outras frutas regionais também são vendidas na feira: cacau, cupuaçu, bacuri, porém em menor quantidade. Igualmente o setor de alimentação, algumas barracas vendem lanches e café da manhã, com várias qualidades de tapioca para acompanhar. As demais barracas destinam-se ao comércio de cerveja, atraindo um grande número de pessoas populares para a feira, antes do início da venda do açaí. Muitas dessas pessoas procuram a feira não para trabalhar, mas para se distrair e confraternizar com seus amigos ao embalo de muita música e dança. A madrugada de sexta-feira para sábado é o dia mais agitado, os permissionários das barracas que vendem cerveja contratam bandas para animar o lugar e a festa “corre solta”, fazendo com que alguns comerciantes de açaí adquiram dívidas com os donos dos bares antes mesmo de venderem sua mercadoria.

Assim é a alvorada no Ver-o-Peso. O dia está apenas começando, porém muito já se fez nestas poucas horas. Os trabalhadores e os boêmios da “feira da noite” vão para suas casas e retornarão no dia seguinte, enquanto muitos outros estão chegando para iniciar sua jornada de trabalho. Mais um dia na rotina do Ver-o-Peso, assim as relações vão sendo construídas e atualizadas pelos feirantes e todas as pessoas que, de alguma forma, vivenciam o seu cotidiano e transmitem vivacidade ao local, diariamente deixando parte de si no mercado e levando parte dele consigo.

Algumas imagens sobre um mercado a céu aberto

Cravada na Amazônia, a cidade de Belém foi edificada estrategicamente as margens da baía de Guajará, onde desemboca o Rio Guamá, um dos afluentes do Amazonas. Situado a beira-rio, diariamente muitos moradores das ribeiras aportam no Ver-o-Peso trazendo vários tipos de produtos, oriundos das ilhas que contornam a cidade, para serem comercializados no mercado. O rio se constitui como elemento vital no estabelecimento de um elo recíproco entre essas populações e a feira, fazendo parte da história de Belém, mesmo que esta o tenha descartado durante o seu processo de urbanização, crescendo “de costas” para ele. Ainda, o rio faz parte da vida dos “ribeirinhos” e dos feirantes que convivem com ele; sempre presente nas conversas é frequentemente lembrado nos contos e lendas do local:

“A minha mãe contava tanta lenda do Ver-o-Peso. Tinha uma cobra-grande que [emergia do rio] e não sei o que na igreja da Sé, essas coisas assim, ne! Tinha uma cobra que comia, engolia as pessoas e no final iria afundar a Belém do Pará. Coisas assim ela contava para a gente. Então, a gente cresceu com essas lendas, essas estórias... tinha um boto aí na beira do rio que vinha

conquistar as garotas. Essas coisas todas assim a gente tem essa lembrança bonita do passado, das histórias antigas dos nossos pais que trabalharam aqui também desde criança” (Dona Deusa, ervateira do Ver-o-Peso).

O contexto amazônico é fundamental na construção das representações sobre o Ver-o-Peso, pois através da sua exuberância e afluência de seus recursos naturais exprime a diversidade de produtos presentes na feira, uma vez que a maioria dos gêneros vendidos ali é proveniente da fauna e flora da região. Neste sentido, simbolicamente o mercado se configura como uma metáfora da floresta amazônica, refletindo sua grandeza e fartura por meio da variedade de coisas que podem ser encontradas no lugar, onde nada falta e tudo existe em abundância, como pode ser observado nos relatos abaixo:

“Isso aqui é o maior comércio aberto da América Latina: é o Ver-o-Peso. Como se fosse um shopping center aberto, tem tudo! O que tu pensares tem aqui e se não encontrar hoje alguém vai te indicar, amanhã ou depois já tem aqui. É ervas, é parte de ervas, é banha de bicho, tudo o que é tipo de coisa tem. O Ver-o-Peso é assim: tu chegas aqui tem tudo, camarão, peixe seco, peixe frito. Tu queres comer um peixe frito na hora (conta aí que é a comida típica do paraense) tu vais bem ali e come. Tu queres levar para a tua casa para ti preparares um peixe cozido, um “cozidão”, pode vir aqui que tem. Se tu queres comer um açaí, tem! Se quiser comer maniçoba, tem! Caruru, tem! Vatapá! Tem tudo! E assim vai. Jambu, cheiro-verde, frutas de tudo o que é espécie; quer tomar uma cervejinha? Tem! Tem camarão na casca, camarão vivo, tem! Tudo, tudo, tudo, tudo, tudo, o que tu imaginares. Tem tudo!” (Seu Irmão, feirante de “mistura” no Ver-o-Peso).

“Aonde tu vais arrumar um ouriço de castanha há três meses que já foi usada a castanha? Aqui! Um caroço de uxi que tenha, mais ou menos, uns seis meses para fazer um remédio? Tem! Quer um dente de porco? Tem! Quer um dente de um bicho? Tem! Se não tiver encomenda que vem. Quer o rabinho da jibóia? Tem! Quer os olhos do boto? Tem!” (Seu Irmão, feirante de “mistura” no Ver-o-Peso)

Mas, o Ver-o-Peso não é apenas uma feira onde se pode encontrar diversos gêneros de mercadorias, simbolicamente é lá que se compra “a ‘melhor’ maniva para a confecção da maniçoba, o ‘melhor’ tucupi para cozinhar o pato [no Círio de Nazaré], a ‘melhor’ pupunha, o ‘melhor’ açaí..., todos os itens da culinária tradicional paraense” (Campelo & Ferraz, 2000:16).

Ao longo de três séculos, o Ver-o-Peso não foi construído apenas fisicamente, mas, sobretudo, no plano da representação social, elaborada pelos seus trabalhadores e pelos moradores de Belém. Construído com a finalidade de arrecadar proventos para a cidade, o mercado logo se incorporou à sua vida social, passando a se constituir como

ponto tradicional. Símbolo de Belém, a feira é o espaço que melhor representa a cidade e seus habitantes³⁴, assumindo função proeminente na construção de identidades e na articulação de eventos (Idem).

Lugar onde diariamente transitam inúmeras pessoas, a feira se caracteriza pela heterogeneidade dos personagens que compõem o seu cenário, se conformando num espaço público em que todos possuem livre acesso: homens, mulheres; feirantes, consumidores, transeuntes, turistas; jovens, adultos; brancos, negros, mestiços.

Sobre a composição do mercado em termos da cor dos seus trabalhadores, dois feirantes nos dizem:

“É misturada, é misturada! Tem muitos morenos, tem os pretos mesmo e também tem muito branco. Mas, a maioria é moreno mesmo”. (Seu Nato, vendedor de farinha no Ver-o-Peso).

“Pode ver as pessoas que trabalham aqui. Não existe só o lugar do negro que trabalha aqui, ainda existe essa diferença. Não é só o negro que trabalha aqui, não, não. Tanto faz o branco como o negro são todos trabalhadores. Então, é essa diversidade que nós temos aqui. Então, num instante a gente viu três, quatro cores. Até na nossa própria família existe isso, que vem a descendência”. (Seu Davi, vendedor de farinha no Ver-o-Peso).

Em decorrência desta diversidade, o mercado é concebido como um espaço de oportunidade, um lugar de todos e de ninguém, onde qualquer um pode desempenhar alguma modalidade de serviço:

“O Ver-o-Peso na realidade é um garimpo aonde todo mundo que chega aqui vem garimpar. Então, o mercado é para todos que chegam aqui e vão garimpar, tu vais trabalhar, tu vais do teu jeito e tu vais conseguir aquilo. Se tu fores ali no comércio, por exemplo, na feira do açaí, um comércio muito grande. Diversas coisas o pessoal vem chegando para vender, vende! Se tu vens de manhã tu não podes andar ali. Um movimento de gente vendendo peixe, uns carregando, outros com sacolas, outros vendendo pupunha. O Ver-o-Peso, como eu te falei, ele é um garimpo, ninguém é proibido vir para cá. Entendeste como é que é?” (Seu Irmão, feirante de “mistura” no Ver-o-Peso).

Ao mesmo tempo em que o Ver-o-Peso é considerado símbolo de Belém, uma outra imagem ajuda a compor a representação a seu respeito: um ambiente de

³⁴ Entre os meses de março e abril de 2004, ocorreu na capital paraense a campanha “Eleja Belém”, uma pesquisa promovida pelo Banco Itaú com apoio das Organizações Rômulo Maiorana (ORM) – empresa a quem pertence à TV Liberal, filiada à Rede Globo – para a escolha do local que melhor representa a cidade. O espaço eleito pelos belemenses foi o mercado do Ver-o-Peso. Entre os locais concorrentes estavam o Theatro da Paz, a Praça Batista Campos, a Basílica de Nazaré, a Rua das Mangueiras e a Estação das Docas.

insegurança. A insegurança geralmente é associada a “malandragem” e aos pequenos furtos praticados por aqueles que conhecem o lugar “na palma das mãos”, além do grande número de pedintes e indigentes que circulam pelo mercado. Apesar da última reforma ter trazido melhorias neste sentido, a situação ainda persiste, como nos disse Dona Deusa:

“[antes da reforma] o Ver-o-Peso era tido assim como um ‘fosso’ da sociedade, ela era tido assim com um local de crime, um local discriminado pela sociedade, porque aqui existia muito marginal e, muito pelo contrário, em toda cidade tem marginal. Mas, ainda ficou um pouco disso!” (Dona Deusa, ervateira do Ver-o-Peso).

Assim, ao transitar pelos seus espaços, entre as suas barracas e praças é necessário ter cautela, sobretudo, à noite quando diminui a movimentação “é preciso saber andar pelo mercado” e “conhecer os seus lugares e pessoas”, foi algumas das recomendações que recebi quando realizava a pesquisa neste horário. Feirantes e clientes constantemente queixam-se da presença de “marginais” e indigentes pela feira, pois tal fato prejudica as atividades de venda, uma vez que muitos consumidores se ausentam por medo de furtos e violência, o que reforça ainda mais a imagem de insegurança no mercado.

Do mesmo modo que o mercado se conforma como um lugar de todos e de ninguém, ele também se apresenta como um ambiente bastante particular para aqueles que convivem cotidianamente com sua rotina. Para a grande maioria dos feirantes, o Ver-o-Peso significa muito mais que um espaço de trabalho de onde retiram o seu sustento, a feira é uma espécie de casa que acolheu a todos eles, seja para quem começou a trabalhar ali desde criança seguindo os passos dos pais ou para quem chegou depois de adulto; havendo, até mesmo, indivíduos que fazem do lugar sua moradia. Na feira essas pessoas constituíram redes de solidariedade e passaram por várias experiências que de alguma forma marcaram as suas vidas. Para cada um dos seus trabalhadores o mercado possui um significado especial.

“O Ver-o-Peso sempre foi a nossa vida. Quem trabalha aqui desde criança ama o Ver-o-Peso como se fizesse parte da nossa vida, porque ele faz parte. Faz parte da nossa cidade e ‘quem dirá’ de quem trabalha aqui desde criança. Sempre foi... eu digo isso para as pessoas: o Ver-o-Peso é meu pai, minha mãe, meu marido, meu amigo, é o meu esteio. Sem ele, acabou a vida do feirante que é trabalhador, que trabalha aqui”. (Dona Deusa, ervateira do Ver-o-Peso).

“Para mim o Ver-o-Peso foi praticamente uma vida para mim aqui. Eu me criei aqui no Ver-o-Peso, peguei todos os “macetes” da vida aqui dentro do Ver-o-Peso e hoje em dia estou aqui vivo, cheio de saúde”. (Seu José Serrão, vendedor de farinha no Ver-o-Peso).

Em meio a essas ambigüidades, o Ver-o-Peso ora abandonado e indesejado, ora querido e valorizado, vem se constituindo ao longo de sua existência como um espaço representativo econômica e culturalmente da cidade de Belém. É desta forma que os seus habitantes vão construindo, criando e recriando sua relação com este mercado, tão importante na história e no imaginário local.

O Ver-o-Peso do passado, o trabalho com os pais no mercado e os primeiros anos de ofício como feirante são temas constantemente lembrados pelos mais antigos. A melhoria trazida pela última reforma do mercado também é bastante citada pelos feirantes, já que possibilitou o retorno de consumidores que haviam deixado de freqüentar o lugar, conseqüentemente acarretando relativo aumento na venda de mercadorias.

No entanto, são as dificuldades atuais enfrentadas no espaço de trabalho que são mencionadas com maior freqüência. São muitos os feirantes que reclamam da perda de clientes para os supermercados que, segundo eles, oferecem cada vez mais produtos anteriormente comercializados apenas nas feiras como tucupi, maniva e tapioca, por exemplo. Eles apontam que a criação de uma rede de crediário aumentaria a clientela e geraria mais lucro, uma vez que as compras não seriam efetivadas apenas à vista como ocorre até então. Além disso, apostam na relação entre consumidor e feirante, sempre mais envolvente e muito mais humana do que a relação “mecanizada” que existe com os vendedores no supermercado, daí o fato que muitas pessoas ainda realizam suas compras nas feiras espalhadas pela cidade.

Porém, assinalam que não bastaria a iniciativa individual para implementação de um sistema de crediário no Ver-o-Peso, pois o problema não se restringe a um setor específico; ainda seriam poucos os que teriam capital para este tipo de investimento. Entretanto, dizem que a cooperativa do mercado é inoperante e não leva adiante a idéia, não havendo também interesse da prefeitura em realizar tal empreendimento.

Outro tema bastante abordado pelos feirantes se refere a confiança. A confiança aparece como um elemento importante no relacionamento entre os trabalhadores na medida em que é através dela que se estreitam os laços de afinidade, possibilitando a formação e solidificação de redes de solidariedade no mercado.

Mesmo na hora do trabalho é possível perceber as conversas e piadas descontraídas entre uma venda e outra, basta dois ou três feirantes se agruparem e rapidamente outros se chegam para saber o que se passa. O intervalo para um cafezinho é momento ideal para compartilhar assuntos, contar estórias e fazer brincadeiras, parecendo até ser aguardado com entusiasmo, como no caso de um feirante que não agüentava mais esperar a hora para contar a seus companheiros a “pegadinha” nova que havia aprendido.

Ademais, os relacionamentos não se restringem ao espaço do Ver-o-Peso, alguns feirantes confraternizam-se nas suas residências, uns saem para festas juntos, enquanto outros se organizam em grupos e seguem para os estádios de futebol para torcer pelo seu time do coração³⁵ – o que demonstra a existência de outras formas de relacionamentos entre os feirantes que extrapolam as relações comerciais, como nos fala Seu José Serrão:

“Porque aqui nós somos todos quase uma família, aqui nós temos a nossa área aqui no setor da farinha, nós somos tipo uma família aqui, todo mundo se une, todo mundo se diverte, todo mundo brinca um com o outro e esse é o dia-a-dia nosso” (Seu José Serrão, vendedor de farinha no Ver-o-Peso).

Deste modo, vários trabalhadores, apesar de se encontrarem na condição de concorrentes, estabelecem relações de reciprocidade que envolve amizade e companheirismo, fazendo do grupo no qual se está inserido uma espécie de família ou em certos casos a própria extensão dela, como ocorre no setor de ervas onde muitos são parentes.

