

ENTREJORNADAS:
*COOLIES, AFRODESCENDENTES
E A PLANTATION PLURAL DE TRINIDAD*





Universidade Federal de Goiás

Reitor

Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor

Eriberto Francisco Bevilaqua Marin

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Divina das Dores de Paula Cardoso

Diretor da Faculdade de História

Leandro Mendes Rocha

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História

Eugênio Rezende de Carvalho – 2008-2009

Maria Amélia Garcia de Alencar – 2010-2011





Alexandre Martins de Araújo

ENTREJORNADAS:
coolies, AFRODESCENDENTES
E A *plantation* PLURAL DE TRINIDAD

Goiânia, 2010







À minha querida esposa, Vônia, e às
minhas doces filhas, Isabela e Vitória.







APRESENTAÇÃO

Este livro teve sua origem no Curso de Especialização em História Oral, iniciado em 2000, no Departamento de História da Universidade Federal de Goiás. O intuito principal desse curso era a fundação do Centro de Estudos Caribenhos no Brasil, que, apesar das grandes dificuldades enfrentadas, carrega o mérito de reunir os primeiros estudantes em torno dos estudos sobre o Caribe. Nesse contexto, alguns dos estudantes do curso manifestaram especial interesse pelos estudos do Caribe, dentre os quais Alexandre Martins de Araújo, autor da presente obra.

Araújo cursou o mestrado e desenvolveu uma dissertação sobre um tema totalmente ausente da historiografia brasileira. Trata-se de um estudo da dinâmica no processo de formação social na Ilha caribenha de Trinidad, com base nas relações entre as imigrações forçadas de africanos e as contratadas de indianos (*coolies*). A dissertação foi bem-recebida pela banca, que considerou os grandes méritos e aportes do candidato. Nesse período, ele participava como bolsista do projeto Procad, da Capes, e do trabalho de pesquisa sobre uma comunidade negra no cerrado de Silvânia, GO. Selecionado para a primeira turma de doutorado em História da UFG (aprovado pelas Capes, no ano de 2005), foi o primeiro a defender sua tese de doutorado nesse programa.





As dificuldades enfrentadas por Araújo no estudo de um país caribenho não apenas procederam da ausência de bibliografia e de estudos que lhe antecederam no Brasil, mas também da necessidade de um excelente domínio da língua inglesa, já que demandava consultar documentação do século XIX, o que tornava mais complexo o trabalho de pesquisa. Para a realização de seu estudo, Araújo viajou a Trinidad, com algum apoio, mas insuficiente para os meses que precisou permanecer na Ilha do Caribe. Nos centros de documentação de Trinidad, nas bibliotecas e arquivos da West Indies University, consultou fontes primárias e secundárias e manteve contatos frutíferos com especialistas sobre o tema, o que lhe permitiu aprofundar a pesquisa durante a realização de sua tese.

A originalidade no tratamento da temática transita pela utilização de conceitos apropriados para a compreensão da dimensão empírica caracterizada, em geral, pela historiografia como um campo de dicotomias e hierarquias. Como contraponto dessa visão, nosso autor buscou entender a construção dos espaços de relações culturais entre as etnias indianas e afrodescendentes diante do que denominou “*plantation plural*”, tentando transcender o sentido meramente econômico do conceito que tem servido para uma das interpretações que procuram dar uma homogeneidade ao Caribe.

Os fenômenos culturais na pequena ilha caribenha são de grande excepcionalidade. Seus primeiros anos de colonização estiveram sob o domínio espanhol, porém com uma importante participação de colonização francesa, que daria sua tônica às culturas presentes na Ilha e, sobretudo, com a presença da língua *creole*, nascida dos vínculos entre as línguas do ocidente africano e o francês, tal qual aconteceu nas Ilhas de Martinica, Guadalupe, Santa Lucia e Saint Domingue. No início do século XIX, a Ilha passou ao domínio inglês, tendo um acréscimo no número de escravos, inaugurando-se, de vez, a *plantation* escravista. Mas os movimentos antiescravistas deram um tom particular à história dos afrodescendentes em Trinidad, o que acarretou o enfraquecimento das relações escravistas. Finalmente, no ano de 1834, a escravidão tinha





sido liquidada, ainda com a permanência da *plantation*. Essa situação exigiu a substituição do escravo africano por outra força de trabalho, agora contratada, mas não menos onerosa, dando início à introdução de indianos de diferentes castas e religiões nesse espaço geográfico.

Além da complexa presença, no mesmo espaço de trabalho, de homens procedentes de contextos com contradições milenares, como as castas, e das diferenças entre a religião muçulmana e a hindu, outras etnias (negras) já com um processo anterior na ilha de interação entre elas se encontraram nesse mesmo local. Muitos dos negros, após a abolição da escravidão, afastaram-se das *plantations* e trasladavam-se com suas famílias para as cidades, principalmente Port of Spain. Muitos permaneceram, porém exigindo melhores salários e condições de vida. Os indianos, de sua parte, se sujeitavam a um rígido contrato e a dívidas procedentes do pagamento da passagem, o que gerou grandes conflitos, mas também aprendizados importantes, sendo objetos deste estudo e constituindo seu principal mérito.

A interpretação original do autor está no fato de uma análise que transcende os fenômenos culturais isolados, gerados nos marcos estreitos das etnias. Ele privilegia as interações entre os grupos étnicos, como o foco de maior interesse, fazendo uso de um conceito muito mais flexível, como é o da “*plantation* plural”, que dá conta da presença desses diferentes naquele local, mas também de suas mútuas interações.

O autor, após aproximar o leitor da localização geográfica e histórica do tema, procura penetrar no estudo dos imigrantes indianos no local de procedência, na busca daqueles elementos culturais que podem explicar as motivações da imigração, confrontando-as com as de autores que apenas veem as motivações econômicas para explicar um processo histórico tão complexo. Sua postura epistemológica apoia-se em um rico acervo de pesquisas e obras, na Índia, elaborado pelo grupo que integra o chamado Subaltern Studies, presidido pelo historiador Ranajit Guha. Sem dúvida, focalizar a cultura e suas dinâmicas entre os indianos no local de origem, ainda com suas diferenças tanto de casta quanto religiosa, autoriza o autor a dar um passo mais coerente com





uma visão teórica que permite entender os processos posteriores já no local de recepção, ou seja, em Trinidad. Essa interpretação revela sua coerência com a decisão, da maioria dos indianos, de não retorno ao lugar de origem, ainda que o contrato estabelecesse a obrigatoriedade do pagamento da passagem de retorno para a Índia.

Outro momento fascinante da obra refere-se à conversão do espaço de Trinidad num laboratório de novas experiências, em que o homem e a mulher indianos tinham de recriar-se. Essas experiências de liminaridade, segundo o autor, criaram uma abertura para a interação e a relação com os diferentes nos espaços da *plantation*, embora não se deva esquecer que todos esses fenômenos ocorreram sob o manto em parte repressivo sujeito à negociação das políticas da elite local. Será esse complexo de interações que explica a construção, pelos subalternos, de um espaço autônomo nos interstícios da marginalidade.

Esses interstícios da marginalidade transcorrem tanto nos espaços de trabalho durante as jornadas como nos espaços festivos. O estudo dessas manifestações empíricas possibilita a compreensão dos processos de relações que revelam um comportamento entre os indianos que, apesar de considerado “tradicional” ou de repetição cultural por alguns autores, mostra-se, ao contrário, renovador e construtor de novos significados. Ou, como diria Carpentier, trata-se do espaço criador em que as coisas podem ser nomeadas. São indianos e negros, agora em interação, os novos descobridores do território a ser compartilhado.

É hora de começar a aventura...

Olga Cabrera





SUMÁRIO

- 13 Introdução
- 21 Lá em Trinidad
- 31 Culturas entrejornadas
- 45 Retirantes e retirados:
o poder de uma consciência
- 73 Indianos orientais nas Índias Ocidentais:
mudanças e persistências
- 89 A cultura afrodescendente de Trinidad
no âmbito do estabelecimento da comunidade indiana
- 125 *Plantation* legal, *plantation* plural
- 145 Identidades em trânsito
- 183 Considerações finais
- 189 Fontes/Documentos
- 193 Jornais
- 195 Referências
- 199 Anexo A







INTRODUÇÃO

Neste livro discutimos os fenômenos históricos do deslocamento e de estabelecimento de imigrantes indianos nas *plantations* de Trinidad, tomando por base os processos culturais de relação, no que diz respeito ao intrincado convívio entre a população indiana e a afrodescendente. Entendemos a construção dos espaços de relação nas *plantations* e, por conseguinte, os fenômenos culturais autônomos que deles derivaram menos como acontecimentos isolados ou provocados por circunstâncias meramente econômicas e mais como fenômenos eminentemente culturais. Referimo-nos a valores vitais das culturas de um e de outro que transcenderam barreiras temporais, espaciais e étnicas, autorizando inusitadas e criativas negociações sob a forma de ações performáticas voltadas para a recriação de suas identidades culturais. Tais relações possibilitaram a gestão de um sistema de convívio, diferente daquele previsto no conjunto de leis, destinado a controlar o dia a dia dos trabalhadores nas fazendas. Trata-se de um sistema aberto de relações, adequado à natureza plural de sua paisagem humana, porém de difícil visualização, pois para entrar e sair dessa outra *plantation* – a que tomei a liberdade de chamar de “*plantation* plural” em oposição a uma “*plantation* legal” –, era necessário possuir as chaves simbólicas e estas somente eram apropriadas nos espaços intersticiais das relações.





Para tanto, produzimos um cenário sincrônico e diacrônico do processo de desenvolvimento das relações entre a população indiana e demais populações envolvidas no sistema *plantation* de Trinidad, oferecendo um quadro geral do processo histórico de ocupação da ilha. Também apresentamos alguns importantes aspectos geográficos, no sentido de apreendermos o cenário histórico dentro do qual a população indiana desembarcou.

Na proposição condutora de nossas investigações, a partir de uma lacuna explicativa quanto à ausência de lutas entre *coolies* e negros, tomamos por base as animosidades entre estes, nascidas principalmente de um campo de tensão, estrategicamente produzido pela elite local. Nossas inclinações apontavam para a ideia de que a complexa paisagem cultural de Trinidad teria criado situações que possibilitaram a construção de espaços de negociação apropriados à manutenção de fatores de equilíbrio entre indianos e afrodescendentes. Com base nisso, passamos a confrontar circunstâncias históricas comuns, vividas pelas duas populações, com certas práticas culturais igualmente comuns às duas culturas. Tais análises nos levaram a deduzir que ambas as populações carregavam em suas culturas a percepção de “jornada” e, por conseguinte, as experiências de liminaridade que nela afloram. Bastou que ocorressem, durante as relações nas *plantations*, situações análogas àquelas de uma fase liminar, para que atributos simbólicos da liminaridade entrassem em funcionamento, recriando um cenário autêntico para a sua atualização. Assim, inferimos que, nos deslizantes momentos de irrupção e atualização dos espaços simbólicos de liminaridade, também se construíram espaços de negociação dentro dos quais os eus e os tus se constituíram mutuamente, criando mecanismos favoráveis ao estabelecimento de fatores de equilíbrio entre essas diferentes populações de imigrantes.

Procuramos seguir a trajetória dos imigrantes indianos desde a Índia, na esperança de apreendermos os elementos não materiais da cultura que teriam encorajado uma massa deles a cruzarem o oceano e se estabelecerem nas fazendas de cana de Trinidad sob circunstâncias tão





adversas. Uma percepção comum encontrada na historiografia tradicional era de que as forças das tradições culturais, sobretudo alguns tabus religiosos entre os hindus, representassem um impedimento quanto a deixarem suas vilas de origem rumo ao Novo Mundo. Nessa perspectiva, o fenômeno da imigração indiana era explicado por fatores meramente econômicos, entre os quais o empobrecimento dos camponeses com o impacto gerado pela ocupação britânica. Assim, tal percepção explicava a imigração como sendo uma espécie de queda de braço entre, de um lado, a resistência ao deslocamento por impedimentos culturais e, de outro, a enorme pressão econômica derivada pelo domínio inglês.

Durante as nossas análises acerca do complexo cenário da ocupação inglesa, deparamo-nos com estudos como o de Guha (1999), por exemplo, para quem a formação de uma consciência de rebeldia entre os camponeses foi sendo forjada com base nas experiências adquiridas nas insurgências e, principalmente, numa longa história de subalternização. Desse modo, passamos a confrontar os princípios fundamentais da organização da consciência insurgente vistos por Guha com determinadas práticas culturais recriadas pelos imigrantes indianos durante as encenações de suas cerimônias em Trinidad. As atitudes assumidas pelos foliões indianos sob circunstâncias análogas vividas na Índia na época das rebeliões levaram-nos a concluir que a migração indiana para Trinidad não se deveu a uma espécie de enfraquecimento de sua cultura em face das novas regras impostas pelo capitalismo internacional, mas a fatores que os encorajaram a imigrar, os quais estavam exatamente dentro de sua cultura.

Dessa forma, pensamos que uma das contribuições dessa nossa análise foi a de mostrar quão versátil foi a cultura indiana, no sentido de ter transcendido tanto as pressões externas quanto as suas próprias barreiras viscerais, produzindo respostas criativas capazes de permitir a sua reconstrução perante condições tão desfavoráveis.

Buscamos compreender os fatores que teriam permitido aos imigrantes indianos os altos índices de persistência e recriação de suas





instituições sociais e sistemas de valores culturais diante de tão intensa pressão ocidentalizante. Cem anos após a chegada dos primeiros indianos, Trinidad possuía uma população de 557.970 habitantes. Desse total, 195.747 eram indodescendentes, sendo que 126.875 deles professavam a fé hindu. Isso sem contar aqueles de orientação muçulmana. É importante ressaltar que, por essa época, quase a totalidade dos indodescendentes de Trinidad eram filhos, netos e bisnetos dos imigrantes pioneiros. Isso quer dizer que haviam sido socializados no âmbito de um cenário profundamente marcado por demandas e relações antagônicas, pois, para que suas tradições pudessem sobreviver, era necessário um enorme esforço perante as demais populações da ilha.

As evidências buscadas para compreender o papel das instituições sociais no processo de reconstrução da comunidade indiana de Trinidad ajudaram a ampliar, ainda mais, as nossas percepções sobre a versatilidade de sua cultura, pois, independente do forte impacto sofrido em razão do deslocamento, ela permaneceu muito ativa nas mentes de seus sujeitos, a ponto de torná-los capazes de recriarem, naquele ambiente hostil, tudo o que dela era mais significativo para sua sobrevivência. Deduz-se daí que, ao contrário do que viram alguns descuidados observadores, a população indiana não se constituía de indivíduos socialmente desestruturados e isolados dentro de seus próprios projetos. Ao contrário, desde o início de suas jornadas, era uma comunidade que, apesar das diferenças existentes entre os seus sujeitos, compartilhava valores integrativos, histórias comuns e, acima de tudo, sabia que aquele novo ambiente seria o lugar onde se reafirmariam suas identidades sociais e culturais.

A conquista, num curto espaço de tempo, de importantes espaços necessários à realização de suas celebrações religiosas e à reconstrução de algumas de suas instituições sociais consideradas mais importantes, não representou, para os membros da população indiana, nenhuma forma de inclusão social. Isso porque a sua presença foi sempre marcada por profundas disjunções, sobretudo na população afrodescendente, que nunca os viu como parte integrante daquela realidade.





Em face disso, achamos conveniente visualizar a cultura afrodescendente de Trinidad no âmbito do estabelecimento da comunidade indiana. Embora a população indiana, até meados de 1875, representasse apenas 22% de toda a população residente da ilha, ela significava, aos olhos da população afrodescendente, uma desleal concorrência no mercado de trabalho. Assim, essas duas populações estabeleceram uma coexistência assimétrica que não culminou em guerras, mas também não conseguiu atenuar a produção de profundas diferenças entre eles. Suas identidades foram e ainda são construídas por meio de um processo colidente e ambíguo, porém paradoxalmente desejável, uma vez que desse processo depende a própria sobrevivência das identidades culturais desse povo.

Desde muito antes da chegada dos indianos, a violência causada pela binaridade *black/white* se ampliara para outras formas de binaridades, causando uma verdadeira implosão dos fundamentos das culturas africanas. O trabalhador racializado transformara-se naquilo que, na visão do europeu, não passava de um ser biológico incapaz de pensar logicamente. Dito de outro modo, tal dinâmica empurrou o sistema cultural caribenho na direção da invisibilidade das culturas negras (Paget, 2000).

Paradoxalmente, no entanto, o aparente sucesso dos brancos em invisibilizar as culturas negras proporcionou a oportunidade de estas se fortalecerem justamente nos interstícios das ações ocidentalizantes. Assim, naquelas ilhas não apenas o mundo idealizado pelos colonizadores brancos estava se constituindo, como também outras paisagens culturais se redesenhavam, como é o caso da cultura afrodescendente.

O estudo de Paget (2000) mostrou-nos as maneiras como uma força catalisadora proveniente de uma filosofia afro-caribenha se expandiu por todo o Caribe, por intermédio dos trabalhadores afrodescendentes que se deslocavam constantemente entre as diversas ilhas em busca de oportunidades profissionais. Esse autor definiu tal filosofia como sendo uma prática discursiva intertextualmente incrustada, algo não isolado e não absolutamente autônomo. Objetivamente, ela se empenhava na produção de respostas para questões da vida diária e problemas resultantes de discursos não filosóficos.





Todas essas evidências nos fizeram ver que a população afrodescendente de Trinidad não era uma massa de trabalhadores marginalizados, dispersos e vivendo um acelerado processo de ocidentalização. Ao contrário, referia-se a uma cultura em construção, experimentando um complexo processo de atualização e recriação de suas práticas culturais ancestrais no âmbito da colônia de Trinidad. Em termos práticos, as diferentes populações afrodescendentes de Trinidad se abriram aos múltiplos processos de relação motivados tanto pela energia catalisadora da filosofia afro-caribenha como pelas práticas culturais afro-caribenhas recriadas por força das dinâmicas de periferização.

Numa visão de conjunto, pode-se entender melhor o porquê de a população indiana ter permanecido no mais baixo estrato da pirâmide social de Trinidad colonial, mesmo sendo relativamente numerosa e, aos olhos da elite, superior à população afrodescendente em termos profissionais e morais.

Em Trinidad, com o fato de os indianos se acharem confinados nas fazendas até o término de seus contratos de trabalho, as *plantations* transformaram-se no lugar, por excelência, da construção de seus espaços de relação e conquistas sociais. Nessa perspectiva, dirigimos nossos esforços para chegar, o mais próximo possível, das experiências vividas nas relações entre aqueles que um dia se sentiram parte desse imponderável universo que denominamos “*plantation* plural”.

O conjunto de regras e normas destinadas a controlar a qualidade, o convívio e o volume de trabalho dentro das fazendas justapôs diferentes categorias de trabalhadores dentro de ocupações e posições sociais comuns, causando uma situação de impacto de grandes proporções. Ou seja, no afã de alcançar sua meta produtiva, as *plantations* desconsideraram a existência das diferenças entre as populações contratadas, como também das diferenças entre os seus sujeitos. Desse modo, ao impor suas regras para distribuição de tarefas, remuneração e definição de posições hierárquicas entre os trabalhadores, o sistema *plantation* acarretava, além de violentas quebras de padrões e valores culturais, também a ampliação das disjunções entre a população indiana e a afrodescendente.





Essas situações de impacto, para tais populações, colocaram em funcionamento uma série de recursos simbólicos de suas culturas, no sentido de alcançar a autonomia necessária para subverter a ordem do discurso da elite e construir seus espaços festivo-religiosos, garantindo a reconstrução de suas identidades sociais e culturais.

Em suma, nossas análises procuraram evidenciar a versatilidade e a autonomia das culturas indiana e afrodescendente em termos das suas capacidades em responder positivamente a circunstâncias e a ambientes desfavoráveis.







LÁ EM TRINIDAD*

Uma sucinta descrição das paisagens histórica e geográfica de Trinidad nos proporciona uma visão ampliada do cenário colonial dentro do qual, a partir do ano de 1845, centenas de imigrantes indianos desembarcaram e se viram obrigados a dividirem seus espaços de trabalho e de socialidade com uma numerosa população afrodescendente recém-emancipada e já residente naquela ilha desde o início do século XVIII.

O país é formado por duas ilhas das Pequenas Antilhas, no leste do mar do Caribe, e por mais várias ilhotas das imediações. A superfície total é de 5.128 quilômetros quadrados. A ilha de Trinidad fica distante da costa nordeste da Venezuela apenas onze quilômetros, país do qual se separa pelo Golfo de Pária e pelos canais Boca do Dragão e Boca de Serpentes – nomes dados pelo navegante Cristóvão Colombo em virtude das traiçoeiras correntes provocadas pelas marés. Tobago fica a 31 quilômetros a nordeste de Trinidad, separado por um canal de trinta e sete quilômetros de largura. Trinidad tem sessenta quilômetros de comprimento e oitenta de largura, e sua área total é de 4.828 quilômetros quadrados. Tobago tem quarenta e dois quilômetros de comprimento e treze de largura, com uma área total de trezentos quilômetros quadrados (Smith, 1963).

*Os dados geohistóricos sobre a colônia de Trinidad, arrolados nesta pesquisa, foram extraídos de outro trabalho por mim realizado (cf. Araújo, 2004). Para uma visão ampliada desses dados veja (Perry, 1969); (Smith, 1963); (Williams, 1962).





Trinidad e Tobago são as ilhas mais ao sul das Antilhas Menores, situadas próximo ao continente sul-americano. Depois da chegada dos conquistadores europeus, deixaram de ser o lar dos *carib* e dos *arawak*, para se tornarem parte do intrincado fenômeno de desenvolvimento das sociedades transculturais das Américas.

A segunda metade do século dezenove alude a um agitado espaço de tempo, no qual Trinidad e outras partes do Caribe e do mundo se encontravam sob o domínio do império ocidental, e este, às voltas com imprevisíveis forças que se formavam no seio de seus próprios impérios – forças locais de ordem social, cultural e intelectual que redesenhavam continuamente os espaços históricos de existência humana. Tal recorte, escolhido para análise das relações entre diferentes grupos humanos em Trinidad, justifica-se pelas múltiplas possibilidades de investigação que oferecem, em razão dos acontecimentos que comporta. Em suma, além de marcar o encontro inicial de milhares de imigrantes indianos com as diferentes populações já existentes naquela ilha, principalmente escravos, também é um período marcado por profundas transformações históricas motivadas pelas novas relações capitalistas, como, por exemplo, a difícil passagem do modo de produção escravista para o trabalho assalariado. E assim a nascente sociedade de Trinidad se autoconstituía ao som de suas múltiplas vozes.

As duas ilhas representam uma extensão do continente sul-americano. Trinidad, a ilha maior, é atravessada por três cadeias de montanhas: a do Norte, a Central e a do Sul. Na primeira, está o ponto mais alto do país, o Monte Aripo, com 940 metros. Em Tobago, estende-se a serra Principal – prolongamento da serra do Norte de Trinidad. Todas essas serras são, na verdade, extensões da cordilheira costeira que parte da Venezuela. Curiosamente, foi o formato de uma dessas montanhas ao sul, na sua margem sudeste, onde se situam as Trinity Hills, que induziu Colombo a escolher o nome da ilha (Smith, 1963).

Por estarem situadas nos trópicos, ambas as ilhas desfrutam de um agradável clima tropical costeiro, influenciado pelos ventos alísios de nordeste, cuja estação seca se estende de janeiro a meados de maio,





prevalentemente os meses mais frescos do ano. Em Trinidad, a temperatura média anual é de 26°C, e a temperatura média máxima de 33°C. Possui uma umidade alta, principalmente durante a estação chuvosa, quando a média atinge entre 85% e 87%. A ilha recebe anualmente um índice pluviométrico de 211 centímetros, normalmente concentrados entre os meses de junho a dezembro. Tobago possui um clima similar ao de Trinidad, só que um pouco mais resfriado. Sua estação chuvosa se estende de junho a dezembro, com um índice pluviométrico variando na média de 250 centímetros. As ilhas se posicionam fora da faixa de furacões, o que as deixa em vantagem em relação a muitas outras ilhas do Caribe. A vegetação é composta de florestas tropicais e savanas que se espalham pelas planícies do norte e do sudoeste, apresentando variações morfológicas do tipo gramíneas rústicas, plantas herbáceas e pequenos arbustos – semelhante ao que se denomina campo cerrado, no Brasil Central. Atualmente, a vegetação primitiva, ou pelo menos o que resta dela, encontra-se, principalmente, nas montanhas. Das espécies nativas que compõem a fauna, destacam-se o flamingo branco, animal símbolo do país, e a íbis escarlata. Ambos habitam os pântanos de seus principais rios (Ibidem).

Dada a intrusão da cadeia de montanhas, consideráveis acidentes de relevo foram provocados. Todavia, isso permitiu a formação de vales e planícies extremamente férteis.

Com exceção de sua costa ocidental, Trinidad oferece poucos portos seguros para navegação – exatamente pelas formações rochosas que avançam mar adentro, impedindo a aproximação de embarcações. A baía de Chaguaramas é uma notável exceção, por causa de suas águas calmas, o que a torna a principal referência portuária, uma verdadeira base caribenha da esquadra britânica na época da colônia, e uma importante base militar naval para os Estados Unidos na época da Segunda Guerra Mundial. Outros dois importantes portos são os de Port of Spain, a capital, e o de San Fernando, importante distrito rural do país, que, atualmente, abriga um considerável contingente de indodescendentes (Perry, 1969).





Na sua parte oriental, uma longa orla atlântica recoberta de coqueiros oferece, no máximo, uma aproximação à distância da costa, para as embarcações. Ainda assim, de lá saíam alguns produtos para Port of Spain, onde os barqueiros desafiavam os perigos naturais. Outra importante característica da parte oriental eram as cheias sazonais dos pântanos, o que mais tarde serviu de atração para plantadores indianos orientais, que se valiam dos resultados físico-químicos trazidos ao solo pelas inundações, proporcionando condições ideais para o plantio de arroz. Os rios que cortam os vales montanhosos de Trinidad oferecem quase nenhuma possibilidade de transporte de produtos agrícolas. Somente pequenasjangadas conseguiam – como foi o caso de alguns plantadores na época da colônia – transportar pequenas quantidades de açúcar até a costa (Ibidem).

Antes da chegada dos conquistadores europeus, Trinidad e Tobago eram povoados pelos *igneri*, um subgrupo dos *arawak*, e por um pequeno grupo de *caribs*, que ocupavam o lado nordeste da ilha. A diferença entre as duas populações é que a primeira possuía uma técnica superior de agricultura, baseada no plantio da *cassava* (similar à mandioca brasileira). Porém, sua principal fonte de subsistência baseava-se na pesca, na colheita de alguns tipos de moluscos e na caça de grandes roedores como a cutia (Perry, 1969).

Atualmente, os legados mais visíveis dessas populações nativas são alguns nomes, na língua original, que servem para demarcar alguns lugares da ilha como, por exemplo, Caura, Arouca, Tacarigua e Naparima.

O antropólogo Robert Smith (1963) nos conta que, por volta de 1958, algumas poucas centenas dos assim chamados *caribs* ainda sobreviviam em Trinidad, porém a maior parte deles já era miscigenada. Pesquisas posteriores, entretanto, mostraram que eles descendiam mais dos *arawaks* do que dos próprios *caribs*.

Segundo Perry, inicialmente, a ilha não foi alvo de grande interesse por parte da coroa espanhola. Esporadicamente seus espaços eram percorridos pelos conquistadores espanhóis na tentativa de capturarem nativos para servirem de escravos. De Porto Rico foi nomeado seu primeiro





governador, Antonio Sedeno, que nada fez em prol da ocupação da ilha. Essa situação permaneceu até meados de 1592, quando, então, outro governador foi nomeado, Antonio de Berrio. Sob o seu comando, Trinidad foi usada como uma base para incursões ao continente à procura do eldorado. Por volta de 1600, foi levada a Trinidad uma população espanhola composta de 2.200 pessoas entre homens mulheres e crianças. Após dez anos, esse número foi tragicamente reduzido para a sexta parte, em decorrência de doenças e ataques indígenas. Uma alternativa para suprir a necessidade de braços para a produção poderia estar na mão de obra nativa. Porém, por essa mesma época, mais de dois mil ameríndios foram recusados, por causa de um ataque que, segundo contam, empreenderam contra uma redução administrada por padres capuchinhos, resultando num verdadeiro massacre.

Ainda nesse século, surge o cacau como alternativa ao tabaco, porém seu sucesso foi efêmero, em virtude de pragas. Já na primeira metade do século dezoito, sua produção não figurava mais como uma saída econômica. Contudo, sua importância ressurgiria no último quartel do século dezoito.

Por volta de 1757, a cidade de Port of Spain tinha, aproximadamente, quatrocentos habitantes entre espanhóis, *coloureds*, colonos estrangeiros e uma comunidade mista de comerciantes (pescadores, fazendeiros, destiladores de rum etc.). Nessa mesma época, o rei da Espanha dá um parecer negativo às atividades na ilha. Das suas principais alegações, constavam as questões climáticas e aquelas ligadas à qualidade do solo e à “desordem” por parte dos moradores, que insistiam em negligenciar suas ordens reais, criando seus próprios meios de sobrevivência, por meio de negócios ilegais de fumo com a pirataria e com os navios mercantes ingleses, holandeses e franceses. Essa prática era a única forma que esses primeiros colonos encontraram para sobreviver, já que a coroa espanhola não havia mandado um só navio num prazo de, aproximadamente, vinte anos (Passim).

Perry nos lembra também que, pelos anos de 1777 – já decorridos praticamente trezentos anos da ocupação espanhola –, restavam na ilha somente 340 europeus, 870 mulatos livres e 200 escravos negros.





Assim, para esse autor, se desenhava o quadro de fracasso da coroa espanhola em Trinidad. Dentre as principais causas estavam a falta de uma sólida marinha mercante, o escasso investimento na tecnologia da produção, o modelo de colonização, cuja vida urbana era o centro hegemônico, as crises internas envolvendo colonos e o governo central e os constantes ataques de piratas ingleses, holandeses e franceses, o que era facilitado pela insuficiente capacidade da coroa espanhola em se defender naquelas águas.

Ao final do século dezoito, a Espanha se viu totalmente ameaçada pela presença estrangeira, principalmente pelo império inglês. Por isso foi obrigada a promover uma reforma administrativa, para assegurar a continuidade de suas colônias. Dentre as medidas tomadas, a principal foi a do livre-comércio entre as colônias.

Contudo, mesmo com as reformas econômicas e administrativas, a colônia espanhola de Trinidad não conseguiu obter sucesso, dado seu estado de extrema carência.

Sabia-se, entretanto, que a prosperidade só viria por meio de uma adequada política agrária. Em razão dessa necessidade, o ano de 1783 se apresentou como um divisor de águas para a história daquela ilha. Foi concedida a famosa Cédula de População, uma ordem emitida pela coroa espanhola que permitia o estabelecimento de colonos franceses juntamente com seus escravos. Conforme determinava a cédula, para cada imigrante branco era cedida uma porção de terras e, para cada escravo trazido por ele, mais uma concessão equivalente à, aproximadamente, metade da terra já recebida. Aos homens livres não brancos era concedida a metade exata da quantidade de terras recebida pelos brancos. Além disso, eram beneficiados com a mesma quantidade adicional de terras, no caso de também trazerem consigo escravos para o trabalho nelas (Passim).

Sem dúvida, tal política de incentivo se constituiu numa importante medida para a ampliação da população de colonos.

Os distúrbios causados na França, pela revolução, também serviram para enviar a Trinidad um grande número de refugiados, aumentando a o





francesa na ilha e, por conseguinte, reforçando a sua cultura.^{1,2}

Quando a Inglaterra tomou a ilha, por volta de 1797, a maior parte dos colonos era de origem francesa e sua língua prevalecia sobre as demais existentes. Entretanto, a par da numerosa colônia francesa que ali se instalara, naquela época, foram os espanhóis que deixaram o legado mais significativo: um sistema agrícola bem estabelecido, compreendendo 468 fazendas, correspondente a um território ocupado de aproximadamente 86.268 acres. Dessas 468 fazendas, 159 destinavam-se à cana-de-açúcar. Nas demais, a produção variava entre café, algodão, cacau e anil. Isso atesta o desenvolvimento de uma cultura canavieira na ilha bem antes da consolidação do domínio inglês (Smith, 1963, p. 11).

Assim, em decorrência de todas essas mudanças, a velha sociedade, formada por uma maioria de espanhóis e índios, foi se alterando com a inserção de novos colonos franceses, africanos e ingleses. Com o passar dos anos, o que restaria dessas antigas populações seriam alguns costumes e expressões linguísticas, tais como nomes de localidades, animais, espécies da flora, técnicas de produção de alimentos, utensílios de uso rural e algumas poucas representações folclóricas atualmente integradas à cultura geral da ilha.

Nas primeiras décadas do domínio inglês, a coroa britânica se viu às voltas com as formas de instituições e costumes franceses e espanhóis que tentavam resistir às novas imposições. Essa situação levou, em 1831, à instalação de um conselho legislativo com plenos poderes e autonomia de governo (Perry, 1969, p. 13).

Começava a era do açúcar para Trinidad. Em 1799, Picton, o primeiro governador-geral de Trinidad, escreveu à coroa manifestando-se positivamente às ideias de tornar aquela ilha uma colônia de açúcar, dadas as suas condições favoráveis (Ibidem).

¹ Nas palavras de Smith (1963, p. 10), “uma característica importante desses colonos é que eles, principalmente os franceses, chegavam para ficar, ou seja, levavam com eles suas famílias e escravos. E foi graças a essa frente de migração que a população da ilha subiu de 1.400, em 1777, para 16.000 em 1793”.

² Todas as citações de obras estrangeiras deste livro foram traduzidas por mim.





Apesar de o algodão ter sido substituído pela cana por causa de uma praga, esse e outros gêneros continuaram a ser produzidos, porém em pequena escala. Nessa época, Trinidad ainda estava longe de se tornar um modelo de monocultura. O negócio do açúcar se manteve, por algum tempo, sob o domínio de mercadores e intermediários ingleses, donos de navios, que controlavam o fluxo de mercadorias e escravos na ilha, negociando com o continente, por conta das vantagens oferecidas pela política fiscal de importação. Todo esse alvoroço atraiu para Trinidad um grande número de estrangeiros à procura de enriquecimento rápido (Ibidem, p. 14).

A partir de 1802, uma questão central invadiria o cotidiano de toda a população colonial: a oposição entre os abolicionistas e todos os outros financeiramente dependentes do braço escravo. Afinal de contas, por volta do ano de 1810, aproximadamente 69% de todas as atividades produtivas de Trinidad estavam voltadas para a produção de cana. Eram cerca de 740 fazendas empregando 18.303 escravos (Brereton, 1981).

Trinidad aderiu ao modo de produção escravista um pouco mais tarde que a maioria das colônias caribenhas. Por isso e pelos fatores internos, não chegou a formar uma estrutura social escravista tão madura como, por exemplo, algumas colônias espanholas. Embora os números não sejam exatos, Brereton (1979) informa também que, por volta de 1810, de toda a população residente em Trinidad, somente 67% dela era constituída de escravos, sendo que, nas velhas colônias, a proporção podia chegar até 90%. Outra peculiaridade de Trinidad era quanto à propriedade dos escravos. Muito frequentemente eles pertenciam a *coloureds*, ou mesmo a negros proprietários de escravos, e, às vezes, muitos escravos eram de propriedade de seus próprios parentes.

Importantes dados demográficos da década que antecedeu o fim da escravidão nos permitem entender melhor o período pós-emancipatório. Nos quatro anos anteriores à emancipação, por exemplo, a média era de sete escravos por proprietário, sendo que somente 1% desses possuía mais de cem escravos. Havia também uma média bastante alta de escravos residindo na zona urbana: 25% deles moravam em Port





of Spain; 20% se ocupavam das plantações de café, cacau e lavoura de subsistência e somente 50% permaneciam nas lavouras de cana-de-açúcar. Diferentemente das outras colônias, uma grande percentagem dos escravos residentes em Trinidad era nascida na África: havia aproximadamente 13.980 africanos naturais para 11.629 *creoles*, dos quais 60% deles eram nascidos em Trinidad e o restante nas demais colônias inglesas. Talvez em consequência da relevante quantidade de africanos naturais, apenas 10% deles desposavam mulheres *creoles*, pois tendiam a se casar com esposas africanas, ainda que procedentes de regiões diferentes (Brereton, 1981).

A pressão antiescravista promovida pela Grã-Bretanha, que justamente havia sido a principal fornecedora de escravos para a América espanhola, durante o século XVIII, fez o tráfico de escravos para os países hispano-americanos se retrair rapidamente após a independência. Além da pressão inglesa, a alta mortalidade e a baixa natalidade dos escravos contribuíram para uma rápida queda na população de origem africana nas áreas tropicais dos países hispano-americanos (Ibidem).

A campanha para o fim da escravidão ganhara corpo na Grã-Bretanha, e os abolicionistas reivindicaram que os escravos das colônias britânicas fossem logo emancipados. Finalmente, em 28 de agosto de 1833, seria aprovada a lei de emancipação introduzida por Thomas Buxton. Porém o ato final somente se daria um ano depois e viria acompanhado das seguintes imposições: 1º) abolição da escravidão em todas as colônias britânicas; 2º) liberdade para todas as crianças de colo ou com a idade de seis anos, durante a outorga do ato; 3º) obrigatoriedade de todos os escravos com idade superior a seis anos atuar como *apprenticeship* no campo; 4º) jornada máxima de 45 horas por semana sem pagamento aos aprendizes e pagamento de todas as horas adicionais de trabalho; 5º) fornecimento obrigatório de alimentos e roupas aos aprendizes por parte do proprietário da plantação; 6º) os fundos deveriam ser fornecidos a um *magistracy* assalariado eficiente, para fins da instrução moral e religiosa dos ex-escravos e 7º) pagamento de indenizações em libras inglesas aos proprietários pela perda de seus escravos (Passim).





Em 1845, o parlamento britânico aprovava a lei Bill Aberdeen, que praticamente exterminou o tráfico negreiro no mundo. Tal lei concedia, à marinha de guerra inglesa, plenos poderes para aprisionar e afundar qualquer navio negreiro no Oceano Atlântico. Assim, entre os anos de 1840 e 1850 é abolida a escravidão na maioria dos países hispano-americanos.

Trinidad receberia, a partir de 1845, imigrantes indianos que deixavam seus lares, dentre outras razões, pela penosa situação econômica derivada da dominação inglesa. Trinidad experimentaria, então, a diversificação e ampliação tanto de sua população quanto de suas relações sociais de produção, em virtude das novas condições históricas impostas a partir da abolição.

Os indianos passaram a ser a principal fonte de mão de obra assalariada da colônia de Trinidad, pelo sucesso que obtiveram com os fazendeiros da época. Em 1871, havia 27.425 indianos na ilha – aproximadamente 22% de toda a população ali residente. Já em 1911, essa quantia cresceria para 110.911 (aproximadamente 33% de todos os seus habitantes). Contudo, os afrodescendentes é que formavam a maior parte da população. Também, nesse período, pequenos grupos de chineses e portugueses migraram para Trinidad (Perry, 1969).

A república de Trinidad e Tobago tornou-se independente em 1962, e desde 1976 faz parte da Comunidade Britânica de Nações. Atualmente, a sua população é estimada em 1.300.000 habitantes sendo que, aproximadamente, 70% dela situam-se na zona rural. A densidade populacional é de 252 habitantes por km². A população de Trinidad é classificada da seguinte maneira: indodescendentes, 40,3%; afrodescendentes, 39%; mestiços, 18,45%; brancos, 0,6%; chineses, 0,4%; outros, 0,7%. A afiliação religiosa de seus habitantes distribui-se em: protestantes, 29,75%; católicos, 29,4%; hindus, 23,7%; muçulmanos, 5,9%; outras, 11,3%.





CULTURAS ENTREJORNADAS

As cenas históricas que se desenrolarão, a partir daqui, são partes de um intrincado ato que se inicia sobre as imponderáveis ondas do Atlântico e atinge seu ápice no solo da cultura dos espaços caribenhos. Trata-se de uma complexa trama vivida no interior do amplo fenômeno do deslocamento de massas humanas para terras estrangeiras, sob a lógica da expansão econômica imposta pelas nações hegemônicas do século XIX.

Os protagonistas desse drama histórico são os quase 150 mil índios que, entre os anos de 1845 e 1917, chegaram à ilha caribenha de Trinidad supostamente motivados pelas promessas de melhores condições de trabalho oferecidas nas *plantations* do Novo Mundo. Naquela época, a Índia se achava sob o peso do domínio inglês.

Entretanto, o pano de fundo dessas cenas não era unicamente o azul oceânico e o ímpeto daqueles que nele se lançaram rumo a Trinidad, mas também a expectativa da elite em conseguir uma força de trabalho capaz de manter os níveis de rendimentos desejados nas *plantations*, cuja estrutura se via ameaçada pelo turbulento processo de transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado e por uma numerosa população local constituída, na maior parte, por afrodescendentes, residentes naquela ilha desde o início do século XVIII.





Trinidad, em sua pequena dimensão – aproximadamente 1,864 milhas quadradas –, suporta uma heterogênea população constituída de africanos, indianos, chineses, índios caribes, europeus e caribenhos de outras ilhas do continente. Talvez seja um dos menores países do mundo onde tantas culturas diferentes passaram a coexistir a partir do século XIX.

Em meio a essas diferentes populações, os imigrantes indianos, desde sua chegada a Trinidad, sempre estiveram no centro das discussões mais acaloradas. Tal visibilidade provinha, entretanto, da densidade populacional que alcançara e, sobretudo, da constante ameaça às posições econômicas e sociais almejadas pela população afrodescendente e, num plano mais geral, da estranheza que causara a toda população da ilha, pelo fato de sua cultura parecer tão diferente aos olhos da cultura ocidental imposta pela coroa inglesa (Tikasingh, 1976).

Em linhas gerais, as disjunções entre indianos e a população local aumentavam à medida que se desenhava um quadro de fixação definitiva desses primeiros à paisagem social de Trinidad. Em resumo, enquanto se pensava que os indianos não passariam de uma mera categoria de imigrantes sazonais, devendo retornar a sua terra natal tão logo findassem seus contratos de trabalho, eles, de modo inverso, iam se transformando em uma “comunidade local”.³

O processo de estabelecimento definitivo dos imigrantes indianos em Trinidad, aparentemente, se deu por duas vias. A primeira, pela aceitação da proposta de trocarem o direito que tinham à passagem de retorno para Índia, ao término de seus contratos, por certa quantidade de terras. Isso lhes favoreceu a consolidação de práticas agrícolas e a sua própria expansão por meio da compra de terras pertencentes à coroa. A segunda via se deu, em boa medida, em decorrência da

³ A noção de “comunidade local”, que penso ser mais adequada ao contexto social de Trinidad durante o século dezenove, está relacionada às noções de “identidade de resistência coletiva” e ligada a um mecanismo de autodefesa que Castells (apud Molina, 2002) denomina “la exclusión de los excluidos por los excluidos”.





primeira, ou seja, ao se estabelecerem em seus próprios quinhões de terra, afastando-se das fazendas em que moravam anteriormente, os imigrantes indianos criaram as condições favoráveis à reconstrução do modelo tradicional de vilas rurais, tal como existia na Índia, e, naturalmente, à reconstituição de suas instituições sociais e outras formas de organização social e cultural (Perry, 1969; Klass, 1988).

Numerosos são os relatos sobre as distensões entre africanos e indianos desde os primeiros momentos após o desembarque. Alguns estudiosos dão relevo às questões econômicas, ao afirmarem que a causa central da repulsão aos imigrantes indianos pode ser atribuída ao fato de a elite ter usado a sua força de trabalho como estratégia para nivelar, por baixo, os salários propostos a todas as categorias de trabalhadores envolvidos nas *plantations*. Como as tentativas anteriores de atrair trabalhadores assalariados, procedentes das mais variadas partes do globo, tinham fracassado, havia ainda a possibilidade de não se conseguir atrair os imigrantes indianos. Desse modo, o caminho estaria aberto à população africana, e seus salários poderiam alcançar patamares mais elevados. Assim, pode-se inferir que o achatamento salarial também dificultou os projetos de elevação de *status* dos recém-emancipados no interior do tão estratificado arranjo social de Trinidad. Outros estudiosos, porém, admitem que as sensíveis diferenças entre as duas populações teriam ocasionado um estranhamento a tal grau que fizera irromper uma incontornável antipatia à primeira vista (Ryan, 1966).

Para ampliar ainda mais as contendas e dar-lhes materialidade, alguns jornais locais passaram a exibir notas a respeito da utilização da força indiana de trabalho. Nelas eram externadas não apenas opiniões apontando as vantagens de se utilizarem os indianos na lavoura, mas também opiniões daqueles que repudiavam a sua presença, como consta no jornal *Port of Spain Gazette*, nas edições de 19 de dezembro e 6 de maio de 1851, respectivamente. Em tais notas de repúdio, eram descritos até os aspectos negativos a eles atribuídos. Embora catalisadores das tensões sociais de Trinidad, tais jornais colaboravam com a





construção das diferenças⁴ e, por conseguinte, com a assimetria entre as duas populações.

Desse modo, durante o século XIX em Trinidad, produziram-se todas as condições favoráveis ao recrudescimento dos fatores de repulsão entre negros e indianos. Uma evidência marcante dessas distensões era o baixíssimo nível de relacionamento entre homens e mulheres das duas populações, mesmo diante da pequena quantidade de mulheres em relação ao número de homens entre os indianos (Clark, 1986).

No entanto, da mesma forma que havia relatos a respeito da incompatibilidade, também havia comentários que afirmam nunca ter, de fato, existido conflitos mais sérios entre as duas populações (Ryan, 1966). Tais comentários, entretanto, deixam, a nosso ver, uma lacuna quanto a uma possível explicação para a ausência de lutas entre indianos e africanos em Trinidad, além de revelar uma fragilidade conceitual por parte dos muitos autores que discutiram as relações culturais em Trinidad. É como se as relações dicotômicas fossem mais elucidativas ou quem sabe capazes de, por conta própria, explicar todo o conjunto das relações. Pensamos que, ao naturalizarem os conflitos, tais autores acabam desmerecendo os momentos em que é possível perceber os processos de negociação.

Se, por um lado, a questão a respeito da não ocorrência de insurgências mais sérias, durante o século XIX, apesar de as condições históricas serem favoráveis, carece de estudos mais aprofundados, por outro, não deixou de habitar as mentes de alguns historiadores, como Donald Wood (1968), um dos pesquisadores mais visitados pela geração atual de historiadores de Trinidad interessada nesse imenso torvelinho que foi o século XIX.

⁴ "A diferença pode ser construída negativamente – por meio da exclusão ou da marginalização daquelas pessoas que são definidas como ‘outros’ ou forasteiros. Por outro lado, ela pode ser celebrada como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo, sendo vista como enriquecedora: é o caso dos movimentos sociais que buscam resgatar as identidades sexuais dos constrangimentos da norma e celebrar a diferença (afirmando, ‘sou feliz em ser gay’)” (Woodward, 2000, p. 50).





Donald Wood interroga o fato de, entre os anos de 1840 e 1870, as relações raciais em Trinidad terem sido, até certo grau, amistosas, ao passo que na Guiana Inglesa a aspereza nas relações foi um contínuo. A questão se torna relevante quando se compara, por exemplo, o grau de similitudes entre as circunstâncias históricas de ambas as colônias. Esse historiador, no entanto, reconhece a complexidade da questão, afirmando que um único conjunto de circunstâncias, por si só, não apontaria as razões reais do estabelecimento das diferenças entre essas duas colônias.

Embora Wood declare que a questão ainda está aberta e que só existem especulações, chegando, inclusive, a sugerir que outros pesquisadores, de diferentes áreas, deveriam encará-la como uma “tarefa imediata”, ele próprio arrisca apontar algumas prováveis causas, seguindo seu método comparativo. Dentre essas prováveis causas, Wood refere-se às diferenças entre a forma de representatividade junto à corte colonial. Na Guiana, ao contrário de Trinidad, os representantes eleitos para os assuntos de interesses da colônia eram, via de regra, pertencentes à classe dos plantadores. Estes, indubitavelmente, favoreceriam os interesses do sistema de imigração entre a Índia e a colônia, em detrimento de qualquer repasse de recursos que pudesse atender à população negra recém-emancipada.

Outro conjunto de causas apontado por Wood diz respeito ao fato de os ex-escravos encontrarem melhores condições para se autossustentarem em Trinidad. Refere-se a questões ligadas ao acesso à terra, ao trabalho e, numa perspectiva cultural, à noção que eles desenvolveram em relação aos indianos contratados nas *plantations*. Em suma, na colônia de Trinidad havia abundância de terras de fácil cultivo e acesso. Um trabalhador negro podia alugá-las de um plantador, comprá-las junto à coroa, ou até invadir aquelas mais distantes e de difícil acesso. Quanto ao acesso ao trabalho, ele podia, a qualquer tempo, retornar a uma fazenda de açúcar, para tarefas ocasionais e específicas, principalmente em tempos de plantio ou de colheita. Por último, esses ex-escravos consideravam os indianos menos como competidores e mais como escravos





contratados para serviços tidos como grosseiros e pesados. Algo que eles rejeitavam a qualquer preço, sob pena de reencenarem o terrível teatro da escravidão.

Além das visíveis diferenças entre os ambientes físicos das duas colônias, Wood também ressalta que, em nenhuma outra colônia, houve tamanha variedade de culturas convivendo em uma mesma ilha. Guardadas as especificidades de cada ilha, sabe-se então que, em circunstâncias históricas semelhantes às de Trinidad, pautadas pela dominação e controle sobre as diferentes populações de trabalhadores – como no caso da já citada Guiana Inglesa e da conhecida revolta Haitiana –, o nível de disjunções, nas relações culturais, ocorreu de forma bem mais extremada.

Todos esses indícios sugerem também que, em face de uma atmosfera tão propensa a conflitos de todo tipo como era a de Trinidad, somente os rigorosos dispositivos de controle, criados pela elite, não seriam capazes de impedir a eclosão de conflitos violentos.

Com isso, voltamos às observações de Donald Wood e que reproduzem aquela sua inquietação: que mecanismos desenvolvidos em Trinidad teriam criado as condições necessárias para o estabelecimento de relações culturais mais amenas? Nossas inclinações apontam para a ideia de que a complexa paisagem cultural de Trinidad teria criado situações que possibilitaram a construção de espaços de negociação apropriados à manutenção de fatores de equilíbrio entre as suas diferentes populações.

Numa palavra, basta olhar na direção do Caribe para se certificar que é um lugar em que os intrincados cenários culturais se tornam mais evidentes. São espaços contíguos destinados ao encontro e à convivência, corredores oceânicos que levam para todos os lugares e ilhas que navegam de um lugar para outro dentro da memória daqueles que se deslocam entre elas.

Temos a consciência, contudo, de que a busca por respostas a uma questão tão desafiadora como esta convida-nos a dar um mergulho entre os intrincados processos que a história acarreta. Todavia, isso requer um amplo diálogo com a antropologia, no sentido de perceber, com mais nitidez, as complexas estruturas simbólicas que os eventos comportam.





Sahlins (1990) atesta que o diálogo entre história e antropologia requer a destituição da proclamada noção de oposição entre “estrutura” e “história”. Segundo ele, os eventos são ordenados culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, conforme os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro, ou seja, as estruturas culturais são ordenadas historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática.

Durante os anos iniciais da chegada dos imigrantes indianos em Trinidad, eles foram tidos como uma força de trabalho passageira. Logo, não significavam uma séria ameaça aos projetos sociais da população africana recém-emancipada. Foi somente na última década da imigração indiana que a sua presença se tornou uma ameaça significativa. Dito de outro modo, na medida em que eles foram se amalgamando, a paisagem social da colônia fez com que a escalada social da população negra da ilha ficasse ainda mais difícil. Essa nova população passou a constituir, aos olhos dos negros, um fator a mais de complicação em face do tão estratificado arranjo social de Trinidad, cujas demarcações se baseavam em critérios de raça, cor, classe, afiliação religiosa, identificações nacionais e castas (Brereton, 1979).

Embora tal situação corrobore as ideias que tendem a essencializar os conflitos, ela chama a atenção, entretanto, para o fato de que, enquanto a população indiana não havia invadido, de fato, o espaço das conquistas sociais dos africanos, as tensões entre eles permaneciam na órbita da construção social de suas identidades e diferenças, ou seja, aquilo que era essencial às duas populações quanto à necessidade de manter sua integridade em face de uma realidade tão adversa.⁵

⁵ “As afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade. Dizer que ‘ela é chinesa’ significa dizer ‘ela não é argentina’, ‘ela não é japonesa’ etc., incluindo a afirmação de que ‘ela não é brasileira’, isto é, que ela não é o que eu sou. As afirmações sobre diferenças também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis” (Silva, 2000, p. 57).





A prevalência de tal campo de tensão, de um modo geral, reforça o nosso questionamento acerca da existência de espaços de negociação apropriados à construção de fatores de equilíbrio entre africanos e indianos durante as primeiras décadas da imigração. Mas que tipos de espaços de negociação foram produzidos e de que forma foram constituídos?

Consideramos que as conquistas sociais almeçadas pelos africanos no interior do arranjo social de Trinidad correspondiam a “jornadas”, trajetórias de vida dentro das quais uma pessoa ou um grupo delas pode pensar, mais ou menos de maneira similar, o mundo onde vive e as posições que ocupa dentro dele.⁶

Neste caso, cabe perguntar: mesmo submetidos a uma mesma estrutura de dominação e a um mesmo sistema econômico, compartilhavam, negros e indianos, “jornadas” semelhantes?

São bem conhecidas as histórias sobre a avaria dos indianos e sobre a disposição dos negros em usar seus salários para adquirir sapatos novos e roupas adequadas ao convívio social de Trinidad. Ou seja, enquanto a maior parte dos indianos procurava economizar ao máximo seus salários, a fim de se capitalizarem durante o período em que estavam presos aos contratos de trabalho nas *plantations*, os trabalhadores negros se orientavam mais pelos valores ocidentais de consumo (Perry, 1969).

Para nós, entretanto, o fato de a população afrodescendente identificar-se com alguns valores da cultura ocidental, principalmente aqueles de ordem material, significa menos uma aceitação tácita dos traços culturais europeus e mais um complexo processo de hibridação e estratégias de sobrevivência cultural.

⁶ “Para perceber de que modo unidades administrativas podem com o correr do tempo vir a ser concebidas como práticas, não só na América como também em outras partes do mundo, é preciso examinar de que modo organizações administrativas criam significado. O antropólogo Victor Turner tem escrito de maneira esclarecedora a respeito da ‘jornada’, entre tempos, *status* e lugares, como uma experiência criadora de significado. Todas essas jornadas exigem interpretação. Por exemplo, a jornada do nascimento à morte deu origem a diversas concepções religiosas” (Anderson, 1989, p. 63).





Essas diferentes atitudes sobre o uso de seus recursos revelam, a nosso ver, a constituição de jornadas distintas, pois, enquanto os indianos, ao término de seus contratos, iam adquirindo terras com o dinheiro que conseguiam economizar, os trabalhadores negros se urbanizavam e assumiam posições em setores do comércio e da indústria.

Ao final dos anos 50, o antropólogo Morton Klass (1959) efetuou um amplo estudo numa típica vila de indianos na zona rural de Trinidad, constatando que, mesmo já estando várias décadas de distância das *plantations*, eles exibiam uma incrível capacidade de recriação cultural e formas de resistência a certos padrões sociais de uso comum em Trinidad.

Se levarmos em conta que indianos e africanos, vivendo sob uma mesma estrutura de dominação e em um mesmo sistema econômico de produção, constituíram jornadas diferentes, devemos crer que era justamente no interior de suas jornadas, ou seja, quando suas jornadas se cruzavam no interior desses espaços, que os vários sentidos, presentes nas culturas de um e de outro, eram compartilhados, dando origem às negociações culturais. Logo, a noção de relação, aqui requerida, é algo que vai muito além das frágeis concepções assimilacionistas. De maneira ampliada, pensamos as relações com base nas complexas formas de recepção estética que delas suscitam.⁷

O pensador caribenho Edward Glissant (1997) retrata a “turbulência da relação” entre a incomensurável mistura de culturas, cujas consequências a ciência ainda não começou a calcular, e as forças que se opõem e se atraem no nosso destino comum. Na imensa fricção de culturas existirá sempre, em cada nó da relação, um calo de resistência

⁷ Em outro trabalho por mim realizado, tomei Trinidad como exemplo para esclarecer que o totalitarismo da cultura do colonizador, sobre as culturas dos grupos subalternizados, não pode ser confundido como sendo o elemento primordial na relação. Caso contrário remeteria a análise na direção de frágeis concepções, inclusive já superadas, como é o caso das teorias “assimilacionistas”, cuja expressão maior se encontra na Escola de Chicago, segundo a qual a assimilação representaria o último estágio do ciclo das relações étnicas e raciais depois do conflito, da competição e da adaptação (cf. Araújo, 2004).





para se descobrir. Para ele, a relação é aprendizagem, algo para se ir mais e mais, além do julgamento, para dentro da escuridão inesperada da irrupção da arte.

Paradoxalmente, o momento ideal de atingir a compreensão dos componentes culturais de um e de outro grupo envolvidos na relação é, exatamente, quando seus limites simbólicos são rompidos e atravessados. Afinal, numa relação entre culturas diferentes, nenhuma delas pode constituir-se como primordial, assim como suas particularidades culturais não podem ser claramente reconhecíveis, já que seus próprios limites não são discerníveis na relação. Nessa medida, quer se trate do relacionamento interno ou externo, é sempre algo irreconhecível na totalidade, já que sua definição é invariavelmente inconclusa e os componentes particulares da cultura são indivisíveis na relação (Ibidem).

A noção de jornada a que me refiro remete às ocasiões de transição das quais, na sua fase intermediária (fase liminar ou de liminaridade),⁸ emergem situações em que os indivíduos experimentam profundas ambiguidades e seus limites simbólicos são invadidos. Num plano mais

⁸ “Este tema é, em primeiro lugar, representado pela natureza e característica do que Arnoud Van Gennep (1960) chamou de ‘fase liminar’ dos *rites of passage*. O próprio Van Gennep definiu os ritos de passagem como “ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social de idade. Para indicar o contraste entre ‘estado’ e ‘transição’, emprego ‘estado’, incluindo todos os seus outros termos. É um conceito mais amplo do que ‘status’ ou ‘função’, e refere-se a qualquer tipo de condição estável ou recorrente, culturalmente reconhecida. Van Gennep mostrou que todos os ritos de passagem ou ‘transição’ caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou ‘limen’, significando liminar em latim) e agregação. A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na natureza social, quer de um conjunto de condições culturais (um ‘estado’), ou ainda de ambos. Durante o período ‘liminar’ intermédio, as características do sujeito ritual (o ‘transitante’) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que alguns poucos ou quase nenhum dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consoma-se a passagem. O sujeito ritual – individual ou coletivo – permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disso tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e ‘estrutural’, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições” (Turner, 1967, p. xx).





geral, uma jornada pode ser vista na sua forma explícita, representada em ritos de passagens e em cerimônias de elevação de *status*, ou, implicitamente, sob a forma de atribuição de sentidos em face de situações extremas da vida. E o local onde os sentidos de uma jornada podem ser percebidos por outros atores, pertencentes a outras jornadas, é, invariavelmente, o âmbito de uma estrutura rizomática.

Essa noção de rizoma é a mesma utilizada pelos pensadores Édouard Glissant e Patrick Chamoiseau, em suas tentativas de compreender o processo de hibridismo cultural nas Américas. Ao proporem o conceito de criouliização, eles se fundamentam na profícua noção de rizoma alvitada por Deleuze e Guattari, substituindo a noção de raiz única pela ideia de uma estrutura rizomática – raízes múltiplas e abrangentes que se desdobram e avançam adiante, com base em um sistema de complementaridade mútua (Abdala Jr., 2004).

Comparando-se as sendas pelas quais as duas populações passaram no interior da estrutura das *plantations*, seria possível ver não somente jornadas análogas, mas espaços liminares onde sujeitos liminares podiam ser afetados por outros sujeitos pertencentes a outras jornadas, sem que isso acarretasse conflitos violentos, uma vez que a condição de sujeito liminar os despoja de qualquer atributo particularmente valorativo.⁹ Tomem-se, como exemplo, as jornadas vividas pelas duas populações no interior das *plantations*, em que os trabalhadores negros passaram por três fases distintas: 1) escravidão; 2) estágio intermediário denominado *apprenticeship system*¹⁰ e 3) emancipação completa. Os índios, por sua vez, também passaram por três fases igualmente distintas:

⁹ “Os atributos de liminaridade, ou de personas (pessoas) liminares, são necessariamente ambíguos, uma vez que nessa condição estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural” (Turner, 1974, p. 117).

¹⁰ O *apprenticeship system* foi um recurso utilizado nas *plantations* de Trinidad como um estágio intermediário entre a escravidão e a liberdade, que previa um tempo de aproximadamente seis anos de permanência do escravo em regime de obediência ao seu patrão, até conquistar a liberdade completa.





1) contratação – realizada na Índia entre candidatos e agentes de imigração; 2) *indentureship*¹¹ e 3) período das *small village* – formação e fixação de grupos de indianos em pequenas vilas agrícolas, construídas por eles nos mesmos moldes das aldeias rurais da Índia.

Portanto, quando os primeiros indianos chegaram a Trinidad, os negros se encontravam exatamente na terceira fase de sua jornada (a emancipação), enquanto que os indianos teriam ainda pela frente os mesmos longos anos correspondentes ao período de *apprenticeship system* vivido pelos negros na época da escravidão. Assim sendo, é admissível que os negros vissem os indianos como sujeitos liminares e, naturalmente, tratassem-nos como tal. Isso se constata quando se veem os negros, nos espaços de trabalho, atribuindo aos indianos estereótipos pejorativos e fazendo mofas quanto a sua análoga situação de escravidão (Perry, 1969).

Foi exatamente em situações de “liminaridade” como essas que os espaços de negociação cultural se faziam presentes no interior das *plantations*. Ou seja, nos espaços intervalares e intersticiais da “liminaridade”, indivíduos de diferentes culturas viam seus limites simbólicos rompidos e atravessados pela lâmina da alteridade.¹²

¹¹ O período denominado *indentureship* representava o tempo em que os indianos eram obrigados a ficarem confinados dentro das fazendas, por um espaço de tempo que variava de cinco a dez anos, dependendo do regime de contrato.

¹² “Passagens liminares e ‘liminares’ (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. Tais fases e pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem. A *communitas* é um relacionamento não estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares. É um relacionamento entre indivíduos concretos, históricos, idiossincrático. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e *status*, mas encaram-se como seres humanos totais. A dinâmica empregada no relacionamento contínuo entre estrutura social e antiestrutura social é a fonte de todas as instituições e problemas culturais. [...] a dialética estrutura/antiestrutura é, em minha opinião, um universo cultural que não deve ser identificado com a relação entre cultura e natureza, ponto importante do pensamento de Claude Lévi-Strauss. Enquanto a *communitas* diz respeito a um relacionamento entre seres humanos plenamente racionais cuja emancipação temporária de normas socioestruturais é assunto de escolha consciente, a liminaridade é muitas vezes, ela própria, um artefato (ou ‘mentefato’) de ação cultural. O drama da estrutura e antiestrutura termina no palco da cultura”, como explica Turner (1974, p. 6).





São numerosos os exemplos de situações de “liminaridade” envolvendo negros e indianos nas *plantations*. A título de exemplo, podemos citar a própria travessia do oceano, na qual indianos, das mais diferentes castas, eram reduzidos a uma mera e homogênea população de imigrantes. Igualmente, em várias circunstâncias dentro das *plantations*, muitos indianos de castas baixas eram nomeados como supervisores (*drivers*) de indianos de casta alta (Tikasingh, 1976).

Experiências liminares, no entanto, como nos mostra Turner (1974), são fenômenos culturais que sempre estiveram presentes tanto nas sociedades indianas como nas africanas. Para comprovar isso, basta olharmos para os vários rituais de reversão de *status* entre as tribos zulus da África e para as cerimônias religiosas da Índia, como, por exemplo, o festival Holi, na aldeia de Kishan Garhi, precisamente na parte norte do país, de onde proveio a quase totalidade dos imigrantes indianos de Trinidad.