Para melhor esclarecer ao leitor a relação de camaradagem entre os feirantes e a própria relação do feirante com o Ver-o-Peso, reproduzirei a seguir uma anedota sobre o mercado que me foi contada por um interlocutor.

Todos os dias na ‘pedra’ do Ver-o-Peso, quando a maré está baixa, vários urubus ficam disputando os pedaços e restos de peixe espalhados no local. Um leva a carcaça do peixe para lá, outro puxa para cá, enquanto isso um sai correndo com a cabeça do peixe, outro vai e bica na costa dele, puxando para si o resto do bicho.

³⁵ Os dois principais clubes de futebol do estado, Remo e Paysandu, encontram-se bem representados entre os trabalhadores do Ver-o-Peso, tendo eles fundados duas torcidas organizadas: a torcida “Ver-o-Remo”, do clube do Remo e; a torcida “Ver-o-Papão”, do Paysandu, sempre presentes com suas faixas e bandeiras nas partidas dos dois clubes.

Certo dia chegou ao Ver-o-Peso um urubu vistoso, de grande porte, vindo do Marajó. O Marajó é conhecido por ser um lugar onde se cria bastante gado, logo possui muita carne para os urubus.

Espantado com o que viu no Ver-o-Peso, o Urubu do Marajó pensou: ‘Os urubus do Ver-o-Peso estão passando dificuldade aqui’.

Depois de sobrevoar um pouco mais a área chamou um deles, num gesto de caridade, e convidou para ir ao Marajó. O Urubu do Ver-o-Peso agradecido pela gentileza aceitou o convite.

Os dois urubus seguiram para o Marajó. Chegando lá, o Urubu do Marajó tratou de mostrar a fartura do local para o seu convidado.

Ao sobrevoarem um pasto, o Urubu do Marajó diz:

- Olha, ali já morreu um boi. Pode se servir à vontade.

O Urubu do Ver-o-Peso se aproxima, vê que a carne é de boa qualidade e enche a pança até se satisfazer. Fez isso durante três dias.

No quarto dia o Urubu do Ver-o-Peso chama o Urubu do Marajó e comunica:

- Eu vou embora. Vou voltar para o Ver-o-Peso.

Surpreso, o Urubu do Marajó pergunta:

- Mas, porque tu vais embora? Tu estavas lá na maior dificuldade, puxando e brigando por uma cabecinha de peixe estragado. Aqui tem tanta comida, tem tanta fartura e você quer ir embora?

O urubu do Ver-o-Peso responde:

- Muito obrigado pelo convite! Realmente aqui tem muita comida, tem muita fartura. Mas, não tem aquela sacanagem que tem lá no Ver-o-Peso e eu não consigo comer sem os meus amigos puxando e bicando uns aos outros. Eu vou para lá!

Assim, acredito que esta anedota seja uma síntese bastante elucidativa a respeito das relações de amizade e companheirismo existente entre os feirantes do Ver-o-Peso, bem como sobre a imensa importância que este mercado tem na história de cada uma dessas pessoas que dedicaram vários anos das suas vidas a exercer sua profissão neste local. Importância que não se restringe aos seus trabalhadores e se estende a sociedade belemense, que no decorrer do processo histórico e social o produziu e continua a reinventá-lo cotidianamente (Duarte & Lucarelli, 2004).

Símbolo de Belém, o Ver-o-Peso se tornou significativo no imaginário regional, não se limitando às trocas comerciais, mas se constituindo num verdadeiro mercado de bens simbólicos, pois ali diariamente seus atores sociais põem em prática suas visões de mundo, suas crenças e valores elaborados através das diversas formas de manifestação da cultura, conferindo ao lugar um estilo, uma estética, um *ethos* (Geertz, 1989) que lhe é próprio e lhe atribui singularidade.

3. Números, cores e representações: as relações raciais no mercado do Ver-o-Peso

Apresentação

Este capítulo tem por finalidade discutir as relações raciais na feira do Ver-o-Peso, o principal mercado público da cidade de Belém. O capítulo enfoca o sistema de classificação racial brasileiro em seu contorno local, problematizando, mais especificamente, as formas cotidianas de pensar e classificar em termos de cor e raça.

A partir da análise de discursos pretende-se compreender como são utilizadas as diversas categorias que constituem o sistema de classificação racial no Brasil, contextualizando as narrativas que fazem referência à cor e as que remetem à idéia de raça, a fim de apreender a suas implicações para este sistema classificatório.

Como foi demonstrado no capítulo anterior, o mercado do Ver-o-Peso se configura como um complexo constituído de várias localidades onde trabalham e circulam diariamente inúmeras pessoas. Assim, para uma melhor compreensão das relações raciais constituída num espaço extremamente diversificado, optou-se por estudar tais questões em um setor específico da feira.

Tal fato possibilitou maior interação com os informantes e participação em algumas de suas esferas de intimidade, fundamentais para a percepção das relações raciais, dada a delicadeza que a questão assume no país. Além disso, a escolha de um setor específico se fez necessária devido o período de apenas quatro meses para o desenvolvimento da pesquisa de campo.

A pesquisa foi realizada no setor em que se comercializam os chamados “uns e outros”, onde por intermédio de um informante, procurei me inserir e participar das relações estabelecidas no grupo de solidariedade/ comunicação do mercado no qual ele está inserido. Na rede de relações que estudei, fazem parte vendedores de farinha, de mercearia e de frutas, sendo estes últimos em menor quantidade; além de outros feirantes que transitam pelo grupo esporadicamente.

Porém, antes de adentrar nas discussões específicas sobre o sistema classificatório vigente no país, o tópico a seguir examina como se relacionam cor, nível de escolaridade e renda no mercado do Ver-o-Peso.

Cor, nível de escolaridade e renda entre os trabalhadores do Ver-o-Peso

Embora, o Ver-o-Peso se configure como espaço de trabalho e sociabilidade para as mais variadas pessoas, entre os seus trabalhadores existe uma predominância daqueles que possuem a tonalidade da cor da pele mais escura, dentre eles os negros. O mercado se caracteriza como um espaço bastante inclusivo, havendo uma presença significativa de negros, que há séculos se fazem presentes no lugar, como foi destacado no capítulo primeiro deste trabalho. O local pode ser considerado como um “espaço negro implícito”, já que não há barreiras para a participação dos negros, que interagem com os demais grupos num ambiente “relativamente livre”, mas não isento de tensões raciais (Sansone, 1996).

Para a análise do material coletado no trabalho de campo selecionei a amostra de 180 (cento e oitenta) formulários socioeconômicos, sendo neste universo de pesquisa 105 (cento e cinco) homens e 75 (setenta e cinco) mulheres. A Análise quantitativa se desenvolveu a partir do cruzamento entre os quesitos “identificação racial”³⁶ e “sexo” para traçar um panorama mais geral dos trabalhadores do Ver-o-Peso, levando em consideração a cor e o gênero, como pode ser observado na tabela a seguir.

Cor	Homem	(%)	Mulher	(%)	Total	
					n ^o ³⁷	(%)
Branca	22	12,2	13	7,3	35	19,5
Morena ³⁸	33	18,3	26	14,5	59	32,8
Preta	18	10	12	6,6	30	16,6
Negra	8	4,5	10	5,5	18	10
Outras	24	13,3	14	7,8	38	21,1
Universo	105	58,3	75	41,7	180	100

Fonte: Pesquisa direta

A partir dos dados contidos nesta primeira tabela pode-se verificar que dos 180 (cento e oitenta) trabalhadores, os brancos correspondem a 19,5%, entre eles 12,2% são

³⁶ A pergunta foi realizada de forma aberta, no intuito de obter a auto-classificação espontânea dos informantes, portanto, todas as categorias contidas na tabela são nativas.

³⁷ Número de feirantes.

³⁸ Os indivíduos que se classificaram simplesmente por moreno correspondem a 10,6%; em seguida aparece a categoria moreno claro com 8,9% e; moreno escuro com 7,2%; as demais variações totalizaram 6,1% das auto-atribuições.

homens e 7,3% são mulheres; os morenos estão em maioria somando 32,8%, sendo 18,3% do sexo masculino e 14,5% do feminino. Os pretos e os negros aparecem, respectivamente, com 16,6% e 10%; para os pretos, os homens estão na proporção de 10% e as mulheres de 6,6%; enquanto os homens negros estão representados em 4,5% e as mulheres em 5,5%. Os outros termos referidos, designados pelo termo “outras”, estão na razão de 21,1%, com destaque para as categorias: claro com 6,7%; pardo com 6,1% e; escuro com 5%, sendo que as demais: bronzeada, castanha, cor de jambo e mulata, somam 3,3% do total.

Ao observarmos cuidadosamente os dados expostos acima, eles apontam para um número expressivo de pessoas com a tonalidade da pele escura, pois pretos e negros correspondem a 26,6%, se somados aos morenos escuros com 7,2% e aos escuros com 5%, totalizam 38,8% das auto-atribuições declaradas.

A predominância de “pretos”, “negros” e “escuros” no Ver-o-Peso possui forte relação com aspectos socioeconômicos do país, onde o elevado índice de desigualdade social gera graves conseqüências para esta população, sobretudo quando se trata dos negros – para os quais os traços fenotípicos agem poderosamente como fator de discriminação racial (cf. Guimarães, 1995). Estes fatores resultam, por exemplo, na concentração desses indivíduos em nichos menos valorizados no mercado de trabalho e no baixo nível de educação escolar, como mostra a tabela abaixo sobre a escolaridade dos trabalhadores do Ver-o-Peso.

Cor	Branca		Morena		Preta		Negra		Outras	
	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M
Sem escolaridade formal	4,5	–	–	–	11,1	8,4	12,5	–	12,5	–
Fundamental Incompleto	–	15,4	12,1	15,3	22,2	–	37,5	10	8,4	–
Fundamental Completo	27,2	30,8	18,1	19,2	27,8	33,3	12,5	30	25	14,3
Médio Incompleto	22,8	–	30,4	27	16,7	33,3	–	20	16,6	35,7
Médio Completo	41	46,1	39,4	34,6	22,2	25	37,5	40	37,5	42,9
Superior Incompleto	–	7,7	–	3,9	–	–	–	–	–	7,1
Superior Completo	4,5	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fonte: Pesquisa direta

O quadro acima nos mostra que pretos e negros estão sobre-representados entre aqueles que nunca frequentaram a escola e que possuem o ensino fundamental incompleto. Entre os pretos, 11,1% dos homens e 8,4% das mulheres nunca estudaram, esta situação para os negros se reflete em 12,5% para os homens, sendo que todas as mulheres negras com quem conversei tiveram a oportunidade de estudar. O padrão verificado entre os negros se repete para a categoria designada por “outras”: as mulheres de ambos estudaram e 12,5% dos homens não. Os brancos apresentam os índices mais baixos, 4,5% dos homens não foram à escola, enquanto todas as mulheres a frequentaram.

Os indicadores de evasão são altos para os negros no ensino fundamental, sobretudo, para os homens, uma vez que 37,5% deles não o terminaram, sendo que a desistência representou 10% para as mulheres negras no primeiro grau. Ainda com fundamental incompleto encontram-se 22,2% dos homens pretos, não havendo ocorrência para as mulheres; para os morenos, homens e mulheres, 21,1% e 15,3% respectivamente e; entre as mulheres brancas 15,4% não concluíram esta etapa escolar.

De acordo com a tabela, vemos que grande parte desses feirantes possui o ensino fundamental como nível educacional, sendo que entre os pretos encontram-se as maiores taxas em relação aos demais grupos, tanto para os homens que estão à razão de 27,8%, quanto para as mulheres com 33,3%. Isto se deve ao fato do ensino fundamental constituir-se no nível mais alto de escolaridade para maioria dos pretos, pois 16,7% dos homens e 33,3% das mulheres que ingressaram no ensino médio não o fizeram completamente.

Os índices de evasão no ensino médio para homens e mulheres também são elevados entre os morenos, respectivamente, 30,4% e 27%. Porém, eles tiveram mais sucesso que os pretos neste nível educacional, sendo que 39,4% dos homens e 34,6% das mulheres morenos concluíram o ensino médio. Dentre os negros, 37,5% dos homens e 40% das mulheres também finalizaram o segundo grau, percentual alto se considerarmos que eles são parcela significativa entre os que nunca estudaram e possuem o ensino fundamental incompleto.

Observando a tabela, nota-se que o ensino médio reúne os maiores índices de escolaridade em todos os grupos, com exceção dos pretos que possuem as menores taxas. Para os homens, 41% dos brancos concluíram o segundo grau, já os pretos apresentam o menor índice de todos com apenas 22,2%; situação semelhante ocorre

com o sexo feminino, 46,1% das mulheres brancas terminaram o ensino médio e somente 25% das pretas finalizaram esta etapa de estudo.

O ensino superior concentra os mais baixos índices de escolaridade entre os trabalhadores do Ver-o-Peso. Mesmo assim pretos e negros encontram-se em desvantagem em relação aos outros grupos, uma vez que não possuem representação; o que não ocorre entre os demais, tendo 4,5% dos homens brancos completado o ensino superior e 7,7% das mulheres brancas, 3,9% das morenas e 7,1% das designadas pelo termo “outras”³⁹, cursando alguma faculdade.

O padrão verificado em relação ao nível de escolaridade, onde pretos e negros estão em condições educacionais desfavoráveis, se repete na renda média mensal dos feirantes do Ver-o-Peso, como pode ser visto na tabela 3.

Cor	Branca		Morena		Preta		Negra		Outras	
	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M
Menos de 1 salário mínimo	22,8	15,4	24,2	19,2	33,4	25	25	20	20,9	21,4
1 a 2 salários mínimos	27,2	38,5	27,3	34,6	38,9	50	37,5	50	37,5	35,8
2 a 3 salários mínimos	13,7	15,3	9,1	11,5	5,5	8,4	12,5	10	12,5	14,3
3 a 4 salários mínimos	9,1	7,7	6,1	7,7	–	–	–	–	4,1	7,1
4 a 5 salários mínimos	–	–	12,1	–	–	–	–	–	–	–
Mais de 5 salários mínimos	9,1	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Sem declaração	18,1	23,1	21,2	27	22,2	16,6	25	20	25	21,4
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fonte: Pesquisa direta

Ao analisarmos os dados contidos nesta terceira tabela, percebemos que pretos e negros possuem os maiores percentuais entre aqueles que ganham menos de 1 salário mínimo por mês no Ver-o-Peso. Entre os pretos, 33,4% dos homens e 25% das mulheres recebem menos de um salário, esta mesma situação ocorre para os negros à razão de 25% para os homens e 20% para as mulheres. O grupo em condições um pouco melhor são os brancos, 22,8% dos homens e 15,4% das mulheres trabalham para ganhar menos de 1 salário mensal.

A situação inverte-se para o valor de 1 a 2 salários mínimos, sendo os pretos e negros os mais bem representados. Os homens pretos e negros que recebem em torno

³⁹ A feirante que cursa o ensino superior em resposta ao formulário se auto-classificou parda.

desta quantia estão, respectivamente, na proporção de 38,9% e 37,5%, enquanto os índices se refletem em 50% para as mulheres de ambos os grupos. No entanto, isto ocorre porque o valor de 1 a 2 mínimos é a faixa salarial em que se concentram a maioria dos pretos e negros, de modo que para os valores acima desta quantia estes dois grupos encontram-se em desvantagem aos demais.