Os espaços liminares e, por consequência, a *communitas*,¹³ surgem no deslizamento, nos interstícios, na liminaridade de uma estrutura social, ou mesmo na ausência dela. Dessa feita, não consideramos as situações de afloramento de sentidos de liminaridade como meras coincidências ou acontecimentos fortuitos. São, antes, recriações culturais nascidas das mãos de sujeitos históricos e em circunstâncias historicamente favoráveis. Em outras palavras, ponderando que tanto os indianos como

¹³ “Essencialmente, a *communitas* consiste em uma relação entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Esses indivíduos não estão segmentados em função e posições sociais, porém defrontam-se uns com os outros mais propriamente à maneira de “eu e tu”, conforme Martins Buber. Juntamente com este confronto direto, mediato e total de identidades humanas, existe a tendência a ocorrer um modelo de sociedade como uma *communitas* homogênea e não estruturada, cujas fronteiras coincidem idealmente com as da espécie humana. A *communitas*, sob este aspecto, é acentuadamente diferente da ‘solidariedade’ de Durkheim, cuja força depende do contraste entre ‘interior ao grupo’ e ‘exterior ao grupo’. Até certo ponto, a *communitas* está para a solidariedade como a ‘moral aberta’, de Henri Bergson, está para sua ‘moral fechada’. No entanto, a espontaneidade e a imediatidade da *communitas*, opondo-se ao caráter jurídico e político da estrutura, podem ser mantidas por muito tempo. A *communitas* em pouco tempo se transforma em estrutura, na qual as livres relações entre os indivíduos convertem-se em relações, governadas por normas, entre pessoas sociais” (Turner, 1974, p. 161).





os ex-escravos carregassem em suas culturas os sentidos da liminaridade, bastava, então, a eles, que ocorressem, durante as relações nas *plantations*, situações análogas àquelas de uma fase liminar, para que atributos simbólicos da liminaridade entrassem em funcionamento recriando um cenário autêntico para a sua atualização.

Assim, queremos crer que nos deslizantes momentos de irrupção e atualização dos espaços simbólicos de liminaridade, em Trinidad, durante o século XIX, também se construíam espaços de negociação dentro dos quais os eus e os tus se constituíam mutuamente, criando mecanismos favoráveis ao estabelecimento de fatores de equilíbrio entre essas diferentes populações de imigrantes.





RETIRANTES E RETIRADOS: O PODER DE UMA CONSCIÊNCIA

Veja as cortinas em uma janela. Elas nos provocam a ilusão de que estão sendo levadas pelo vento, quando, na verdade, estão a usá-lo, para realçarem as suas dobras.

Alexandre Martins de Araújo

Que elementos não materiais da cultura teriam encorajado tantos indianos a cruzarem o oceano e se estabelecerem nas fazendas de cana de Trinidad sob circunstâncias tão adversas?

Acreditamos que o processo de deslocamento dos imigrantes indianos seja um tema superficialmente abordado na historiografia de Trinidad. Talvez ainda não tenha despertado, entre os historiadores, o interesse de pensar as relações entre o processo de estabelecimento da população indiana em Trinidad e as mudanças nos cenários sociais, culturais e econômicos da Índia, no período do início das migrações, em razão da ocupação inglesa. De qualquer forma, independente de conhecermos os reais motivos, o fato é que, se folhearmos algumas das principais obras que versam sobre a história da imigração indiana, veremos que as velhas causas imputadas não sofreram qualquer tipo de revisão.





Isso porque, de um modo muito geral, na historiografia de Trinidad tem sido apontadas causas de natureza meramente econômicas para explicar o fato de milhares de indianos terem deixado suas pequenas vilas rurais, a fim de se dirigirem para o desconhecido Novo Mundo. Vale assinalar que na ocasião em que se iniciou o processo migratório para Trinidad, por volta do ano de 1845, a Índia vivia o período de maior recrudescimento das insurgências camponesas.¹⁴

Conscientes da vastidão desse tema, tentaremos avançar somente até uma distância que nos permita entrever algumas evidências a respeito da influência das experiências compartilhadas durante as insurgências sobre o processo de estabelecimento da população indiana em Trinidad.

As imagens da Índia, construídas no período da dominação britânica e veiculadas em relatos de cronistas e em jornais indianos do período, ajudaram na essencialização de ideias que conferiam propósitos puramente econômicos ao deslocamento de tantos indianos. Tais imagens fortaleceram a crença de que esses imigrantes haviam escolhido as *plantations* de Trinidad com uma única intenção: a de fugir da avassaladora pobreza por que passava seu país (Perry, 1969).

Outra evidência que consubstanciou as hipóteses economicistas sobre a partida dos imigrantes era o comprometimento que o governo colonial britânico declarava ter com suas colônias americanas, no sentido de fornecer recursos financeiros e outras facilidades aos candidatos à imigração. Ao registrar as suas memórias sobre Trinidad colonial, o missionário canadense Kenneth James Grant (1923, p. 62) nos legou importantes evidências a respeito desse comprometimento do governo inglês com o sistema de imigração:

¹⁴ Durante os 117 anos do imperialismo britânico sobre a Índia, 1783 a 1900, houve inúmeros episódios de rebeliões, motins, saques e batalhas por todo o território indiano dominado. Ao longo desses anos, as insurgências variaram quanto ao grau de distúrbios que causavam, ficando o período entre os anos de 1831 e 1855 conhecido como o mais truculento de todos.





Em conformidade ao acordo, eles tinham assegurado uma livre passagem para si e seus familiares para Trinidad: que não seria feita nenhuma tentativa para separá-los na chegada a Trinidad; que seria a eles estipulado um salário mínimo para duzentos e oitenta dias trabalhados; que em caso de doença eles seriam alimentados e receberiam assistência médica em hospitais do governo sem nenhuma despesa; e que ao término de seus cinco anos de contrato eles teriam liberdade para continuarem seus trabalhos com seus empregadores originais ou trabalharem em outra parte qualquer e, ao fim de outro período de cinco anos, eles estariam de volta para a Índia às custas do governo colonial, se eles assim o desejassem.

Os recursos canalizados para a imigração, a fim de estabelecer o fluxo de imigrantes indianos às centrais açucareiras, garantiam prosperidade aos fazendeiros e descontentamento a uma grande maioria da população de Trinidad, que se via prejudicada pelos impostos aumentados, em razão, exatamente, dos gastos públicos com tais recursos.¹⁵ Soma-se a essas evidências uma terceira, que diz respeito às falsas promessas econômicas oferecidas aos candidatos à imigração (Haraksingh, 1981; Perry, 1969).

As falsas propagandas usadas pelos *recruiters*,¹⁶ como estratégia para atrair candidatos à imigração, inundaram boa parte de tudo que foi escrito sobre a história da imigração indiana e estão, ainda hoje, muito presentes na memória dos indodescendentes de Trinidad.

A etnomusicóloga Hellen Myers (1998, p. 7) entrevistou Siewrajiah, um velho morador de Felicity, uma vila rural indiana de Trinidad. Em sua entrevista, ele relembra memórias de seus pais acerca da forma enganosa usada pelos agentes de imigração:

¹⁵ Cf. *The Trinidadian Gazette*, Jan. 16, 1850 (apud Singh, 1988, p. 48).

¹⁶ Os *recruiters* eram agentes designados pelo governo colonial de Trinidad para encontrar candidatos à imigração, informá-los dos detalhes da viagem e dos contratos de trabalho, registrá-los e conduzi-los até os abrigos para imigrantes, onde se daria o processo final de preparação para a viagem, o que incluía, por exemplo, exames médicos, orientações técnicas etc.





Minha mãe pertence à Gorakphur – distrito nordestino de Uttar Pradesh, próximo da fronteira com Nepal, salpicado de centenas de vilarejos, rico em tradições e canções, economicamente empobrecido, de terras de cana e engenhos, com riberões e regatos fertilizando o solo argiloso, embora impedindo o intercâmbio de mercadorias onde o percurso durante a estação chuvosa era impossível até a abertura das 78 milhas – principal linha de estradas de ferro que parte de Salempur até a cidade de Gorakphur em janeiro de 1885. Os ingleses tentaram conseguir pessoas da Índia, Siewrajiah diz, “trapaceando pessoas, dizendo a eles: ‘mando você para algum lugar que você deseja ir’”. E então eles transportam você em um navio e desembarcam você em Trinidad. *Coolie*¹⁷ não sabe ler, não sabe escrever – assim eles trapaceiam as pessoas, Índia não tem dinheiro. O inglês diz: “você só tem que separar a cana e receber bastante dinheiro”. Eles chegam em grandes navios. Antes eles chamavam de *jabāj*, um grande barco que consumia três meses para alcançar Trinidad a partir da Índia. Ele costumava mover-se lentamente, e tudo de importante deixava de existir dentro daquele barco, e a viagem nunca estava acabada quando o navio aportava em Trinidad, e aquela travessia ainda não acabou.

De acordo com os dados encontrados por Perry, nos registros de navios e arquivos de migração, a grande maioria dos indianos contratados para Trinidad provinha dos distritos orientais da Índia, exatamente dos distritos de Uttar Pradesh, principalmente da província de Oudh. Tal província era composta dos seguintes distritos administrativos: Allahabad; Baharaich; Benaras; Basti; Gonda; Borakhpur; Lucknw e Mirzapur. Embora não haja documentação abundante quanto aos tipos de castas que imigraram para Trinidad, o autor encontrou algumas evidências indicando que não somente as castas mais baixas imigraram,

¹⁷ O termo *coolie*, que aparece nesta citação, tornou-se comum em todas as colônias do Caribe, durante o século XIX e princípios do século XX, como referência a todos os tipos de trabalhadores vindos do Oriente, situados nas classes consideradas de *status* mais baixo.





como também migrou certo número de pessoas pertencentes às altas castas. Ele identificou mais de duzentas diferentes castas, posicionadas dentro de três categorias principais: castas ligadas às atividades agrícolas (Rajputs; Jats; Bhuinhars; Kurmi; Ahir); a alta casta Brahman; e categoria mais populosa, que consistia de artesãos e trabalhadores das vilas (Kori; Teli; Kahar; Kewat; Chamar e Pasi) (Perry, 1969).

Das prováveis explicações para o fato de ter sido os distritos de Uttar Pradesh os principais exportadores de mão de obra imigrante para Trinidad, destacam-se aquelas dadas pelo inglês oitocentista William Croke (1897), para quem o sistema de arrendamento de terras naqueles distritos, no período da imigração para Trinidad, teria sido parte de um processo de invasões promovido por hordas de invasores vindos do nordeste da Índia. Dentro de tal quadro, algumas vilas dos distritos orientais sofriam crescente diminuição do tamanho de suas terras, tornando-as produtivamente insuficientes, em relação aos seus contingentes populacionais. Na província de Oudh (de onde provinha a maior parte dos imigrantes de Trinidad), o autor enfatiza a prática de feudalismo, onde senhores de terras pertencentes às castas Rajputs, Thakurs e Zamidars “assentaram um grande número de locatários sem terras sob sua autoridade. Pelo final do século dezanove, dois terços das terras eram mantidos por trezentos ‘fidalgos da terra’” (Croke apud Perry, 1969, p. 41-42).

Porém, esse mesmo observador inglês não via entre os camponeses daqueles distritos a menor vocação para imigração (Croke apud Perry, 1969, p. 47-48):

O fato é que o hindu tem pouco de instinto migratório, e todas as suas discriminações tendem a mantê-lo em casa. Como um membro residente de uma tribo, casta ou vila, ele ocupa uma posição social definitiva, em que a imigração é plausível de desapossá-lo. Quando ele deixa sua casa, perde a afinidade e o amparo de seus membros do clã e vizinhos; ele perde o concílio com a vila, que controla seus afazeres domésticos, os serviços do sacerdote da família, os quais ele considera essenciais para sua salvação. Toda vila tem o seu próprio local sagrado, onde as





divindades, as mais destrutivas, têm estado aplacadas e têm sido controladas por meio dos constantes serviços de seus adoradores. Quando o viajante deixa a vila em que nasceu, ele adentra o domínio das novas e desconhecidas divindades, que, sendo estrangeiras, são de exigências hostis a ele e podem ressentir sua intrusão rogando-lhe penúria, doenças ou morte sobre o desafortunado estrangeiro. O emigrante, além disso, em uma terra distante, encontra extrema dificuldade em escolher maridos apropriados para suas filhas. Precisa escolher seus genros dentro de um estreito círculo e se permite que sua filha se torne mulher, estando solteira, comete um gravíssimo pecado. Deverá morrer no exílio, pode falhar em conquistar o paraíso de suas divindades, porque nenhum de seus herdeiros fará as devidas oferendas fúnebres e ninguém lhe confiará o sacerdote da família para lá preparar a última jornada de seu espírito. Assim, ele pode vagar pelos tempos como um faminto, agonizando, mal intencionado, como fantasma, porque seu funeral não será devidamente realizado.

Crooke tenta até reforçar a sua ideia quanto à ausência de vocação migratória na população daqueles distritos, apresentando um censo populacional para o ano de 1891 cujos números mostram que “89% da população estavam ainda situados no distrito de seu nascimento, e 98% dos residentes haviam nascido em algum lugar dentro da província em que eles estavam naquele tempo residindo” (apud Perry, 1969, p. 328).

É natural, no entanto, que um observador da época visse na organização social daquelas vilas rurais um sistema tão hermético que jamais passaria pela sua mente a possibilidade de ocorrer entre eles uma diáspora tão ampla.

Em suma, as ideias a respeito de um despotismo inglês sobre a economia rural indiana, somada à crença em um sistema fraudulento de recrutamento, favoreceram a naturalização de narrativas que restringem as possibilidades de discutir outros fatores, além dos econômicos, intrínsecos ao complexo fenômeno da imigração indiana para Trinidad.





Sublinhamos ainda que as ideias atribuidoras do caráter meramente econômico para o fenômeno da imigração indiana são caudatárias de um longo processo de naturalização de imagens, inicialmente presas à memória de pessoas diretamente afetadas pelo projeto colonial britânico (missionários, viajantes, redatores de gazetas locais etc.) e, posteriormente, amalgamadas na consciência de romancistas e também de cientistas sociais.¹⁸

Tentaremos, a partir daqui, analisar como essas ideias foram superadas, possibilitando, assim, o surgimento de estudos inusitados e categorias conceituais renovadas para a ampliação do conhecimento histórico acerca da Índia colonial. O conjunto de estudos que, a nosso ver, tornou possível tal superação é conhecido pelo nome de “estudos subalternos”, cujo principal representante é Ranajit Guha (1999). Porém, antes de chegarmos até as constatações de Guha, achamos oportuno analisar, em conjunto, algumas importantes observações realizadas pelos ilustres pensadores Karl Marx (1985) e Max Weber (1979, 1982) a respeito do cenário colonial indiano. Tais observações mereceram, aqui, uma especial atenção: primeiro, porque ambos estabeleceram seus pontos de vista sobre a Índia colonial com base em experiências diretas com o período em questão. Em segundo lugar, porque suas teorias tornaram-se pilastras para a construção do pensamento social moderno e constituíram um tipo de “passagem obrigatória” para os mais diferentes campos de investigação, incluindo aí as próprias aproximações de Guha.

Embora sensibilizado com as atrocidades cometidas pelos ingleses na Índia, Karl Marx, por volta de 1853, considerou necessário e positivo o destino histórico que aquele país encontrara. Na sua concepção de mudança histórica, a presença inglesa naquela parte do mundo estaria impulsionando aquela sociedade, ainda de “natureza feudal”, a cumprir uma missão necessária e comum a todas as nações.¹⁹

¹⁸ Sobre como os mecanismos de justificação imperialista invadem o imaginário social, pode-se consultar Said (1995).

¹⁹ “É bem verdade que, ao realizar uma revolução social no Hindustão, a Inglaterra agia





O fato de Marx imaginar as vilas rurais indianas como um tipo de “pré-civilização” fez com que seu olhar se dirigisse menos para o seu universo cultural e mais para a análise de suas “primitivas formas de governo”. É obvio que, ao priorizar tal dimensão social, ele estava justificando suas inclinações teóricas quanto ao destino daquele povo. Todavia, apesar da obstinação de seu olhar, a riqueza de suas descrições converteu-se em importantes testemunhos do cotidiano daquela gente:

Considerando geograficamente, um povoado é um espaço de algumas centenas ou milhares de acres de terras cultivadas ou incultas; do ponto de vista político, parece uma corporação municipal. Em geral, possui os seguintes funcionários e servidores: um Potel ou chefe, que é encarregado de dirigir os negócios do povoado, resolve os litígios e as questões de polícia e desempenha dentro do povoado as funções de arrecadador de contribuições, para as quais é a pessoa mais indicada, por sua influência pessoal e seu perfeito conhecimento da situação e das ocupações do povo. O Karnum se encarrega das contas dos trabalhos agrícolas e registra tudo o que se relaciona com estes. Seguem-se o Tallari e o Toti. As obrigações do primeiro consistem em colher informações sobre os delitos ou as infrações que se cometam e acompanhar ou proteger as pessoas que mudam de um povoado para outro; as obrigações do segundo parecem circunscrever-se aos limites do povoado e consistem, dentre outras, em guardar as colheitas e ajudar a medi-las. O guarda-fronteira cuida dos limites do povoado e presta depoimento sobre eles em caso de disputa. O vigilante dos depósitos de água e dos canais é o encarregado da distribuição da água para as necessidades da agricultura. O brãmene, que vela pelo culto. O mestre-escola,

sob o impulso dos interesses mais mesquinhos, dando provas de verdadeira estupidez na forma de impor esses interesses. Mas não se trata disso. Trata-se de saber se a humanidade pode cumprir a sua missão sem uma verdadeira revolução a fundo do estado social da Ásia. Se não pode, então, e apesar de todos os seus crimes, a Inglaterra foi o instrumento inconsciente da história ao realizar essa revolução” (Marx, 1985, v. 1, p. 291).





a quem se pode ver ensinando os meninos do povoado a ler e a escrever sobre a areia. O brâmane, encarregado do calendário ou astrólogo, e outros. Todos esses funcionários e servidores constituem a administração do povoado. Os habitantes do campo viveram sob essa forma primitiva de governo municipal desde tempos imemoriais. (Marx, 1985, v. 1 p. 289).

Ao tentar entender a estrutura econômica das vilas, Marx as tomou como organismos sociais autônomos. Para ele, tais vilas, além de serem autossuficientes quanto ao modo de produção, também se encontravam às margens de qualquer participação nas decisões político-administrativas do país. Era como se o horizonte de expectativas de seus habitantes não ultrapassasse os estreitos limites geográficos das vilas em que viviam.²⁰

Quanto à percepção de as vilas estarem isoladas e se mostrarem indiferentes em relação ao centro de decisões do país, pensamos que ele tenha sido traído pela mesma miragem por que passou o observador inglês Croke, quando decretou a impossibilidade de haver entre os camponeses qualquer “instinto” migratório. Ou seja, ambos viram, naqueles modelos de organização social, um tipo de imutabilidade e de ostracismo.

Para Marx, todavia, o modelo de economia agrária das vilas, que ele denominava *village system*, seria superado por meio de uma “revolução social” que emancipasse seus moradores e os colocasse na direção de um “progresso humano”.

Já o observador Max Weber também nos brinda com importantes considerações sobre a Índia colonial. Ele compartilhava com Marx a mesma disposição para enxergar nos moradores daquelas vilas rurais um baixíssimo nível de capacidade de emancipação e também não via qualquer possibilidade de esses “organismos sociais” alcançarem um princípio que os levasse a uma “transformação ética racional”. Na sua

²⁰ “Aos habitantes desses povoados não preocupava, em absoluto, o desaparecimento ou as divisões dos reinos; enquanto o seu povoado continuasse intacto, não se preocupavam com a potência a cujas mãos haviam passado ou com o soberano a quem haviam sido submetidos, pois a sua economia interior permanecia imutável” (Marx, 1985, p. 290).





análise, a existência do aldeão se limitava apenas aos desígnios religiosos inscritos no seu sistema de crenças. Weber considerava o sistema religioso hinduísta, em particular, como o principal artífice do destino daquela gente, uma vida toda deixada à sorte de um rito interminável de eterno retorno. Assim, a sua argumentação era de que as ações sociais de um sujeito alienado à estrutura de sua aldeia seriam, inelutavelmente, atreladas a uma rede de relações cujo sentido da vida só se realizaria plenamente em conjunção com uma existência anterior.

Mas nem a devoção budista, nem a taoísta, nem a hinduísta contêm incitamentos para o desenvolvimento de uma organização de vida racional. Particularmente a última é, segundo seus pressupostos, o poder tradicionalista mais forte que possa existir, porque representa a fundamentação religiosa mais conseqüente da concepção orgânica da sociedade e a justificação absoluta e incondicional da distribuição existente de poder e felicidade, que resulta, em virtude da retribuição mecanicamente proporcional, da culpa e do mérito dos atingidos numa existência anterior. Todas essas religiosidades populares asiáticas deram margem tanto ao “instinto de aquisição” do merceeiro quanto ao interesse de “sustento” do artesão e ao tradicionalíssimo do camponês e deixaram seguir seus próprios caminhos a especulação filosófica e a orientação da vida, convencional em termos estamentais, das camadas privilegiadas, conservando seus traços feudais no Japão, patrimonial-burocráticos e, portanto, fortemente utilitárias na China, e em parte cavaleheiros, em parte patrimoniais e em parte intelectualistas na Índia. Nenhuma delas podia conter quaisquer motivos e instruções para a transformação ética racional de um “mundo”, enquanto criatura, segundo um mandamento divino. Pois para todas elas este mundo era algo dado e fixo, o melhor possível de todos os mundos, e para o tipo mais elevado do devoto – o sábio – somente havia a escolha entre a adaptação ao *tao*, a manifestação da ordem impessoal deste mundo, como o único especificamente divino, ou, ao contrário, a salvação de si mesmo, pela própria ação, de encadeamento causal inexorável para entrar





no único eterno: o sono do nivarna, livre de sonhos. [...] Para a religiosidade popular asiática de todo o tipo, ao contrário, o mundo permaneceu um grande jardim encantado: a veneração ou conjuração dos “espíritos” ou a busca de salvação ritualística, idolatria ou sacramental constituíram o caminho para orientar-se e assegurar-se nele na prática, tanto para este mundo quanto para o além. (Weber, 1982, p. 415-416).

Ainda em relação ao sistema religioso hinduísta, Weber, ao analisar o seu sistema de castas, pensou estar diante de uma ordem estamental insólita, em comparação com outros sistemas sociais de demarcação de posições de sujeito. Para ele, um indivíduo preso a uma ordem estamental dessa natureza não teria nenhuma perspectiva de ascensão social. E como resultado desse seu esforço interpretativo, Weber (1982, p. 449, 470) nos legou importantes registros a respeito de como esses aldeões hinduístas usavam socialmente seus sistemas de castas:

Ora, uma casta é, sem dúvida, um estamento fechado, pois todas as obrigações e barreiras que a participação num estamento encerra também existem numa casta, na qual são intensificadas em grau extremo. [...] A casta difere de uma ordem estamental comum. A ordem de castas é orientada religiosa e ritualmente, em proporções que não foram alcançadas nem mesmo aproximadamente, em outros lugares. [...] Em 1901 nas “províncias unidas” aproximadamente 10 milhões de pessoas (de um total de aproximadamente 40 milhões) pertenciam a castas com as quais o contato físico é, ritualmente, poluidor. Na “superintendência de madrastra”, aproximadamente 13 milhões de pessoas (em 52 milhões) podiam contaminar outras, mesmo sem contato direto, se delas se aproximassem a uma determinada distância, embora variável.

É importante dizer a essa altura que, apesar de Weber e Marx terem atribuído, em suas análises, excessiva importância às estruturas econômica e religiosa das vilas indianas, a ponto de tomá-las por “sistemas





arcaicos”, “pré-civilizadas” e inibidoras da “transformação ética racional do mundo”, isso não impede, no entanto, de vermos nelas contribuições imprescindíveis para o desenvolvimento dos modelos teóricos posteriores. A verdade é que ambos operaram profundos avanços ao tentarem estabelecer modelos explicativos com base na aplicação de suas teorias às realidades sociais e históricas de sua época.

Contudo, é difícil admitir que tanto Weber como Marx pudessem perceber, nos interstícios daqueles sistemas sociais que analisavam, o desenvolvimento de qualquer outra forma de consciência que escapasse àquele modelo predeterminado pelos rígidos sistemas de crença e de casta.

Para ampliar nossas discussões acerca dessa ilusória percepção de imobilidade da cultura rural indiana, bem como de sua superação, apontada pelas investigações de Guha, faremos, inicialmente, o cruzamento dos panoramas religioso e populacional da Índia colonial com os da Índia atual.

Por volta dos anos de 1871 e 1872, de um total de 140 milhões de indianos, cerca de 60% se ocupavam de atividades agrícolas em suas vilas de origem.²¹ Nesse mesmo espaço e tempo, 70% desses 140 milhões eram hindus. Na região denominada North West Provinces, onde se localizava o distrito de Uttar Pradesh e se concentrava a quase totalidade da população que se transferira para Trinidad, a relação era de 26.568,071 hinduístas para 4.189,348 muçulmanos.²²

No censo de 2001, a população total da Índia foi estimada em 1.027.015.247 habitantes, distribuídos da seguinte forma: 741.660.293 na zona rural e 285.354.954 na urbana. Ou seja, somente 27,78% viviam em áreas consideradas urbanas.²³ No distrito de Uttar Pradesh, foram contabilizados 166.052.859 habitantes, dentre os quais 131.540.230

²¹ Cf. Memorandum on The Census of British India of 1871-1872 (1875, p. 32).

²² Ibidem, p. 16.

²³ Cf. Census of India, 2001: rural-urban distribution of population/India and states/union territories.





vivendo na zona rural e 34.512.629 na urbana, ou seja, apenas 20,78% deles residiam em áreas urbanas.²⁴

No censo de afiliação religiosa também realizado em 2001, constatou-se que o distrito de Uttar Pradesh possuía uma população estimada em 166.197.921 habitantes – uma estimativa ligeiramente maior do que a registrada pelo censo demográfico no mesmo ano –, dos quais 133.979.263 eram hindus, 30.740.158, muçulmanos e 212.578, cristãos. Em termos percentuais, isso correspondia a 80,6% de hinduístas, 18,5% de muçulmanos e 0,1% de cristãos.²⁵

Comparando, então, os índices, demográficos e de afiliação religiosa, nos anos de 1871 a 2001, conclui-se que, mesmo depois da inserção da Índia nas dinâmicas do “capitalismo internacional”, o número de indianos ocupados em atividades agrícolas, bem como residindo em vilas rurais, se manteve no patamar de 70%. Quanto aos índices de afiliação religiosa, também no período, o número de adeptos ao hinduísmo elevou-se tanto na região de Uttar Pradesh (de 80,6% para 85%) quanto no restante do país, obedecendo à mesma média de elevação, com exceção apenas de alguns distritos isolados.

Os dados anteriormente arrolados descrevem um cenário em que dois aspectos da cultura indiana parecem ter resistido ao assédio colonialista: o apego ao hinduísmo e a permanência nas vilas rurais. Contudo, a força dessas “tradições” não impediu que um grande número de camponeses indianos se lançasse rumo ao Novo Mundo.

Embora verdadeira, uma evidência como essa não pode ser vista apenas na sua superfície, sob pena de levar a uma simplificação. Ou seja, se o apego à vida nas aldeias e ao sistema de crenças permaneceu inabalável mesmo depois de a Índia ter-se inserido na cena do capitalismo internacional, o fenômeno do deslocamento de tantos camponeses para Trinidad pode ser associado a uma espécie de enfraquecimento de sua

²⁴ Idem.

²⁵ Cf. The First Report on Religion: Census of India 2001.





cultura em face das novas regras impostas pelo capitalismo internacional. Porém, uma vez admitida tal proposição, a compreensão do fenômeno da imigração indiana para Trinidad permaneceria confinada aos estreitos limites das velhas concepções assimilacionistas, provocadas por um suposto canibalismo cultural praticado pelo capitalismo mundial.

De qualquer forma, uma hipótese dessa natureza não resistira ao menor confronto com duas constatações. A primeira diz respeito ao enorme poder de persistência da cultura indiana ao recriar, em Trinidad, suas principais instituições sociais e sistemas de valores culturais, mesmo em face de condições tão adversas – conforme será mostrado no próximo capítulo. A segunda tem a ver com o fato de os camponeses, tão vilipendiados durante a ocupação inglesa, terem produzido coletivamente uma complexa consciência insurgente contra os seus opressores. É justamente sobre o processo de construção dessa consciência insurgente que passamos a discorrer. Para tanto, recorreremos às investigações de Guha, cujo objetivo central foi o de apreender, a partir dos pontos de vista dos próprios camponeses insurgentes, os elementos comuns a suas consciências, responsáveis pela organização e execução dos levantes contra o domínio inglês.²⁶

A primeira confirmação de Guha foi a de que os historiadores escreviam uma história da Índia a distância. Ou seja, a história dos motins na Índia colonial era escrita com o propósito de nutrir a história da soberania britânica, o que resultou na invisibilidade do camponês como sujeito de sua própria história.

A tese de Guha é a de que as insurgências não se constituíam de acontecimentos espontâneos, como quiseram ver os historiadores tradicionais. Para ele, elas foram produtos de uma consciência ativa entre os

²⁶ Os efeitos das concepções de Guha sobre as novas gerações de historiadores e outros cientistas sociais já podem ser sentidos em outras partes do globo, embora só recentemente conseguissem transcender as fronteiras da Índia e inspirar a fundação de projetos, como, por exemplo, o grupo de estudos subalternos latino-americanos. Em suma, trata-se de uma perspectiva teórico-metodológica inovadora e audaciosa que vem conseguindo, em boa medida, alterar a paisagem historiográfica de várias partes do mundo.





camponeses, construída a partir de um longo e complexo processo histórico, o que leva a recordar a seguinte máxima de Gramsci (apud Guha, 1999, p. 5): “não há espaço para uma pura espontaneidade na História”.

Guha acrescenta ainda que os dois maiores equívocos desses historiadores foram: pensar que as insurgências haviam sido intensificadas apenas por líderes carismáticos; atribuir a elas o caráter de movimentos sociais que preludiavam formas de comunismo ou socialismo. Neste último caso, a ideia de uma consciência pré-política para sociedades ainda não completamente industrializadas pode ser atribuída a Hobsbawm. E, desse ponto de vista, a agitação camponesa na Índia seria vista como uma espécie de banditismo pré-político, algo muito distante dos organizados levantes comunistas e socialistas.

Contrariando essas visões intumescidas da história, Guha elege como ponto de partida de suas investigações a própria consciência que o camponês tinha de seu mundo, bem como o seu desejo de mudar a ordem das coisas. Afinal, o camponês indiano não se encontrava à parte dos acontecimentos políticos e econômicos de seu país, como quiseram ver Marx e, depois, Weber. Ao contrário, ele estava bem no centro desses acontecimentos e tinha consciência desse fato.

Na verdade, um dos principais fermentos para as disjunções estava nas condições econômicas da Índia colonial. Para Guha, tratava-se de um “sistema pré-capitalista” de natureza “semifeudal”, cujo domínio estava nas mãos dos senhores de terra. A intervenção do governo inglês, em diferentes partes do país, impôs sistemas diferenciados de relação de produção e também a transferência de poderes para os senhores de terra mais novos. Tudo isso provocou a reoxigenação do sistema “semifeudal” e, por conseguinte, o recrudescimento da opressão e do sofrimento da população. E uma das consequências mais sérias da revitalização do poder dos senhores de terra foi, sem dúvida, o processo de endividamento do camponês.

Contudo, isso não era um ato isolado. As medidas intervencionistas do governo inglês acabaram criando uma complexa e paradoxal combinação de poderes, pois à maior potência capitalista da época cabia a





difícil tarefa de combinar três diferentes práticas para compor seu aparato de dominação sobre os camponeses: 1) o controle da terra na mão dos senhores; 2) o sistema de agiotagem; 3) a obstrução do desenvolvimento capitalista tanto da agricultura quanto da indústria. Esse triunvirato era denominado Sakari, Sahukari e Zamindari (Ibidem).

Mesmo vivendo sob tal sistema de dominação, os camponeses foram capazes de organizar uma série de recursos políticos necessários à preparação e execução dos levantes contra as forças de dominação inglesa. Segundo as investigações de Guha, antes da irrupção de uma rebelião, os camponeses tomavam as seguintes medidas: buscavam representação legal junto às autoridades, pesavam os prós e os contras, convocavam reuniões entre os conselhos de anciãos e as castas *panchayats* e organizavam convenções entre as vilas vizinhas. Todas essas medidas funcionavam como uma espécie de sistema consultivo, que envolviam complexas relações, até se chegar a um consenso, o que podia demorar até meses. Esse conjunto de ações, além de eliminar qualquer possibilidade de considerar as rebeliões como algo espontâneo, revela também todo o seu sentido político, uma vez que o objetivo era o de substituir uma forma de poder por outra.

Argumentando a respeito da formação de uma consciência teórica, Guha sublinha que, mesmo embrionária, ela foi sendo forjada com base nas experiências adquiridas nas insurgências e, principalmente, numa longa história de subalternização. E, para compor seu aparato de força e manobra, precisou combinar duas tendências, mutuamente contraditórias: de um lado, uma tendência tradicionalista, cuja base se compunha de valores acriticamente herdados da cultura corrente; e, de outro, uma tendência radical imbuída em transformar as condições de existência. Assim, ainda que rudimentares, não faltaram liderança, programa e objetivo aos camponeses. Embora este último tenha sido mais bem elaborado em algumas instâncias do que em outras, a identidade estava no centro do projeto.

A consciência do que estamos tratando não era, contudo, algo de fácil apreensão. Os pesquisadores envolvidos com os estudos subalternos





envidaram um grande esforço para entrevê-la entre os escombros dos acontecimentos. Ou seja, muitas das evidências disponíveis – fossem elas de natureza oficial ou não – estavam impregnadas de vozes elitistas. Embora uma saída para isso pudesse, à primeira vista, vir dos registros folclóricos da época – “causos”, cantigas, artesanatos etc. –, tudo era infinitamente menor se comparado ao grande volume de documentação produzida pela elite acerca da maior parte dos movimentos camponeses do período (Ibidem).

Assim, a saída metodológica para o dilema da supressão das vozes subalternas nos registros controlados pela elite foi, exatamente, mergulhar profundamente neles, em vez de somente contextualizá-los. O tirocínio desse método baseava-se no seguinte *insight*: se a contrainsurgência deriva diretamente da insurgência e se determinava por meio dela em tudo o que era essencial para sua forma e articulação, então era improvável que os discursos da contrainsurgência não estivessem completamente impregnados de exemplos das atividades rebeldes. Dessa forma, os relatos oficiais, os inquéritos policiais, os relatórios coloniais e qualquer outro tipo de discurso contrário aos insurgentes conteriam amostras da representação de seus sentimentos (Guha, 1999).

Em suma, para Guha, existiam duas vias para se apreender o discurso insurgente. A primeira estaria na elocução dos próprios insurgentes, interceptados pelas autoridades por meio de técnicas policiais – espreitas, escutas, denúncias, mensagens etc. Depois de arroladas, essas provas eram postas em circulação no país, como medida para denunciar e atemorizar os insurgentes. Contudo, acabavam se tornando importantes registros para se conhecer os pontos de vista dos rebeldes. A segunda via de acesso à consciência insurgente era a análise dos indícios dentro dos próprios discursos da elite, pois neles se pode entrever o sentido de um discurso na volição do outro. Ou seja, no afã de alcinhar todos os maus comportamentos dos insurgentes, em contraste com a superioridade dos seus, a elite criava um campo semântico que, embora dicotômico, era também relacional, uma vez que, para afirmar as suas identidades e diferenças, ela precisava negociar com os subalternos o





acesso ao seu mundo. Era exatamente dentro desse espaço de estranhamento e de impregnação mútua que o discurso da elite se constituía.

Para compreender o processo de construção da consciência insurgente, Guha analisou a articulação entre as duas tendências contraditórias (recursos tradicionais da cultura e espírito de mudança), que constituía a força de manobra dos subalternos. Ele denominou *negation* esse princípio atribuído ao resultado da combinação dessas duas tendências. Se tentarmos definir, rapidamente, esse princípio, em Guha, diríamos que se trata de um tipo de inversão de polaridade com a mesma frequência de força. Ou seja, a mesma força que motivou a condição de subserviência ou subalternidade passou a animar sua negação ou resistência. De forma mais específica, o autor afirma que não foi apenas por meio da experiência das insurgências que o camponês conheceu a si próprio, mas também por meio de um senso de identidade que lhe foi imposto por aqueles que detinham o poder. Neste caso, os atributos sociais e culturais de casta, classe e posições oficiais funcionavam como delimitadores de lugares sociais. Assim, as qualidades particulares dos camponeses eram eclipsadas e davam lugar a uma consciência subalternizada pela diminuição ou negação de seus próprios valores.

Dentre as formas ideológicas correntes, a religião era imperativa na consolidação dessa consciência autonegadora, uma vez que seus atributos sagrados eram usados de forma escusa pela elite, a fim de exaltar suas virtudes e induzir os camponeses a serem subservientes. Eram, assim, combinados atributos, como lealdade ao senhorio, com valores espirituais ligados à ideologia feudal. Tudo isso tornava a subalternidade não só tolerável, mas, estranhamente, desejável. Por conseguinte, o poder das ideias, aliado às circunstâncias, se encarregava de encarar as suas condições de existência como naturais (Passim).

A elite, no entanto, não atentou para o fato de a condição subalterna estar fragilmente sustentada por uma tênue linha que prendia o ajuste a tal condição. As revoltas contra esse estado de coisas eclodiram a partir do desfiamento dessa linha, o que possibilitou aos camponeses utilizarem, para dar início aos motins, o mesmo esforço que despendiam para





se manterem aplacados. Dessa feita, a negação, mais do que uma forma de consciência rebelde avançada, foi, na opinião de Guha, o princípio organizador fundamental das práticas insurgentes. Guha chama, as duas formas de negação características assumidas entre os rebeldes da época, de *discrimination* e *inversion* – esta segunda também conhecida como “*turning things upside down*”.

O primeiro termo, *discrimination*, é usado no sentido estrito da palavra. No caso em questão, foi a forma de negação por meio da qual os rebeldes nomeavam os alvos a serem atacados: senhores de terra, agiotas, pessoas protegidas pelo governo, enfim, elementos considerados não tribais. Porém, esse modelo de consciência negativa foi se metamorfoseando para um processo denominado *atidesa*, palavra essa que, no léxico sânscrito, se refere às aplicações por analogia, por transferência de um atributo a outro, por substituição, e assim por diante.

Podemos dizer que a *atidesa* deve ser vista como a forma mais sofisticada da *discrimination*, pois, nela, os alvos deixam de ser, necessariamente, as pessoas e se convergem para coisas que as representam direta ou indiretamente. Nesse sentido, tudo o que simbolizava, diretamente ou por associação, os elementos do triunvirato passava a ser um alvo em potencial. Foram inúmeros os levantes que lançaram mão da função *atidesa*, como as rebeliões de Santal, em 1855, e de Allahabad, em 1857 (Guha, 1999).

A última e mais complexa forma de negação característica entre os insurgentes coloniais se refere à *inversion* ou “*turning things upside down*”. A própria expressão “virar as coisas de cabeça para baixo” já nos convida a pensar em um tipo de desempenho cultural – e é exatamente isso. Trata-se de um tipo de consciência negadora que, originalmente, é encenada no interior de processos rituais, em cerimônias de inversão de *status*.

Por meio dessas *performances* culturais, os camponeses tentavam, simbolicamente, não somente enfraquecer, mas também se apropriar dos signos de autoridade de seus opressores. Entretanto, a princípio, os ingleses viam, naquelas demonstrações de rebeldia, apenas um tipo de provocação das camadas baixas da sociedade contra as altas (Guha, 1999).





Tais processos rituais, no entanto, não são privilégios particulares da cultura indiana. Por todo o mundo, principalmente entre as comunidades espalhadas pela África, certas ocasiões da vida são acompanhadas de cerimônias e ritos em que tanto as posições sociais dos sujeitos envolvidos nesses processos quanto vários de seus padrões comportamentais são postos de “cabeça para baixo” (Turner, 1974).

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que essas cerimônias podiam significar uma ameaça de subversão, real ou imaginária, aos sistemas hierárquicos locais, elas também serviam de prevenção. Ou seja, a ritualização de cerimônias de inversão é normalmente aceita em determinadas sociedades, exatamente para prevenir que ocorra uma inversão real de *status* em razão de algum motivo que escape ao controle da parte dominante. Por isso mesmo tais cerimônias de reversão são aceitas e realizadas mediante sua conformação dentro de uma estrutura festiva religiosa e com data estipulada no calendário. Elas passam a se constituir numa forma de coibir uma possível situação de perda de controle, uma vez que os atributos sagrados nelas investidos asseguram e reforçam o papel da ordem social corrente. Performativamente, os rituais sazonais de inversão ajudam a assegurar a continuidade da ordem social, uma vez que permitem, por um limitado espaço de tempo, que as camadas baixas e altas da comunidade troquem seus papéis sociais e tenham o direito de chocotear os seus legítimos superiores, até que tal estágio ritual, ou “fase liminar”, como é denominado por alguns antropólogos, encontre seu termo. A partir daí, a ordem social da comunidade é restabelecida, sacralizando, inclusive, a autoridade da elite local (Guha, 1999; Turner, 1974).

Por isso mesmo, esses rituais podem ser vistos como a antítese de uma insurgência, uma vez que essa última intenta, exatamente, quebrar a ordem social que é assegurada e revitalizada durante a prática de tais cerimônias. Para alguns antropólogos, como é o caso de Christopher Hill (apud Guha, 1999), a maior parte dessas *performances* culturais têm a função de *safety-valve* (válvula de escape) para sujeitos pertencentes a setores subalternos da sociedade – uma tentativa de tornar a sua existência mais tolerável.





Entretanto, mesmo sendo essas cerimônias completamente calculadas e antecipadas pelas comunidades onde ocorrem, elas podem, ocasionalmente, provocar inesperados sacolejos nos códigos sociais, causando a mutação das caricatas ações dos sujeitos rituais em atitudes reais de insurreição.

A conversão dessas cerimônias em distúrbios de natureza política é um fato que pode ser constatado por inúmeros casos já ocorridos na história de vários países e também em várias épocas. A explicação antropológica para esse fenômeno é a de que os sujeitos, quando investidos de seus poderes rituais no âmbito da liminaridade cerimonial, operam poderes inesperados e ambíguos, que agem diretamente sobre as redes de classificação da sociedade, o que se dá por meio de quebras semióticas ou de violações de códigos consagrados no processo de estabelecimento das relações sociais (Ibidem).

Para dar materialidade a essa explicação e produzir uma ideia mais abrangente acerca dos poderes oblíquos que emergem durante um ritual de inversão, reproduziremos, a seguir, o relato do antropólogo Mckim Marriott, a respeito de sua experiência etnográfica no festival Holi, na aldeia de Kishan Garh. Os ritos que Marriott narra são conhecidos como “festas do amor”, um festival da primavera também “considerado a maior celebração do ano”. Ao tomar parte nos ritos, ele acabou sendo untado de tinta ocre, levemente espancado e obrigado a beber uma mistura contendo maconha.

Passei agora um ano inteiro em minhas investigações, e o Festival do Amor se aproximava outra vez. Mais uma vez eu ficava apreensivo pela minha pessoa física, mas estava prevenido com o conhecimento da estrutura social que podia produzir uma melhor compreensão dos acontecimentos que iriam ocorrer. Desta vez, sem a dose de maconha, comeci a ver o pandemônio de Holi encaixando-se numa ordenação social extraordinariamente regular. Era, porém, uma ordem exatamente inversa dos princípios rituais e sociais da vida rotineira.





Cada ato tumultuoso no Holi implicava alguma regra ou fatos positivos e opostos da organização social diária na aldeia.

Quem eram aqueles homens sorridentes cujas canelas estavam sendo impiedosamente espancadas pelas mulheres? Eram os mais ricos fazendeiros brâmanes e *jâts* da aldeia, e as espancadoras eram as ardentes Râdhãs locais, as “esposas da aldeia”, representando ao mesmo tempo o sistema de parentesco real e o fictício existente entre as castas. A esposa de um “irmão mais velho” era devidamente a companheira de pilhérias de um homem, enquanto a esposa de um “irmão mais moço” era devidamente apartada dele por regras de extremo respeito, mas ambas estavam amalgamadas aqui com as substitutas da mãe de um homem, as esposas dos “irmãos mais moços de seu pai”, numa trama revolucionária de “esposas” que cruzavam todas as linhas e laços menores. As mais intrépidas espancadoras desse batalhão disfarçado eram muitas vezes de fato as esposas dos lavradores, artesãos e criados, de baixa casta, dos fazendeiros – as concubinas e as ajudantes da cozinha das vítimas. “Vá fazer pão!”, zombava insistentemente um fazendeiro instigando uma atacante. “Você quer um pouco do meu esperma?”, gritava uma vítima lisonjeada e sofrendo a dor das pancadas, mas mantendo-se firme. Seis homens da casta brâmanes, com mais de cinquenta anos de idade, pilares da sociedade da aldeia, manquejavam apressadamente fugindo arquejantes do porrete brandido por uma jovem possante *bhangin*, encarregada de limpar-lhes as latrinas. Todas as moças da aldeia mantinham-se à parte dessa carnificina sofrida por seus irmãos de aldeia, mas estavam prontas a atacar qualquer marido em potencial que pudesse passar vindo de outra aldeia, onde elas poderiam casar, a fim de atender a um convite para a festa.

Quem era aquele “rei do Holi”, cavalgando de costas um jumento? Era um rapaz mais velho de alta casta, um valentão famoso que foi posto nessa posição por suas vítimas organizadas (mas parecendo deleitar-se com a notoriedade de sua desgraça).

Quem fazia parte daquele coro que cantava tão sensualmente na viela do oleiro? Não eram os companheiros de casta do mo-





rador, mas seis homens que se dedicavam à lavagem de roupa, um alfaiate e três brâmanes, que se reuniam somente nesse dia todos os anos, num conjunto musical idealista, imitando a amizade entre os deuses.

Quem eram aqueles indivíduos transfigurados em “vaqueiros”, a jogar lama e pó sobre todos os cidadãos importantes? Eram os carregadores de água, dois jovens sacerdotes brâmanes e o filho de um barbeiro, ansiosos especialistas nas rotinas diárias de purificação.

De quem era o templo doméstico que foi todo enfeitado com ossos de cabra, por foliões desconhecidos? Era o templo da viúva brãmame, que importunara constantemente os vizinhos e os parentes com ações de demandas.

Em frente à casa de quem estava sendo cantada uma paródia de canção fúnebre por uma asceta profissional da aldeia? Era a casa de um agiota, cheio de vida, notório pelas cobranças pontuais e pelas insuficientes beneficências.

Quem era aquele que teve a cabeça carinhosamente besuntada não só com punhados dos sublimes pós vermelhos, mas também com um galão de óleo diesel? Era o proprietário da aldeia, e foi seu sobrinho e principal rival que o untou, o chefe de polícia de Kishan Garhi.

Quem foi levado a dançar nas ruas, tocando flauta como o deus Krishna, com uma guirlanda de sapatos velhos em torno do pescoço? Fui eu, o antropólogo visitante, que tinha feito um número demasiadamente grande de perguntas, e sempre recebera respostas respeitosas.

Na verdade, aqui estavam as várias espécies de amor da aldeia, todas elas confundidas – a respeitosa consideração aos pais e padrões, a afeição idealizada aos irmãos, irmãs, e camaradas, o anelo do homem pela união com o divino e a grosseira concupiscência dos parceiros sexuais –, tudo isto transbordando repentinamente de seus canais estreitos e habituais, por um aumento simultâneo de intensidade. O amor ilimitado e unilateral, de todos os tipos, inundava a comum compartimentação





e indiferença entre castas e famílias separadas. A libido insubordinada alagava todas as hierarquias estabelecidas de idade, sexo, casta e poder.

O significado social da doutrina de Krishna, em sua versão rural no norte da Índia, não é diverso de uma implicação social conservadora do Sermão da Montanha, feito por Jesus. O sermão adverte severamente da destruição da ordem secular social, mas ao mesmo tempo adia-a para um futuro distante. Krishna não protela o ajuste de contas dos poderosos até o dia do Juízo Final, mas programa-o regularmente em forma de um baile de máscaras, a ser efetuado na lua cheia de cada mês de março. O Holi de Krishna não é uma simples doutrina de amor. É, antes, o texto de um drama que deve ser representado por todos os devotos, de modo apaixonado e alegremente.

O balanço dramático de Holi – a destruição do mundo e a renovação do mundo, a poluição do mundo seguida pela purificação do mundo – não ocorre só no nível abstrato dos princípios estruturais, mas também na pessoa de cada participante. Sob a tutela de Krishna, cada pessoa representa e, por um momento, experimenta o papel de seu oposto; a esposa servil atua como marido dominador, e vice-versa; o raptor passa a representar o papel da raptada; o criado age como patrão; o inimigo desempenha o papel do amigo; os jovens censurados agem como os dirigentes da república. O antropólogo e observador, que indaga e reflete sobre as forças que movimentam os homens em suas órbitas, vê-se compelido a representar o papel de matuto ignorante. Cada ator jocosamente assume o papel de outros com relação à sua própria personalidade habitual. Cada um pode, assim, aprender a desempenhar de novo seus próprios papéis rotineiros, certamente com renovada compreensão, possivelmente com maior benevolência, talvez, com amor recíproco. (Marriott apud Turner, 1974, p. 224-226).

Alguns registros do período colonial nos mostram de que forma os conteúdos simbólicos desses rituais podiam, também, ser socialmente





representados fora do espaço da festa, muitas vezes fazendo com que a classe dominante presumisse uma insurreição. Nos períodos correspondentes àquelas cerimônias, os nativos se sentiam encorajados a converter suas assumidas formas de subserviência em atitudes de escárnio e desrespeito para com seus superiores:

Um residente em Saharanpur, na véspera de um motim, descreveu assim a angústia da comunidade branca naqueles dias: “No início do mês de maio, tornou-se um comentário geral entre nós que aqueles soldados indianos a serviço do governo inglês, durante o cumprimento de suas obrigações, tinham invertido seus costumeiros silêncios e condutas respeitadas, e tinham-se tornado petulantes, se não insolentes. Eles desfilavam nas vias públicas em grupo, negando-se a mudar de lado para permitir a passagem de carruagens, e cantando alto com suas vozes desarmonizadas, desconsiderando os ouvintes”. (Guha, 1999, p. 39).

Todas essas atuações culturais que vimos transitar de dentro para fora dos espaços rituais apontam para o fato de que a luta por uma identidade cultural estava no centro das rebeliões coloniais na Índia. Nas palavras de Guha (1999, p. 75), “era um esforço político por meio do qual o rebelde apropriava e/ou destruía as insígnias e poderes de seus inimigos, esperando dessa forma abolir as marcas de sua própria subalternidade”.

Seguindo as constatações do neuropsiquiatra Frantz Fanon, o crítico indiano pós-colonial Homi K. Bhabha nos ajuda a ampliar a ideia de Guha quanto ao peso que a defesa da identidade cultural exercia sobre as ações dos insurgentes. Bhabha (2001) afirma que uma das bases para a construção da identidade em contextos coloniais é o espaço da alteridade, em que o sujeito é lançado para fora de si em direção ao outro, num desejo incontrollável de se colocar no lugar do outro – um “sonho de inversão”, na acepção de Fanon. Nessa dinâmica de articulação em relação ao lugar do outro, o sonho do subalterno em inverter a sua posição corresponde ao pesadelo do colonizador em perder a sua. Essa é a razão de muitos ritos de inversão terem culminado em lutas (Abdala Jr., 2004).





Para Guha, o antagonismo entre as percepções da elite e dos subalternos se fundava nas imensas diferenças de suas condições materiais e espirituais de existência. Ele esclarece ainda que, ao contrário do que argumentam alguns historiadores tradicionais e outros cronistas, os movimentos nacionalistas na Índia colonial derivaram de um notável poder proveniente dos subalternos, muito antes da participação de Mahtma Ghandi.

A revolta camponesa era uma manifestação a partir da qual as percepções rivais se constituíam mutuamente de forma negativa. Essas profundas contradições eram, assim, a chave para o entendimento das rebeliões e dos desejos de seus sujeitos. Tais desejos, entretanto, chegam até nós como uma imagem no espelho – preso no discurso da elite, eles devem ser lidos como uma escrita ao reverso. Dessa maneira, o acesso à consciência insurgente converge na direção do seu inimigo, ou seja, é preciso capturar, nas evidências da elite, a força e a consciência insurgente apresentada sob a forma de seu outro. Numa palavra, se quisermos ter acesso aos projetos dos subalternos, a documentação que versa sobre a insurgência deve ser colocada de cabeça para baixo (Ibidem).

Fazendo uso dessas orientações metodológicas nos foi possível perceber, por exemplo, que tal consciência insurgente não ficou limitada às fronteiras temporais e espaciais da Índia. Ela acompanhou os imigrantes indianos em sua jornada para Trinidad, recriando-se e amalgamando-se nas mais diferentes formas de representação social, como, por exemplo, nos espaços da festa do Hosay,²⁷ conforme discutiremos

²⁷ Cerimônia religiosa, originalmente muçulmana, denominada Hosein, e que teria se iniciado em Trinidad por volta do ano de 1850, cinco anos após a chegada dos primeiros imigrantes indianos. Tornou-se inesperadamente bastante popular, atraindo participantes de diferentes origens e crenças. No Oriente Médio, o ritual é também chamado de Taziya e comemora o martírio do líder religioso Hussein, neto de Mohammed, assassinado em 684 a.D. O festival acontece no décimo dia do mês lunar islâmico do Muharram. No mundo islâmico, é um ritual solene e penoso acompanhado de autoflagelações e lamentações. A preparação de todo festival demanda várias semanas, pois envolve a construção esmerada de pequenos botes e de réplicas da tumba de Hussein, denominadas Taziyas, que, geralmente, exigem até seis





amplamente no último capítulo deste livro. Em tal festival, determinadas categorias simbólicas, semelhantes às encenadas durante os rituais de inversão na Índia, provocaram na elite de Trinidad o mesmo temor que causara aos governantes daquela colônia.

Assim, de tudo que foi dito e com base nas contribuições de Guha, sentimo-nos seguros em afirmar que, se, por um lado, as questões econômicas e administrativas exerceram uma influência significativa sobre a decisão de os indianos se retirarem para Trinidad, por outro, a consciência insurgente construída durante os longos anos de subalternização foi, neste caso, o seu bilhete de passagem.

semanas para serem elaboradas, em razão da variedade de ornamentos empregada. A cerimônia termina quando os pequenos botes são postos nas correntes para depois serem lançados no oceano. Atualmente, a cerimônia do Hosay faz parte do calendário festivo e dos costumes de Trinidad (Araújo, 2004).







INDIANOS ORIENTAIS NAS ÍNDIAS OCIDENTAIS: MUDANÇAS E PERSISTÊNCIAS

No processo de deslocamento e fixação de imigrantes indianos em Trinidad durante as últimas décadas do século XIX, uma questão importante refere-se aos fatores que teriam permitido os altos índices de persistência e recriação de suas instituições sociais e sistemas de valores culturais, em face de tão intensa pressão ocidentalizante.

Numa visão de conjunto, as páginas que se seguem representam mais um esforço de ampliação dos entendimentos acerca do imenso torvelinho que é o desenvolvimento das sociedades transculturais das Américas a partir do século XIX.

Indubitavelmente, umas das questões que mais atíça as mentes daqueles que se ocupam dos estudos sobre a paisagem cultural de Trinidad ainda são as relações entre a cultura indiana e as demais culturas coexistentes naquela ilha. De um modo geral, o eixo central das discussões se prende às formas de persistência e recriação de suas instituições sociais. Algumas delas são consideradas vitais. Outras, de menos importância, vão sendo alteradas ou mesmo abandonadas, em face do enfrentamento com as novas realidades sociais (Green, 1963; Klass, 1959; Niehoff, 1960).





O alto grau de persistência e recriação de importantes instituições sociais entre a população indodescendente faz de Trinidad um tipo modelar de laboratório social fora da Índia (Niehoff; Niehoff, 1960).

Em geral, os estudos que versaram sobre as diferenças entre as duas principais culturas de Trinidad, à luz das mudanças e continuidades de seus padrões culturais, tiveram seu início em um dado empírico comum: ambos, afrodescendentes e indodescendentes, coexistiram lado a lado sob condições históricas semelhantes (meio ambiente, economia, forma de governo etc.), mas mantendo, entre si, extremadas diferenças culturais.

Tal constatação nutriu um questionamento igualmente comum a uma boa parte dos pesquisadores, pelo menos até os finais da década de oitenta: como, vivendo ao longo do tempo sob condições históricas semelhantes, ambas as populações não operaram profundos empréstimos culturais? Parecia óbvio a esses pesquisadores que as condições históricas comuns unidas ao equilíbrio numérico entre as duas populações e a pequena dimensão da ilha culminariam num inelutável processo de incorporação cultural (Green, 1963).

Assim, em consequência dos acalorados debates suscitados por essas pesquisas, dois divergentes pontos de vista passaram a encabeçar as investigações sobre a problemática das relações culturais entre as diferentes populações de Trinidad: num lado da questão estavam os chamados “pluralistas”, e no outro, os “consensualistas”. Esses primeiros descrevem a organização social da ilha como sendo algo “plural” caracterizado por um sistema básico de instituições compulsórias, como, por exemplo, parentesco, educação, religião, propriedade, economia e recreação. Nessa perspectiva, em Trinidad, assim como em outras ilhas do Caribe, particularmente, Guiana e Suriname, indianos e negros teriam desenvolvido atividades agrícolas, comerciais, de culto, educacionais, artísticas e, outras mais, de forma distinta e separada. Nesse caso, indianos e negros aparecem com forças totalmente antagônicas. Por razões históricas, os indianos teriam sido sempre excluídos pelos negros. É comum, entre os pluralistas, a ideia de que a permanência dos indianos nas fazendas, durante o período de cumprimento de seus contratos, os teria levado ao





isolamento geográfico, permitindo a continuidade de seus padrões culturais com muito poucas modificações. Tal isolamento teria propiciado o estabelecimento de vilas rurais e, por conseguinte, o restabelecimento de suas instituições sociais vitais, de acordo com as condições e recursos de que dispunham. Já os chamados consensualistas postulavam que o “modelo consensual de sociedade” seria o mais adequado para explicar o complexo fenômeno das relações interculturais no Caribe. Segundo seus entendimentos, os indianos não representavam uma comunidade à parte no âmbito do tecido social de Trinidad, mas apenas uma sociedade altamente estratificada. Embora mantendo certo número de instituições sociais e sistemas de valores culturais separados do restante da população daquela ilha, não reprimiriam o constante compartilhamento de valores subjacentes²⁸ (Myers, 1998).

Outro estudo que muito contribuiu para o aquecimento dos debates acerca do desenvolvimento sociocultural de Trinidad pertence ao antropólogo Lloyd Braithwaite (1953). Esse autor dirigiu uma importante crítica a algumas investigações sociológicas, argumentando que fenômenos como estratificação social e pluralismo cultural não podem ser estudados separadamente, sob pena de se cometer uma total simplificação.

Braithwaite lembra que estratificação social é reconhecida como um processo de diferenciação por meio de demarcações de *status* hierarquicamente definidas, e que o desejo dos antropólogos é de descobrir um princípio, no estudo da sociedade ocidental moderna, capaz de reduzir a complexidade conceitual, acerca da estratificação social, a um ponto comparável aos princípios antropológicos de parentesco, localidade etc.

²⁸ Durante a segunda metade do século XX, a maior parte desses estudos compartilhava um interesse comum: tentar explicar as causas do contínuo pluralismo cultural na sociedade de Trinidad. No entanto, mesmo diante de suas visíveis limitações teóricas, conseguiram destacar importantes elementos culturais e sociais, específicos a cada uma das duas populações, necessários ao desenvolvimento das continuidades e mudanças de seus padrões culturais ao longo de todos esses anos. Para conhecer as críticas que alguns autores pós-coloniais desferiram contra esses modelos explicativos, ver a obra de Abdala Jr. (2004).





Braithwaite afirma que os sociólogos não reconhecem estar diante de um intrincado fenômeno de fronteiras culturais e os acusa de não conseguirem alcançar o foco em relação às sociedades multiculturais e multirraciais, nas quais diferenças culturais brutais coexistem ao lado de diferenças raciais.

O seu ataque mais acirrado dirige-se às ideias daqueles investigadores, para quem uma sociedade plural assemelha-se a alguém deficiente de sentimento social, consequência direta do imperialismo ocidental, em que a única característica comum compartilhada seria o desejo por conquistas econômicas, o que, para eles, aumentaria a falta de unidade social.

Estava claro para Braithwaite que os estudos que enfatizam, demasiadamente, tanto os fatores econômicos quanto os elementos pluralísticos acabam aniquilando qualquer possibilidade de entrever os processos de formação de valores comuns compartilhados, entre populações diferentes de uma mesma sociedade. Além do mais, ele não vê chance alguma de qualquer sociedade poder existir sem um compartilhamento mínimo.

Para um indivíduo que vive numa sociedade colonial, multicultural e multirracial, onde os valores particulares de atribuição encontram-se esfacelados, a aceitação de outros semelhantes conjuntos de valores passará a ser a sua principal necessidade. Em consequência, esse indivíduo reagirá aceitando a superioridade de uma outra escala social de valores, à qual irá se familiarizar, incorporando-se à sua dinâmica superior como subordinado. Entretanto, quando essa dinâmica é questionada, também o processo de integração dos indivíduos, dentro do sistema, passa a ser questionado. Quando isso ocorre em sociedades onde existem, na população, elementos culturais heterogêneos, a situação torna-se, particularmente, aguda. Assim, havendo a ruptura dos sistemas de valores integrativos que mantêm uma comunidade subordinada, passam a não mais existir outros sistemas semelhantes para entrarem no lugar (Ibidem).

Nesse caso, Braithwaite explica que as rupturas nos sistemas integrativos entre as sociedades coloniais e as sociedades metropolitanas tendem a criar um conjunto de indivíduos discrepantes.





[Trata-se de] uma característica de todas as sociedades que têm aceitado uma escala democrática ocidental de valores sem, antes, dominar as condições econômicas e políticas, bem como as atitudes filosóficas necessárias à asseguaração da realização de um regime democrático. (Braithwaite, 1953, p. 100).

Em sociedades do tipo plural, os antagonismos tendem a preponderar, quando se trata de busca de valores integrativos.

O autor sugere que não somente lugares com particularidades étnicas distintas, como nos casos de Trinidad e da Guiana Inglesa, podem ser considerados sociedades plurais. Também todas as outras Índias Ocidentais partilham essa natureza, pois elas são sociedades caracterizadas por uma grande diversidade de valores distintos.

Em Trinidad, uma forte tendência à desintegração, dentro do seu sistema social, irrompeu a partir do momento em que o seu principal valor integrativo comum foi desafiado: a superioridade política e social dos cidadãos ingleses e europeus. O processo de desintegração social, motivado pelo “deslizamento” desse valor comum, refletiu imediatamente na vida política de toda a comunidade, sobretudo as classes desfavorecidas, fortalecendo suas culturas e provocando padrões socialmente desviantes. Isso concorreu para o aumento das cisões entre indianos e não indianos, hindus e muçulmanos e comunidade chinesa. Contudo, Braithwaite nos alerta para o fato de que não devemos nos deixar levar pela ilusão de que a aludida quebra do valor integrativo tenha sido o fator determinante para definição da sociedade de Trinidad. Sua orientação é a de se levar em conta, também, a complexidade cultural da ilha, as persistências de padrões culturais entre as culturas e as consequentes trocas simbólicas entre elas, pois o ponto central de sua especulação não é discutir se o uso da noção de sociedade plural consegue ou não caracterizar tais fenômenos. O que de fato o motiva é poder considerar os elementos plurais de uma sociedade, como a de Trinidad, sem perder de vista os traços de sentimentos comuns compartilhados entre as diferentes populações e os seus processos de constituição.





Um segundo exemplo é o estudo da socióloga Helen B. Green (1963), realizado dez anos após as reflexões de Lloyd Braithwaite. A autora produz uma importante pesquisa comparativa envolvendo a cultura indiana e a afrodescendente de Trinidad.

Para entender as mudanças e continuidades nos seus padrões comportamentais, assim como as formas de ajuste às condições históricas, Green buscou fundamentação nas condições de socialização. Segundo seu estudo, o principal fator de transmissão de padrões tradicionais de comportamento seria a prática de instrução infantil de valores, normalmente, dirigida pelas mães.

Comparando os sistemas de transmissão de valores e condutas às crianças, Green constatou que os diferentes valores socializados e associados aos diferentes papéis, assumidos pelas mães, em cada uma das culturas, exerceram uma importante influência para realização das mudanças e manutenção das continuidades em seus padrões culturais. As mães negras, segundo seu estudo, oferecem instruções de caráter mais independentes a seus filhos do que as mães indianas. Como grupo, os negros são mais seletivos quanto às escolhas profissionais, dada uma declarada aversão a situações de submissão. As mulheres negras asseguram sua própria renda exercendo pequenas atividades profissionais e seus filhos são instruídos para alcançarem um senso de autoproteção e liberdade para se independarem profissionalmente.

Entre os negros, também se pode notar um alto grau de individualidade, autoconfiança, autossuficiência, mobilidade para ascensão social, disposição para conúbios inter-raciais e aproximação com pessoas de outras culturas. Os indianos, por sua vez, demonstram um baixo nível de independência individual, por causa da tendência a aceitarem, com mais naturalidade, condições de submissão e obrigação. Ou seja, as relações interpessoais são marcadas por presumidas situações coercitivas cujas demarcações são, em geral, caudatárias dos limites impostos pelo sistema de castas que agem diretamente nas decisões sobre as questões relacionadas ao trabalho, ascensão social, casamentos etc. Por extensão, para Green o sistema cultural indiano sugere uma maior





internalização de valores, como, por exemplo, no caso da persistência da moral hindu com ênfase na resignação e na não agressividade.