Na faixa de 2 a 3 salários mínimos, os brancos são os que possuem os melhores indicadores, 13,7% para os homens e 15,3% para as mulheres. No grupo designado pela categoria “outras” 12,5% dos homens e 14,3% das mulheres ganham esta média salarial, enquanto os negros estão em 12,5% para os homens e 10% para as mulheres; sendo os pretos os que ocupam as taxas mais baixas, homens com 5,5% e mulheres com 8,4% recebendo entre 2 a 3 salários mensais.

Entre os que ganham por volta de 3 a 4 salários mínimos, os homens brancos e morenos aparecem, respectivamente, com 9,1% e 6,1%; enquanto 7,7% das mulheres de ambos os grupos ganham este valor. Ainda, os designados pela categoria “outros”, 4,1% dos homens e 7,1% das mulheres recebem esta quantia mensalmente, já os pretos e negros não possuem representantes na faixa salarial de 3 a 4 salários.

Os homens brancos e morenos são os que possuem maior renda mensal entre os trabalhadores do Ver-o-Peso. Entre os morenos 12,1% ganham de 4 a 5 salários mínimos; entre os brancos 9,1% recebem mais de 5 salários. Os demais grupos: pretos, negros e os termos designados por “outras” não se encontram representados nestas faixas salariais.

Como foi observado nas tabelas 2 e 3, as pessoas que se auto-classificaram pretas e negras constituem parcela significativa entre quem possui nível mais baixo de escolaridade e menor renda mensal. Assim, verifica-se para o Ver-o-Peso a mesma situação de desvantagem em que se encontram pretos e negros no Brasil como um todo. Sabemos que as condições de oportunidades à disposição dos indivíduos tendem a condicionar as suas escolhas, sendo que elas se tornam mais restritas quando se tem baixo grau de condição escolar e poucos recursos financeiros, sobretudo, num sistema de relações raciais em que a cor da pele confere prestígio para alguns e constitui-se em forte diacrítico para a discriminação racial de outros.

Deste modo, a questão não se restringe aos fatores socioeconômicos, sendo a desigualdade racial uma dimensão fundamental na composição das desigualdades sociais, haja vista a persistência da condição de exclusão dos negros nas diversas esferas da nossa sociedade. Estes fatos vem se reproduzindo ao longo do processo histórico

brasileiro (cf. Hasenbalg, 1979, 1992; Hasenbalg & Silva, 1988) e assumem contornos que podem ser expressos nas situações de baixo nível de escolaridade (cf. Barcelos, 1992; Henriques, 2002) e de sobre-representação em profissões que envolvem atividades manuais e pesadas, menos valorizadas no mercado de trabalho (cf. Batista & Galvão, 1992; Silva & Lima, 1992; Telles, 1994), dificultando a ascensão social e participação deste grupo nas esferas de decisão do Estado.

Portanto, para elaboração de políticas públicas que visem à superação do problema e não se limitem ao âmbito dos programas e das políticas sociais é imprescindível considerar a desigualdade racial como um mecanismo que promove a desigualdade social no Brasil, onde ocorre uma forte correlação entre raça e classe social, o que pode ser notado através das nítidas divisões de classe, conferindo status e prestígio a uma minoria em detrimento da grande maioria da população, composta por negros e mestiços.

Rediscutindo a mestiçagem no Brasil

Nas várias conversas que tive com os feirantes, introduzir a temática de relações raciais não foi tarefa simples. Nos primeiros contatos sobre a questão quase sempre me deparei com a construção de discursos que, ao mesmo tempo demarcam um posicionamento de aversão ao preconceito e à discriminação racial, também isentam de tais sentimentos e atitudes seus declarantes e as pessoas mais próximas que fazem parte do seu círculo de relações. Cientes da existência de discriminação racial no país, meus interlocutores geralmente atribuíram a “outros” a disposição para o racismo que, por vezes, é mencionado como algo abstrato e distante da realidade deles ou impregnado por uma certa cordialidade; aspecto demonstrado há tempos por vários estudiosos do fenômeno (cf. Turra & Venturi, 1995).

A miscigenação surge como elemento central na articulação dos discursos dos meus informantes sobre nossas relações raciais. Nesses relatos, o processo de mestiçagem experienciado no país assume uma conotação positiva sendo associado, implícita ou explicitamente, a uma “especificidade brasileira”. Assim, a miscigenação passa a ser caracterizada de diferentes maneiras, freqüentemente, remontando a uma origem mítica entre as “raças” formadoras do país; mas também, sendo situada no plano histórico dos agentes sociais por meio, por exemplo, da constatação das diferentes composições de cor dos seus familiares, como pode ser observado a seguir:

“O Brasil é totalmente um país de muitas misturas. Entre o negro, entre o branco, entre o índio. A mistura do português com o índio e com o negro, aí ficou essa mistura toda aí, segundo a história”. (Mônica, vendedora de farinha no Ver-o-Peso).

“É totalmente [misturado]. Aonde você chega se é aqui ou em Sergipe, se é no Rio ou em Rondônia, se é em Santa Catarina ou no Rio Grande, é difícil chegar em uma cidade do Brasil em que existe somente aquela cor clara ou somente aquela cor negra. Tem o próprio Maranhão que puxa muito a cor negra, mas você chega lá e tem a cor de nós todos, não muda nada. Sobre as cores é isto, essa mistura que a gente vê (...) A minha família é misturada, tem essa mistura. Olha a cor do meu filho ali, aquele que está de camisa azul, ali. A minha cor é essa aqui [branca]. A minha mãe era morena, a mãe dele é morena, só que a família do meu pai era mais branca do que tu. A minha vó tinha os olhos azuis, o meu pai tinha os olhos azuis”. (Seu Davi, vendedor de farinha no Ver-o-Peso).

Sabemos que a miscigenação não se constituiu e nem se constitui como uma “especificidade brasileira”, sendo uma prática comum em todas as sociedades escravistas da América, pois onde quer que o europeu tenha se fixado se produziu um elevado número de mestiços no seu contingente populacional (Skidmore, 1976). Utilizada como estratégia de dominação e exploração colonial, os portugueses se valeram da mestiçagem com outros grupos como um mecanismo de integração destes a sua cultura, acreditando formar uma sociedade de caráter uniforme onde prevalecesse hegemonicamente a cultura portuguesa.

No entanto, mesmo com uma política colonial assimilacionista, os portugueses estabeleceram no Brasil uma rígida estrutura hierárquica que definia a ordenação das relações e a posição dos grupos na sociedade, assegurada pela manifestação aberta do preconceito e da discriminação, afinal “que igualdade poderia haver entre o senhor, o escravo e o liberto?” (Fernandes: 1978: 254).

Nenhuma, obviamente, já que os antagonismos da sociedade escravocrata, sobretudo o expresso na relação senhor-escravo, impediam a harmonia entre as distintas raças. Também, não devemos esquecer que nos anos que sucederam o pós-abolição e a república, a mobilidade social dos negros se realizava, na maioria dos casos, através de privilégios e concessões nas relações pessoais com os brancos (Fernandes, 1978); enquanto deveria ocorrer por meio de políticas de integração promovidas pelo Estado. Portanto, nem mesmo a miscigenação assegurou a “democracia social e étnica” preconizada por Gilberto Freyre (1933/1984), que mais tarde receberia o rótulo político de “democracia racial”.

Assim, acadêmicos e militantes do movimento negro passaram a criticar as narrativas sobre mestiçagem, sobretudo, na sua variação retórica de democracia racial, como um mecanismo que camufla o racismo e desarticula a construção de identidades étnicas, dificultando a atuação de combate as desigualdades raciais no país.

Mas, em que consiste conceber a miscigenação como central nas representações sobre as relações raciais no Brasil?

Para compreender essa questão é necessário primeiramente abordar, mesmo que de maneira resumida, o processo de formação do Estado-nação brasileiro.

No Brasil pós-abolicionista, a mestiçagem e seus efeitos se configuraram como tema vital nas discussões sobre o futuro da nação, colocando-se em pauta o “problema” dos negros, índios e mestiços, vistos através das matrizes do darwinismo social, da eugenia, da antropologia criminal, dentre outras teorias do determinismo racial como raças inferiores e empecilho para a construção de um país moderno (cf. Schwarczs, 1996-a; Seyferth, 1995; Skidmore, 1976).

Intelectuais da época encararam a questão como de primeira ordem, onde se deveria “cuidar da raça” para que os efeitos do amplo processo de miscigenação não se tornassem nocivos à sociedade – como postulava o cônsul francês Arthur de Gobineau em passagem pelo Brasil, acreditando que a população nacional estava fadada a degeneração em cerca de duzentos anos (cf. Schwarczs, 1996-a; Skidmore, 1976). Entretanto, a miscigenação era concebida como “válvula de escape” se ocorresse para “aprimorar” as raças aqui existentes, ou seja, a miscigenação era incentivada caso se realizasse com raças consideradas superiores que, assim, corrigiriam a suposta degenerescência racial que tanto afligia os intelectuais brasileiros em seus projetos de construção do Estado-nação.

Como alternativa à questão elaborou-se um projeto político-ideológico de branqueamento da sociedade brasileira através da imigração de europeus e do estímulo a seleção sexual, em que se privilegiaria a escolha de cônjuges mais claros (Seyferth, 1995). O ideal de branqueamento⁴⁰ foi pensado e elaborado pela elite intelectual brasileira, implementado pelo Estado em princípios do século XX, que tinha como meta embranquecer a população nacional, considerada racialmente inferior a outras sociedades, através do incentivo a imigração de europeus para o país.

⁴⁰ Para uma referência desse processo em outros países da América Latina cf. Graham, 1990; Hanchard, 1995.

Caberia aos “nacionais”, negros e mestiços, o “abrasileiramento” dos imigrantes por meio do “caldeamento das raças” (Seyferth, 1991), isto é, a integração desses estrangeiros ocorreria a partir da disseminação abrangente da mistura inter-racial com a população negra e mestiça do país. Assim, acreditava-se que a sociedade se tornaria progressivamente mais branca, longe cada vez mais da ameaça da presença dos negros e indígenas, que tenderiam a diminuir ou até mesmo desaparecer pelo processo de miscigenação com os europeus imigrantes, como indicavam alguns estudos mais otimistas sobre o tema.

Pensadores mais pessimistas como Nina Rodrigues, por exemplo, não viam com bons olhos a miscigenação, pois acreditavam que isto ocasionaria a degeneração das raças tidas como puras, uma vez que neste processo de hibridismo⁴¹, segundo esta corrente de pensamento, prevaleceriam as piores qualidades das raças misturadas. Contudo, a concepção de degenerescência das raças híbridas pela mestiçagem não vingou no país, dado a vasta experiência de miscigenação aqui presenciada (Schwarczs, 1996-a; Skidmore, 1976).

Ao contrário, acreditou-se piamente que a saída estaria na miscigenação com outros grupos considerados racialmente superiores (europeus, caucasianos de preferência) que viriam a corrigir este “problema” da sociedade brasileira, daí porque se recusou a entrada de japoneses e chineses durante o período de maior fluxo imigratório do país (cf. Ramos, 1996; Schwarczs, 1996-a; Seyferth, 1995; Skidmore, 1976).

Mas, foi com Gilberto Freyre, na sua obra *Casa-Grande & Senzala* (1933/1984), que a temática da miscigenação se configurou como fundamental na formação da sociedade brasileira. Nesta obra, Freyre delineou as origens das relações raciais do país dentro da sociologia das relações sociais na sociedade escravocrata, procurando demonstrar que a colonização portuguesa foi um processo essencialmente harmônico e sem preconceitos raciais, devido à experiência com a miscigenação que os portugueses já tinham acumulado desde a Europa, essencializando este fato como uma qualidade cultural não racista dos portugueses. Para este autor, a prática da miscigenação corrigiu a distância social existente entre brancos, negros, índios e mestiços; agindo poderosamente no sentido de democratização social no Brasil.

⁴¹ A palavra *hybrida* é originária do Latim e significa o cruzamento de uma porca mansa com um javali selvagem. No século XIX, o termo assumiu uma conotação bio-psico-social para designar “meias-raças” ou a um “animal mestiço ou planta híbrida” (cf. Cashmore, 2000: 253).

Desta forma, desde longa data a miscigenação assume um papel proeminente nas narrativas sobre o país: primeiramente encarada como nociva à formação da sociedade, fundada na idéia de que o hibridismo gerava degeneração; em seguida passou a ser incentivada com o propósito de embranquecimento, corrigindo a “degenerescência” da população; para num momento posterior assumir um conjunto de significados valorizados, que concebem a mistura como uma característica da identidade nacional, relacionando-a a uma certa idéia de “brasilidade”, ou seja, o que é (ou se pensa ser) o Brasil e o seu povo, de modo a distingui-lo das demais sociedades.

O fato é que ainda hoje a mestiçagem permeia fortemente o discurso dos brasileiros a respeito de suas relações raciais, seja fazendo referência ao “mito de origem” brasileiro ou por meio da verificação entre as diferentes tonalidades da pele dos indivíduos, como pôde ser visto nas narrativas dos feirantes do Ver-o-Peso, tanto ao se reportarem ao país de maneira geral, quanto ao próprio mercado.

De minha parte acredito que o problema se situe mais nos usos políticos do discurso sobre a miscigenação e democracia racial, bem como suas implicações para as relações raciais no país, e menos no fato de nossa sociedade se representar misturada.

Sabemos que na década de 30 do século XX, sob influência da antropologia cultural de Franz Boas é realizado um deslocamento da noção de raça para a concepção de cultura, principalmente, por parte de intelectuais latino-americanos – e o Brasil não está fora deste contexto. Esse deslocamento transforma a noção de raça convertendo-a em etnicidade ou em classe social, ocorrendo, então, uma “culturalização da raça” e uma “racialização da cultura” em que se passa a valorizar a contribuição cultural de cada grupo étnico para a construção da nação (Martinez-Echazábal, 1996). Apesar disto, o problema racial ainda persiste e revela-se através de preconceitos sociais que se manifestam com base na noção de raça.

Segundo Lourdes Martinez-Echazábal, neste período se realizou apenas um deslocamento retórico dentro do discurso da mestiçagem na América Latina e não uma mudança de discurso. Porém, tal deslocamento propiciou um importante impacto conceitual na fenomenologia das relações raciais, contribuindo para mudança dos discursos sobre identidade cultural, nacional e regional nestes países. No Brasil isto pode ser observado nas obras de Freyre e Jorge Amado, onde se percebe uma forte relação “culturalista-essencialista” e “transnacional” que fundamentam o discurso destes intelectuais, fortemente pautado nas concepções do “ideologema da mestiçagem”,

fazendo com que a cor e outros símbolos étnicos sejam interpretados como marca cultural-nacional (Martinez-Echazábal, 1996).