Em termos de estrutura familiar, as duas culturas mantêm sistemas bastante divergentes: os negros apresentam uma estrutura familiar do tipo matrifocal centrífuga, indicando uma valorização das interações e atividades extrafamiliares, e os indianos organizam suas famílias com base numa estrutura do tipo patrifocal centrípeta, cuja liderança do pai é inquestionável, conduzindo todas as atividades da esposa e dos filhos.

O estudo de Green sustenta que o sistema familiar do negro assegura às suas mães papéis bem mais expressivos do que aqueles que são, normalmente, reservados às mães indianas, o que confere às mães negras uma maior independência e mobilidade social. Em consequência, tal prática social, na população negra, permite a construção de um tipo de personalidade que se cristaliza no seu sistema de socialização, exercendo importante papel no processo de continuidade e adaptação de seus padrões culturais. Na mesma medida, embora o sistema de organização familiar indiano seja diferente do modelo de organização familiar da população negra, principalmente no que diz respeito ao papel da mãe no seio da família, incluindo aí a estreiteza de suas referências sociais, o modelo indiano, por sua vez, também exerce um papel primordial na recriação e adaptação de seus padrões culturais.

Para um último exemplo, recorremos ao antropólogo Morton Klass (1959), que realizou um acurado estudo, resultado de uma longa permanência numa típica vila indiana na zona rural de Trinidad, durante os anos cinquenta. Seu trabalho é de grande valia para todos que desenvolvem estudos sobre a cultura indiana de Trinidad. Além de ter utilizado uma vasta documentação do período denominado *indenture*, colaborando com a ampliação do conhecimento histórico sobre o estabelecimento da população indiana, Klass também alcançou importantes constatações que ajudaram a esclarecer vários pontos de difícil entendimento acerca do processo de organização da cultura indiana em Trinidad, uma vez que ele teve contato direto com vários filhos e netos dos primeiros imigrantes indianos.





O que levou esse antropólogo a pesquisar em Trinidad foi exatamente a percepção de um alto grau de persistência dos padrões culturais indianos entre os moradores de algumas vilas de lá. Para apreender tal fenômeno, ele se mudou para uma das vilas (Amity), participando de seu cotidiano e percebendo também as relações que seus moradores mantinham com o restante da população da ilha. Trata-se, de fato, de um trabalho pioneiro no campo dos estudos sobre o desenvolvimento cultural da população indiana em Trinidad.

Para Klass, em face dos enormes obstáculos historicamente impostos à comunidade indiana de Trinidad, não seria nada surpreendente vê-la completamente integrada à cultura local. Para sua conclusão, o autor toma por base os rumos que outros grupos de indianos adotaram, como, por exemplo, os da Guiana Inglesa, onde foram em direção a um alto grau de integração à estrutura social daquele país. Nesse sentido, ele sugere que a realidade indodescendente de Trinidad pode ser considerada um evento à parte entre os demais processos de reconstrução de padrões culturais indianos em circunstâncias de imigração.

O autor assinala que, apesar de a comunidade ter sofrido consideráveis modificações até o final dos anos 50, período em que residiu em Amity, tal vila assemelhava-se mais a uma comunidade de sistema cultural genuinamente indiano, do que a uma comunidade de variações particulares dentro de um universo cultural ocidental.

Embora a investigação de Klass estivesse reduzida aos limites espaciais de Amity, ele nunca se afastou do fato de que aquela vila estava em Trinidad e que os seus moradores não eram simplesmente indianos, mas, antes, indianos orientais nas Índias Ocidentais. Assim, a vila seria sempre parte indissociável do desenvolvimento total da sociedade de Trinidad. Para o autor, o fato de a comunidade de Amity ter podido se reestruturar culturalmente no âmbito de uma sociedade tão plural como a de Trinidad tornava o seu estudo fascinante.

Entretanto, exatamente por ter dado considerável ênfase à questão da persistência cultural em Amity, fez acender o debate entre alguns cientistas sociais considerados “consensualistas”, segundo os quais Klass





supervaloriza as formas de resistência em detrimento dos processos de assimilação cultural. Estes estavam convencidos de que os indodescendentes de Trinidad eram indistinguíveis, em comparação aos seus vizinhos de origem africana, em termos de suas necessidades e aspirações.

Para um melhor entendimento das ressalvas feitas pelos consensualistas ao pensamento de Klass, é preciso olhar para fora dos limites de Amity, o que nos permitirá constatar que tipo de panorama social motivava aquelas críticas.

Já no prefácio da obra de Klass é possível ver uma paisagem social exterior a Amity, pois, antes de encontrá-la, o autor ficara hospedado numa vila rural, no distrito de Caroni, onde a população era proporcionalmente dividida entre negros e indianos, lugar onde ele adquiriu, pela primeira vez, familiaridade com o sistema de vida rural de Trinidad. Após algumas semanas vivendo nesse local, ele declara que, “em tal comunidade mesclada, era difícil distinguir o que era indiano do que era ocidental, em termos de padrões de socialização, de mecanismos de sanção, formas de união marital, e muitos outros aspectos da vida naquela vila” (Klass, 1988, p. XVI).

Decididamente, para Klass, aquele não era o lugar que serviria aos propósitos de sua pesquisa. Era necessário encontrar uma vila cuja população fosse predominantemente constituída de indianos orientais.²⁹

Os opositores de Klass, de fato, no afã de tecer as suas críticas, não foram capazes de perceber a sua veia relativista, pois mesmo tendo constatado em Amity um nível mais alto de persistência, ele procurou também dar exemplos de processos aculturativos, como, por exemplo, o aumento da importância do velório em Amity, em virtude de uma

²⁹ Salientamos, no entanto, que Morton Klass não negava os processos de interação cultural entre indianos e não indianos. O fato é que ele tinha um objeto de pesquisa muito bem delimitado: estudar a persistência cultural dos indianos orientais no ambiente de Trinidad. Nesse sentido, duas condutas seriam previsíveis: uma é que ele buscaria um ambiente de pesquisa o mais próximo possível de uma vila rural indiana tradicional; a outra é que os seus oponentes veriam, nessa sua atitude, um tipo de estreitamento da realidade social de Trinidad.





crise no seu sistema ritual e de algumas mudanças nos seus padrões de referência. Citemos como exemplo também a diminuição de alguns obstáculos normalmente impostos pelo antigo sistema de castas, em face das novas condições socioeconômicas da ilha.

Para tentar explicar o fenômeno da persistência cultural em Amity, Klass fundamentou-se em algumas teorias sociais versando sobre as posições que um indivíduo ocupa no seio de um sistema social. Segundo esse autor, a partir das condições de socialidade, é possível ao indivíduo recriar determinados padrões culturais presos à sua memória, no interior de um novo processo de relações interpessoais, independente do lugar em que essas novas relações venham a se estabelecer.

O autor, entretanto, assinala que os problemas enfrentados na reconstrução da comunidade indiana de Trinidad teriam sido ainda maiores do que, por exemplo, aqueles enfrentados, por volta dos anos 50, pelos Tapirapé do Brasil (parâmetro de estudo em que ele se baseou para pensar a realidade dos indodescendentes de Trinidad). Isso porque o grupo de indianos que chegou, ao final do século XIX, dando origem a Amity, estava longe de ser um grupo coeso, como foi o caso do grupo Tapirapé. Ao contrário, tratava-se de indianos vindos de diferentes localidades da Índia, com possibilidades, inclusive, de guardarem, entre si, mágoas derivadas de antigas demandas sociais em seu país de origem.³⁰

³⁰ O estudo realizado pelo antropólogo Wagley (1955) sobre o processo de reconstrução social na comunidade indígena brasileira Tapirapé foi de crucial importância para as investigações de Morton em Trinidad. Wagley mostrou que, naquela época, a aldeia Tapirapé havia sido praticamente destruída. A partir de então, pequenos grupos buscaram sobreviver nas áreas vizinhas à antiga aldeia, de modo que importantes aspectos de sua cultura, como, por exemplo, cerimônias, crenças, atividades econômicas e muitas outras práticas regulares entre eles, haviam sido interrompidas ou foram seriamente afetadas pelo contato com a chamada “sociedade brasileira de fronteira”. No entanto, após 1950, Wagley constatou que as circunstâncias permitiram que uma nova aldeia Tapirapé fosse restabelecida em um outro local, e a maioria dos sobreviventes, que haviam se estabelecido nas regiões vizinhas, foram sendo atraídos para o novo aldeamento. A partir de então, mesmo consideravelmente alterado, o sistema social Tapirapé foi se reorganizando. O antropólogo afirma que, embora a sociedade Tapirapé tenha deixado de existir por um curto período de tempo, sua cultura continuou a viver na mente dos indivíduos remanescentes, permitindo a eles a oportunidade de recriarem sua vida social.





Contudo, explica Klass, bastou apenas que as condições históricas da ilha produzissem circunstâncias favoráveis a eles para que os elementos culturais, incrustados em suas memórias, voltassem a ser reencenados por meio de novas relações interpessoais. No entanto, ele sublinha também que uma comunidade recriada apresentará sempre uma série de modificações e, no caso, Amity não seria uma exceção.

Com relação à força que as instituições sociais exercem sobre o processo de reconstrução de comunidades, o autor esclarece que o sucesso da reconstrução da comunidade indiana de Trinidad dependeu, significativamente, da capacidade de os imigrantes indianos reconstituírem algumas de suas instituições-chave o mais próximo possível do que era na Índia. Na sua visão, cultura é uma forma de vida, uma maneira de pensar e sentir, invariavelmente, sedimentada sob instituições sociais altamente específicas, apresentando distintos padrões comportamentais relacionados e associados. Dessa maneira, para ele, reconstruir uma comunidade implica reinventar tais instituições específicas.

O grau de persistência das instituições religiosas indianas em Trinidad, diante da pressão evangelizadora exercida pelos missionários cristãos tanto dentro das *plantations* quanto fora delas, foi um dos fenômenos valorizados no estudo de Klass. No ano de 1931, por exemplo, já passados oitenta e seis anos desde a chegada dos primeiros imigrantes indianos, o total da população indiana de Trinidad era de 138.667 habitantes, 94.125 pertencentes à religião hindu e 20.747 convertidos ao cristianismo. Os demais indianos se dividiam entre as religiões islâmica, budista e outras (Kirpalani et al., 1945).

Por volta de 1946, ou seja, dez anos antes do período de permanência de Klass em Trinidad, vinte e nove anos depois do encerramento definitivo das imigrações e cento e um anos desde a chegada dos primeiros imigrantes, a população total de Trinidad era de 557.970 habitantes. Desse total, os indianos somavam 195.747. Para o restante da população, registraram-se os seguintes números: 15.283 brancos; 261.485 negros; 78.775 mestiços (incluindo chineses e *indian-creo-*





les); 5.641 chineses; 889 sírio-libaneses e 150 oriundos de raças não declaradas. Esse contingente populacional apresentava as seguintes inclinações religiosas: 395.095 deles eram de orientação cristã, distribuídos em aproximadamente 22 diferentes segmentos, e o restante da população, ou seja, 162.875, professava religiões não cristãs, sendo que 126.875 desse total praticavam o hinduísmo.³¹

Os índices mostrados sugerem um alto grau de persistência das instituições religiosas trazidas pelos imigrantes indianos e um baixo nível de conversão ao cristianismo, dado o significativo equilíbrio entre os índices de afiliações às crenças de tradição indiana e o número de indodescendentes no período em questão.

É importante ressaltar que, nessa época, a quase totalidade dos indodescendentes de Trinidad eram filhos, netos ou bisnetos dos imigrantes pioneiros. Isso quer dizer que haviam sido socializados no âmbito de um cenário profundamente marcado por demandas sociais antagônicas. Dessa forma, para que seus sistemas de valores culturais pudessem resistir, era necessária a participação em um intrincado processo de negociação cultural, tanto com as demais populações subalternizadas da ilha quanto com a sua elite, constantemente preocupada em minar as possibilidades de os indianos restabelecerem suas instituições sociais mais importantes, como, por exemplo, suas religiões (Smith, 1963).

Numa perspectiva histórica, todos esses debates teóricos, que citamos, sobre os processos de mudanças e continuidades culturais em Trinidad, gravitavam na órbita do célebre pressuposto geral das ciências sociais ocidentais da época, segundo o qual o processo de urbanização daria fim ao velho padrão de vida rural. Ou seja, o brilho provocado pelas cidades como organismos sociais complexos causava às novas gerações de cientistas sociais a ilusão de que elas seriam os destinos inexoráveis de todas aquelas demais populações submetidas

³¹ Cf. Trinidad and Tobago Government Census, 1946. Laid Before the Legislative Council on 22 October, 1948.





aos seus “estágios” culturais originais, estivessem elas em aldeias ou em zonas rurais de qualquer parte do mundo. Tal inclinação se substanciava nas implacáveis constatações de Redfield (1949), quanto à sua teoria do *continuum folk-urbano* (Sahlins, 1997).

Felizmente, logo no começo dos anos sessenta, as teorias sociológicas que cerravam fileira com as do tão propalado *continuum folk-urbano* tiveram suas bases abaladas com o aparecimento de algumas renovadas percepções acerca de processos culturais no âmbito de populações deslocadas. Todavia, as ciências sociais teriam de esperar por mais alguns anos para romper, definitivamente, com as visões evolucionistas da cultura, pois o surto do desenvolvimento neocolonialista, associado ao recrudescimento da ordem capitalista mundial, asseguraria as condições necessárias para que as estreitas visões sobre o destino das culturas prevalecessem sob a óptica da desintegração das culturas periféricas por meio de processos aculturativos (Ibidem).

Pode-se afirmar, então, que, na óptica dos “progressistas”, a senda pela qual passou a população indiana de Trinidad ajustar-se-ia, perfeitamente, ao teatro de vitimização das comunidades de ultramar.

Sahlins extrai de um texto de Paul Stoller um bom exemplo daquilo que, para ele, foi o precursor ideológico da “teoria do desalento” ou da “dependência” (“*theory of dependency*”). Tal concepção, entre os anos 50 e 60, procurava aplacar as indagações sobre o destino dos povos colonizados, ao mesmo tempo em que nutria as esperanças daqueles que viam nos costumes tradicionais um impedimento ao desenvolvimento da civilização humana:

[As pessoas] tiveram seu antigo modo de vida fraturado pelo choque do contato europeu: a velha ordem da sociedade tribal, com sua coesão baseada na regra indiscutível do costume, foi forçada a recuar para o segundo plano; e o nativo, desracializado pela demolição de tudo aquilo que antes o guiava, vaga desiludido e desanimado, ora sem nenhuma esperança, ora tomado da alegria insana do iconoclasta que se associa às forças do exterior na tarefa de virar sua própria vida de cabe-





ça para baixo [...]. O futuro é incerto, porque o nativo, aqui um cidadão francês e lá um mero “súdito”, não sabe onde se encaixar. Sem divisar um lugar para si mesmo nem esperança para seus filhos, ele vaga num desalento temerário ou então se entrega a uma indiferença leviana. (Stoller apud Sahlins, 1997, p. 51).

Porém, ao final dos anos 60, ricas experiências etnográficas deslindaram inusitadas realidades culturais pelo mundo, sobretudo no âmbito das minorias em situações de contato e deslocamento. Tratava-se da constatação de que sistemas culturais performáticos e inéditos se ajustavam às novas condições as quais haviam sido submetidos, sem, no entanto, perderem de vista o que lhes era mais caro: o sentido de si mesmos. Assim, inúmeras comunidades aldeãs, especialmente no seio de uma das regiões mais atingidas pela avalanche do industrialismo, a África, passaram a ser vistas sob uma renovada perspectiva antropológica.³²

Em consequência dessas viradas metodológicas, surpreendentes estudos sobre as dinâmicas culturais de populações subalternizadas, estivessem elas em seus locais de origem ou não, mostraram de que forma essas populações, depois de viverem longos anos submetidos a diferentes formas de relações, não deixaram erodir suas estruturas sociais tradicionais e, contrariando todas as expectativas pessimistas, interagiram com as mais diferentes populações conseguindo, inclusive, se intensificarem culturalmente (Ibidem).

Pensamos, assim, que a população indiana de Trinidad faz parte desses sistemas culturais performáticos e inéditos que vêm se recriando na esteira do desenvolvimento das sociedades transculturais³³ das Améri-

³² “Os efeitos do industrialismo e do trabalho assalariado”, disse Watson, “sugerem que, no processo de mudança social, uma sociedade tenderá sempre a se ajustar às novas condições através das instituições sociais já existentes. Essas instituições sobreviverão, mas com novos valores, dentro de um novo sistema social” (apud Sahlins, 1997, p. 51).

³³ O conceito de transculturação foi pensado pela primeira vez pelo antropólogo cubano





cas, a partir do século XIX e, por conseguinte, no atual movimento de autoconsciência de culturas periféricas pelo mundo.

Fernando Ortiz por volta dos anos 40. Para Ortiz, o resultado imediato da interação entre culturas diferentes compreende modificações mútuas e criações imprevisíveis. Para uma maior compreensão acerca das discussões que versam sobre o desenvolvimento dessas teorias, ver Abdala Jr. (2004).







A CULTURA AFRODESCENDENTE DE TRINIDAD NO ÂMBITO DO ESTABELECIMENTO DA COMUNIDADE INDIANA

Ainda que, em nossa análise, algumas questões inerentes aos processos de deslocamento e estabelecimento dos imigrantes indianos em Trinidad não tenham sido abordadas com a profundidade que mereciam, elas, no entanto, permitiram-nos concluir que os indianos não chegaram àquela ilha sem um projeto³⁴ identitário. Isso porque, mesmo que lhes faltasse o mínimo de autonomia política, esses imigrantes conseguiram oportunizar importantes espaços de negociação,³⁵ necessários

³⁴ Para o sociólogo Alfred Schutz (1979), um projeto tem a ver com as relações que mantém com a memória do sujeito (podendo ser esse sujeito um indivíduo ou um grupo social), no sentido de atingir objetivos socialmente construídos, que marcam as trajetórias de vida dos indivíduos e, por extensão, suas identidades.

³⁵ O termo negociação (espaço de negociação) refere-se àquela categoria conceitual utilizada por Bhabha (2001, p. 51), com base na perspectiva de uma “temporalidade discursiva”. “O evento da teoria torna-se a negociação de instâncias contraditórias e antagônicas, que abrem lugares e objetivos híbridos de luta e destroem as polaridades negativas entre o saber e seus objetos e entre a teoria e a razão prático-política”. Para Abdala Jr. (2004, p. 128), “Bhabha esclarece que tal negociação não é nem assimilação nem colaboração, mas possibilita o surgimento de uma agência intersticial que recusa o binarismo da representação costumeira do antagonismo social. Nesse processo, os agentes híbridos encontram suas vozes numa dialética que rejeita os valores de supremacia ou soberania culturais: ‘Eles usam a cultura parcial da qual emergiram para construir visões de comunidade e versões de memória histórica que atribuem uma forma narrativa às posições minoritárias que ocupam; o externo do interno: a parte no todo’”.





tanto para realização de suas celebrações religiosas quanto para a reconstrução de algumas de suas instituições sociais vitais. Tais conquistas são facilmente observadas, por um lado, no grau de importância que a cerimônia do Hosay alcançou entre as diferentes populações subalternizadas da ilha e, por outro lado, na autonomia que as suas vilas conseguiram em termos de sua produção agrícola e organização social.³⁶

Entretanto, a conquista de tais espaços não significou, para os índios, nenhuma forma de inclusão social. Ao contrário, a sua presença foi sempre marcada por profundas disjunções, principalmente entre a população afrodescendente, que nunca os viu como parte integrante daquela realidade. Não obstante indesejados pelos negros e explorados pelos seus patrões, tornaram-se parte intrínseca daquela paisagem cultural.

A coexistência assimétrica entre as populações indiana, afrodescendente e branca construiu uma emaranhada e conflituosa rede de relações que, se não culminou em guerras, também não conseguiu atenuar a produção de profundas diferenças existentes. Suas identidades foram e ainda são construídas por meio de um processo colidente e ambíguo, porém, paradoxalmente desejável, uma vez que dele depende a própria sobrevivência de suas identidades culturais.

Quanto aos impactos sociais e culturais sobre a população afrodescendente de Trinidad ocasionado pela chegada dos imigrantes indianos, vale reportar ao ano de 1845, em que o navio *Fatel Rozack* desembarcou com aproximadamente 225 indianos contratados para trabalharem nas lavouras de cana por um período preestabelecido de cinco anos. No entanto, esse fato não representou uma novidade para a população daquela ilha, pois desde a primeira década do século XIX os indianos já habitavam a imaginação daquela gente, em virtude de um insistente desejo

³⁶ A obra do antropólogo Morton Klass (1988) traz importantes contribuições para entender o processo de reconstrução de instituições sociais tradicionais entre os imigrantes indianos, durante a constituição de suas vilas em Trinidad após o cumprimento de seus contratos nas *plantations*.





manifestado pelos plantadores em substituir a mão de obra escrava por camponeses vindos da Índia. Ou seja, antes da emancipação já havia o interesse em recrutar mão de obra indiana. Em 1814, por exemplo, o governador Ralph Woodford de Trinidad escreveu para o então secretário de estado para assuntos da colônia, Sir. Bathurst, informando-lhe das vantagens em recrutar indianos para o cultivo da cana-de-açúcar:

Os agricultores da Índia são conhecidos por sua passividade e industrialidade. Uma introdução extensiva dessa classe de pessoas, acostumadas a viverem unicamente do produto de seu próprio esforço e completamente afastados de qualquer conexão ou sentimentos para com os africanos, seria provavelmente o melhor experimento para a população desta ilha [...] Os plantadores teriam os melhores meios de se beneficiarem das vantagens dos trabalhadores livres sobre os escravos. Se o açúcar pode ser aumentado nas Índias orientais até a um custo menor do que nas Índias ocidentais, o melhor meio seria então a capacidade especulativa dos plantadores. (Trinidad Duplicate Despatches, 1814, apud Perry, 1969, p. 49).

Em que sentido poderia ser melhor para um fazendeiro contratar trabalhadores assalariados em vez de manter escravos africanos, robustos, adaptados ao clima caribenho, vivendo sob regime de cativo? E ainda com uma vantagem adicional: ser controlados mediante o uso da violência, ação necessária à satisfação do desejo incontido do homem colonial branco, para afirmar sua civilidade sobre aqueles outros “meio-humanos”.

O pequeno trecho do despacho colonial antes citado está longe de fornecer todas as respostas a essa questão, porém revela uma insatisfação explícita quanto ao uso da mão de obra escrava. Nele, o governador constrói uma imagem de certa forma idílica do agricultor indiano, combinando as características de passividade, industrialidade e imunidade ao contato com os africanos. Traduzindo essa mensagem para uma perspectiva, por exemplo, cristã, teremos a seguinte tríade: bondade, dedicação e subserviência.





Entretanto, a ideia de introduzir a mão de obra indiana em Trinidad não foi uma ação desprovida de planejamentos. Os longos anos de experiência da empresa colonial britânica permitiram aos ingleses a capacidade de elaborar sistemas administrativos adequados ao controle de populações a eles submetidas, tanto para as Américas quanto para outros continentes onde era possível lançar seus tentáculos (Anderson, 1989).

Os ingleses estavam cientes, por exemplo, do fato de que, se por um lado a contratação de indianos poderia funcionar como uma estratégia para provocar na população negra o ciúme e o medo, impulsionando-os em direção ao aumento de sua capacidade produtiva, por outro, poderia significar o adiamento de uma revolta camponesa ainda mais séria do que aquela que estava a assombrar a imaginação da população branca da ilha. Isso porque, por mais que indianos e negros pudessem parecer estranhos um ao outro, em termos de suas aparências físicas, religião, organização familiar etc., haveria sempre um hiato entre eles convocando-os, constantemente, a se perceberem como pessoas submetidas a uma mesma fonte de controle e opressão. Em outras palavras, ninguém melhor do que os ingleses para imaginar que espécie de campo de tensão social haveria de se formar em Trinidad com a chegada dos indianos, uma vez que, nesse mesmo período, o governo colonial britânico estava às voltas com as rebeliões camponesas na Índia, reveladoras de uma inusitada capacidade, por parte dos camponeses indianos, em se organizarem de forma política e social.

Em linhas gerais, o conhecimento da capacidade revolucionária dos indianos, somada ao clima de revolta gerado pela insatisfação dos trabalhadores negros de Trinidad, em associação com a imagem fantasmagórica da revolução Haitiana, criou a certeza de que o simples estabelecimento dos indianos nas fazendas de cana-de-açúcar não bastaria. Era imprescindível a implantação de uma ampla política de controle. Em caso contrário todos os esforços e recursos destinados à empresa de imigração se converteriam num imenso fracasso.

Assim, temendo um possível conluio entre essas duas populações de





trabalhadores, foi estabelecido um sofisticado sistema de afastamento que deveria funcionar como uma espécie de vacina contra tal possibilidade, uma vez que o simples confinamento dos indianos nas fazendas não seria bastante, por causa, dentre outros aspectos, da pequena dimensão da ilha.

Tal sistema de controle fazia parte da conhecida “política de dispersão”, praticada pela elite agrária em todos os cantos onde ocorreu o sistema *plantations*. No caso de Trinidad, a estratégia utilizada foi caracterizada por uma rigorosa política de contratação e autoridade sobre os imigrantes. Podemos dizer que sua natureza era pedagógica, pois objetivava a anglicização de qualquer imigrante residente na colônia, independente de sua origem, uma espécie de “miscigenação mental” que previa um tempo estimado, normalmente longo, para que as populações submetidas aprendessem os valores culturais ingleses (língua, religião e costumes). Esse modelo foi criado por volta de 1823 com a instalação de uma comissão de instrução pública em Bengala. Posteriormente, em 1834, esse modelo ganhou novos matizes por meio das ideias de Thomas Babington Macaulay, presidente da Comissão Imperial Britânica. Daí por diante, este homem passou a ser considerado o mentor daquilo que se tornou mundialmente conhecido por Plano Macaulay ou Macaulayismo (Anderson, 1989).

Desde o estabelecimento dos primeiros grupos de indianos, já havia reclamações a respeito da ocorrência de ameaças e de alguns tipos de abuso físico ocorridos nas fazendas. Um dos primeiros incidentes dessa natureza ocorreu em 1847, na fazenda Carolina, durante uma discussão entre o proprietário e alguns indianos contratados por motivos de salário.

Um dos indianos agarrou as rédeas do cavalo do proprietário, e o cavaleiro açoitou o indiano com seu chicote. Possivelmente o indiano estava desavisado do insulto que cometia ao agarrar as rédeas de um cavalo sob o domínio de um cavalheiro inglês. Ser açoitado deve ter parecido ao indiano uma severa reação. (Colonial Officee 295, v. 158, Harris to Grey, 7 Dec. 1847 apud Perry, 1969, p. 87).





Harris já tinha uma opinião formada sobre o que deveria ser feito quando ocorressem esses tipos de distúrbios envolvendo trabalhadores e patrões: “O governador Harris, como é de conhecimento de todos, fez a observação, no início do período de contratação de indianos, de que a chave para relações harmoniosas no trabalho seria um bom gerenciamento”.³⁷ Tal posicionamento sugere uma familiaridade com o uso do Plano Macaulay.

De um modo geral, os distúrbios entre trabalhadores e patrões e entre trabalhadores de diferentes culturas revelou ao governo colonial de Trinidad um duplo problema administrativo: ter de dominar duas diferentes populações de trabalhadores, ou melhor, duas diferentes consciências “subalternas”. O conceito de subalterno, em linhas muito gerais, é aplicado no âmbito das categorias polares de elite e povo. Nessa perspectiva, a noção de elite corresponde aos setores dominantes de uma sociedade, independente de seus membros serem estrangeiros ou não. Desse modo, as categorias de povo e subalternos tornam-se sinônimos, aludindo aos grupos de trabalhadores rurais e urbanos, sempre inferiorizados, embora, desde o pensamento do sociólogo italiano Antonio Gramsci, tal conceito já alvitava a possibilidade de autonomia cultural (Guha, 2000).

Entretanto, de acordo com Guha, para que uma definição como essa não venha a ser tomada como frágil e até inadequada, devemos ir além, tomando como base algumas considerações. Em primeiro lugar, que a legitimidade, sobretudo da elite nativa, pode variar de local para local, em virtude de seu caráter heterogêneo, dadas as posições que lhes são atribuídas. Segundo, que se devem levar em conta as afetações mútuas de um setor da sociedade sobre o outro, as quais são ocasionadas pelos ininterruptos contatos inerentes a esse processo.

O projeto de “estudos subalternos” ultrapassou os limites territoriais da Índia e os limites disciplinares também. Inicialmente, a ideia em

³⁷ Cf. Colonial Office 295, v. 163, Harris to Grey, 1 July 1848 apud Perry, 1969, p. 95).





torno da qual se reuniu um grupo para tais estudos foi a da insatisfação causada por uma escrita da história da libertação da Índia em que aparecia apenas a contribuição da elite, mascarando, assim, a participação da camada trabalhadora. A inoperância dessa história se dava pelo fato de, justamente, não poder esclarecer as dinâmicas de improviso das ações políticas operadas pelos camponeses. Quer dizer, não incorporava à história outro domínio político que se fez presente em todas as regiões da Índia e durante todo o período colonial. Tal domínio político originava-se autônomo e independentemente tanto da elite colonialista quanto da elite nativa indiana, tendo surgido entre as massas trabalhadoras já antes do período colonial (Ibidem).

A isso, também ele incorporou a percepção de que, embora antagonicos, os dois domínios não se encontravam isolados um do outro, pois os contatos e trocas avançaram por todo o período, resultando em experiências políticas inéditas e mudanças inesperadas.

Assim, o interesse central para esses teóricos (damos aqui uma atenção especial às ideias de Ranajit Guha) caminhou em duas direções: primeiro, retificando o verdadeiro papel da elite no processo histórico; segundo, elaborando a própria crítica às tradicionais interpretações elitistas.

Para Guha, uma descrição densa das insurreições pode revelar, entre outros aspectos, uma consciência política camponesa e/ou um tipo de cultura que se vislumbra nas iniciativas autônomas dos camponeses, vendo as raízes do debate da crítica subalterna já no século XIX com os intelectuais indianos. Inicialmente, essa visão era como uma promessa de fuga ao marxismo ortodoxo e, também, uma tentativa de escrever uma história “de baixo”, cujo sujeito seria o produtor de sua própria história.

As estacas de fundação dos estudos subalternos se acham nas construções de Gramsci, embora, paradoxalmente, o ponto de partida fosse a necessidade de superar suas ambíguas noções de classe e Estado. Curiosamente, mesmo antes de boa parte dos marxistas ocidentais se familiarizar com as teorias de Gramsci, seus estudos já eram utilizados na Índia por Sarkar e Guha. Seja como for, o pensamento de Gramsci atravessou os limites italianos e nutriu a maior parte daqueles intelec-





tuais preocupados com tal *historie from below*, cada um, a seu modo, combinando suas ideias com as do pensador italiano (Ibidem).

Nos Estados Unidos, por exemplo, os estudos subalternos passaram a sofrer influência da crítica literária e da teoria pós-colonial, movendo-se, cada vez mais, em direção à cultura e ao modelo interpretativo. O que então nasce, inicialmente, para identificar a ação e a consciência subalterna converte-se numa teoria crítica do discurso, cujo corte mais elevado é a revisão das concepções de matizes iluministas. Atualmente, os estudos subalternos tendem a estender-se a novas demandas da diversidade humana, surgidas no intercurso da globalização. Sua validade atual dá-se pela sua grande capacidade de abrangência e reformulação, em face das transformações históricas (Ibidem).

Assim, com base nas perspectivas dos estudos subalternos, inferimos que os afrodescendentes, a mais numerosa população subalterna de Trinidad, da mesma forma que os camponeses da Índia colonial, também experimentaram longos anos de contatos e trocas com as elites locais, desenvolvendo, igualmente, experiências políticas inéditas e mudanças inesperadas nas suas culturas.

Deduz-se daí que a chegada dos indianos a Trinidad não representou para a população afrodescendente uma simples disputa salarial, conforme quis ver a maior parte dos cronistas e viajantes da época. Havia muito mais “coisas” a serem disputadas, como, por exemplo, certas posições sociais, arduamente conquistadas pelos afrodescendentes após a emancipação.

Não há dúvidas, pelo menos para nós, de que os anos de 1850 e 1851 significaram um verdadeiro divisor de águas para a história da população afrodescendente de Trinidad. A justificativa, para isso, está no fato de, nesse período, as autoridades britânicas e indianas, além de concordarem com o recomeço da imigração para Trinidad após uma interrupção de dois anos, permitirem também ao imigrante a liberdade de estender o tempo de seu contrato por mais cinco anos após o término dos cinco primeiros anos, de permanência nas *plantations*, conforme era o regime de trabalho originalmente implantado (Perry, 1969; Breton, 1981).