Durante muitos anos o Brasil foi visto por outras sociedades, principalmente pelos EUA, como um “paraíso racial” (cf. Hellwig, 1992; Guimarães, 1994), devido à suposição da “ausência de segregação” e de uma abrangente “maleabilidade” nas relações raciais no país. É bem verdade que se considerarmos estes dois modelos de relações raciais, existe um nível mais elevado de “tensão” e rigidez no padrão estadunidense, enquanto o modelo brasileiro apresenta uma relativa flexibilidade dessas relações – sem incorrer no erro de estabelecer hierarquias entre esses dois modelos.

Todavia, penso que dificilmente os negros e mestiços brasileiros nas suas experiências de vida e vicissitudes cotidianas tenham levado tão a sério esta imagem construída a respeito da nossa sociedade, haja vista a existência de esferas segregacionistas de base racial, descritas como as “áreas duras” de relações raciais no país (cf. Hasenbalg, 1988; Sansone, 1992). O que ocorreu foi uma leitura equivocada por parte de intelectuais estadunidenses, negros e brancos, que passaram a interpretar o Brasil através das suas próprias regras de relações, ignorando, ainda, a existência de modos distintos de classificação racial (cf. Hellwig, 1992; Guimarães, 1994).

No que se refere ao sistema de classificação racial, no Brasil se elaborou um gradiente com diversas categorias para designar os mestiços do país, enquanto, por exemplo, os Estados Unidos produziu um modelo birracial utilizando os termos branco e negro, empurrando a sua população mestiça para a categoria negro, sem a presença de denominações intermediárias (Skidmore, 1976).

Oracy Nogueira (1985) distinguiu brilhantemente os dois modelos de preconceito racial, definindo o preconceito estadunidense como de “origem”, uma vez que ele se manifesta através da idéia de hereditariedade sanguínea, classificando os indivíduos de maneira dualista, brancos ou negros, não havendo possibilidade de mudança de um pólo para o outro; e o preconceito brasileiro como sendo de “marca”, ou seja, a classificação não é determinada apenas pelas características físicas, de modo que o *status* econômico ou político permite, por exemplo, modificar a classificação de uma pessoa negra para morena, termo intermediário entre os pontos polares.

Assim sendo, tanto o sistema de classificação racial que opera com base na aparência física (traços fenotípicos), quanto os que são definidos pelo *one-drop rule*⁴²

⁴² *One-drop rule* – “regra da uma gota”.

(hipodescendência) não se constituem como formas “naturais” de concepção de cor e de raça, mas maneiras construídas diferentemente para lidar com a questão racial, pois “a classificação não é uma essência, e o social é sempre construção” (Maggie, 1996: 226).

Deste modo, não é o processo de miscigenação o que torna as pessoas “naturalmente” mais claras, mais escuras, brancas ou negras, mas sim as representações que foram elaboradas sobre a mestiçagem. São as formas de organização social estabelecidas em determinada sociedade, bem como os processos históricos e sociais que ajudaram a construir os modos distintos de relações raciais, refletindo, conseqüentemente, nas diferentes representações a respeito dessas relações e da sociedade que a produziu, uma vez que “todo sistema classificatório tem sua lógica interna e cada sociedade é, portanto, escrava e senhora, ao mesmo tempo, do sistema classificatório que preside sua existência” (Idem).

Quando meus interlocutores falam sobre a “mistura racial brasileira” não estão se referindo necessariamente a uma sociedade harmônica e desprovida de conflito racial, mas de uma sociedade que possui um *jeito* bastante particular de lidar com essa questão, como pode ser observado no caso abaixo.

Um rapaz foi comprar refrigerante para o lanche de alguns feirantes. Quando retornou com o refrigerante, disse que o vendedor não tinha copos descartáveis. Um dos feirantes disse que o vendedor sempre tem copos descartáveis e acrescentou que das outras vezes o rapaz também não trouxera os copos – o que sugere que tal fato teria ocorrido mais de uma vez. Então, o feirante concluiu que o vendedor estaria sendo preconceituoso e racista com o rapaz por ele ser “escuro”, segundo suas palavras.

Logo que este feirante terminou de falar, o rapaz olhou para os outros presentes ali e movimentou a cabeça negativamente, fazendo uma expressão facial com a boca indicando discordância, porém nada falou. As outras pessoas com sorrisos de reprovação também não concordaram com a opinião do feirante sobre o ocorrido, dizendo: “não”, “que nada!”. O feirante retrucou: “É, mas tu sabias que isso pode acontecer?!”. Então, as outras pessoas ficaram caladas, como se consentissem depois com ele. Foi quando um terceiro feirante disse: “se ele fez isso foi um bobo, somos todos brasileiros: uma mistura racial”.

É interessante notar o posicionamento dos feirantes sobre o ocorrido, pois mesmo sabendo da existência de racismo no país, alguns deles tendo até mesmo sofrido este tipo de discriminação, evitam discussões que gerem tensão ou intensifiquem conflitos neste âmbito. No senso comum racial brasileiro, na maioria das vezes, o

preconceito e a discriminação de cunho eminentemente racial não são compreendidos enquanto raciais, mas como preconceitos de classe, marcados pelos eixos simbólicos riqueza/ pobreza, inclusão/ exclusão; ou ainda, levados ao plano da particularização/ individualidade, encarados como antipatia a uma determinada pessoa, como apontam, para este último caso, os estudos em psicologia social (cf. Garcia-Marques, 1999).

Mais interessante ainda é perceber o significado atribuído à mestiçagem. No desfecho da situação mencionada acima, quando o feirante diz: “se ele fez isso foi um bobo, somos todos brasileiros: uma mistura racial”, a mestiçagem surge como um elemento de oposição a atitudes de discriminação racial, fundamentando-se na idéia de que ninguém é diferente ou todos são iguais nestes termos, daí porque a discriminação parece sem sentido entre os brasileiros.

Menos do que ocultar e disfarçar o racismo, mestiçagem e “democracia racial” parecem apontar para uma “projeção utópica”, “um ideal a ser alcançado” numa sociedade que almeja eliminar as desigualdades geradas pela racialização da vida social, mesmo que na prática isso se desenvolva de maneira diferente (cf. Fry, 2005; Rezende & Maggie, 2001; Sheriff, 2001). Isto ocorre porque as tensões de cunho racial são contrárias à lógica discursiva de “brasilidade”, onde as pessoas se concebem como fruto de um largo processo de miscigenação, possuindo um relativo sentimento de igualdade ao mesmo tempo em que convivem num sistema profundamente antiigualitário.

A síntese acurada de Maria Angelica Motta-Maués (2004) exprime bem o dilema das relações raciais no Brasil, segundo ela:

“(...) tanto temos uma ‘sociedade segregacionista’, com áreas mais fortes ou mais fracas de exclusão de base racial (...) como temos um ‘sociedade relacional’, que permite o livre (?) trânsito das *peçoas*, enquanto tais, até o limite que o princípio que rege o outro eixo impõe. O vigor do sistema residindo na combinação entre hierarquia & igualdade/ invisibilidade & visibilidade, por incompatível que pareça” (Motta-Maués, 2004: 12-13).

Essa combinação esdrúxula e ao mesmo tempo delicada entre hierarquia e igualdade da qual nos fala Motta-Maués está intimamente relacionada ao esquema triangular elaborado por Roberto Damatta (2000). De acordo com Damatta, neste esquema temos os três fundadores da nação interagindo de modo complementar, constituindo uma totalidade integrada, o que pressupõe relativa igualdade porque não estão isolados paralelamente, mas unidos pelos pontos de convergência do triângulo –

figura geométrica com a qual o autor compara as relações desenvolvidas na nossa sociedade.

Entretanto, os mesmos pontos de convergência do triângulo estabelecem hierarquias entre os seus componentes, já que a sua própria forma geométrica assinala a distinção entre o cume e os demais vértices situados na base da figura. Igualmente o triângulo, é bastante complexo o modo como se institui hierarquia e igualdade na sociedade brasileira, onde a lógica assimilacionista preza pela igualdade e cordialidade entre todos, no entanto, as pessoas continuam a vivenciar diferentes graus de cidadania, persistindo profundamente a sentença do “um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar” (Damatta, 2000:83).

Apesar das representações sobre a mestiçagem articularem práticas sociais e discursos sobre o país, relacionando-se intimamente com a identidade nacional, nem todos os brasileiros se percebem mestiços. Alguns grupos e segmentos da sociedade têm reivindicado para si políticas de reconhecimento, como no caso de comunidades quilombolas que lutam para serem reconhecidas as legítimas donas das terras habitadas por elas há várias gerações, e o movimento negro que reivindica políticas de ação afirmativa no ensino superior e funcionalismo público.

Nessa perspectiva, através de uma reformulação no conceito de cidadania, a igualdade passa a ser vinculada ao reconhecimento e respeito às diferenças identitárias, sendo função do Estado garantir direitos especiais a comunidades culturais específicas diante da coexistência de grupos distintos numa dada sociedade, pois como nos ensinou o sociólogo português Boaventura de Souza Santos: “as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza” (2000: 47).

Sendo assim, acredito que seja cada vez mais imprescindível compreender as relações raciais no Brasil através de uma perspectiva multiculturalista, mas não me refiro a um multiculturalismo travestido por um universalismo que homogeneíza a todos e mascara a exclusão social, as formas de privilégios e hierarquias presentes em nossa sociedade; e sim a um multiculturalismo crítico que possa questionar os usos políticos do discurso sobre mestiçagem e democracia racial e ao mesmo tempo valorize as particularidades das nossas relações raciais.

“... Num instante a gente viu três, quatro cores” ou o que os feirantes do Ver-o-Peso tem a dizer sobre as cores de Belém

Sabe-se que o sistema de classificação racial de determinado país está intimamente relacionado à estrutura de suas relações raciais. Desde o período colonial o sistema de classificação racial brasileiro não obedece a uma lógica dual ou polarizada (Skidmore, 1976). Tomando como exemplo a revolta dos malês ocorrida em 1835, João José Reis (2003) descreve a composição étnico-racial da sociedade baiana dividida entre os nascidos na África que eram classificados como pretos, podendo ser de origem iorubana ou angolana; os nascidos no Brasil eram denominados crioulos; os nascidos de uniões inter-raciais eram classificados mulatos; além dos brancos que representavam minoria da população. Assim, a partir do exemplo baiano, podemos perceber a multiplicidades de identidades e a complexa mistura étnica e racial apresentada pela nossa sociedade da época.

De acordo com Yvonne Maggie (1991) existem três sistemas classificatórios operando no Brasil: a) as terminologias oficiais empregadas pelo IBGE (branco, preto, pardo, indígena e amarelo); b) as categorias branco, negro e índio que remetem ao mito fundador da sociedade brasileira e; c) as terminologias usualmente empregadas cotidianamente que seguem um *continuum* de cor, sendo propósito deste estudo explorar esta forma de classificação.

As taxonomias de cor/ raça referidas neste trabalho por meus interlocutores fazem parte de um amplo processo de construção social de categorias de cor/ raça no país, orientando os indivíduos na classificação de si próprios e de outras pessoas. Neste sistema classificatório privilegia-se o uso de inúmeras terminologias que seguem a lógica de gradações de cor, ao invés de categorias duais como branco e negro, o que tem sido demonstrado por estudiosos da questão (cf. Birman, 1989; Fry, 2005; Maggie, 1988, 1991, 1996; Sansone, 2003; Sodré, 1999; Sheriff, 2001).

As terminologias empregadas pelas pessoas estão dispostas sob a forma de um *continuum* que vai desde as tonalidades claro, moreno claro, até moreno escuro e escuro, por exemplo. Sobre o *continuum*, Patrícia Birman nos diz:

“Há muito que já se sabe que o sistema de classifica o racial brasileiro possui como uma de suas particularidades o fato de ser ordenado de modo a privilegiar rela es entre dois pontos polares ao invés de traçar uma linha divisória nítida entre dois campos. Em outras palavras, privilegia-se um certo *continuum* de rela es ao invés de estabelecer campos com fronteiras em

domínios excludentes. Nesse sistema as referências à cor da pele se fazem preferencialmente por gradações – as pessoas aproximam-se do negro em certas circunstâncias. São em certos contextos **mais** ou **menos** ‘escuros’.” (Birman, 195-196: 1989).

Nas conversas estabelecidas com os feirantes é comum o uso de diversas categorias para definir a composição em termos da cor apresentada por seus familiares, sendo corriqueiras frases como: “os meus irmãos eram todos morenos, às vezes, saiam uns mais claros”; “os que puxavam para a família do meu pai eram mais morenos”; “meu pai é bem escuro, agora a minha mãe é morena clara”. Ao falar da cor da pele de seus filhos, uma informante descreve de maneira bastante elaborada a nuance da gradação da cor de cada um deles, constatando as suas diferentes tonalidades:

“Eu tenho o meu filho mais velho, o Carlos, que é esse aí que é bem moreno, aí tem o Luís que é bem da minha cor, moreno claro. Tem o Guilherme que é um moreno mais claro um pouco do que o Carlos, mais escuro do que o Luís. Eles têm a cor diferente. O meu pai eu não cheguei a conhecer não. A minha mãe dizia que ele era a minha cor. Quando a mamãe estava com seis meses de grávida ele faleceu”. (Dona Deusa, ervateira do Ver-o-Peso).

Esse grau de sofisticação na classificação, levando em consideração a nuance da cor da pele, o tipo de cabelo e outras características físicas, revela uma profunda consciência racial entre os brasileiros. Consciência expressa através de um elevado conhecimento fenotípico, mas que não se constitui em divisões nítidas de grupos raciais, sendo comum a idéia de que no Brasil existe apenas uma raça: a brasileira, como ouvi muitas vezes de meus informantes.

Assim, observamos que nem sempre cor e raça⁴³ aparecem de forma equivalente, ainda que a cor seja frequentemente utilizada para referir-se à raça e acionada para falar das diferenças sociais entre os brasileiros. No Brasil, a grande maioria das categorias não possui significação intrínseca, mas seu significado é construído na relação estabelecida com outras pessoas, tendo a ênfase incidindo sobre o fenótipo, sobretudo, na cor da pele; embora a noção de raça se faça presente de inúmeras maneiras, devido a sua fluidez e capacidade transformacional⁴⁴.

Deste modo, para compreender como se manifestam as formas cotidianas de classificação racial no país é necessário verificar quando a ênfase se dá sobre a cor ou

⁴³ Neste trabalho o termo raça é abordado como uma categoria êmica (nativa), possuindo muitas significações e empregado de diferentes maneiras pelas pessoas.

⁴⁴ As transformações e os vários sentidos atribuídos à idéia de raça podem ser verificados em Michael Banton (1972).

quando ela recai sobre a raça. Para isso, se faz necessário contextualizar as diferentes maneiras como as terminologias podem ser empregadas, situando os discursos que, ora remetem à cor, ora à raça.

Os diferentes matizes que compõem o nosso sistema de classificação racial são interpretados por Suely Kofes (1976) a partir de duas classificações: a) os termos descritivos, que tem por finalidade apenas a descrição minuciosa de características físicas dos indivíduos para diferenciar uma pessoa de outra; b) os termos categóricos, terminologias que remetem a uma classificação ou categorização racial, possuindo relevante autonomia em relação às características físicas de quem se pretende mencionar.