Ainda que nessa época a quantidade de trabalhadores indianos em Trinidad fosse insignificante, se comparado à quantidade de trabalhadores afrodescendentes, a notícia da reabertura do sistema de imigração, somado ao prolongamento do tempo de contrato por mais cinco anos, representou, para esses últimos, a certeza de que a presença dos indianos na ilha não passava de um estratagema da elite no sentido de pressioná-los. Vale registrar que entre os anos de 1850 e 1851 a população total de Trinidad era estimada em 69.609 pessoas, sendo que os indianos representavam pouco mais de 5% dela.

Segundo Sookdeo (2000), por volta de 1850, somente umas poucas centenas de indianos haviam entrado em Trinidad. A grande maioria dentre os mais de 40% dos nascidos no estrangeiro, de uma população estimada em aproximadamente 68.000, naquele ano, provinha da Europa, de ilhas vizinhas de Trinidad e da África.

QUADRO I. Número de indianos orientais em Trinidad

ANO	TOTAL	ANO	TOTAL
1845	225	1864	947
1846	2.412	1865	2.711
1847	2.042	1866	473
1848	629	1867	3.266
1849	-	1868	1.365
1850	-	1869	3.228
1851	176	1870	1.890
1852	1.322	1871	1.830
1853	1.980	1872	3.606
1854	673	1873	2.567
1855	290	1874	1.713
1856	608	1875	3.266
1857	1.374	1876	1.516
1858	2.017	1877	1.596
1859	3.288	1878	3.036
1860	2.160	1879	2.103





ANO	TOTAL	ANO	TOTAL
1861	2.541	1880	3.105
1862	1.587	1881	2.639
1863	1.793	1882	2.599
1883	2.049	1901	2.348
1884	3.136	1902	3.117
1885	1.684	1903	2.458
1886	2.164	1904	1.265
1887	2.147	1905	3.604
1888	1.836	1906	2.417
1889	3.224	1907	1.860
1890	2.875	1908	2.445
1891	3.164	1909	2.511
1892	2.620	1910	3.286
1893	1.927	1911	3.181
1894	2.519	1912	2.419
1895	2.000	1913	1.189
1896	3.087	1914	443
1897	1.834	1915	624
1898	1.292	1916	-
1899	1.171	1917	396
1900	653		

Fonte: Comins (1893).

QUADRO 2. Origem da população de Trinidad – Censur 1946

LUGAR E ORIGEM	1851
Colônia de Trinidad	40.627
Colônia de Trinidad – ancestrais indígenas	-
Índias ocidentais britânicas	10.800
Índia	4.169
Reino Unido	729
Outras possessões britânicas	12
China	-
África	8.097





Outros estrangeiros	4.915
Não definidos	260
Total da população	69.609

Fonte: Bowen; Monserin (1948).

Pelo menos 8.010 africanos contratados teriam chegado a Trinidad entre os anos de 1842 a 1850. Para Sookdeo (2000, p. 74), os plantadores preferiam se omitir diante do fato de a quantidade de trabalhadores contratados ter suprido ou não a demanda da produção, isso a despeito da depressão sofrida no comércio do açúcar a partir do final do ano de 1850.

Sookdeo contesta também a ideia de que as quedas salariais tenham sido devidas à chegada dos indianos. Para isso, ele se fundamenta tanto nos dados demográficos quanto nos registros anteriores à chegada desses imigrantes:

Creoles das Índias Ocidentais eram os mais numerosos entre os vários grupos de imigrantes, seguido pelos africanos, perto de 28,6%. Os indianos orientais que adentraram o país totalizavam 5.162, embora Comins tenha mencionado 3.993 sobreviventes em 1851. Em qualquer caso, a percentagem não muda o fato de que os indianos representavam somente o terceiro grupo mais extenso de imigrantes por volta de 1851. Os salários já estavam num patamar fixado, em termos práticos e retóricos. Se todos os outros fatores, exceto a imigração, são considerados no declínio salarial em Trinidad, então, *creoles* das Índias Ocidentais e africanos, e não indianos orientais, teriam desempenhado um papel-chave nas reduções salariais. (Sookdeo, 2000, p. 91).

Assim, as opiniões em Trinidad ficaram divididas entre, de um lado, aqueles que apoiavam a imigração indiana, geralmente pessoas que dependiam direta ou indiretamente do sucesso dos plantadores, e do outro lado os que não a apoiavam, em geral a população afrodescendente e *creoles* pertencentes à classe média oponentes ao governo e à elite fundiária.

As batalhas entre esses dois polos, inicialmente, foram travadas no





terreno dos jornais locais. Curiosamente, Trinidad possuía um número surpreendente de gazetas em relação à pequena dimensão de seu território. Os principais jornais da época foram: *Port of Spain Gazette*; *The Trinidad Sentinel*; *San Fernando Gazette*; *The Trinidad Chronicle*; *The Trinidadian*; *New Era*; *The palladium*; *Trinidad Royal Gazette* e *The Trinidad Review*. O principal jornal porta-voz da elite fundiária era o *Port of Spain Gazette*. Outro fato curioso era que a população de Trinidad também podia opinar, por meio da publicação de suas cartas em cessões destinadas à opinião pública, conforme veremos mais adiante.

Sublinhamos, entretanto, que, apesar da grande circulação de jornais na ilha, a maioria da população de Trinidad não sabia ler, conforme mostram os dados do Censo de 1851:

TABELA I. Alfabetização da população de Trinidad

ANO	LÊ E ESCREVE	SOMEN- TE LÊ	ANALFA- BETOS	NÃO DECLA- RADOS	ANALFA- BETOS %	TOTAL
1851	8.710	5.019	54.871	1.009		69.609
1861	–	–	–	–	–	–
1871	–	–	–	–	–	–
1881	–	–	–	–	–	–
1891	–	–	–	–	–	–
1901	–	–	–	–	–	–
1911	139.053	15.205	179.294	–	53.7	333.552
1921	172.617	12.600	180.696	–	49.4	365.913
1931	223.865	11.158	177.760	–	43.1	412.783
1946	342.799	7.861	205.447	1.863	22.5	557.970

Fonte: *Colony of Trinidad and Tobago Census Album*, 1948.

O jornal *Port of Spain Gazette*, defensor dos interesses da elite rural, como já referido antes, trabalhava para a formação de dois tipos de opinião sobre a utilização da mão de obra indiana. Uma era incentivar o governo colonial a criar mecanismos necessários à ampliação do sistema de imigração. Outro era causar na população afrodescendente uma





expectativa negativa quanto à presença desses imigrantes em Trinidad.

Para o historiador indodescendente Kelvin Singh (1988), a minoria branca de Trinidad, amedrontada pelo fantasma de um possível confronto racial, aproveitou a chegada do primeiro carregamento de indianos para implantar, na mente dos trabalhadores afrodescendentes, a ideia de que os indianos disputariam com eles seus lugares no mercado de trabalho. O projeto da elite tinha um duplo caráter: desviar a exaltação dos negros em direção da imigração indiana e acender neles a chama da competitividade no setor produtivo.

Numa nota veiculada na edição de 30 de maio de 1845, o jornal *Port of Spain Gazette* lamentou o fato de esse primeiro navio de imigrantes (*Fatel Rozack*) não haver chegado a tempo para a última estação da colheita de cana. A intenção da nota era justamente causar pânico entre os trabalhadores negros da ilha, por meio da ideia de que os indianos seriam uma excelente alternativa para as lavouras:

[...] Impressão que o aparecimento desses novos competidores no mercado de trabalho criaria na mente daqueles que hoje detêm o monopólio. A nota expressava a esperança de que quando os trabalhadores negros fossem informados de que havia à disposição dos plantadores incontáveis desses trabalhadores, acostumados a esses tipos de labuta, ao calor do clima tropical, passando fome em seu próprio país e dispostos a emigrarem por isso, isso poderia ser o meio para abrir seus olhos um pouco para a necessidade de trabalharem mais regularmente e dando mais satisfação a seus patrões. (*Port of Spain Gazette*, May 30, 1845 apud Singh, 1988, p. 3).

Em março de 1848, três anos após o estabelecimento dos primeiros grupos de indianos, o jornal *Trinidad Royal Gazette* noticiou o contentamento de alguns fazendeiros quanto à utilização da mão de obra indiana:

[...] muitos dos plantadores e gerentes se mostraram agradecidos com o trabalho que os indianos estavam executando. O





capataz das fazendas Ceder Hill e Forest Hill, Mr. Mackenzie, possuía acima de cem indianos trabalhando sob sua supervisão, e, em sua opinião, os indianos eram esforçados, alegres, satisfeitos, dóceis e obedientes. Um capataz mestiço (mulato) da fazenda Windsor Park percebeu que os indianos eram melhores trabalhadores do que os *creoles* negros. O proprietário da fazenda Union Hall, no sul de Naprima, Horatio Huggins, sentiu que os indianos eram menos facilmente ofendidos, isentos de selvageria e apresentavam uma tendência refratária em relação aos africanos. Em casos onde os indianos contratados deixavam as fazendas nas quais eles estavam empregados, a maioria dos proprietários concluiu que isso resultava de um mau gerenciamento ou de maus-tratos. (*Trinidad Royal Gazette*, IX, n. 2, 22 Mar. 1848 apud Perry, 1969, p. 81-82.)

Do lado oposto, o jornal *The Trinidadian*, em janeiro de 1850, editou uma nota de denúncia na qual, além de fazer oposição à imigração indiana, também acusa os plantadores e o governo local de terem montado um esquema para prejudicar a população negra da ilha:

Em 1838, a Grã-Bretanha concluiu um esforço conjunto de arrependimento. Elevou a população escrava dessa ilha ao *status* de humanidade, mas dando, além disso, um grande presente a seus antigos opressores. A emancipação foi um ato justo – um ato requerido por justiça, humanidade e religião; assim como reparação também foi igualmente requerida em voz alta, embora irresponsavelmente, e de modo o mais impróprio, tenha sido conhecida à parte errada – para aqueles que tinham cometido as injúrias no lugar daqueles que tinham sido total e cruelmente injuriados. Contudo, a partir do início de agosto do ano acima mencionado, cada homem era seu próprio mestre, tanto vivendo onde tinha escolhido quanto trabalhando em seu próprio benefício, conforme seu interesse, embora isso não constitua tudo o que um homem livre espera de seus governantes como direito. Os governantes continuaram a tratar os habitantes como servos do solo. Leis foram feitas e taxas impostas, da forma que lhes aprou-





vesse, enquanto aqueles que obedeciam a tais leis e pagavam tais impostos não eram, de forma alguma, consultados, assim como não tinham nada mais a declarar a respeito do povo de Borneo. Um dispendioso esquema de imigração foi posto em movimento, sendo prejudicial tanto ao tesouro colonial quanto aos bolsos e às perspectivas da população. Além disso, um dispendioso estabelecimento eclesiástico foi criado em oposição aos barulhentos e frequentes protestos do povo, dentre outras medidas opressivas [...] impostas. A causa oculta de tal política consistia no desejo de defender os interesses dos antigos proprietários de escravos, enriquecê-los ou protegê-los contra uma suposta perda à custa da população e à custa de legitimidade sobre as negociações. O governo legislou manifesta e exclusivamente em prol dos poucos possuidores nominais de terras na colônia. Os interesses do povo, como um todo, mal eram consultados como única instância. A teimosa retenção das terras da coroa manifestava, inequivocamente, que era a vontade do governo confinar os trabalhadores nas fazendas, e aglomerar imigrantes. O resultado era claro para a visão obscurecida – quer dizer, a um plantador caberia impor suas próprias regras para o trabalho. A conduta geral do governo tem sido desrespeitosa e obstrutora do bem-estar público. Acreditamos que os salários nunca estiveram tão baixos, e o trabalho é mais abundante que no fim do ano passado. O presente ano se inicia obscuro para aqueles que têm de ganhar o pão pelo suor de seus rostos. O valor reduzido dos salários é, em parte, calculado em razão da extraordinária queda no preço do açúcar e pelas difíceis condições da maioria dos plantadores. Porém, a casa administrativa e o nosso governo local são também culpados. Eles abarrotaram o mercado de trabalho, e seus propósitos em fazer isso já foram por nós mencionados (apud Singh, 1988).

Analisando o conteúdo da denúncia, é possível perceber, se não a totalidade, pelo menos uma boa parcela dos projetos sociais pela qual a população afrodescendente lutava para se consolidar. Tais projetos se tornam visíveis na presença do conjunto das insatisfações que podem ser assim resumidas: desrespeito aos seus direitos de homens livres; coloca-





ção de obstáculos ao crescimento econômico dos pequenos produtores, sob a forma de cobrança de elevadas taxas de impostos; desvio de verbas públicas para suprir os custos da imigração; impedimento de acesso às terras da coroa, diante de uma política de retenção; redução de salários; proteção dos interesses dos possuidores de terras, antigos proprietários de escravos; e inchaço da quantidade de trabalhadores na ilha.

Apesar de todas as tentativas da população afrodescendente para tentar impedir a chegada de mais indianos e, por extensão, o prolongamento do tempo de seus contratos, o governador Harris não se intimidou. Depois de alguns meses de negociações com o secretário de Estado para as Colônias em Londres, Lord Mr Earl Grey, ele conseguiu concretizar os desejos dos plantadores. Segue a sequência de despachos entre Lord Grey e Harris que culminou na promulgação das provisões:

O governador Harris pediu ao Gabinete de Imigração e Terras da Colônia (Colonial Land and Emmigration Office), em Londres, a autorização para oferecer aos indianos a liberdade de recontração por um período adicional de cinco anos. (Trinidad Despatch n. 78, Harris to Colonial Land and Emmigration Office, 11 October 1850 apud Perry, 1969, p. 98).

Em resposta ao pedido de Harris, Lord Grey respondeu que ele achava que havia demasiado número de objeções para admitir tal provisão. (Enclousore in Colonial Office Despatch n° 27, Wood and Rogers to Merivale, Nov. 30, 1850).

Harris respondeu imediatamente solicitando ao Lord Grey que reconsiderasse o seu pedido, uma vez que tal resolução já havia tido um parecer favorável pelo Conselho Legislativo de Trinidad. (Colonial Office Despatch n°. 27, Grey to Harris, Nov. 30, 1850 apud Perry, 1969, p. 98).

Lord Grey assentiu ao pedido: “Como você julga isso tão proveitoso, e como o Conselho Legislativo passou a resolução com a mesma inclinação, eu não farei objeção à proposta na qual você ofereceria um bônus de 50 dólares a cada *coolie* saudável de bom caráter que pode estar almejando, em razão daquele





pagamento, permanecer na colônia por meio de um prazo adicional de cinco anos”. (Colonial Office Despatch nº. 31, Grey to Harris, Feb. 25, 1851 apud Perry, 1969, p. 99).

Em agosto de 1851, Grey solicitou ao Gabinete de Imigração e Terras da Colônia que enviasse a notícia para os *coolies* a respeito da imigração para as Índias Ocidentais, e que fosse publicada na Índia. A notícia incorporava a generosa provisão. (Colonial Office Despatch nº. 43, Grey to Officer Administering the Government, Aug. 14, 1851 apud Perry, 1969, p. 99).

O fato foi que, mesmo Lord Grey estando ciente das objeções em relação à ideia de ampliar a imigração indiana, conforme mencionado antes, ele não resistiu ao assédio do governador Harris. O argumento utilizado pelo governador era tudo o que a coroa real desejava – os lucros advindos de suas possessões. A cada ano, Harris preparava cuidadosamente um relatório de todo o movimento econômico da colônia que era enviado a Londres. Esse balanço anual era chamado de Livro Azul (Blue Book). Vejamos, a seguir, uma parte do balanço anual da colônia de Trinidad para o ano de 1850:

Situação das possessões coloniais de sua Majestade. 141

TRINIDAD

TRINIDAD

(Nº. 17)

Nº. 23.

Nº. 3.

Despacho do governador Lord Harris para Earl Grey

Trinidad, Fevereiro 10, 1851.
(Recebido Março 10, 1851)

Meu amo,

Tenho a honra de enviar a Sua Excelência o Livro Azul dessa colônia referente ao ano de 1850.

Para mim é muito gratificante ser capaz de oferecer um





balanço satisfatório da renda e mostrar que as despesas têm sido excedidas, consideravelmente, à soma geral a ser confrontada, sendo:

	L.	s	d.
Receita bruta	88,660		106½
Despesas	77,402	8	1
Excedente	L 11,258	2	5½

[...] Por tudo isso, tenho até o momento razões para estar satisfeito com a colônia assim como para fortalecer a minha convicção de que o princípio sobre o qual ela está fundada é correto. Em uma colônia constituída da forma como esta é, existem, naturalmente, muitas dificuldades, independente de uma resistência imediata, para superar, durante o estabelecimento de um sistema dessa natureza. A confusão de raças e línguas, as desconfianças da população, os anseios da nobreza fundiária, a miséria geral, e os hábitos muito irregulares em termos de atividade comercial, na qual o atraso e a postergação são os únicos desmandos que podem ser indubitavelmente enumerados a respeito, tudo isso tende a enfraquecer as probabilidades de sucesso.

Os impostos têm sido pagos, em geral, prontamente, não com uma pontualidade muito grande, embora isso seja, em parte, devido ao fato de várias colheitas serem concluídas em épocas diferentes do ano; e não obstante tem sido necessário emitir declarações de infortúnio contra um grande número de proprietários, e adverti-los para venda, embora muito poucos até agora têm sido conduzidos à força; e até mesmo naqueles casos onde os proprietários têm sido logrados, isso ocorreu com o consentimento dos proprietários e com o propósito de obter um melhor título.

[...] Tenho tido, ultimamente, a ocasião de dirigir-me a Sua Excelência sobre a condição dos imigrantes. Posso, unicamente, acrescentar que os relatórios que recebo de todos os lugares a respeito deles são muito satisfatórios. A necessidade do auxílio deles está diariamente tornando-se mais evidente. A





população *creole* demonstra, a cada ano, menor inclinação ao engajamento em atividades nas fazendas de cana-de-açúcar. Tem sido afirmado muito erroneamente que eles têm sido expulsos por causa dos baixos salários, oferecidos pelos plantadores, aqueles que, supostamente, são capazes de fazer isso, por terem o domínio dos imigrantes. Dificilmente pode ser suposto que os plantadores teriam, de boa vontade, incorrido na imensa despesa da imigração, pelo fato de que uma diminuição de salários em nenhuma forma é equivalente. Poderiam eles ter encontrado um suficiente suprimento de mão de obra na colônia. (Great Britain, 1851).

No balanço apresentado, o governador Harris não deixava muitas chances para Lord Grey revogar os seus pedidos. Isso porque, além de massagear o ego de sua majestade, ele também descrevia um superávit na balança comercial da colônia e ainda elevava o conceito dos trabalhadores indianos, em detrimento da população afrodescendente, a quem atribuiu todos os azares sofridos pelos plantadores naquele ano. Em suma, Harris conseguiu isentar a elite fundiária de qualquer acusação de ter montado algum esquema para prejudicar a população negra e ainda provar a importância de se ampliar a política de utilização da mão de obra indiana. Dessa forma, tais resoluções fizeram aumentar ainda mais o repúdio da população afrodescendente pela presença indiana na ilha.

No dia 6 de maio de 1851, no *Port of Spain Gazette*, um residente cujo nome não foi informado externou o seu descontentamento diante da contratação de indianos, conforme publicado na seção Cartas ao Editor (Letters to the Editor):

As características universais dos hindus são: usual desprezo pela verdade, arrogância, tirania, roubo, falsidade, velhacaria, infidelidade conjugal, desobediência, ingratidão (os hindus não têm nenhuma palavra que expresse agradecimento), espírito litigioso, juramento falso, cobiça, molecagem, servilidade, ódio, vingança, assassinos de seus filhos bastardos (apud Perry, 1969).





A historiadora Bridget Brereton (1981, p. 115) reforça a ideia praticamente unânime na historiografia de Trinidad de que a população indiana havia chegado a um lugar cuja sociedade local já lhe era hostil:

A realidade essencial foi que os indianos chegaram a uma sociedade que era hostil a eles, uma sociedade cujas atitudes variavam entre o desprezo e a indiferença. Eles reagiram defensivamente; separações geográficas, residenciais e ocupacionais eram reforçadas pelo uso preventivo que os indianos faziam de sua casta, religião, vilas e sistema de organização familiar, no sentido de amortecer o impacto causado pelo contato com a sociedade hostil. Esse modelo de relações raciais se manteve por muito tempo após o término do sistema de imigração em 1917.

Considerado o primeiro historiador de Trinidad, o viajante e naturalista inglês Charles Kingsley (1872) registrou tudo o que viu em Trinidad, exatamente no auge do *indentureship* (sistema de contrato de trabalho firmado entre os imigrantes indianos e proprietários de terras). No vasto registro que dedicou ao funcionamento da colônia e suas riquezas naturais, anotou também o estranhamento imediato que os indianos tiveram com o padrão cultural da população negra:

A antipatia começou com o primeiro carregamento de indianos orientais, os quais estavam habituados, por meio de um sistema de castas, a perceberem a escuridão da pele como a coisa mais desprezível. Eles ficaram também chocados pelo desajeitamento e vulgaridade do negro, em contraste aos seus próprios movimentos estilizados e disciplinados, assim como pela extroversão e pelo modo risonho do negro, em contraste a sua habitual discrição. O *coolie*, em virtude da sua cor ligeiramente mais clara, foi odiado e percebido como sendo um intruso aplicado, como também desdenhado, por ser pagão. (Kingsley, 1872, p. 101).

Na esteira das observações de Kingsley, muitos outros – cronistas, viajantes e historiadores – reforçam a ideia de ter havido um ódio à





primeira vista entre as populações negra e indiana.³⁸

Antes da chegada dos indianos, houve muitos anos de contatos entre as diferentes populações afrodescendentes e as elites locais. Para essas várias gerações, marcadas por complexas relações, não apenas foi se construindo o mundo idealizado pelos colonizadores brancos, como também foram se desenhando outras paisagens culturais. Estamos falando de um universo afrodescendente que, apesar da ambiguidade que mantinha em relação ao universo cultural dos brancos, não era desprovido de projetos sociais e culturais particulares. É exatamente a esse processo histórico de construção da paisagem cultural afrodescendente de Trinidad que devemos olhar a partir daqui, para analisar os impactos sociais e culturais sobre a população afrodescendente de Trinidad ocasionados pela chegada dos imigrantes indianos. Dessa forma, voltaremos os nossos olhares por alguns momentos para o período anterior à chegada dos imigrantes indianos.

Toda a trajetória das colônias britânicas do Caribe foi marcada por migrações. Trata-se de tendência que continuou no pós-escravidão com a utilização da mão de obra voluntária vinda da África, das próprias ilhas caribenhas, de regiões empobrecidas da Europa e, por último, da Índia. Entretanto, Trinidad diferenciou-se das demais possessões britânicas, em razão de inusitadas formas de relações sociais desenvolvidas durante o período da escravidão:

Primeiro, Trinidad britânica, tal como Trinidad espanhola, percebeu que a população indígena estava em declínio e que a ilha carecia de ambos, capital e escravos, em proporção que facilitasse a economia *plantation*. A ilha, de fato, tinha mais escravos forros, em 1807-1808, do que em 1834 na emancipação (respectivamente 21.895 e 17.539). Segundo, a Inglaterra descobriu que Trinidad convertera-se num lugar para experimen-

³⁸ Para uma descrição mais detalhada de como a ideia de ódio racial entre indianos e negros foi se cristalizando na historiografia de Trinidad, ver estudo de minha autoria, particularmente, o capítulo intitulado “Visões de um Trinidad oitocentista” (Araújo, 2004).





tos, em que a confiança dos abolicionistas ingleses pararia a expansão da escravidão dentro das colônias recém- conquistadas. Esses fatores respondem por que a história da *plantation* de Trinidad diverge das mais antigas colônias das Índias ocidentais tais como Jamaica e Barbados. Os escravos eram mais urbanos e mais livres do que eram os escravos nas outras colônias britânicas, e a própria colonização foi realizada por miscigenados (*coloureds*) imigrantes e pessoas negras livres. Negros livres, incluindo soldados desgarrados dos regimentos britânicos que haviam lutado nos Estados Unidos, *creoles* vizinhos e outros afro-americanos acolhidos pelo governador Ralph Woodford durante os anos de 1814-1828. (Sookdeo, 2000, p. 253).

Em análise de alguns dos principais estudos sobre a história colonial de Trinidad, nos saltou aos olhos uma intrigante passagem que acenava para o fato de que, entre todas as colônias britânicas, foi justamente Trinidad que conheceu uma experiência inédita para a época, em termos de relações entre grupos subalternos e governo colonial. Trata-se de condições favoráveis de trabalho e de convívio social, supostamente, vividas pela sua população *free coloured*³⁹ precisamente no auge do período escravista.

O ponto de partida dessa interessante experiência social é o ano de 1783, quando o governo espanhol aceitou um princípio de imigração estrangeira para Trinidad denominado a Cédula da População (The Cedula of Population).⁴⁰ Além do grande número de plantadores existentes, entre os anos de 1784-1797, a população atraída pela cédula

³⁹ Trabalhadores livres, negros e miscigenados cujos traços físicos predominantes se ligam à tipologia africana.

⁴⁰ Por volta de 1783, após reconhecer a importância de atrair colonos franceses provenientes das ilhas coloniais vizinhas a Trinidad, dada a possibilidade de aproveitar seus escravos, capitais e experiências no cultivo de gêneros tropicais, o governo espanhol de Trinidad aceitou o princípio de imigração estrangeira para Trinidad, criando uma série de facilidades para quem se estabelecesse na ilha. Tal decreto ficou conhecido como a Cédula da População (Brereton, 1981, p. 13-15).





superou a antiga, de origem espanhola e indígena. Em 1797, a população de *free blacks* e *free coloureds* somava 4.476 pessoas, enquanto que a população branca era de 2.151. Assim, a população branca da ilha foi superada não somente pela escrava, mas também pela *coloured*, e nessa última havia um surpreendente número de pequenos proprietários de terras e de escravos (Brereton, 1981).

Após uma onda de imigração decorrente das ilhas Granada, Martinica, Guadalupe, St. Lucia e Cayenne, Trinidad mais se parecia com uma colônia francesa do que com uma colônia espanhola. A razão disso era simples: a base social de Trinidad passou a se apoiar numa forte influência cultural francesa (língua, música, gastronomia, religiosidade, folclore etc.). O Carnaval, já presente na ilha desde a época dos primeiros colonos espanhóis, foi reforçado pelos colonos franceses, enriquecendo a cultura local. Tal afrancesamento, entretanto, não amedrontou o liberal governador Chacon, pois naquela época os interesses dos colonos franceses iam ao encontro dos interesses da coroa espanhola, no que se referia aos destinos econômicos de Trinidad (Ibidem).

Entretanto, após 1790, uma segunda onda de imigração atinge Trinidad, dessa vez representada por outra categoria de descendentes franceses (ambos brancos e *coloureds*). Eram, na sua maior parte, refugiados da revolução francesa e de rebeliões em colônias inglesas e francesas do Caribe. Assim, Trinidad passou a ser, além de colônia agrícola, também uma espécie de alternativa para refugiados políticos (Ibidem).

As populações *free coloureds* e *free blacks* superavam numericamente as demais populações da ilha. Juntas, aproximavam-se dos cinco mil habitantes, porém, estavam longe de se constituírem como grupos socialmente homogêneos. No seu interior, estruturava-se uma linha hierárquica cujos grupos considerados de maior importância social se localizavam entre os plantadores e proprietários de escravos, ambos atraídos pela Cédula Real de População de 1783.⁴¹ A maior parte das famílias

⁴¹ Os artigos 4 e 5 da Cédula Real de População garantiam terras e direitos civis a qualquer tipo de imigrante considerado livre, independente de sua “raça” ou afiliação religiosa





coloureds, incluídas dentro do grupo de maior importância social, era de afiliação católica romana, falava o idioma francês e estabelecia suas fazendas na parte sul da ilha. Segundo a tradição, desfrutavam de um relativo *status* social e econômico. Trata-se de uma situação até então impensável para os padrões coloniais entre as demais possessões inglesas e francesas do Caribe, pois nessas outras colônias os *coloureds* viviam sob severas restrições sociais e econômicas, um sistema de *apartheid* em que era imperativo deixar sempre bem claro quais eram as principais diferenças a torná-los eternamente inferiores em relação à população branca. Nesse caso, o critério de pertencimento à raça era fundamental para consolidar essa imagem de inferioridade (Ibidem).

Brereton nos informa ainda que nas colônias espanholas, por volta dos 1780, embora existissem restrições legais contra a população *coloured*, sua aplicação se dava de forma mais moderada em relação às ilhas inglesas e francesas. Em algumas colônias espanholas era permitido, por exemplo, aos *coloureds* assumir patentes secundárias no corpo da guarda. Em linhas gerais, muitos relatos que versam sobre o período do governo Chacon exaltam um governador de intenções liberais e que fazia “vistas grossas” às pesadas restrições aplicadas aos *coloureds* nas demais colônias. Embora nunca tivesse nomeado um *coloured* sequer para algum cargo de maior expressão em seu governo, procurava sempre tratá-los com respeito e dignidade, principalmente aqueles que despontavam economicamente. Do ponto de vista social, significava muito para um *coloured* não sofrer humilhações públicas e nem segregações. Assim, supostamente, sob o regime Chacon, a população *coloured* de Trinidad teria desfrutado importantes direitos civis.

Com o passar dos anos, na medida em que imagens românticas sobre o período do governo Chacon foram ganhando corpo, consolidava-se o mito da igualdade social comumente conhecido, em Trinidad, como a “Era Chacon”.⁴²

(Brereton, 1981).

⁴² O mito Chacon também passou a ser conhecido como a “*golden age*”, um passado





Na opinião de Brereton (1981), embora seja aparente algum exagero quanto ao grau de igualitarismo vivido durante a administração de Chacon, não se deve negar o fato de que os *free coloureds*, possuidores de terras e de escravos, por alguns anos desfrutaram de certo *status* e poder econômico durante o seu regime.

Numa visão de conjunto, a grande maioria das pessoas pertencentes às populações *free coloureds* e *free blacks*, como eram chamadas, não se constituía apenas de plantadores e proprietários de escravos. Eram, sobretudo, pequenos chacareiros dos arredores urbanos, empregados domésticos, artesãos, ou mesmo trabalhadores envolvidos na construção de casas e sistemas de plantação. Nesse período, eles se tornaram essenciais para o processo de desenvolvimento de Trinidad. No que concerne às suas inclinações políticas, embora uma parte deles se considerasse republicana e simpática à causa da revolução, a maioria não se filiava a nenhuma tendência ideológica, apenas aspiravam a igualdade social (Ibidem).

Porém, os aludidos “anos dourados” dos *coloureds* estavam com os seus dias contados. Os acontecimentos gerados durante a guerra civil em Saint Domingue (Haiti) cuidaram para que a população branca de Trinidad passasse a temê-los profundamente. A partir daí, tudo que fizesse lembrar os negros rebeldes haitianos seria digno de repúdio.

Essa evidência, entretanto, nos permite questionar a existência de um regime social mais brando para os afrodescendentes. Isto é, se as condições socioeconômicas na ilha fossem realmente favoráveis, eles não pareceriam uma ameaça tão séria aos olhos da minoria branca. Logo, tal pavor quanto à possibilidade de uma rebelião negra não combina com a aludida democracia do governo Chacon. Porém, independente de ter havido ou não melhores condições de vida para os *coloureds*, o fato foi que a população branca não hesitou em considerá-los perigosos, criando, a partir de então, um clima geral de suspeita que reforça ainda mais as diferenças e a intolerância racial.

romantizado por aqueles que se sentiam racialmente inferiorizados.





Para minar ainda mais as possibilidades de conquistas sociais dos *free coloureds* e dos *free blacks*, a partir de 1797, ano em que os ingleses conquistaram Trinidad, a postura assumida pelo primeiro governo inglês quanto à população afrodescendente foi de recriar, em Trinidad, o mito gerado no Haiti em torno do qual a população afrodescendente de lá passou a ser chamada de “*free coloureds revolutionaries*” (negros livres revolucionários). Com a transposição de tal imagem, os ingleses justificariam, daí por diante, o racismo e, por extensão, medidas excludentes contra a população *coloured* da ilha (Ibidem).

Se por um lado não temos dúvidas quanto ao fato de os ingleses terem recrudescido as políticas de exclusão contra a população afrodescendente, por outro, por mais que a ideia de uma *golden age* durante o período Chacon seja tão amplamente aceita entre a população de Trinidad, concordamos com Brereton quanto à insuficiência de evidências mais amplas que possam comprová-la.

Contudo, acreditamos que a importância de tudo isto não está em descobrir se houve ou não uma *golden age*, embora não possamos desconsiderar o fato de os artigos 4 e 5 da Cédula Real de População terem representado um significativo avanço social para a população *coloured*. Para nós, verdadeiramente relevantes são as múltiplas imagens construídas em torno dessa pretensa “era dourada” e seus efeitos sobre as consciências subalternas da ilha.

Nesse caso, foi exatamente durante a primeira fase do domínio britânico em Trinidad que as imagens em torno da Era Chacon foram reforçadas para fazerem frente ao severo modelo de controle estabelecido pela coroa inglesa.

O primeiro governador inglês nomeado para Trinidad foi Thomas Picton. A rigidez de seu governo lhe valeu a fama de “tirano, arbitrário e monstro”. Por isso, ficou conhecido como sendo aquele que levou à ruína todas as importantes conquistas sociais que a população afrodescendente havia conquistado desde a sua emancipação. Assim, desse “reino de terror” nasceria um novo mito em Trinidad, o mito da “Era Picton”. Entretanto, essa noção não se estendeu a toda a popu-





lação. Segundo Brereton (1981), alguns contemporâneos de Picton e, posteriormente, até mesmo alguns historiadores de Trinidad se posicionariam favoráveis ao seu modelo de governo. Para a citada autora, alguns historiadores como E. L. Joseph e L. M. Fraser consideraram justificáveis e até importantes as severas medidas aplicadas por Picton sobre a população afrodescendente durante o seu governo. No mandato de Picton era permitida, aos mestres, a liberdade de impor castigos corporais a seus escravos, não importando o grau de sua aplicação, dependendo apenas da seriedade das ofensas praticadas, cujo critério para comprovação era quase sempre tendencioso. Também foi concebido, aos plantadores, o pleno direito de usar o sistema judiciário, no sentido de coibir, aterrorizar e punir seus trabalhadores.

Não obstante a crueldade e o rígido controle, a população afrodescendente encontrou formas de manter muitas de suas práticas culturais, como, por exemplo, processos rituais, cerimônias religiosas e sistemas de liderança. Porém, ela teve de pagar um alto custo para poder manter acesa a chama de suas práticas culturais. O fato de a população branca não querer compreender, ou melhor, repudiar, qualquer manifestação de origem africana, contribuiu para que os colonos franceses confundissem as reuniões de cunho religioso com reuniões para fins conspiratórios. Isso deu início a uma série de rumores a respeito da formação de uma rede de sociedades secretas entre os negros, cujo objetivo era assassinar toda a população branca da ilha. À medida que os rumores aumentavam, supostos líderes religiosos e conspiradores iam sendo detidos para interrogatórios, acabando brutalmente assassinados (Ibidem).

Brereton nos brinda com um documento em que aparecem dois plantadores franceses afirmando terem ouvido alguns negros cantando uma subversiva canção em *patois*:

Pain c'est viande beque, San Domingo! (O pão é a carne do homem branco, San Domingo! [Haiti]).

Vin c'est sang beque, San Domingo! (O vinho é o sangue do homem branco, San Domingo!).

Nous va boire sang béqué, San Domingo! (Nós beberemos o





sangue do homem branco, San Domingo!).

Pain nous mangé est viande beque! (O pão que nós comemos é a carne do homem branco!).

Vin nous boire c'est sang beque! (O vinho que nós bebemos é o sangue do homem branco!). (Brereton, 1981, p. 48).

Instalado o medo de uma possível insurreição negra, Picton recrudescu o sistema de controle sobre a população *free coloured*. Vista como uma ameaça à civilização branca e ainda possuidora de uma ideologia republicana, todos os seus direitos adquiridos à época de Chacon foram cassados. Transformados em ameaça social, eram obrigados a apresentar, quando inquiridos por um soldado em via pública, comprovantes que atestassem seu *status* de homens livres. Mais humilhante ainda foi o fato de terem sido obrigados a carregar tochas acesas quando transitavam em vias públicas, durante a noite, a fim de serem identificados, caso cometessem alguma irregularidade (Ibidem).

Porém, segundo a autora, após 1812, movimentos humanitários contra a escravidão ganharam força na Inglaterra e se estenderam na direção de Trinidad, levando resistência a determinadas decisões da Câmara Legislativa do Congresso e, por conseguinte, esperanças a toda população afrodescendente. Como resultado, iniciou-se uma série de manifestações e campanhas em defesa de direitos civis e de igualdades políticas para a população *free coloureds*. A partir de então, a colônia de Trinidad converteu-se numa espécie de laboratório colonial inglês para testes de melhoramento nas relações entre patrões, escravos, trabalhadores negros livres e governo. Tais políticas de melhoramento se arrastariam por vinte e seis longos anos de agonia e frustração, até o seu ato final: a emancipação dos escravos em 1838.

A partir de 1845, ano da chegada dos primeiros imigrantes indianos, ex-escravos e *free coloureds* empreenderiam uma forte resistência à política salarial imposta pelos fazendeiros de Trinidad. Esses, por sua vez, lançariam mão de todos os seus poderes e influências políticas para manter o domínio sobre os trabalhadores, uma vez que a *plantation*, tal como eles a concebiam, era algo indissociável das formas de exploração e coerção dos trabalhadores (Ibidem).





Contudo, esse cenário de crise já vinha sendo preparado há muito tempo antes da emancipação, pois fazia parte do inelutável processo de desestruturação das *plantations*, apontando-se, como duas de suas causas mais conhecidas, a “irresponsabilidade técnica” e a “fragmentação”. A primeira causa alude à resistência, por parte dos proprietários, em modernizarem seus sistemas de produção, tornando-os mais competitivos e adequados aos novos cenários econômicos. A segunda causa tem a ver com o processo de diversificação das atividades e dos produtos que atingiu Trinidad pela via da ampliação das relações comerciais entre diferentes partes do mundo, atraindo, dessa forma, certo número de trabalhadores das *plantations* para atividades comerciais dentro das cidades (Haraksingh, 1981).

Assim, por volta de 1846, uma considerável quantidade de afrodescendentes teria trocado os canaviais por pequenas e autônomas vilas agrícolas ou mesmo por cidades onde era possível conseguir alguma atividade mais promissora.⁴³

Esse truculento período, marcado pela passagem do sistema de trabalho escravo para o assalariado, permitiu aos plantadores, em face da resistência imposta pelos trabalhadores afrodescendentes de não aceitarem as suas determinações salariais, produzir uma imagem negativa tanto dos recém-emancipados como dos *free coloureds*, atribuindo-lhes a pecha de preguiçosos e indolentes e de trabalharem o estritamente necessário para adquirir roupas, bebidas e comidas. A partir de então, erigia-se mais um mito, o mito da indolência negra (Perry, 1969; Kingsley, 1872).

Em suma, durante esses quase quarenta anos, *coloureds*, *blacks* e brancos, cada qual a seu modo, produziram imagens que se cristalizaram em suas memórias: para os *coloureds*, a existência de uma fase de igualdade

⁴³ Segundo um documento parlamentar, cerca de 5.400 afrodescendentes teriam abandonado as fazendas para viverem em novas vilas cuja forma de ocupação das terras se dava pela compra de pequenas porções adjacentes a elas ou pela doação feita por alguns fazendeiros desejosos em tê-los próximo à plantação (*Parliamentary Paper*, 1847, XX-XIX, 325, “Immigration of Labourers into the West Índia Colonies”, 125).





e prosperidade a eles assegurada durante o período denominado Era Chacon; para os *blacks*, o recrudescimento do ódio racial e do terror durante a chamada Era Picton; e para os brancos, a ideia de embrutecimento da sociedade de Trinidad, pelo fato de a população negra ter perdido o interesse pelo trabalho e pelos bons costumes ingleses.

Entretanto, essa parte da história de Trinidad, extremamente complexa e preñe de realidades ainda não reveladas, tem sido pensada na historiografia tradicional como sendo unicamente a triste história da dominação europeia sobre as pobres populações ameríndias, afrodescendentes e orientais, visão que reduz todas essas populações à condição de simples vítimas indefesas.

Recusamos essa acanhada visão da história colonial de Trinidad, pois sabemos que a história das populações do Caribe é muito mais do que uma simples história do destino ocidental. Muitos conceitos e teorias produzidos pela Europa e América anglo-saxônica falharam ao tentar explicar a realidade das sociedades caribenhas, no que diz respeito aos seus intrincados espaços de relação por onde as suas diferentes culturas se hibridizam e empreendem complexas rupturas e inusitadas recriações culturais.

Brereton (1981, p. 116) sintetizou a paisagem social de Trinidad, do período pós-escravidão, da seguinte forma:

Trinidad, no século pós-escravidão, era uma sociedade segmentada, ou dividida, consistindo de setores que percebiam a si próprios e eram percebidos por outros como separados e distintos. Os segmentos eram hierarquicamente organizados, e, falando de modo geral, a maior parte da população aceitava o lugar de cada setor na hierarquia. Mesmo correndo o risco de simplificar demais, podemos dizer que Trinidad nesse período estava dividido em quatro principais setores. Havia a classe social superior branca, pouco questionada quanto à posição que ocupava na elite social, política e econômica. Havia a classe média negra e mulata; distinguia-se pela educação e pelos cargos de colarinho branco que ocupava. Havia a classe de trabalhadores *creoles*,





essencialmente afrodescendente. Finalmente, os indianos, embora poderosos numericamente, estavam separados do resto da população pela sua cultura, religião, raça, restrições legais e por terem chegado àquela ilha posteriormente. Em linhas gerais, eles não eram considerados parte da “sociedade *creole*” nesse período.

Embora a descrição de Brereton não deixe dúvidas quanto ao critério racial e hierárquico da constituição dos segmentos sociais de Trinidad, não concordamos com a sua ideia de que a maior parte da população aceitava o lugar de cada setor na hierarquia. Para isso, consideramos que uma proposição como essa elimina completamente a possibilidade de apreensão das complexas relações entre cada setor da sociedade e, principalmente, as relações culturais entre as diferentes populações afrodescendentes alocadas no interior desses segmentos hierarquicamente constituídos.

Nessa perspectiva, reafirmamos que, muito antes da chegada dos imigrantes indianos a Trinidad, a população afrodescendente já havia suturado, sobre o tecido colonial daquela ilha, inúmeros retalhos de suas histórias de vida. Tratava-se de um intrincado cenário social onde cada um desses trabalhadores, buscando meios de sobrevivência e de conquistas sociais, instituiu diferentes formas de se relacionar, tanto dentro de suas culturas como fora delas. Isso deu origem a uma complexa realidade, em que elementos da cultura de um e de outro iam sendo inconclusivamente combinados, por meio da coexistência de forças de dominação e resistência, afastamento e osmose, predomínio consensual de uma língua e oposição a ela, algo não definido e infinitamente mutável, complexas histórias de vida e visões de mundo com as quais podiam construir os seus sentidos de estarem nele.

O que nos autoriza a pensar na formação de uma cultura afrodescendente em Trinidad, constituída com base nas interações entre as populações afrodescendentes pertencentes aos diferentes segmentos sociais, é a existência de uma força catalisadora proveniente de uma filosofia afro-caribenha que se expandia por todo o Caribe. Essa força é





representada pelos trabalhadores afrodescendentes, que se deslocavam, constantemente, entre as diversas ilhas em busca de oportunidades profissionais (Paget, 2000).

O argumento central de vários estudiosos caribenhos é de que a filosofia africana tradicional desenvolveu-se por meio de atitudes filosóficas implicitamente carregadas por sábios em seus discursos. Tais sábios eram pessoas comuns afrodescendentes, que se emprestaram à tarefa de conservar, produzir e transmitir ricas tradições filosóficas africanas. Esses homens sábios eram possuidores de uma distinta capacidade de desenvolver concepções autorreflexivas, comunicando-as, proverbialmente, a outros afrodescendentes das *plantations* do Caribe (Ibidem).

Assim, para compreender melhor o desenvolvimento das paisagens culturais afro-caribenhas, lançamos mão de algumas ideias desse pensador, Henry Paget (2000), em estudo no qual são discutidas formas de recriação da filosofia africana no Caribe.

Henry inicia seu estudo interrogando o fato de, embora haver em muitas regiões do Caribe autores cujos trabalhos eram carregados de argumentos e *insights* filosóficos originais, paradoxalmente, tais conteúdos filosóficos não eram facilmente visualizados em tais trabalhos. Era como se estivessem propositalmente encobertos. Em razão disso, seus esforços objetivavam levar à comunidade acadêmica toda a complexidade da filosofia caribenha. Uma das questões-chave do seu exame é a necessidade de reformulação dos projetos pós-coloniais, que sofreram inúmeras distorções em virtude das fortes mudanças na política econômica global. Diz Paget (2000, p. XI): “A filosofia caribenha tem estado cuidadosamente incrustada nas práticas e discursos não filosóficos quase a ponto de ocultação”.

O encobrimento das filosofias afro-caribenhas pelas nuvens do racismo colonial reduziu-as a um nível de quase invisibilidade. Em razão disso, o trabalho de restauração empreendido pelo autor tomou a forma de uma dupla escavação: a primeira até o nível da tradição, e a segunda até o nível da filosofia afro-caribenha propriamente dita.

Os conteúdos primários da filosofia caribenha surgem dentro de





uma estrutura imperialista e se estendem sob a forma de debates relacionados a projetos de dominação colonial compreendidos em quatro principais grupos: euro-caribenhos, ameríndios, indo-caribenhos e afro-caribenhos. Enquanto o primeiro preocupava-se em justificar sua pretensa hegemonia e reforçar projetos coloniais, os demais grupos se esforçavam em criar condições discursivas para deslegitimar o primeiro. Fundamentalmente, a filosofia afro-caribenha se define como sendo uma prática discursiva intertextualmente incrustada, algo não isolado e não absolutamente autônomo. Em termos práticos, ela se empenha na produção de respostas para questões da vida diária e problemas resultantes de discursos não filosóficos (Ibidem).

A partir de perspectivas sociológicas, Henry percebe que, para se compreender as tendências contraditórias e as dessemelhanças na estrutura comunicativa da produção intelectual caribenha, é preciso ir além do simples exame de suas desigualdades. Antes, é necessário vê-las no interior das dinâmicas culturais do sistema colonial, ou melhor, na dinâmica cultural periférica do sistema colonial. Tal exercício possibilita a compreensão dos diferentes níveis de creolização e politização, inclinações antiafricanas, bem como os níveis de visibilidade e invisibilidade das contribuições euro e afro-caribenhas.

Para ele, os sistemas culturais periféricos são tipos historicamente específicos de formação cultural que existem somente em relação a um sistema cultural central. Todavia, ambos os sistemas surgem no interior de formações imperiais ou transnacionais. Entre centro e periferia, há muitas dinâmicas acumulativas, pelas quais o centro deve acumular autoridade, à custa da periferia. As dinâmicas de periferação do sistema cultural compreendem relações de acumulação e desacumulação cultural produtoras de sensíveis alterações na organização das culturas e nas práticas discursivas. Dentre outras coisas, o sistema cultural periférico promove a racialização das identidades culturais dos diferentes grupos, convertendo africanos em negros, ameríndios em marrons e europeus em brancos, sendo que a oporia branco *versus* negro corresponde à sua forma mais extrema.





Na visão do autor, a violência causada pela binaridade *black/white* se ampliou para outras formas de binaridades, causando uma verdadeira imposição dos fundamentos das culturas africanas. Deu-se, assim, a transformação do trabalhador racializado em *caliban*, aquele que, na visão do europeu, não passava de um ser biológico incapaz de pensar logicamente. Dito de outra forma, tal dinâmica empurrava o sistema cultural caribenho na direção da invisibilidade das culturas negras e ameríndias.

Em suma, para compreendermos o intrincado processo de construção da filosofia afro-caribenha e, por conseguinte, a formação de uma cultura afrodescendente em Trinidad, é preciso apreender as dinâmicas de calibanização que incluem alteridade racial, competição discursiva, dinâmica de convergência e de divergência, déficits de legitimação e padrões inversos de acumulação cultural (Ibidem).

Dessa forma, acreditamos que a chegada dos indianos a Trinidad fez ressurgir e fortalecer uma série de imagens calibanizadas utilizadas contra os afrodescendentes como pretexto para a elite fundiária justificar a utilização da mão de obra indiana. Consequentemente, a população afrodescendente, na defesa de seus projetos e conquistas sociais alcançados ao longo de sua penosa existência naquela ilha, lançou mão de uma dupla estratégia: primeiro, fez uso do mesmo infortúnio de que foi sempre vítima, ou seja, passou a calibanizar o indiano na tentativa de criar, na população de Trinidad, um amplo sentimento de repulsa contra eles; segundo, procurou refúgio nas heranças culturais africanas, possibilitando a construção de espaços abertos à interação entre os diferentes setores da população afrodescendente. Tais recursos foram buscados nas diversas práticas culturais afro-caribenhas, tais como música, literatura, dança e outras formas culturais. Quanto a isso, podemos dizer que a presença indiana em Trinidad possibilitou a reprodução e intensificação tanto da filosofia afro-caribenha, em todas as suas fases, quanto dos atributos de formação de um sistema cultural periférico.

Assim, inferimos que a população afrodescendente de Trinidad colo-





nial deve ser vista menos como grupos de trabalhadores dispersos e mais como uma cultura em construção. Tal entendimento decorre da constatação de que a população indiana, mesmo poderosa numericamente e aos olhos da elite mais bem qualificada do que os afrodescendentes, permaneceu no mais baixo estrato da pirâmide social. Para nós, tal fenômeno se deve ao fato de as diferentes populações afrodescendentes, de Trinidad, terem se aberto aos múltiplos processos de relação, motivados tanto pela energia catalisadora da filosofia afro-caribenha como pelas práticas culturais afro-caribenhas recriadas por força das dinâmicas de periferização.







Plantation LEGAL, *plantation* PLURAL

“O que você faria se não pudesse fazer nada?
Até onde você iria se não pudesse sair?
Quem você seria se não fosse ninguém?”⁴⁴

Muitos já se dedicaram e outros vêm se dedicando à tarefa de se aproximar, o mais possível, das experiências humanas vividas no interior das *plantations* durante o século XIX. No nosso caso, nos interessa o sistema *plantations* de Trinidad pós-escravidão, quando se utilizou largamente a mão de obra indiana.

Em termos historiográficos, duas diferentes correntes discutem a presença indiana nas *plantations*. Uma conduz às investigações tomando os indianos essencialmente como trabalhadores nas fazendas. Nesse caso, as ênfases recaem na experiência indiana no interior das *plantations*, sobretudo nas suas condições de trabalho. Essa primeira tendência se baseia em fontes oficiais do governo da colônia e em registros particulares locais. A outra se identifica por uma etno-história, concentrando suas observações

⁴⁴ *A clara do ovo*. Direção e texto: Danilo Alencar. Goiânia, Teatro da Universidade Católica de Goiás (Campus V), out. 2006.





na perspectiva dos grupos sociais e das práticas culturais cujos esforços tentam identificar fenômenos de mudanças e adaptações. Para Harak-singh (1981), historiador indodescendente de Trinidad, nenhuma dessas duas tendências se encontra consistente ou rigidamente definida.

Assim como fizeram e continuam fazendo outros historiadores, tentaremos nos aproximar da experiência indiana nas *plantations* do século XIX, porém procurando valorizar, por igual, os fatores evidenciados tanto numa quanto noutra das tendências mencionadas. Em linhas gerais, esforçar-nos-emos para trazer, a lume, o máximo possível da realidade histórica vivida por aqueles que um dia se sentiram direta e indiretamente afetados pelo sistema *plantation* de Trinidad.

Sabemos, todavia, da enorme dificuldade encontrada pela maior parte dos historiadores em apreender as “vozes subalternas”, principalmente no interior de sistemas autoritários e fechados como era o caso das *plantations* nas colônias inglesas.

Para empreendermos essa tarefa, reunimos um conjunto de fontes: relatórios oficiais, censos, balanços anuais, inquéritos, comissões reais, leis de imigração, jornais de época, relatos de viajantes europeus e diários de missionários religiosos. No entanto, trata-se de documentos cujos teores e formas foram moldados por mãos de pessoas ligadas às elites locais, portanto, inibidores das vozes subalternas.

Em face disso, enfrentaremos o dilema da supressão dessas vozes lançando mão da metodologia utilizada por Guha (1999) em seus estudos sobre a Índia colonial e da estratégia “desconstrutivista”, valorizada por Bhabha (2001) em suas análises sobre o discurso colonial britânico na Índia no século XIX.

Começaremos, então, a nossa visita ao interior das *plantations* de Trinidad pela seguinte pergunta: o que exatamente significavam, para a elite local, a população indiana e sua presença naquele espaço e tempo? Trata-se de questionamento que nos lança diretamente para o ambiente histórico ao qual desejamos entrar, ou seja, o centro de inteligência das *plantations*, local onde são produzidas, dentre outras coisas, as políticas de controle dos trabalhadores.





Acreditamos que, ao desconstruirmos tais políticas de controle, instituídas pela administração colonial em conluio com os proprietários de terras, ganharemos acesso aos significados e sentidos atribuídos aos imigrantes indianos por aquelas pessoas interessadas em vê-los, ou melhor, tê-los, dentro das *plantations*. Todos os sistemas coloniais de controle de trabalhadores, sob a forma de contratos particulares ou de leis juramentadas, são sempre práticas discursivas, portanto, impregnadas das crenças de quem as produziu. Todo discurso, para Bhabha, é uma prática significatória, ou seja, um “processo que postula a significação como uma produção sistêmica situada dentro de determinados sistemas e instituições de representação – ideológicos, históricos, estéticos, políticos” (apud Abdala Jr., 2004, p.113-133).

Mas antes de adentrarmos o espaço ao qual denominamos centro de inteligência das *plantations*, faz-se necessário olhar, mesmo que brevemente, para o contexto histórico em que aportou o famoso *Fatel Rozack*, o primeiro navio a transportar imigrantes indianos para Trinidad.

Em março de 1845, Thomas Caird anunciou, em um despacho ao governo britânico: “eu tenho a honra de comunicar [...] que despachei o Futtle Rozack para Trinidad”. (Colonial Office 318, v. 165, Caird to Hope, March 7 1845, apud Perry, 1969, p. 59).

Inicialmente, podemos dizer que a Inglaterra chegou a Trinidad relativamente tarde em relação à exploração do açúcar nas Antilhas, pois foi já no apagar das luzes do século XVIII (1797) que ela tomou, de assalto, aquela ilha das mãos da coroa espanhola. E, nesse caso, é bom lembrar que a exploração do açúcar vivia naquela época o seu momento de maior esplendor entre as demais colônias americanas. Para o historiador sul-africano Sookdeo (2000), o propósito da ocupação de Trinidad foi de natureza menos econômica e mais militar.

Seja como for, assim que a administração colonial britânica se instalou em Trinidad, não teve dúvidas quanto à necessidade de tomar parte nos negócios do açúcar.





Já em 1799, o primeiro governador inglês de Trinidad, General Picton, escreveu à coroa britânica informando-a de seu posicionamento sobre as condições favoráveis de transformar Trinidad em uma colônia de produção de açúcar:

Trinidad deverá ser considerada como sendo uma colônia açucareira, pois suas terras geralmente são mais favoráveis à produção de cana do que café ou algodão. A quantidade de terras a ser beneficiada dependerá certamente dos meios de cultivo, mas tudo que seja levado em consideração à classe de pequenos plantadores de cana não pode consistir em menos do que 200 acres de boa terra, das quais 100 acres para cana, 50 para pasto e 50 para os negros usarem em seu proveito. Uma plantação dessa categoria, conduzida a um máximo de economia, irá requerer um capital de aproximadamente £ 8,000 libras esterlinas. (Williams, 1962, p. 74).

A cana, então, substituiu o algodão, por conta de uma praga, porém esse e outros produtos continuaram a ser cultivados na ilha. Nessa época, Trinidad ainda estava longe de se tornar um modelo de monocultura, e o negócio do açúcar se mantinha sob o domínio de mercadores e de intermediários ingleses donos de navios. Estes controlavam o fluxo de mercadorias e escravos na ilha, negociando com o continente em virtude das vantagens oferecidas pela política fiscal de importação. Todo esse alvoroço atraiu para Trinidad um grande número de estrangeiros à procura de enriquecimento rápido (Perry, 1969).

Conforme os registros da época, foi no ano de 1826, oito anos antes da emancipação dos escravos, que Trinidad conheceu a sua maior safra de cana. Por esse motivo, quando os indianos chegaram à ilha, no ano de 1845, os ingleses ansiavam por uma produção ainda maior do que aquela obtida sob o regime de escravidão. A razão para isso estava no fato de que a superação daquela safra significaria, dentre outros fatores, a certeza do sucesso da utilização da mão de obra indiana e, por conseguinte, o arrefecimento das oposições a tal sistema (Passim).





Entretanto, assim que os indianos chegaram, eles foram vistos pelos proprietários de terras tanto como um benefício quanto como um dilema. Afinal, por um lado, eles representavam a esperança de superação da aludida escassez de braços adaptados às condições oferecidas nas *plantations* e, por outro, uma nova e incômoda realidade a que esses proprietários teriam de se adaptar, pois se tratava de uma mão de obra remunerada e de permanência limitada – apenas cinco anos –, conforme contratos firmados antes do embarque.

Assim, a imagem que se forma com base nesse quadro é a de uma classe de plantadores completamente insegura sobre o rumo de suas empresas, já que todas aquelas novas situações eram, de certa maneira, diametralmente opostas ao modelo escravista até então praticado. Em outros termos, o que lhes asseguraria o pleno sucesso da utilização da mão de obra indiana, em face dos riscos sobre o capital investido no processo de contratação (transporte, alimentação, hospitais, roupas e pagamento de salários) e da concorrência externa, sobretudo com os novos rumos que tomara o comércio internacional do açúcar naquela época?

Em razão disso, é natural aceitarmos a ideia de que todas as atenções dos plantadores estivessem voltadas para a relação custo–benefício atinente ao processo de contratação da mão de obra indiana. Portanto, não seria exagero de nossa parte pensar que os indianos contratados (*indentured indians*)⁴⁵ de início não significassem para os plantadores nada além de músculos e ossos a serem aplicados nas lavouras de cana-de-açúcar.

Não nos restam dúvidas quanto ao fato de as circunstâncias históricas terem apontado para os plantadores a necessidade de impor aos imigrantes indianos um regime autoritário de trabalho.

E para garantir o controle dos trabalhadores indianos dentro das *plantations*, foi elaborado um extenso conjunto de leis (ver Anexo A),

⁴⁵ O termo *indenture* se refere aos acordos sob a forma de contrato realizado entre trabalhadores e empregadores, em que estes são responsáveis por todos os custos de transporte e alimentação dos trabalhadores até os seus locais de trabalho.





difundido por meio de documentos ultramarinos, denominados, pela administração colonial britânica, Regulamentos de Imigração para Trinidad e Guiana Inglesa (Immigration Ordinances of Trinidad and British Guiana). Neles, os imigrantes indianos eram chamados simplesmente de indianos contratados (*indentured indians*).

Dirigir-nos-emos, então, a partir daqui, para o ambiente ao qual denominamos “centro de inteligência das *plantations*”, olhando, primeiramente, na direção do conjunto de leis, constituídas para assegurar o cumprimento dos contratos e, por conseguinte, controlar a vida diária dos indianos no interior das *plantations*.

Em meio a tal conjunto de leis, somente algumas buscavam assegurar a efetivação de alguns direitos adquiridos pelos trabalhadores indianos por ocasião da assinatura dos contratos. Essas normas versavam sobre a condução das jornadas diárias de trabalho em termos, por exemplo, da quantidade de horas a serem cumpridas, do salário condizente às tarefas realizadas, do direito à assistência médica e do direito de denúncia por abusos sofridos no interior das *plantations*. Nesse caso, as denúncias deveriam ser feitas a oficiais responsáveis pela proteção dos indianos contratados, os chamados de “protetor de imigrantes” (*protector of immigrants*), designados pelo governo. Numa visão de conjunto, a quase totalidade das leis visava assegurar uma política de contenção de imigrantes dentro das fazendas.

É óbvio, se o controle total sobre os trabalhadores indianos era o que mais importava a todos aqueles que dependiam direta e indiretamente do sucesso da utilização da mão de obra indiana, é de se supor que as leis de regulamentação do *indenture system* tendessem para a satisfação das necessidades desses beneficiados.

No entanto, do ponto de vista jurídico, o formato das leis não parece à primeira vista tendencioso, pois na mesma medida em que há punição destinada ao contratado há também para o contratante caso venha a descumprir qualquer uma das cláusulas nele previstas (Anexo A, item 118; item 119, artigos 1 e 2 e item 120, artigos 1 e 2).

Todavia, como nenhum sistema legal é autoexplicativo, cabe analisá-lo à luz de outras fontes do mesmo período.





Começaremos por aquilo que nos pareceu mais recorrente em toda a sua extensão, ou seja, o uso aparentemente inocente do termo *indentured immigrants* em todas as suas cláusulas para se referir ao trabalhador imigrante indiano.

Um olhar mais profundo, no âmbito das leis de regulamentação do *indenture system* (ou sistema de contratação), nota que a naturalização do termo *indenture*, não somente nos documentos oficiais, mas também nos discursos da elite, carregava uma intenção velada de eclipsar qualquer traço que pudesse ligar os indianos a alguma imagem de autonomia social. Isso porque, quando se pronuncia o “termo imigrante contratado”, vê-se que na palavra que dá qualidade ao sujeito (contratado) não há nada que permite ligar o sujeito (indiano) à sua trajetória de vida ou mesmo ao lugar de onde veio, mas antes a um acordo (um contrato). Isso faz com que o usuário da língua desvie o pensamento do substantivo indiano para as possibilidades de apreensão do significado da palavra contratado. E as imagens primeiras que afloram do signo contrato são aquelas ligadas a alguma forma de prestação de contas. Assim, a imagem do sujeito (o indiano) se funde aos referentes do signo contratado, possibilitando ao usuário da língua o seguinte raciocínio lógico: se um contrato pressupõe algum benefício para o contratado, este deve prestar contas daquilo que contratou; logo, ele deve ressarcir ao contratante (no caso o plantador) as despesas consoantes aos benefícios consumidos no caso dos indianos contratados – a viagem, a alimentação, os cuidados médicos, as roupas etc. – sob a forma de trabalho.

Desse modo, podemos afirmar que o apelo mais forte atribuído ao uso do termo imigrante contratado era de minar as possibilidades de o trabalhador indiano impor qualquer tipo de autonomia, uma vez que os sentidos construídos pelo uso constante de tal termo funcionavam como uma espécie de “luz vermelha” a sinalizar, para o imigrante, sua condição primeira de devedor ao proprietário da fazenda.

Em linhas muito gerais, nota-se uma tendência nas diversas leis desse conjunto de precaver o lado do contratante no que se refere a duas situações: o risco de o trabalhador se ausentar da fazenda durante a





execução de uma dada tarefa e a atribuição de um excessivo peso a tudo aquilo que é considerado ofensa ou negligência por parte do contratado (Anexo A, itens 121; 126; 127; 135; 136; 137; 138; 139 e 142).

No entanto, parece contraditório que as leis tentassem de toda forma obstacularizar a saída do contratado – até mesmo descontando de seu salário o dia de trabalho correspondente ao que ele se ausentara para se queixar, ao protetor de imigrantes, de abusos sofridos ou de descumprimento de seus direitos assegurados no contrato (Anexo A, item 139, artigos 1, 2 e 3) – e que houvesse um total relaxamento nas permissões para o trabalhador se ausentar caso ele tivesse ganhado certa quantia em dinheiro (item 138, artigo 1).

Tal contradição nos leva a supor a existência de pelo menos duas intenções subliminares. Primeiro, um possível acordo entre proprietários de fazendas e proprietários de comércio, como se lê em: “nenhum comércio deverá ser mantido por qualquer patrão, capataz, inspetor, cocheiro, soldado, ou qualquer outra pessoa empregada na plantação, nem em tal fazenda ou ao alcance de cinco milhas dela” (Coolie Immigration, 1904, p. 29). Segundo, era conveniente, para o patrão, que o trabalhador esgotasse as suas reservas financeiras na cidade. Assim, voltaria para a fazenda sentindo-se constrangido a aceitar, sem nenhuma resistência, qualquer tarefa exigida pelo patrão, independente do seu grau de dificuldade, principalmente porque uma das leis previa que o trabalhador executasse qualquer trabalho, desde que compatível com sua qualificação física (Anexo A, item 110).

Numa palavra, arriscamo-nos a dizer que o uso do termo imigrante contratado e as permissões de afastamento da fazenda, após o trabalhador ter juntado certa soma em dinheiro, tinham como objetivo funcionar tal qual o famoso “sistema de barracão”. Porém, no primeiro caso, no lugar de uma dívida material, há uma dívida simbólica moral, porque estar preso a um contrato é o mesmo que estar sob juízo de sentença, ou seja, próximo àquilo que, no sistema judicial atual, chamamos de “liberdade condicional”.