Para Robin Sheriff (2001) as diversas categorias devem ser compreendidas na perspectiva de discursos sobre raça, cor e racismo. Esses discursos podem ser classificados de três maneiras: a) discurso de descrição, nada mais é que um “estilo cotidiano de discurso” em que indivíduos descrevem características físicas próprias ou de terceiros; b) estilo pragmático ou indicial de discurso, ocorre quando a retórica deixa de ser apenas uma forma descritiva de discurso e passa a ser uma maneira substantiva de se referir a outra pessoa; c) estilo racial de discurso, é um discurso que ressalta não só a noção de categorias raciais, como também a raça.

As análises dessas duas antropólogas sobre a temática se revelaram de suma importância para a comparação com material etnográfico coletado em campo, servindo de base para interpretação do estudo em questão.

Quando meus interlocutores falam sobre a cor dos seus familiares, geralmente, eles o fazem de maneira descritiva. Seus relatos possuem como objetivo apenas a descrição das características físicas apresentadas pelos seus parentes. De acordo com Kofes e Sheriff, nestes casos em que as pessoas precisam ou tem por intuito apenas descrever as características físicas de outras, elas fazem uso de termos de cor descritivos.

Para as duas pesquisadoras, estas classificações priorizam a descrição física dos indivíduos, não remetendo a categorias que denotem uma noção concreta de identidade racial, pois esses termos nada mais são que uma gama de classificações descritivas que levam em conta os mínimos detalhes para identificar e diferenciar uma pessoa de outra, a cor da pele de intensidade mais ou menos escura, por exemplo. Como pude observar entre os feirantes do Ver-o-Peso, a construção de discursos descritivos é realizada, na maioria das vezes, sob forma de comparações com familiares ou outras pessoas que, por

ventura, possuam características semelhantes a pessoas a quem se deseja fazer referência.

Como o fez Dona Deusa, na maioria dos casos, os indivíduos utilizam-se a si mesmos e a outros como parâmetro para se referir cor de alguém. A descrição da cor é seguida por movimentos corporais através de gestos, principalmente, com as mãos e com o dedo indicador mostrando um dos braços – geralmente passando os dedos da mão espalmada na pele – para se referir a sua própria cor ou a de terceiros (Vaz Silva, 2005). Tais movimentos gestuais são complementares, usados “para fazer ver” a semelhança ou diferença entre a cor/ raça de uma pessoa e de outra, com o propósito de “ajudar” a classificação que estão fazendo, o que também foi observado por Sheriff (2001) ao estudar os discursos sobre raça, cor e racismo no Rio de Janeiro.

Em nosso sistema de classificação de cor e raça ocorre também a presença de termos agregados que enfatizam e reforçam as variadas categorias que se inserem no *continuum* de cor. Terminologias como, *bem, mesmo, mais e muito* se configuram enquanto termos que ressaltam intensidade e reforço da cor/ raça de quem se deseja fazer referência, uma vez que elas são pronunciadas de uma forma bem particular, com uma entonação peculiar na fala que ajuda a dar sentido e a explicar a cor/ raça que se quer mencionar, auxiliando na composição da mensagem, como na descrição feita por Dona Deusa ao falar da cor dos seus filhos.

Devido os termos agregados enfatizarem a nuance da cor da pele, característica marcante dos sistemas taxonômicos de cor/ raça baseados no fenótipo, favorecem a elaboração de formas bastante sofisticadas de classificação, como pode ser visto no relato de outro informante quando diz: “a minha avó por parte de mãe era bem escurona mesmo”, onde se verifica a presença de dois termos agregados para compor a definição da cor da mesma pessoa.

Nas narrativas feitas por meus interlocutores é recorrente a presença de inúmeras categorias para designar cor/ raça dos indivíduos em detrimento de categorias polares como branco e preto. Para Maggie (1988, 1996) as gradações de cor ou *continuum* de cor são utilizadas pelas pessoas de uma forma que parece “encobrir” ou “escurecer” as polarizações, uma vez que, segundo a interpretação desta autora, as categorias preto e branco seriam termos “indizíveis”, pois no sistema de classificação racial do Brasil as pessoas geralmente as evitam, utilizando outras que não impliquem na diferença absoluta entre as duas, devido à tese do branqueamento que norteia nossa sociedade, fazendo com que esta “se pense misturada, e não segregada” (1996: 233).

Contudo, é importante ressaltar que falar em gradações e *continuum* de cor não implica dizer que em determinadas situações a polaridade de cor não exista e surja no discurso dos mais variados sujeitos, o que dificulta, de certo modo, as proposições de Maggie sobre os termos branco e preto como sendo “indizíveis”, mesmo que estes não sejam preferenciais para se referir a outras pessoas.

Dentre as categorias preferenciais para falar da cor/ raça dos brasileiros, destaca-se a palavra *moreno* e suas variações *moreno claro* e *moreno escuro*. Há tempos que sabemos que a expressão *moreno* é uma categoria de pensamento nas representações sobre cor e raça dos brasileiros, comum nas conversas cotidianas também está presente em obras literárias e músicas, como poderíamos esquecer da encantadora personagem D. Carolina descrita por Joaquim Manoel de Macedo no romance “A Moreninha” ou da formosa “Morena Tropicana” cantada por Alceu Valença em música de mesmo nome.

Enquanto categoria de pensamento das nossas relações raciais, o termo *moreno* não se restringe somente à cor, mas se constitui em valor cultural no país, expressando bem as representações sobre a miscigenação brasileira, como já havia preconizado Freyre:

“(...) por morenidade deve-se entender uma transformação semântica, no Brasil, da palavra *moreno* que vem correspondendo a uma crescente indiferença, da parte de grande número de brasileiros, ao que, na sua situação, seja diferença entre descendentes de brancos, de pretos e de pardos, e a uma crescente tendência para considerar-se *moreno* não só o branco *moreno*, como outrora, mas o pardo, em vários graus de morenidade, da clara à mais escura, por efeitos de mestiçagem, e o próprio preto. Com esse amorenamento (antropológico e sociológico), ao qual se tem juntado, nos últimos anos, os de brancos que procuram amorenar-se ao sol tropical de Copacabana e de outras praias, a morenidade estaria a afirmar-se no caso do Homem brasileiro, como uma negação da raça e uma afirmação de metarraça” (Freyre, 1971: 120).

Ao assumir um certo estatuto simbólico de positividade, a *morenidade* é associada muitas vezes a noção de “brasilidade”, uma vez que simboliza o “melhor” do resultado da mistura racial entres os fundadores da nossa sociedade, que tanto organiza as narrativas sobre a nação. Disseminada no Brasil como um todo, a *morenidade* assume contornos específicos na cidade de Belém, como podemos conferir na matéria intitulada: “Espelhos da alma de uma cidade morena”, publicada no jornal “Diário do Pará” em 8 de janeiro de 2006, há poucos dias do 390º aniversário da capital paraense.

Na primeira página do jornal citado há um grande destaque para a foto de uma moça com características fenotípicas do que se convencionou chamar de “morena paraense”. Mesmo para aqueles que conhecem pouco a cidade de Belém, logo se

percebe que a paisagem escolhida para a fotografia se trata do Ver-o-Peso, onde se vê várias embarcações atracadas no cais, tendo ao fundo a imagem de uma das quatro torres do Mercado de Ferro. Logo abaixo da fotografia, em negrito, a chamada para a matéria em questão, em que se lê: “Segredos da alma da cidade morena”. Ainda na chamada, a seguinte nota: “Belém comemora 390 anos de fundação na quinta-feira, 12, convivendo com problemas sociais crônicos e sem perder o encanto de sua morenidade”.



Fonte: Uchoa, Rogério/ Diário do Pará, 2006.

Foto 11: Segredos da alma da cidade morena

Seguindo para o caderno “Cidades”, onde se encontra o artigo “Espelhos da alma de uma cidade morena”, vemos outra foto em destaque. Desta vez a moça aprecia um belíssimo pôr-do-sol no Ver-o-Peso através da janela de um dos muitos casarões localizados em frente ao mercado.

A matéria aborda sobre a importância da preservação dos patrimônios materiais e imateriais de Belém (referidos como espelhos) que lhe conferem caráter distintivo e constituem a sua identidade diante do largo processo de mundialização da cultura, em expansão nos grandes centros urbanos. O artigo também menciona a formação plural da

cidade, decorrente da influência cultural herdada de europeus, negros e índios, agentes construtores da nação.

Dentre os ícones apontados como “espelhos” de Belém estão a música e os artistas locais, o Theatro da Paz, o mercado do Ver-o-Peso e uma curiosa personagem: a morenidade. A chamada para o artigo, na primeira página do “Diário do Pará”, menciona Belém com graves problemas sociais, mas “sem perder o encanto de sua morenidade”, o que sugere que a *morenidade* seja um dos “espelhos” que devem ser preservados, considerada um dos atributos de sua identidade, como pode ser constatado no relato de uma informante:

“Acho bonito. Porque é uma cidade morena mesmo (risos). É sim, é uma cidade morena. Ah, eu acho muito bonito. Eu, pelo menos, me orgulho de ser paraense, ser da cidade morena, cidade das mangueiras, cidade bonita, de gente que tem essa pele bonita” (Dona Deusa, ervateira do Ver-o-Peso).

Cunhada pelo jornalista Edgar Proença, a expressão “cidade morena” é amplamente disseminada em Belém, sendo componente significativo das representações de cor/ raça para grande parcela de sua população, fazendo parte, inclusive, do hino da cidade, criado em 22 janeiro de 2007.

“Cidade morena do cheiro-cheiroso
 És o elo entre o rio e a floresta
 Solo fértil que arde imenso saber
 Círio e fé na alma do teu povo
 Vale Ver-o-Peso em festa”.
 (Hino de Belém. Eduardo Neves, Luiz Pardal).

Sabemos que o propósito da criação de hinos é a solidificação de valores comuns a determinado povo através da reunião de elementos culturais que sirvam de referência para a construção de sua identidade. Observando esta estrofe do hino de Belém, vemos os seguintes elementos expressivos da região: o rio, a floresta, o Círio, o cheiro-cheiroso, o Ver-o-Peso e em consonância com eles a morenidade.

Significativos no imaginário local, é interessante perceber como se relacionam os termos *morenidade* e Ver-o-Peso, pois não foi involuntariamente que o jornal “Diário do Pará” escolheu este lugar como cenário para os 390 anos de Belém acompanhado por uma “morena” vista e apresentada como tipicamente paraense. Ainda, não podemos nos esquecer de que, embora exista uma diversidade em termos de cor no Ver-o-Peso, como

nos disse Seu Nato (no segundo capítulo deste trabalho, p. 64) “a maioria é moreno mesmo”.

A associação entre o mercado e a morenidade também se expressa em composições de músicos locais:

“Belém, Belém, acordou a feira
Que é bem na beira do guajará.
Belém, Belém, menina morena,
Vem ver o peso do meu cantar.
Belém, Belém, és minha bandeira,
És a flor que cheira no Grão-Pará”.
(Flor do Grão-Pará, Chico Senna).

“Bom dia Belém!
Ver-o-Peso fervilhante, atraindo visitante
Que vem de outro lugar (...)
Belém do meu bem..., das mangueiras, das morenas
Tantos sonhos, tantas penas
Do teu vento a segregar”
(Meu canto de amor por Belém, Edyr Proença).

Além disso, a morenidade é compreendida como referência estética, a pele bronzeada se estabelece como atrativo utilizado para manter ou melhorar a aparência, de modo que pessoas com outras tonalidades de cor busquem assemelhar-se a pele morena, seja através da exposição ao sol ou de processos artificiais oferecidos por empresas especializadas em estética. Portanto, o modelo de beleza para os brasileiros não está apenas circunscrito aos padrões de origem européia, que tem na cor da pele branca, nos olhos claros e nos cabelos lisos, a referência do que é belo ou não, embora o fenótipo negro ainda seja situado em uma escala inferior, em relação ao branco, no que se refere a questões de beleza e “boa aparência” (Sansone, 1996).

“(...) tem pessoas morena clara que a pele é muito linda, muito bonita, como realmente a cor negra é muito bonita em relação a pessoas, e tem branco que a pele dele é feia, é ruim. Ninguém gosta de ter a cor assim. Ele queria mesmo era ser moreno. Olha, por exemplo, aqui: ele é moreno claro. Tem pessoas que gastam milhões e milhões de dinheiro para ficar da cor dele. (...) O branco mesmo a pessoa não... já acha mais bonito o moreno. A cor mais bonita é o moreno. A maioria das mulheres fica pegando bronze, pegando sol para chegar a uma cor morena, que é bonito” (Seu Irmão, feirante de “mistura” no Ver-o-Peso).

Mais que uma cor, a morenidade se revela como uma qualidade, permitindo maior participação nas diversas esferas de relações sociais do país aqueles identificados por esta categoria, em detrimento dos que são classificados como pretos, negros e até

mesmo brancos, pois numa sociedade que se compreende mestiça, a branca apresentada por alguns dos seus segmentos implica em participação parcial destes na vida cultura do país (Norvell, 2001), afinal como muitos dos meus informantes disserem: “moreno é a cor do Brasil”.

Assim, a morenidade ao se constituir em valor cultural na sociedade brasileira assemelhasse a outra conhecida personagem das nossas relações raciais: a mulata. Engendrada socialmente como objeto de desejo, por suas supostas sensualidade e sexualidade acentuadas, a mulata subverteu seu pólo negativo que tinha na miscigenação um grande problema para o país, passando a se configurar como símbolo nacional em nosso imaginário social/ racial (Corrêa, 1996).

Simbolicamente positivadas, *morenidade* e *mulatice* parecem traçar um corte no *continuum* de cor que ordena o sistema de classificação racial brasileiro, como se constituíssem numa terceira categoria entre a polaridade branco e preto. Como já havia assinalado Damatta (2000), não é de hoje que os brasileiros têm preferência por sistemas triangulares de classificação em oposição a sistemas com organização dualistas.

Em nosso sistema classificatório a terminologia “moreno” e suas variações têm aplicabilidade bastante comum, de modo que podem ser proferidas tanto para pessoas de pele clara que possuam cabelo escuro, quanto para as que tem a pele bem escura, possibilitando a inclusão de muitos grupos de cor em sua nomenclatura.

Nelson do Valle Silva (1996), em trabalho de referência sobre o tema, indica em linhas gerais que a categoria moreno possui maior afinidade com o termo pardo, enquanto moreno claro está mais próximo do branco. No entanto, é necessário ter cautela com as generalizações e levar em conta as especificidades regionais, pois a afinidade constatada entre as categorias moreno e pardo é muito menor em São Paulo e no Sul, enquanto nas regiões Norte/ Centro Oeste e no estado do Rio de Janeiro decresce a proximidade encontrada nas outras regiões para os termos moreno claro e branco (Silva, 1996).

No que diz respeito à região norte do país, os indivíduos tendem a se classificar de maneira a optar por terminologias mais claras, principalmente, se pensarmos em relação às categorias censitárias em que há um elevado índice de auto-classificados como brancos (Idem), fato que poderia não ocorrer caso a classificação fosse realizada por um observador externo.

Apesar da ampla recorrência com que a terminologia “moreno” é empregada no sistema classificatório brasileiro, sua utilização é demasiadamente frouxa e incerta, podendo ser proferida tanto para designar a cor de fato de alguém ou como um eufemismo para “suavizá-la”, como veremos mais adiante. O mesmo não acontece com a categoria “mulata”, que se apresenta de forma mais fixa diante da fluidez da grande maioria das terminologias do *continuum*, pois como nos mostra Mariza Corrêa: “a mulatice não é uma definição passível de negociação: ‘a mulata é a tal’” (1996: 47).

Assim, as narrativas sobre morenidade devem ter indicado previamente aos leitores que as categorizações em termos de cor/ raça no Brasil vão muito além de classificações descritivas. Determinadas classificações feitas por meus informantes deixam de ser apenas descritivas para assumirem características categóricas, extremamente contingentes por se constituírem de maneira relacional. Os termos são empregados com a finalidade pragmática de categorizar as pessoas ou a si mesmo de uma forma bastante peculiar a cada indivíduo a quem se pretende fazer referência, como no caso de uma feirante que contou que sua mãe lhe considerava uma “verdadeira negra” por possuir a cor da pele clara e o cabelo “pixaim”.

“É porque ela dizia que toda pessoa que é clara e tem o cabelo pixaim é negro⁴⁵. É o ‘verdadeiro negro’, ela sempre dizia isso para mim (...) Aí a mamãe dizia para a gente: tu és uma verdadeira negra, sacana. O cabelo desse jeito aí, dessa cor”. (Dona Deusa, ervateira do Ver-o-Peso).

Para Suely Kofes (1976) os termos “categóricos” possuem uma relevante autonomia em relação às características físicas da pessoa a quem se quer fazer referência, remetendo a uma classificação ou categorização racial, por isso, se diferenciam dos termos ou discursos descritivos.

De acordo com Robin Sheriff (2001), essa forma substantiva de se referir a alguém é denominada como “estilo pragmático ou indicial” de discurso cotidiano. Nesses discursos os indivíduos “manipulam conscientemente o vocabulário sobre raça/cor” (2001: 219), escolhendo uma determinada categoria racial para designar alguém, mesmo que esta não represente a “verdadeira cor” de quem se referiu, ocorrendo

⁴⁵ A partir do relato podemos perceber que o fato de ser “clara” não implica que Dona Deusa seja branca. Portanto, claro e branco são termos que podem se apresentar como diferentes em relação a informação sobre a cor dos indivíduos.

autonomia entre o termo usado para tratar a pessoa e o que é compreendido como a sua cor de fato.

“Às vezes, o cara não é nem preto, é branco, e o apelido dele é preto. Eu tenho um sobrinho que ele é moreno e o apelido dele é ‘nêgo’. Não é nem negro, é ‘nêgo’. É como você ver um cara que é negrinho e o apelido dele é tapioca” (Seu Davi, vendedor de farinha no Ver-o-Peso).

Conforme Sheriff, no “estilo pragmático ou indicial” de discurso o termo escolhido para aludir à cor/ raça de alguém depende fundamentalmente “do jeito de falar”, fazendo com que o indivíduo que se refere desta forma a “pessoa de cor”, “marca, constrói e/ ou negocia ativamente” (p. 222) sua relação com esta última, podendo ofender ou não a pessoa a quem se direciona tais termos, já que são classificatórios.

No entanto, deve-se ressaltar que a própria escolha do termo a ser aplicado a alguém pode se constituir em motivo de embaraço, independentemente da maneira como ele foi proferido, caso não exista uma relação de proximidade que permita certa intimidade entre os envolvidos na situação; ou ainda, quando a pessoa não se reconhece na categoria que lhe foi atribuída, como pode ser verificado nas seguintes narrativas:

“Agora, a minha cor eu sou preto, mas não sou aqueles negros. É normal o cara chamar o outro de preto: ‘E preto, como é que está?’. Os colegas, mas as pessoas de fora não! (...) As pessoas me chamam de moreno. Preto é difícil de chamar, muito mais negro, negro não me chamam não! ‘E moreno, como é que está?’ ” (Seu Nato, vendedor de farinha no Ver-o-Peso).

“Tem um amigo aí que a gente chama de ‘negão’, mas ele nem é tão escuro assim. Têm outros que tem a mão e o beijo ‘roxo’ e são mais escuro do que ele, só que a gente não fala assim porque não conhece, né! Outro dia eu vi um cara chamar um outro de ‘pretinho’ e ele não gostou, quase dá briga”. (Carlinho, vendedor de importados e pequenos produtos no Ver-o-Peso).

É interessante observar deste primeiro relato que Seu Nato se identifica como preto, considerando comum seus parentes e amigos se referirem a ele desta forma. Mas, pessoas de fora do seu círculo de relações evitam chama-lo de “preto” e de “negro”, uma vez que não são íntimos dele. Categorias como preto, pretinho, negro, neguinho, dentre outras utilizadas para se referir a “pessoa de cor”, além de dependerem do “jeito de falar” dependem, também, *por quem* são pronunciadas, estando sujeitas a reprovação, como no fato citado por Carlinho.

Em algumas situações os indivíduos ao mencionarem à cor de outros o fazem empregando eufemismos, substituindo categorias como preto e negro por moreno, moreno claro ou moreno escuro, como no caso de Seu Nato que é chamado de moreno por pessoas de fora do seu círculo de convivência. Os eufemismos são mais recorrentes quando se reportam às “pessoas de cor” e funcionam convencionalmente de forma tácita como uma espécie de “cortesia” ou “regra de etiqueta” social (Van Den Berghe *in* Cashmore, 2000: 105), sendo utilizados no intuito de suavizar termos “potencialmente ofensivos” (Sheriff, 2001) em demonstração de respeito, para favorecer a interação entre os envolvidos.

“Porque é uma forma assim: tu dizeres ‘esse preto’, tu está ofendendo ele e ele não gosta de ser chamado de preto. Então, o que acontece, porque às vezes ele se relaciona assim... se sente ofendido porque o cara já falou isso para ele já mexendo, como antigamente tinha muitas piadas de branco e de preto, como tem de português e brasileiro” (Seu Irmão, feirante de “mistura” no Ver-o-Peso).

“(...) a gente sabe como as coisas funcionam por aqui [Brasil], se você tem dinheiro ou alguma posição é chamado de doutor e as coisas ficam mais fáceis. Eu nunca vi falarem pra um advogado de ‘pretinho’. Só chamam o Pelé de preto quando fazem piadas dele, ainda tem isso!” (Carlinho, vendedor de importados e pequenos produtos no Ver-o-Peso).

O tema sobre o qual nos fala Carlinho, vemos que a “regra de etiqueta” também funciona para “promover” por meio da classificação os indivíduos que possuem melhores condições econômicas e prestígio dentro da sociedade brasileira. Tal fato demonstra uma outra dimensão de nossas relações raciais: a classificação não leva em conta apenas as características físicas, mas também, atributos como o *status* econômico ou político, o que evidencia uma complexa correspondência entre raça e classe social. É interessante perceber como se entrelaçam classe e raça, de modo que a “cortesia” pede para não se chamar a um advogado de pretinho, neste caso prevalecendo a primeira sobre a segunda; mas quando Pelé é alcunhado de preto ocorre o inverso e a raça se sobrepõe a classe.

Livio Sansone (2003) aponta para o uso crescente do termo negro em substituição a preto, já que este último é menos afirmativo em termos étnicos. Este autor mostra que variáveis como classe, nível educacional e idade influenciam na auto-identificação. Segundo ele, os que se identificam negros são jovens e com maior nível de escolaridade, enquanto os que se identificam pretos são, em sua maioria, os negros

mais pobres e menos instruídos. Sansone acrescenta que os termos “pardo”, “escuro” e “moreno” são usados por algumas pessoas como uma forma de não se identificar com a categoria negro (mesmo eles possuindo traços fenotípicos), mas também podem expressar um desejo de ascensão social, enquanto os que se identificam como pretos parecem aceitar uma certa imobilidade social.

Desta forma, acredito que parte significativa da contingência e polissemia que norteia o nosso sistema de classificação racial esteja intimamente relacionada ao que Sheriff (2001: 222) aponta como “tentativas de evitar ou dominar, de apropriar-se ou reapropriar-se do poder profundo e difuso” da palavra *negro*⁴⁶. É, pois, nos discursos relacionados às “pessoas de cor” que a semanticidade das terminologias se confundem e passam a se constituir em eufemismos empregados retoricamente. Assim, as categorias “negro” e “preto”, que no decorrer do processo histórico e social do país foram associadas à escravidão e inferioridade racial, geralmente, são substituídas por outras que possuam conotações menos pejorativas e estigmatizantes.

De acordo com Vincent Crapanzano (2001), a classificação é um pré-requisito para toda interpretação, porém sua característica fundamental está na utilização de categorias retóricas e não apenas de categorias semânticas – as duas dimensões classificatórias definidas pelo autor.

Crapanzano nos ensina que o campo semântico-referencial é o domínio da linguagem que usamos para transmitir uma informação de modo direto e objetivo; enquanto o campo retórico se constitui de maneira mais sutil e difícil de determinar com precisão devido ao seu pragmatismo, pois suscitam, proclamam e até mesmo criam sua conjuntura de relevância, incluindo até mesmo o próprio sistema classificatório – sendo que as classificações em termos de cor/ raça não estão fora deste contexto. O que Crapanzano pretende enfatizar é que a dimensão retórica determina a forma como as unidades de classificação podem ser manipuladas; assinalando, ainda, que essa dimensão, na maioria das vezes, é mascarada pela semanticidade das categorias, como fica evidente na situação narrada a seguir.

Um feirante olhava entusiasmadamente para uma moça (de traços fenotipicamente negros) que trajava uniforme escolar e transitava pelo mercado, quando ela passou ao seu lado ele disse: “Ah morena, se eu te pego!”. A moça olhou

⁴⁶ O mesmo tende a ocorrer com a expressão “preto”, já que negro e preto aparecem muitas vezes de maneira equivalente nos discursos sobre cor/ raça, embora sejam utilizados de forma diferente no que se refere a auto-classificação, como indicam as pesquisas de Sansone (2003) em dois bairros da região metropolitana de Salvador-BA.

rapidamente para o feirante, virou o rosto em seguida e continuou o seu trajeto. Frustrado com sua tentativa de flertar com a estudante, o feirante concluiu: “Ela jura que é morena!”. A partir do fato ocorrido podemos perceber que a palavra ‘morena’ foi empregada de maneira retórica para atender a um interesse de flerte, de modo que o feirante não considerava esta categoria como a “verdadeira cor” da moça, ficando explícito no desfecho da situação.

São essas formas discursivas que expressam bem a contingência e complexidade de classificação racial no Brasil, fazendo com que categorias como moreno sejam aplicadas tanto no sentido semântico-referencial, descrevendo de fato a cor de alguém; quanto de forma retórica, em que se manipula pragmaticamente a informação sobre cor/raça. Sheriff (2001) define como “ambigüidade funcional” o duplo sentido com que esses termos podem ser utilizados, pois funcionam diferentemente em contextos distintos. No entanto, preferimos trabalhar com a idéia de polissemia a de ambigüidade, devido à indeterminação de certas classificações abrirem margem a muitas significações/ interpretações, ao invés de sugerirem apenas um duplo sentido.

À situação mencionada acima, acrescento outros dois casos, a meu ver, paradigmáticos para compreender a perspectiva interpretativa proposta neste estudo.

Leandro, um vendedor de sacolas no Ver-o-Peso, relata sua inserção em um grupo de dança freqüentado, em sua maioria, por jovens negros.

- “Recentemente, comecei a ir com um amigo em um grupo de break. Lá quase todos dizem que são negros, mas pra mim tem uns que não são não, tem a minha cor (que ele classifica como morena). Mas, é bem melhor ser negro lá do que moreno”.
- Por quê?
- “Porque senão eu ficaria de fora”.
- Como assim?
- “Ah, eu ficaria de fora porque eles falam que é importante assumir que é negro e... essas coisas de valorizar a raça”.
- E o seu amigo?
- “O que tem ele?”.
- O que ele acha disso?
- “Ele está gostando bastante, ele é negro”.

Como pôde ser visto, Leandro negocia sua participação no grupo adotando uma identidade negra para se sentir integrado e conquistar maior aceitação entre os seus novos parceiros. O fato de Leandro se considerar moreno certamente lhe traria constrangimento, impondo limites a sua inclusão plena no grupo, onde a maioria se percebe negro e trata abertamente de questões relacionadas à negritude. Situação pela

qual não passou seu amigo, pois ser negro representou para ele uma vantagem no relacionamento, devido o grupo se constituir num “espaço explicitamente negro”, em que a negociação de participação nas relações fica por conta dos não-negros (Sansone, 1996).

Noutro caso, conversando com Dona Deusa, ervateira do Ver-o-Peso, perguntei como ela se identificava em relação a sua cor/ raça. Ela respondeu: “sou morena clara, nem sou morena, nem sou branca”. Em seguida, falando sobre as características fenotípicas de seus parentes, ela definiu minuciosamente a cor de seus filhos, destacando a nuance da tonalidade de cada um deles⁴⁷. Depois, a conversa prosseguiu sobre temas relacionados ao Ver-o-Peso e sua experiência de trabalho no lugar.

Mais tarde, ouvindo atenciosamente as explicações de Dona Deusa sobre as qualidades e os atributos de algumas ervas medicinais, garrafadas, banhos e poções vendidas na barraca dela, esta interlocutora disse que seus conhecimentos foram adquiridos no decorrer dos anos através de familiares, mencionando a ancestralidade indígena herdada de sua bisavó e a grande contribuição dos seus parentes na fundação do setor de ervas do Ver-o-Peso. Ao estabelecer uma ligação entre sua ascendência e o trabalho que desenvolve na feira, Dona Deusa rearticula esses dois elementos como mecanismos de identificação e pertencimento, de modo a se reconhecer indígena.

Ora, é sabido o vasto conhecimento dos índios na manipulação de raízes e ervas para fins medicinais. Assim, quando Dona Deusa se identifica como indígena, não está apenas acionando um sentimento de pertença a um determinado grupo, mas também reafirmando uma certa tradição na lida com as ervas, atualmente sendo a principal detentora dos saberes transmitidos por seus familiares, o que lhe confere legitimidade em seu ofício no Ver-o-Peso. Portanto, para ela, diante daquelas circunstâncias, identificar-se indígena era mais significativo ao invés de morena clara, pelas razões expostas acima.

Em outra ocasião, Dona Deusa mencionou ser adepta do tambor de Mina, denominação mais difundida das religiões afro-brasileiras no Maranhão e na Amazônia. Há anos em contato com o tambor de Mina, esta informante contou algumas de suas experiências como afro-religiosa, enfatizando a discriminação que ainda sofrem estas religiões no Brasil. Ao perceber sua forte relação com as religiões afro-brasileiras resolvi retomar o assunto de sua identificação de cor/ raça, sobre isso ela foi bastante

⁴⁷ Primeiro relato citado neste tópico (p. 85).

enfática: “sou negra”. Logo após, Dona Deusa falou que a maioria da sua parentela é composta por negros, sendo ela própria descrita por sua mãe como uma “verdadeira negra” (p. 93).

Os exemplos mencionados acima ilustram bem o caráter relacional, situacional e contextual da identidade, pois esta dimensão contingente é o que permite Leandro e Dona Deusa serem eles próprios, antes a qualquer forma de pertencimento ou identificação. Longe de se constituírem em algo primordial e monolítico, as identidades estão sempre em fluxo, passando constantemente por processos de construção e (re)significação, como no caso de Leandro que adota uma identidade negra para se inserir em um grupo de break, no entanto, nas outras esferas de relacionamento certamente continuará moreno; ou podendo até mesmo vir a assumir a nova identidade em construção, mas que não será a única e estará sujeita a alterações.

Para aqueles que vêem os diferentes matizes que compõem o sistema de classificação racial brasileiro como marcadores menos nítidos de identidade, se constituindo em grande obstáculo para a mobilização em termos étnicos, talvez, a dificuldade esteja em perceber que coisas como identidade e etnicidade pouco revelam sobre a multiplicidade de sentimentos e ações que compõem os indivíduos (Handler, 1994; Ossowicki, 2003; Silva, 2004).

Estes fatos demonstram que os indivíduos manipulam pragmaticamente as categorias de acordo com circunstâncias particulares e as vicissitudes dos acontecimentos, revelando um profundo conhecimento tácito sobre as normas de classificação racial vigente no país, de modo que transgredir essas regras acarreta em situação no mínimo embaraçosa, como vimos no relato de Carlinho (p.94). Como nos mostra Livio Sansone (2003), no Brasil, uma pessoa pode ser considerada “negra” no carnaval ou numa roda de samba com amigos, “neguinho” para a namorada e “escuro” no local de trabalho, o termo preferencial dependendo fundamentalmente da relevância do contexto para a classificação realizada, ambos intimamente articulados.

A inconstância no emprego das terminologias, a primeira instância, pode transmitir a falsa impressão de um sistema que opera de forma aleatória e incoerente, contudo, a instabilidade das categorias expressa a sua coerência, por mais paradoxal que isso possa parecer. Em nosso sistema classificatório o significado do termo se torna inteligível na interação entre os indivíduos, o sentido das classificações emerge das experiências narradas e não dos termos empregados, pois sua aplicabilidade e significação são “de relação”.

Em outras palavras, no sistema de classificação racial brasileiro os termos são utilizados de forma relacional e contextual, por isso, dependem de quem está falando, para quem se está falando, a posição de onde se está falando e do modo como são pronunciados. Assim, a categoria “neguinho” usada para designar alguém numa situação de afeto familiar ou intimidade entre amigos, pode não ser uma terminologia preferencial para se referir a esta mesmo alguém noutro contexto de comunicação e convívio que envolva outras pessoas e não possua o mesmo referencial simbólico; a não ser se a motivação for rebaixar e discriminar racialmente.

Outro ponto importante a ser destacado se refere a presença nos relatos dos meus informantes o que Sheriff (2001) denominou de “estilo racial de discurso”. Esta forma de discurso é construída não mais sob a ótica do *continuum* de cor, mas sob a perspectiva de categorias raciais bipolares (branco e preto ou branco e negro) ou categorias raciais tripartites (branco, negro e mulato/ caboclo), como pode ser observado quando um feirante insatisfeito com o desempenho de seu assistente disse-lhe: “todo ‘acabocado’, parece que nunca trabalhou numa feira!”. A partir deste relato vemos que a categoria ‘acabocado’, que se origina de caboclo, exprime em sua essência a relação de um atributo físico a um atraso moral e intelectual, concepção pautada na idéia de raça.

Situação semelhante ocorreu quando um feirante, com um ar de jocosidade, disse a outros companheiros de profissão a respeito de um cliente que não se interessou pela sua mercadoria, quando este já estava longe e não pôde ouvir: “tinha que ser preto mesmo!”. Em seguida todos se olharam, porém ninguém disse nada, talvez, devido à presença do pesquisador.

Nestes dois casos podemos perceber a ausência das múltiplas categorias que constituem o sistema classificatório brasileiro, pois estas classificações não enfatizam a cor e nem a aparência, mas ressalta não só a noção de categorias raciais, mas também a de raça.

Sabe-se que no Brasil termos como preto, negro, mulato, crioulo e outros que remetem à cor da pele (ou a raça), na maioria dos casos possuem caráter depreciativo e discriminatório que apontam para representações pautadas nas concepções de raça e, conseqüentemente, revelam as desigualdades entre os grupos sociais (Seyferth, 1995), o que pode ser constatado no anedotário sobre o negro, que constantemente aparecem sob disfarce de brincadeiras e uma suposta jocosidade (*idem*).

Portanto, para “pretos”, “morenos escuros”, “escuros” e outros com a cor da pele escura, quase sempre, a palavra negro possui uma conotação pejorativa, considerada como sendo utilizada de maneira preconceituosa por pessoas racistas, como nos disse Dona Deusa: “o negro foi ditado assim pelas pessoas que são racistas. Negro é o apelido para falar do preto”. Apesar disto, nas últimas décadas o movimento negro e algumas pessoas intelectualizadas vêm buscando um processo de valorização desta categoria.

Livio Sansone (1996), pensando na noção de *habitus* proposta por Pierre Bourdieu (1980), acredita haver no Brasil uma série de relações construídas sob um conjunto de regras preestabelecidas em que existe um problemático consenso, o qual ele denomina *habitus racial*. Segundo ele, temos:

“(…) um sistema racial não polar, caracterizado por um alto grau de miscigenação; uma tradição sincrética no campo da religião e cultura popular; um *continuum* de cor e uma norma somática que tem historicamente colocado os fenótipos negros na escala inferior da noção de ‘boa aparência’. Em torno desse sistema, como produto da tradição das relações raciais, tem-se construído um conjunto de regras sobre as quais existe um certo e problemático consenso, o qual podemos chamar de *habitus racial*” (Sansone, 1996: 207).

Inspirado em Bourdieu, O *habitus racial* mencionado por Sansone funciona como disposições que são internalizadas, porém não se constituem em estruturas estruturadas e sim em estruturas estruturantes que persistem historicamente e tendem a reproduzir-se nas representações e práticas dos agentes sociais por meio do processo de socialização.

Para finalizar, é necessário apontar que, embora componha um gradiente de cores, as categorias estão dispostas hierarquicamente de forma verticalizada e não igualmente como poderia se pensar, por se tratar de um *continuum*.

Desta forma, no cume do nosso *continuum* de cor o termo branco surge com maior prestígio nas classificações, dito de outro modo: de maneira geral, quanto mais próximo da branquidade e distante da negritude, melhor para se incluir; pois no culto aos morenos estão excluídos aqueles de tez escura. A morenidade aparece como intermediária, uma forma que a sociedade brasileira encontrou para lidar com as questões raciais sem abordar diretamente as oposições; enquanto o termo negro ocupa o mais baixo nível da escala. Assim, vemos refletido em nosso sistema classificatório a estrutura de relações raciais do país.

4. Considerações Finais

Antes de qualquer consideração, devo dizer que muito do que foi experienciado na pesquisa de campo não pôde ser apreendido pela escrita, devido à limitação das palavras e vocabulário (além das do pesquisador) para dar conta da complexidade dos sentidos e da própria realidade investigada.

Menos que elaborar uma teoria a respeito de códigos e regras de funcionamento do modo como os brasileiros pensam e classificam em termos de cor e raça, procurei mostrar e discutir através de dados etnográficos o altíssimo grau de complexidade que constitui o sistema de classificação racial no país.

Como tentei demonstrar na dissertação, para a compreensão das formas usuais de classificação racial no Brasil é imprescindível contextualizar as narrativas que enfatizam a cor e as fundadas na idéia de raça. A análise de discursos sobre raça, cor e racismo (Sheriff, 2001) permitiu explorar em profundidade as informações contidas nos relatos, de onde se constatou o elevado grau de consciência racial entre os brasileiros, expresso através da elaboração de complexas classificações no plano fenotípico.

Há tempos sabemos que desde o Brasil colônia as classificações de cor e raça não obedecem a uma lógica dual ou polarizada. Na Amazônia colonial, por exemplo, a miscigenação contribuiu para um sistema classificatório bastante sofisticado: os escravos oriundos da África eram designados africanos; os escravos nascidos no Brasil eram denominados crioulos; os mestiços de índios eram referidos genericamente por tapuio; além dos termos: mulato, caboclo, curiboca, cafuzo, empregados para nomear os indivíduos resultantes das uniões inter-raciais entre os diferentes grupos étnicos.

Ainda, o largo processo de mestiçagem aliado a um sistema classificatório baseado na cor e nos traços físicos possibilitava, em determinadas circunstâncias, que escravos negociassem a sua identidade e condição de cativo. Muitos buscavam se confundir com os libertos nos centros urbanos, utilizando para isso a designação de mulato agregada ao seu nome, já que este termo era usado, na maioria das vezes, para os indivíduos que haviam conquistado a liberdade.

Semelhante aos demais sistemas taxonômicos baseados no fenótipo, as classificações no Brasil privilegiam um grande número de termos em detrimento da dicotomia branco e preto/negro. As categorias referidas neste trabalho por meus interlocutores fazem parte de um amplo processo de construção social, sendo que neste conjunto de representações o termo moreno e suas variações surgem como preferenciais

nas classificações, sobretudo, por conterem em si um forte simbolismo carregado de positividade; além de possibilitarem a inclusão de muitos grupos de cor em sua nomenclatura.

Vimos que as classificações no país não se limitam a descrições fenotípicas. Ao extrapolar as características físicas dos indivíduos, as classificações assumem uma forma substantiva de categorização empregada, geralmente, por meio de terminologias retóricas, através das quais se manipula pragmaticamente a informação sobre cor ou raça. Devido à sutileza e imprecisão na maneira como se manifesta, a dimensão retórica do nosso sistema classificatório revela um emaranhado jogo que demonstra um profundo conhecimento tácito de suas regras e códigos pelas pessoas, o que afasta qualquer suposição de falta de consciência racial entre os brasileiros.

Resumidamente, podemos dizer que as classificações sobre cor e raça no Brasil, freqüentemente, aparecem no discurso cotidiano sem polarizações, apresentando inúmeras terminologias e gradações de cor que, na maioria das vezes, são utilizadas de forma relacional e contextual dependendo, fundamentalmente, de onde se fala, de quem se fala, com quem se fala e a forma como se pronunciam tais termos, uma vez que o sentido das classificações emergem das experiências narradas e não dos termos empregados.

Além disso, neste sistema classificatório leva-se em consideração não só a aparência física, mas também a posição social ocupada pelo indivíduo – onde um advogado pode ser classificado como moreno ou, de outro modo, como negro, porém dificilmente como “pretinho” – existindo uma forte correlação entre raça e classe social, o que por outro lado caracteriza este sistema como relacional, constituído de contingência e polissemia, daí resulta a sua complexidade.

Ao traçar um perfil socioeconômico dos trabalhadores do Ver-o-Peso, verifiquei que pretos e negros são a maioria entre as pessoas com menor escolaridade e menor renda mensal (mesmo eles se constituindo em contingente expressivo no mercado), refletindo, assim, num contexto local a mesma situação de desvantagem em que se encontram esses dois grupos no Brasil como um todo.

Contudo, ainda se faz necessário uma pesquisa quantitativa mais detalhada no mercado sobre a relação entre cor, nível de escolaridade, atividade desempenhada, e renda, para que seja possível desvelar as nuances das desigualdades raciais que acentuam as desigualdades sociais entre os trabalhadores, onde supostamente as pessoas compartilham da mesma condição de exclusão. O fato daqueles que possuem a

tonalidade da cor da pele mais escura estarem sobre-representados, por exemplo, entre os carregadores de peixe e de açáí, atividades menos valorizadas, quase sempre passa despercebido de olhares menos atentos, mas faz lembrar o cenário do Ver-o-Peso dos séculos XVIII e XIX descrito pelos historiadores.

As profundas desigualdades raciais entre brancos e negros (ou noutros termos, entre claros e escuros) no que se refere à escolaridade, à renda, ao emprego, aliadas aos espaços delimitados que permitem maior destaque aos negros (esporte e música, por exemplo) e a grande quantidade de imagens estereotipadas deste grupo veiculadas pela mídia, parecem apontar para uma branquidade normativa na sociedade brasileira.

No entanto, estes fatores se manifestam através de uma branquidade cada vez menos “marcada”, relacionada, ainda, de maneira imbricada com as narrativas que valorizam a mestiçagem, onde a morenidade assume um papel significativo no imaginário, não só como referência estética, mas, sobretudo, como valor cultural. Ademais, não podemos esquecer que a relação imbricada entre branquidade e mestiçagem se faz de longa data, pois a política de branqueamento desenvolvida no início do século XX resultou no “clareamento” dos filhos dos negros, mas também no “escurecimento” dos filhos dos brancos. Portanto, a meu ver este processo se configurou mais em “amorenamento” do que em embranquecimento da população brasileira.

Porém, se faz necessário enfatizar que o “amorenamento” ao qual estou me referindo não se resume puramente à cor da pele, mas extrapola as questões relacionadas à mestiçagem biológica para assumir contornos culturais, como pode ser observado para Belém nas composições de músicos locais (onde a morenidade é ressaltada, inclusive, no hino da cidade) e na matéria publicada pelo jornal “Diário do Pará”, sob o título: “Espelhos da alma de uma cidade morena”. Nesta matéria, a “morenice” é apresentada como um dos atributos de Belém que lhe confere caráter distintivo e compõe a sua identidade, por isso, devendo ser preservada diante dos graves problemas sociais que acometem a cidade e do intenso processo de homogeneização da cultura no mundo.

Deste modo, quando se fala de mestiçagem e morenidade no país entra em jogo uma certa noção de “brasilidade”, acionando-se um conjunto de representações que vêm na mistura uma característica da identidade nacional – seja no âmbito das relações conjugais, seja nas práticas de integração de elementos de grupos específicos à cultura nacional, como ocorreu com o samba e a feijoada, por exemplo.

Para avançarmos nas discussões sobre as relações raciais no Brasil, acredito ser imprescindível por em “xeque” certas noções de “ideal de branqueamento” e “democracia racial”, como estão fazendo alguns antropólogos (cf. Fry, 2005; Rezende & Maggie, 2001; Sheriff, 2001). Se o mito de democracia racial parece apontar mais para a projeção utópica de um ideal de sociedade/sociedade ideal do que para um escamoteamento de relações de desigualdades raciais, o mesmo parece ocorrer com a infinidade de cores que compõem o nosso sistema de classificação racial.

As gradações de cor que permeiam a taxonomia racial do país, longe de se constituírem em “falta de consciência racial” e incoerência classificatória (como postulam alguns estudiosos da questão), prezam pela diversidade e singularidade, de modo que os brasileiros possam ser de todas as cores e ao mesmo tempo únicos, como disse um interlocutor expressando o desejo de que as desigualdades geradas pela racialização da vida social fossem eliminadas: “(...) somos todos brasileiros: uma mistura racial” (p. 81).

Ainda, o relato de Seu Davi que se refere à cor do Brasil como “a cor de nós todos” (p.76) sugere para o nosso sistema de classificação racial mais do que uma variedade de terminologias, pois não se trata apenas de diversos matizes, mas de uma cor que é ao mesmo tempo única e múltipla: o moreno. Sua multiplicidade é decorrente da reunião de muitas outras cores em torno de si; enquanto sua singularidade se expressa quando vinculada à brasilidade: o moreno passa a ser percebido como “a cor de nós todos”, ou seja, a cor do Brasil.

Na condição de intermediária entre as categorias branco e preto/negro, a morenidade parece ajustar a dissonância entre os termos polares, constituindo-se numa espécie de fusão que tende mais a integrar do que a apagar as cores de nossas classificações. Tal fato faz da morenidade a categoria que por excelência exprime as relações raciais em nosso país, firmando-se como símbolo máximo da mestiçagem (biológica e cultural), que tanto articula os discursos sobre a nação.

Além do mais, quando os interlocutores dizem que a cor do Brasil se faz pela “cor de nós todos” parecem remeter a uma dimensão da vida social marcada pela integração; parecem estar dizendo não à exclusão e sim à multiplicidade, porém sem ignorar a existência de esferas que operam com base na discriminação racial. Assim, quando se fala em “mistura racial” não se trata necessariamente de apontar a sociedade brasileira como harmônica e isenta de práticas racistas, mas de vislumbrar uma sociedade em que as desigualdades raciais possam ser suprimidas pelo fato de ser (ou se

pensar ser) misturada. É, pois, este *jeito* peculiar de lidar com a questão racial, esta dimensão que correlaciona lógica assimilacionista e desigualdade racial que expressa as particularidades e reside o dilema das relações raciais do país.

A partir das questões levantadas ao longo da dissertação, podemos perceber a relevância que suscita a realização de pesquisas sobre o tema, pois apesar da problemática apresentada não se constituir como um fenômeno propriamente novo à indagação sociológica e antropológica, considero que ainda existe uma lacuna a ser preenchida. Sendo assim, o estudo do sistema de classificação racial brasileiro ainda precisa ser mais explorado, as investigações devem considerar as especificidades regionais para que se possa ter uma melhor compreensão deste fenômeno social, que se constitui como uma temática contemporânea.

5. Referências Bibliográficas

ACEVEDO MARIN, Rosa & GOMES, Flávio dos Santos. “Reconfigurações coloniais: tráfico de indígenas, fugitivos e fronteiras no Grão-Pará e Guiana Francesa (sécs. XVII e XVIII)”. In: *Revista de História*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2003.

AGIER, Michel. “Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização”. In: *Mana* 7(2), 2001.

BANTON, Michael. *A idéia de raça*. Lisboa: Martins Fontes, 1972.

BARCELOS, Luiz Claudio. “Educação: um quadro de desigualdades raciais”. Estudos Afro-Asiáticos. Caderno Candido Mendes. Rio de Janeiro, (23): 37-69, dezembro de 1992.

BARTH, Fedrik. “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade”. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (orgs). *Antropologia da Etnicidade. Para além de Ethnic Groups and Boundaries*. Fim de Século – Edições Lisboa, 2003.

_____. “Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras”. In: *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATISTA, Marta A. R. & GALVÃO, Olívia M. R. “Desigualdades raciais no mercado de trabalho brasileiro”. Estudos Afro-Asiáticos. Caderno Candido Mendes. Rio de Janeiro, (23): 71-95, dezembro de 1992.

BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra no Grão-Pará (Século XVII e XIX)*. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BIRMAN, Patrícia. *Construção da negritude: notas preliminares, em Cativo e Liberdade*. Rio de Janeiro: UERJ, 1989.

BOURDIEU, Pierre. “A noção de campo”. In: *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

CAMPELO, Marilu M. “Feira do Ver-o-Peso: da história para a tradição”. Texto elaborado para apresentação em seminário. 2000. (mimeo).

CAMPELO, Marilu M. & FERRAZ, Iara. *Inventário Histórico, Sócio-Cultural, Arquitetônico e Ambiental do Complexo do Ver-o-Peso*. Departamento de Patrimônio Histórico (DEPH), Fundação Cultural do Município de Belém (FUMBEL), 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir, escrever”. In: *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

_____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000.

CONCEIÇÃO, Maria Rocha de Almeida. “Imagens Negras, Espelhos Brancos: Um estudo das mulheres negras ao final do século XIX em Belém do Pará”. In: ALVARES, Maria Luiza Miranda (et alii) *A Mulher Existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*. Belém: GEPEM, 1995.

CORRÊA, Mariza. “As ilusões da liberdade: A escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil”. 2ª Edição Revista FAPESP/ Universidade São Francisco/ CDAPH. Bragança Paulista, 2001.

_____. “Sobre a Invenção da Mulata”. *Cadernos Pagu*. (6-7), pp. 35-50, 1996.

CRAPANZANO, Vicent. “Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais”. In: REZENDE, C. Barcellos & MAGGIE, Yvonne (Orgs). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CRUZ, Ernesto. *Ver-o-Peso. Um Capítulo da História Colonial do Pará*. São Paulo,

1962.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros Estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DA MATTA, Roberto. “Digressão: A Fábula das três raças, ou o problema do racismo a brasileira”; “Trabalho de Campo”. In: *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DEGLER, Carl. *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

DIAS, Manuel Nunes. *Fomento e mercantilismo: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão 1775 -1778*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1970.

DUARTE, Cristóvão & LUCARELLI, Francesco. *Belém. Um percurso ao longo de quatro séculos. Patrimônio da Humanidade*. 2004.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Antropologia Social*. Lisboa: Edições 70, 2002.

FERNANDES, Florestan, *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Editora Ática. Volume 1. 3ª edição, 1978.

FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. “Presença africana na Amazônia”. In: *Arquivos de Anatomia e Antropologia*. Volume I, Ano I. Instituto de Antropologia Professor Souza Marques. 1975.

FONTES, Edilza. “Galegas, negras e caboclos: trabalho e relações étnicas em Belém (1880-1890)”. In: SANTOS, Eunice Ferreira (et alii) *A Mulher e a Modernidade na Amazônia*. Belém: GEPEM/ CFCH/ UFPA, 1997.

FOOTE-WHYTE, William. “Treinando a Observação Participante”. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira Sob o Regime de Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1933/1984.

_____. “Homem situado no trópico, metarraça e morenidade”. In: FREYRE, Gilberto (org.), *Gilberto Freyre: seleta para jovens*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

FRY, Peter. *A persistência da raça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FUNES, Eurípedes A. “‘Nasci nas matas, nunca tive senhor’. História e memória dos mocambos do baixo amazonas”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. “Nasci nas matas, nunca tive senhor”. *História e memória dos mocambos do baixo amazonas*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Departamento de História, USP. São Paulo – SP, 1995.

GARCIA-MARQUES, Leonel. “O estudo dos estereótipos e as novas análises do racismo. Serão os efeitos dos estereótipos inevitáveis?”. In: VALA, Jorge (Org). *Novos Racismos. Perspectivas Comparativas*. Oeiras: Celta Editora, 1999.

GEERTZ, Clifford. “‘Do ponto de vista dos nativos’: a natureza do entendimento antropológico”. In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOLDENBERG, Miriam. “Entrevistas e questionários”. In: *A arte da pesquisa: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 1999.

GRAHAM, Richard. *The idea of race in Latin America, 1879-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.

GUBER, Rosana. “La observación participante”. In: *La etnografía. Método, campo e reflexividad*. Enciclopédia Latinoamericana de Sociocultura y comunicación. Buenos Aires: Grupo editorial Norma, 2001.

GUIMARÃES, A. S. A. “‘Raça’, racismo e grupos de cor no Brasil”. *Estudos Afro-Asiáticos*. Caderno Candido Mendes. Rio de Janeiro, (27): 45-63, abril de 1995.

_____. “Brasil – Estados Unidos: um diálogo que forja nossa identidade racial”. *Resenha*. *Estudos Afro-Asiáticos*. Caderno Candido Mendes. Rio de Janeiro, (26): 141-147, setembro de 1994.

HANCHARD, Michael. “Fazendo a exceção: narrativas de igualdade racial no Brasil, no México e em Cuba”. *Estudos Afro-Asiáticos*. Caderno Candido Mendes. Rio de Janeiro, (28): 203-217, outubro de 1995.

HANDLER, Richard. “Is ‘identity’ a useful cross-cultural concept?”. In: GILLIS, John K. (org.). *Commemorations. The politics of National Identity*. Princeton University Press, Princeton, 1994.

HASENBALG, Carlos A. *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

_____. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HASENBALG, Carlos A. e N. do V. SILVA. *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.

HELLWIG, David J. *African-American reflections on Brazil’s racial paradise*. Philadelphia, Temple University Press, 1992.

HENRIQUES, Ricardo. *Raça e Gênero nos Sistemas de Ensino: Os limites das Políticas Universalistas na Educação*. Brasília - DF: UNESCO, 2002.

KOFES, Suely. *Entre nós, os pobres, eles, os negros*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, IFCH, Unicamp, 1976.

LARA, Silvia Hunold. “Trabalhadores escravos”. In: *Trabalhadores*. Campinas-SP, n° 01, pp. 04-19, 1989.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La identidad*. Barcelona: Petrel, 1981.

MAGGIE, Yvonne. “Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias de cor e raça na cultura brasileira”. In: MAIO, Marcos C.; SANTOS, Ricardo V. (orgs), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

_____. “Ilusão do concreto: uma introdução sobre o sistema de classificação racial no Brasil” Trabalho apresentado no XV Encontro Anual da ANPOCS, de 15 a 18 de outubro de 1991.

_____. “O que se cala quando se fala do negro no Brasil”, 1988. (mimeo).

MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no Pedaco: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec, 1998.

MAGNANI, José Guilherme C. & TORRES, Lílian de Lucca. *Na Metrópole. Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: EDUSP, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARTÍNEZ-ECHAZÁBEL, Lourdes. “O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual?”. In: MAIO, Marcos C.; SANTOS, Ricardo V. (orgs), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU / EDUSP, 1974.

MINER, Horace. “Body Ritual among the Nacirema”. In: A. K. Rooney, P. L. de Vore (orgs). *You and The Others – Readings in introductory Anthropology*. Cambridge, 1976.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. “O que a mulata tem a ver com a Senhora Aparecida? – Discursos sobre cor, raça e gênero no Brasil (na virada do XIX e do XX)”. *Humanitas*, v. 20, n. 1/ 2, p. 7-27. Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas/ UFPA. Belém, 2004.

NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem – sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”. In: *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.

NORVELL, John M. “A brancura desconfortável das camadas médias brasileiras”. In: REZENDE, C. B.; MAGGIE, Y. (orgs), *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

OSSOWICKI, Tomas Martin. *Ser e Pertencer: Além da Etnicidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/ UFRJ, 2003.

PANTOJA, Ana Lúcia Nuar. *Mulheres Negras em Belém do Pará: Políticas Públicas e Estratégias de Sobrevivência (1890-1910)*. Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, NAEA, UFPA, 2001.

Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 1976.

PRANDI, Reginaldo. “Referências Sociais das religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização” In: CARDOSO, Carlos & BARCELOS, Jefferson (orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 1999.

RAMOS, Jair de Souza. “Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20”. In: MAIO, Marcos C.; SANTOS, Ricardo V. (orgs), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia*. Lisboa: Papelaria Fernandes, 1961.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história dos levantes dos malês, 1935*. São Paulo: Companhia da Letras, 2003.

REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REZENDE, Cláudia Barcellos & MAGGIE, Ivonne. “Raça como retórica: a construção da diferença” In: REZENDE, C. B.; MAGGIE, Y. (orgs), *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RUBEN, Guillermo Raúl. “Teoria Da Identidade: Uma Crítica”. In: *Anuário Antropológico/ 86*. Editora Universidade de Brasília: Tempo Brasileiro, 1988.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Ministério da Cultura: Belém, Secretaria de Estado da Cultura, Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988.

SANSONE, Livio. *Negritude sem Etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil*. Salvador/ Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. “As relações raciais em *Casa-Grande & Senzala* revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização”. In: MAIO, Marcos C.; SANTOS, Ricardo V. (orgs), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

_____. “Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia: algumas primeiras impressões”. *Estudos Afro-Asiáticos*. Caderno Candido Mendes. Rio de Janeiro, (23): 143-173, dezembro de 1992.

SANTOS, Boaventura de Souza. “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996(a).

_____. “Ser Escravo: Ser coisa, Ser Peça”. In: SCHWARCZ, Lilia M e REIS, Letícia V. (orgs). *Negras Imagens*. São Paulo: Edusp, 1996(b).

SEYFERTH, Giralda. “A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos”. In: *Anuário Antropológico/ 93*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. “Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema imigração e raça no Brasil”. *Estudos Afro-Asiáticos*. Caderno Candido Mendes. Rio de Janeiro, (20): 165-185, junho de 1991.

SHERIFF, Robin E. “Como os senhores chamavam os escravos: discurso sobre cor, raça e racismo num morro carioca”. In: REZENDE, C. B.; MAGGIE, Y. (orgs), *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

SILVA, Ana Cláudia Cruz da. *Agenciamentos Coletivos, Territórios Existenciais e Capturas. Uma Etnografia de Movimentos Negros em Ilhéus*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional/ UFRJ, 2004.

SILVA, Denise Ferreira da & LIMA, Márcia. “Raça, gênero e mercado de trabalho”. Estudos Afro-Asiáticos. Caderno Candido Mendes. Rio de Janeiro, (23): 97-111, dezembro de 1992.

SILVA, Nelson do Valle. “Morenidade: modo de usar”. Estudos Afro-Asiáticos. Caderno Cândido Mendes. Rio de Janeiro, (30): 79-95, Dezembro de 1996.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SLENES, Robert W. *Na Senzala Uma Flor. Esperanças e Recordações na formação da família escrava – Brasil, Sudeste, Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

TELLES, Edward E. “Industrialização e desigualdade racial no emprego: o exemplo brasileiro”. Estudos Afro-Asiáticos. Caderno Candido Mendes. Rio de Janeiro, (26): 21-51, setembro de 1994.

THIOLLENT, Michel J. M. “O processo de entrevista”. In: *Crítica metodológica, investigação social e enquête operária*. São Paulo: Livraria Ed. Polis, 1981.

TURRA, C & VENTURI, G. *Racismo Cordial: a mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil*. São Paulo: Ática, 1995.

VAZ SILVA, Tiago L. Coelho. “Lembrando da vida, da cor, do gênero: um estudo de imagens e interpretações sobre o *negro* em Belém (Final do séc. XIX/ Início do séc. XX)”. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, UFPA. Belém-PA, 2005.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

VERGOLINO-HENRY, Anaiza. *O tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, IFCH, Unicamp, 1975.

_____. *O Negro no Pará – A notícia histórica. Antologia da cultura amazônica*. Vol. VI. Antropologia e Folclore. Amazônia Edições Culturais Ltda. Belém, 1971.

VERGOLINO-HENRY, Anaiza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*. Belém, Arquivo Público do Pará, 1990.

_____. *Festa de Santo e Encantados*. Belém, 1972.