Contudo, o que consideramos ter sido “a pedra no sapato” dos tra-





balhadores indianos, em termos das injustiças que sofreram durante a permanência nas fazendas, foram, sem dúvida, as inúmeras condenações judiciais em virtude de acusações de descumprimento das leis que versavam sobre ofensas atribuídas ao patrão e negligências durante a execução de tarefas.

É perfeitamente possível poderem eles ser acusados, perante um juiz, sob a denúncia de agressão e, incapazes de falar a linguagem das regulamentações jurídicas aqui fluentes, estarem sujeitos a se encontrar em desvantagem, o que pode terminar em multas ou prisão. (*The Palladium*, May 15, 1880 apud Singh, 1988).

Dentre as condenações por ofensas, a mais frequente e, também, a que causava maiores distúrbios era a acusação de uma tarefa mal realizada, designada ao indiano por um superior da fazenda. Isso porque, uma vez notificado sobre a execução não satisfatória de seu trabalho, o imigrante contratado deveria refazê-lo, imediatamente, sob pena de sofrer condenações consoantes tal alegação, previstas no sistema de leis (Anexo A, item 121).

Na última quinta-feira, a polícia recebeu informações de que um sério distúrbio tinha acontecido na fazenda Cedar Hill, de um dos proprietários da companhia Colonial. Entre os *coolies* da fazenda e o corpo administrativo, nasceu um desentendimento, em virtude de os *coolies* terem executado impropriamente certas tarefas as quais eles foram requeridos para completar e as quais eles não somente se recusaram a fazer, como também mostraram fortes sinais de hostilidade. Sob a veemência dessa informação, dois policiais, a cavalo, foram mandados com a intenção de apaziguar a desafeição; porém eles foram recebidos por uma irada recepção dos *coolies*, que os repulsaram e os injuriaram [...] Os outros escaparam ilesos, somente por causa do instinto de seus cavalos, que coicearam os agressores a distância. (*San Fernando Gazette*, Sept. 30, 1882 apud Singh, 1988).





Num certo sentido, o tradicional chicote usado contra os escravos foi substituído por outra arma igualmente eficaz em termos de alertar o trabalhador para a sua pequenez diante da força do patrão. Tratava-se da prática de descontar, do salário do imigrante contratado, certa quantia, de forma extrajudicial, sob a alegação de práticas indevidas. Bastava apenas o capataz ou qualquer outro funcionário superior da fazenda alegar ter ouvido, da boca de um indiano, uma palavra ameaçadora ou declarasse o mau uso de algum equipamento da fazenda, para se consumarem acusações de ofensas e/ou negligências (Ibidem).

Alguns jornais locais, contrários à imigração indiana, ao denunciarem a sangria dos cofres públicos a ela devida, aproveitavam para denunciar também o mau uso que os fazendeiros faziam desses imigrantes.

[...] mas o nosso governo tem sido tão bem-sucedido em providenciar, à custa do dinheiro público, uma quantidade suficiente de servos para todos os propósitos. [...] Saber como controlar *coolies* satisfatoriamente em suas tarefas diárias, tal como as mulas são completamente controladas por seus condutores, é tudo o que é exigido dos capatazes e supervisores [...]. (*San Fernando Gazette*, Feb. 4, 1871. "Editorial" apud Singh, 1988).

Outros jornais, mais ousados, iam direto ao ponto, denunciando abertamente o caráter unilateral das relações patrão-imigrantes, contratados-justiça. Quanto a isso, a nota a seguir transcrita é esclarecedora, pois além de denunciar a prática de retenção ilegal de salários também evidencia o fato de que as leis não eram usadas contra os patrões, principalmente a Lei de nº. 119 (Anexo A, item 119, artigo 1), que proibia o empregador de interromper qualquer pagamento de tarefas já realizadas pelo empregado.





O costume predominante de reter, indiscriminadamente, o salário dos trabalhadores empregados nas fazendas de cana-de-açúcar, em nome de alegadas ofensas cometidas por eles, tem sido por muito tempo persistentemente praticado sem qualquer tipo de contestação ou interferência legal nesta ilha, de modo que não é de se admirar que pessoas plenamente conscientes da injustiça de tal procedimento sejam levadas, apesar disso, a seguirem tal pernicioso exemplo. Muito evidentemente, nas mentes de todos esses que são agentes na prática, existe uma adocicada desculpa que procura enxergar nisso a condição de ser o caminho mais curto e mais simples de estabelecer contendas entre patrões e empregados, e um meio de evitar os aborrecimentos, gastos e amolações de terem de ir diante de um juiz por causa de tão insignificantes ofensas cometidas por um trabalhador na fazenda [...] É infinitamente mais fácil, e inquestionavelmente mais conveniente, para um capataz ou supervisor, reter cinco dólares do pagamento do trabalhador por motivo de roubar uma cana, ou semelhante importância, como maltratar uma mula, ou por qualquer outra suposta quebra das regras da fazenda, do que é correr o risco e aborrecimentos de ter de dar prova de tal acusação perante um magistrado. (*San Fernando Gazette*, Aug. 31, 1878. “Editorial” apud Singh, 1988).

No dia 12 de junho de 1876, o “Editorial” do *New Era*, jornal local, dava sinais de desconfiança em relação ao comportamento dos encarregados da justiça de Trinidad.

Na última reunião do Conselho Legislativo, o honorável Sr. Smyth, em ação para renovar as leis de imigração, propôs três novas cláusulas: a primeira obriga o plantador a manter um livro de atividades para registrar os dados visando à identificação de todos os imigrantes e à descrição das tarefas diárias executadas [...] Possivelmente, para convencer o governo de que eles estavam muito empenhados na doutrina de proteção do imigrante, a segunda cláusula oferecia recursos para o imigrante procurar residência industrial antes que a inteira conclusão de seu





contrato fosse apresentada [...] A terceira sugestão referia-se à rotina hospitalar, muito provavelmente para uma supervisão sobre a parte das autoridades médicas [...] Tão dilatados eram os sentimentos filantrópicos derramados sobre a imigração dos *coolies*, no que diz respeito à exclusão de questões igualmente importantes que afetavam outras raças, a ponto de nos restar apenas anotar as indagações que afloram de tempo em tempo sobre os *coolies* e os chineses pagãos (apud Singh, 1988).

Segundo o historiador indodescendente Kelvin Singh (1988, p. 100), “existem insignificantes evidências para sugerir que, antes dos inícios dos anos de 1880, qualquer sentença da corte fora alguma vez feita contra um patrão ou membro da equipe administrativa da fazenda”.

De fato, essas evidências nos levam a refletir acerca do grau de autonomia que os fazendeiros teriam alcançado junto ao sistema judiciário implantado naquela colônia.

Também não eram incomuns as denúncias sobre protetores de imigrantes envolvidos nos negócios da cana-de-açúcar.

Temos ouvido, ultimamente, muitas notas do juiz de St. Joseph, que, embora não fora da linha seguida por outros semelhantes juízes, nos fazem considerar que o oficial dispensa autoridade, nesta região da ilha, de um homem peculiarmente perigoso. [...] É nada mais, nada menos sobre um importante personagem, o “protetor de imigrantes”, que colocaremos dúvida acerca de alguns endossos de dias perdidos de *coolies* nas fazendas, feito pelo juiz inicialmente aludido; e que, naturalmente, presumimos, apoiado pelo chefe do departamento de imigração. É estranhamente sugestivo que a maior parte dos endossos (considerados inadequados e em favor dos proprietários de fazenda, prejudicando os *coolies*) seriam endossos condenando *coolies* ao trabalho na fazenda Paradise, de propriedade do dr. Mitchel, somando meses extras de trabalho, equivalente aos dias perdidos, até o término de seus contratos. Dr. Mitchell é protetor de imigrantes e, aparentemente, não percebeu a inclinação e tendência desses





endossos, a julgar pela passividade de seus atos diante deles. É, de qualquer modo, motivo de desapontamento que circunstâncias assim combinassem com aquele ato inadequado do juiz que, a esse respeito, teria [...] uma inclinação a beneficiar o oficial protetor e legal dos *coolies*. (*New Era*, “Editorial”, Mar. 22, 1880 apud Singh, 1988).

Para ampliar a nossa visão sobre o grau de aplicação das leis sobre os trabalhadores nas fazendas, recorreremos a um aprofundado estudo realizado por Sookdeo (2000, p. 110-122), no qual podemos ver importantes dados estatísticos sobre o volume de condenações diante da Corte de Trinidad, tanto na época da escravidão quanto na época em que se passou a utilizar mão de obra indiana. Das fontes por ele utilizadas, destacam-se os despachos do governador Longden, o anuário *Blue Books* e relatos de inspetores de prisões.

Segundo os dados reunidos por Sookdeo, entre os anos de 1828 a 1835 a média de condenações flutuou em torno de 53 prisões de homens por ano, sendo que, nos anos de 1832 e 1833, a média alcançada foi de 54 prisões anuais (48 e 45 do sexo masculino, respectivamente). Uma significativa elevação dessa média, de 60 aprisionamentos anuais, é constatada ao final da escravidão, 1835.

Nesse ponto, Sookdeo reitera a opinião de conceituados historiadores, a exemplo de Eric Williams, para quem, antes do advento dos imigrantes indianos, a extração da força de trabalho era conseguida menos pelas condenações e mais pelo chicote.

Mas com a chegada dos imigrantes indianos, os magistrados de Trinidad passariam a conviver com a ideia de que, a cada nova carga de indianos contratados, também haveria uma nova carga de criminosos em potencial. Isso porque, segundo Sookdeo (2000, p. 111), “após 1854, quando as leis de imigração apertaram o nó em torno dos trabalhadores indianos, eles foram frequentemente culpados de quebras de leis de trabalho”.

Somente no ano de 1870 foram registradas 2.012 prisões: 727 por





furtos; 257 por endividamentos; 213 por agressões; 154 por condutas indecentes no uso da língua e 116 por ofensas durante a execução de tarefas. Para o ano de 1873, os documentos do conselho revelaram 2.649 prisioneiros dentro das cadeias reais. Desse total, 39,9%, ou seja, 1.059, eram hindus. O restante dos prisioneiros estava dividido da seguinte forma: indianos mulçumanos, *creoles*, afrodescendentes, 154 jovens abaixo de quinze anos e 282 mulheres de idades variadas (Ibidem).

Segundo Sookdeo, nos anos de 1872 e 1873, entre as categorias de ofensas que culminavam em prisões, a que mais figurou foi a de imigrantes indianos capturados sem passes livres (354 e 476, respectivamente).

Numa nota, extraída pelo autor, um inspetor dá a sua receita de como os prisioneiros devem ser disciplinados:

Sir Joshua Jebb, “uma reconhecida autoridade em matéria de disciplinar prisão”, recomenda: “os elementos aterrorizadores de punição são trabalho forçado; comida ruim e cama ruim; e para as classes mais baixas de prisioneiros [...], sentenças duras”, que equivaliam a “trabalhos nos moinhos ou nas manivelas, ou cavar ou quebrar pedras ou algumas tarefas deste mesmo grau”. (Council Paper, Trinidad n.º. 39 of 1874, apud Sookdeo, 2000, p. 114).

O autor destaca ainda que, entre os anos de 1872 e 1873, os crimes categorizados como agressões dobraram. Para isso, ele aponta como possíveis causas frustração entre as classes trabalhadoras, incluindo conflitos inter-raciais, competições nas esferas do trabalho e frustrações sexuais. Vale lembrar que os imigrantes indianos eram constituídos de uma classe de trabalhadores predominantemente masculina.

Para os anos de 1885 e 1886, os números de aprisionamentos foram de 4.411 e 4.363, respectivamente, sendo que, para a maior parte dessas condenações, a alegação foi descumprimento das leis de contrato de trabalho por parte dos imigrantes indianos (Sookdeo, 2000).

No balanço geral que fez Sookdeo sobre o recrudescimento das sanções penais em Trinidad, destacam-se três interessantes situações. Uma





delas se refere ao fato de as duras sentenças aplicadas sobre os imigrantes contratados tornarem-se convenientes para a classe de plantadores em certo período do ano, sobretudo nas estações em que as fazendas necessitavam de poucos trabalhadores, uma vez que os custos de subsistência dos imigrantes presos corriam por conta do governo. Outra situação tem a ver com o fato de tais sanções penais se perfilarem numa excelente forma de se exercer o controle sobre os imigrantes contratados. Por fim, Sookdeo (2000, p. 14) revela, do ponto de vista dos indianos, o lado positivo de se estar preso, pois “os contratados prosseguiram em receber com alegria o repouso oferecido pelas prisões comparado à vida em algumas das severas fazendas”.

As posições de Sookdeo corroboram as evidências discutidas quanto às relações de poder que os fazendeiros mantinham junto ao sistema judiciário de Trinidad.

Todas as evidências até aqui analisadas permitem-nos afirmar a existência de uma ampla rede de relações entre fazendeiros, capatazes, supervisores, protetores de imigrantes, magistrados e imigrantes contratados.

Num documento ultramarino para assuntos da imigração indiana, extraímos um trecho que versa sobre o cumprimento das leis nas fazendas de Trinidad. Nele, podem ser percebidos os “espaços de negociação” entre imigrantes indianos e seus capatazes, quando se tratava de oficializar uma denúncia ao juiz local:

26. Causas diante de juízes. Muitos capatazes têm uma forte e justa discriminação contra o *haling*, um homem, diante da corte, negligente o suficiente para trabalhar tão firme quanto é requerido pelo regulamento, e que geralmente decide tal questão fora da corte, por meio de multa ao transgressor. Nem muitos patrões reivindicarão e adicionarão ao tempo de contrato os dias que o imigrante tem trabalhado – “dias perdidos”, como são chamados –, como também não processarão por deserção. No total dessas causas diante do juiz, existe sempre uma grande perda de precioso tempo para ambos, empregador e trabalhador. Alguns dias antes de ser levado à corte, o *coolie* fica mal hu-





morado e não trabalha devidamente. Nesse caso, o capataz ou qualquer classe de supervisor é obrigado a atender à corte, com o livro da fazenda, e um dia é perdido. Depois, se o *coolie* for punido ou não, as boas relações entre mestre e servo são prejudicadas, e o *coolie*, é provável, especialmente se ele for absolvido ou meramente advertido, perde respeito pela autoridade de seu supervisor, e caso seja mandado para a prisão, perde o respeito por si mesmo e torna-se um membro das classes criminosas. Depois que o caso é encerrado, o *coolie* leva algum tempo antes de se estabelecer dentro de seu hábito normal, de sossegado e trabalhador estável. No dia posterior ao caso, ele declara que não está indo ao trabalho porque teve de cozinhar sua comida, que não fez enquanto estava na corte. (Comins, 1893, p. 42).

De fato, o documento transcrito mostra os trabalhadores indianos desenvolvendo certo grau de autonomia diante de seus opressores no momento em que, paradoxalmente, fazem uso da própria arma criada por seus patrões para oprimi-los, ou seja, a máquina judiciária.

Vejam que, não somente as perdas financeiras estavam em jogo, ou seja, as horas de trabalho que ambos os lados poderiam perder, se ocupados com os inquéritos. Também estavam em jogo certas perdas subjetivas que poderiam minar a autoridade do capataz, diante tanto do imigrante acusado como de todo o restante do grupo a ele subordinado, ou na mesma medida desmoralizar o imigrante, se condenado fosse, a um estado de marginalização. Por essa razão, capatazes e imigrantes buscavam acordos diante das contendas, a fim de não se afastarem das fazendas e não colocarem em risco o capital moral que construíam a partir de suas relações dentro das *plantations*.

Queremos salientar que, embora tenhamos dado um considerável relevo ao penoso processo de opressão por que passaram os indianos, sobretudo por meio do uso indiscriminado das leis de imigração, não faz parte das nossas intenções reascendermos o velho questionamento sobre se a vida dos imigrantes indianos nas *plantations* foi ou não um tipo de escravidão.





Se alguns estudiosos insistiram ou ainda insistem em tal questionamento isso ocorre em virtude de alguns problemas teóricos, ainda não superados entre aqueles que, embora carregados de boas intenções, tendem a vitimizar as populações subalternizadas no Caribe colonial.⁴⁶

De qualquer modo, o processo de vitimização da população indiana de Trinidad também fazia parte dos jogos de cena, uma vez que favorecia outras categorias de pessoas residentes na ilha. É o caso de alguns missionários presbiterianos canadenses, particularmente os reverendos John Morton (1839-1912) e James Grant (1839-1923), cuja permanência em Trinidad, a partir do ano de 1860, dependia dos trabalhos que desenvolviam junto aos indianos nas *plantations*, no sentido de educá-los e evangelizá-los.

Os missionários deveriam assumir, perante os indianos, um discurso protecionista, a fim de ganhar a sua confiança, pois num tipo de espaço como o da *plantation*, marcado pelo despotismo, pelo desencontro e, principalmente, pela imprevisibilidade, o melhor instrumento de atração seria, indubitavelmente, alguma forma de proteção contra as injustiças, exatamente aquilo que os imigrantes viram esvaecer diante deles, uma vez que os contratos assinados na Índia, conforme mostramos, se converteram em instrumentos de opressão nas mãos dos proprietários.

Desse modo, uma série de passagens que, na ótica dos missionários, poderia fundamentar as suas posições diante das injustiças cometidas contra os imigrantes indianos, era incorporada em seus diários, conforme mostra o documento a seguir transcrito:

Certa ocasião, o capataz de uma fazenda de açúcar, nas vizinhanças de San Fernando, violentamente, tentou, segundo alguns trabalhadores foragidos, amarrar uma corda em torno da cintura de um pequeno número de líderes, em uma mais ou menos jocosa forma, e os colocou para trabalhar. Sem resistência, os homens trabalharam o dia todo e, ao cair da noite, eles foram liberados, com algumas boas recomendações. Sob o manto da noite, eles

⁴⁶ Para uma melhor compreensão das críticas feitas à perspectiva de vitimização de populações coloniais, sobretudo das populações afrodescendentes do Caribe, ver Glissant (1989).





deixaram a fazenda e foram até a casa do subprotetor residente no distrito, a quem eles apresentaram a informação ou acusação formal. Ele imediatamente iniciou uma ação contra o capataz. Na conclusão do processo, o juiz virou-se para o réu dizendo-lhe: “Estou completamente consciente de que o tratamento dado a esses homens não tem causado sofrimentos físicos, porém tal ato sugere condições as quais as leis britânicas desaprovam. Esses não são os dias de escravidão”. (Grant, 1923, p. 63).

Já para os olhares do governo e da população local, os missionários procuravam justificar as suas ações por meio de alvissareiros objetivos que prometiam subtrair os indianos das condições degradantes que encontravam suas vidas espirituais, morais e intelectuais.

Assim era nossa justificativa como uma igreja para estabelecer nossa missão em Trinidad; e na tentativa de satisfazer as grandes necessidades espirituais, morais e intelectuais de um povo que cresce rapidamente a cada ano, tanto pela imigração como pelo aumento natural, nossos missionários não têm, somente, numa larga medida, desempenhado os propósitos para o qual eles foram e estão sendo mandados, mas têm garantido, por meio de seus trabalhos, o reconhecimento e apoio do governo e dos cidadãos em quase toda parte. (Grant, 1923, p. 60).

Como parte das táticas de atração e negociação, os missionários passaram a protestar contra o uso do termo *coolie* usado para designar os indianos contratados nas *plantations*, pois eles viram nessa forma de clivagem um poderoso instrumento para causar ao indiano um sentimento de inferioridade diante de outras populações presentes na ilha.

O termo *kuli*, que tem sido aplicado a outras raças asiáticas, assim como para os nativos da Índia, tem na língua Hindi o significado de um faxineiro ou carregador. Embora *coolie* seja o termo oficial e usado durante a duração do contrato, o fato de ele ter sido originalmente a designação da mais baixa classe de trabalhadores tem-no tornado extremamente ofensivo para uma grande proporção de





peçoas. Os missionários têm evitado usar esse termo, e o termo “indianos orientais” está agora em uso geral. (Grant, 1923, p. 60).

Para dar materialidade a essa questão, recorremos a uma nota extraída de um jornal local, *The Palladium*, cuja denúncia se dirige tanto aos trabalhadores *creoles*, por imputarem aos trabalhadores indianos uma condição de inferioridade, quanto aos próprios indianos, por aceitarem tal condição de inferioridade, dando, inclusive, testemunhos de sua baixa estima.

E até o momento nada é mais comum do que observar as desdenhosas maneiras pelas quais o trabalhador indiano oriental é referido ou tratado por alguns trabalhadores *creoles*, que parecem reconhecê-los como a raça mais inferior de todas as outras, por causa da degradação, e principalmente, talvez, pelo fato de eles terem chegado aqui numa condição de quase escravos [...] Mas esses orientais frequentemente reconhecem a si próprios como ocupando o mais baixo *status*, desde o tempo em que, a partir de sua chegada aqui, assumiram suas obrigações agrícolas como trabalhadores contratados. Pergunte a um *coolie* de classe baixa (com relação ao ideal de sua casta permanecer no mais alto grau entre eles) se ele for um trabalhador contratado, e ele revelará a você a sua baixa autoestima. Dessa maneira, ele tem a consciência de que ocupa a mais baixa condição nesta ilha. (*The Palladium*, Apr. 24, 1880 apud Singh, 1988).

Mas alguns historiadores, em especial o professor indodescendente Haraksingh (1981), mostra-nos que certas imagens geradas durante o período colonial, como, por exemplo, as noções de docilidade e o próprio sentimento de inferioridade, ambos imputados aos imigrantes indianos, devem ser vistas por outro prisma.

Haraksingh contesta essa primeira noção, a de docilidade, dizendo que esse estereótipo, normalmente usado para acentuar a preferência dos fazendeiros por trabalhadores indianos, não combina com a quantidade de distúrbios e violências cometida por indianos em seus locais de trabalho. Segundo ele, o que em última análise consubstanciava a





noção de docilidade era o fato de uma grande maioria de imigrantes viver dentro das *plantations* sob regime de contratos, possibilitando, aos seus patrões, reunirem as condições necessárias para exercer amplo controle sobre eles.

Quanto à aparente submissão dos indianos, o autor interpreta como sendo uma espécie de comportamento estratégico para manter os patrões felizes até poderem escapar das *plantations*, “visto que grande parte da resistência indiana deve ser vista em termos de quem deveria rir por último. Eles seriam submissos e trabalhariam duro, o que indubitavelmente manteria os plantadores felizes” (Haraksingh, 1981, p. 75).

Analisando com mais profundidade essa ideia de os indianos desenvolverem uma atitude de submissão como sendo um tipo de estratégia de preparação para uma vida melhor fora das *plantations*, veremos que mais uma vez os imigrantes estão tentando se beneficiar com as próprias imagens que deles eram construídas, por aqueles setores da sociedade interessados em explorá-los. Ou seja, tanto o estereótipo de docilidade, forjado pelos proprietários para fortalecer os mecanismos de contratação dos indianos, quanto o estereótipo de injustiçados, desenvolvido pelos missionários a fim de convertê-los ao cristianismo, foram, estrategicamente, aceitos pelos próprios indianos, uma vez que tais imagens ajudavam a confundir seus opressores acerca de seus verdadeiros projetos.

Numa visão de conjunto, as relações construídas entre as diversas categorias de pessoas, submetidas ao conjunto de leis de imigração, formavam um complexo jogo de cena cujas principais intenções eram: 1) criar um teatro capaz de deixar as autoridades inglesas em Londres satisfeitas sobre o perfeito cumprimento das leis de imigração em suas colônias; 2) obter benefícios financeiros a partir dos recursos do tesouro real, destinados a assegurar o sucesso da companhia colonial de imigração; 3) constituir códigos extrajudiciais de relacionamentos capazes de assegurar a continuidade dos acordos estabelecidos entre todos os grupos envolvidos e 4) assegurar aos imigrantes indianos a construção de espaços de negociação para que aquela difícil existência, nas *plantations*, pudesse ser transfigurada em algo mais próximo de seus horizontes de expectativa.





IDENTIDADES EM TRÂNSITO

Garoa do meu São Paulo,
Um negro vem vindo, é branco!
Só bem perto fica negro,
Passa e torna a ficar branco.
Mário de Andrade

Duas importantes realidades, invariavelmente, fizeram parte do cotidiano das *plantations* de Trinidad: 1) a formação de complexas relações extrajudiciais entre trabalhadores e patrões, dada a necessidade de adequar as leis que regulamentavam as atividades dos imigrantes nas fazendas às imprevisíveis situações que nelas surgiam; 2) a existência de um conjunto de práticas discursivas dedicadas à criação e cultivo de sentimentos de repulsa entre indianos e negros.

Quanto a esse último ponto, entretanto, inferimos que tais práticas discursivas, mais do que simplesmente fomentar as disjunções entre essas duas populações, coibindo o estabelecimento de laços de solidariedade mais amplos entre elas, realizavam, subliminarmente, a convocação de sujeitos a determinadas posições sociais.





Ampliamos essa discussão na esperança de apreendermos, nos interstícios das práticas discursivas, os momentos a partir dos quais as populações submetidas subvertem a ordem discursiva, recriando práticas culturais capazes de manterem vivos importantes elementos de suas culturas de origem.

Para isso, inicialmente, tentamos perceber no discurso das classes hegemônicas como as diferentes populações de trabalhadores das fazendas eram levadas a assumir determinadas posições e a conviver com certas clivagens no sentido de comporem uma arquitetura social imaginada e planejada pela elite. Respectivamente, aventuramo-nos pelos interstícios de tal arquitetura no intuito de entrever as maneiras pelas quais essas populações subalternizadas violavam o modelo social imposto recriando práticas culturais capazes de garantir a sobrevivência de suas culturas.

Já na primeira década, após a chegada dos primeiros imigrantes indianos, o principal jornal local, *Port of Spain Gazette*, na edição do dia 6 de maio de 1851, descreve os hindus como sendo verdadeiros párias, dignos do desprezo dos habitantes de Trinidad.

As características universais do hindu, habitualmente, são desconsideração pela verdade, orgulho, tirania, roubo, falsidade, velhacaria, infidelidade conjugal, filhos desobedientes, ingratidão (os hindus não têm palavras para expressar agradecimento), espírito litigioso, perjúrio, traição, avareza, jogo por dinheiro, servilismo, ódio, vingança, crueldade, homicídio privado, extermínio de filhos bastardos. (*Port of Spain Gazette*, May 6, 1851 apud Perry, 1969).

Possivelmente, tal repulsa se orientava menos na direção do imigrante indiano, como um todo, e mais naqueles ligados ao hinduísmo, pois naquela época havia uma forte presença de representantes cristãos na ilha (tanto católicos como protestantes). Nesse caso, outra orientação religiosa entre as populações de trabalhadores tornaria ainda mais difíceis os trabalhos de evangelização, principalmente por





se tratar de uma fé extremamente subversiva, diante dos ensinamentos bíblicos, como a professada pelo hinduísmo (Passim).

Mas, além dos missionários cristãos, que relatavam às autoridades eclesiásticas na Europa as suas experiências e percepções acerca das diferentes populações das colônias, também havia os chamados viajantes europeus, que, a serviço de seus governantes, tinham como objetivo principal divulgar em seus países de origem as maravilhas e as estranhezas do Novo Mundo.

Acreditamos, porém, que as principais imagens a respeito dessas populações, posteriormente cristalizadas nos discursos das classes hegemônicas e destinadas a posicioná-las socialmente, provinham menos dos missionários cristãos e mais dos viajantes europeus. Isso pode ser explicado por pelo menos quatro razões: primeiro, porque os relatos dos viajantes eram divulgados em um círculo social bem mais amplo do que era o da Igreja na época. Segundo, por ser a linguagem dos viajantes de mais fácil acesso do que os herméticos textos escritos pelos missionários. Terceiro, pelo fato de os viajantes serem incumbidos de explorar e descrever o maior número possível de realidades encontradas nas Américas, e com uma liberdade narrativa que não era permitida aos missionários. Por último, tais viajantes gozavam de excelente reputação em seus países de origem, pois eles, em sua maioria, eram estudiosos naturalistas.

Com Trinidad não foi diferente. Os relatos de alguns viajantes ingleses, em geral, eram tomados pela nobreza de Londres como o retrato mais fiel das paisagens humanas e naturais daquela ilha. E dentre os mais conhecidos relatos de viagem àquela colônia figuram os dos ingleses James Anthony Froude (1818-1894) e Charles Kingsley (1819-1875).

James Anthony Froude, o nosso primeiro viajante, descreve a paisagem social de Trinidad sem economizar detrações, ao perceber que a população afrodescendente encontrava-se em uma situação nada parecida com aquela de escravidão vivida anteriormente. Em outras palavras, ele mostra todo seu repúdio e indignação quando os vê sorridentes e indiferentes a certos padrões sociais europeus.





Neste lugar são as choupanas dos camponeses negros com suas plantações de laranja, café e cacau que, tal como em Grenada, eles ocupam primariamente na qualidade de livres proprietários, reproduzindo tão próximo quanto possível a vida no paraíso de nossos primeiros ancestrais, destituídos da consciência de que são incapazes de gratificarem, não instigados a trabalhar, porque a terra por si só oferece para eles tudo aquilo de que eles necessitam, e ignoram que existe alguma diferença entre a má e a boa moral. [...] Imensas, quanto as ceibas. Essas foram o que vi, posteriormente, em outras partes das Índias ocidentais, essas eram as maiores. A ceiba é a árvore sagrada dos negros, o templo de Jumbi, a própria casa de Obeah. Derrubar uma é impiedade. Nenhum negro em seu juízo perfeito machucaria até mesmo a casca. [...] Grandes fazendas de açúcar, claro, ainda existem, e como os proprietários não têm obtido sucesso em trazer os negros para trabalhar regularmente para eles, têm introduzido umas poucas centenas de *coolies*, mediante contratos por cinco anos de duração. Esses asiáticos estão muito felizes em Trinidad. Pouparam dinheiro e muitos deles não retornam para casa quando seu tempo é terminado. Permanecem onde estão, compram terra, ou entram para os negócios. Todavia, são orgulhosos, e não se casarão com africanos. [...] O esperado era que houvesse mais perspectiva de essa raça tornar-se mais permanente do que temo que seja. Eles trabalham excelentemente. Inserem-se pitorescamente à paisagem, visto que se vestem com roupas de cores radiantes e tecidos graciosos da Índia. A solene dignidade de suas faces contrasta notavelmente com a vastidão. São bem humorados, apesar do traço comum em relação aos africanos. A mulher negra olha com inveja para as formas retas dos cabelos das asiáticas, de modo que torcem suas infelizes lãs em nós e em réstias na vã esperança de serem confundidas com uma raça mais pura; mas isto é tudo. O africano e o asiático não se mesclarão, e o africano, sendo o mais forte, prevalece e deverá prevalecer, assim como em outras partes das Índias ocidentais. Sobre uma população total de 170.000, existem 25.000 brancos e mulatos, 10.000 *coolies*, e o restante são negros. A parcela dos





européus naturais da Inglaterra não mostra tendência a aumentar. Os ingleses chegam como pássaros de passagem, e partem quando eles fazem suas fortunas. Os franceses e espanhóis é possível de se apegarem a Trinidad como um lar. Nosso povo não faz seus lares lá, e devem ser vistos como hóspedes temporários. [...] Os *coolies* são criaturas úteis. Destituído deles, o cultivo da cana de açúcar em Trinidad e em Demerara cessaria completamente. Existe pouco crime entre os negros, que discutem furiosamente, mas em suas linguagens somente. Os *coolies* têm uma ardente paixão por seu sangue oriental. Um *coolie* reconhece a sua esposa como sua propriedade, e se ela for infiel a ele, ele a assassina sem a menor hesitação. [...] É uma pena que uma mistura mais estreita entre eles e os negros parece assim impossível, porque isso resolveria muitas dificuldades. [...] O *coolie* vai ao trabalho. Os negros não desejam trabalhar, e ambos estão satisfeitos. As duas raças estão mais absolutamente separadas do que são o branco e o negro. O asiático insiste na elevação de sua superioridade, temendo talvez que, se não o fizer, o branco poderá se esquecer disso. [...] Fizemos várias pequenas expedições similares dentro das partes colonizadas das vizinhanças, enxergando constantemente (tudo quanto vimos em outra parte qualquer) a ilimitada alegria da raça negra. Sob o governo da Inglaterra nessas ilhas, os dois milhões desses nossos pobres meio-irmãos constituem a espécie mais perfeitamente contente da raça humana a ser encontrada sobre o planeta. [...] e os negros que foram levados embora da África, quando comparados com aqueles que foram deixados em casa, seriam os eleitos à salvação, assegurando, após um breve purgatório, uma eternidade de bem-aventuranças. A única condição é a manutenção da autoridade da coroa inglesa. Os brancos das ilhas não podem governá-los equitativamente. Eles não têm se livrado de suas velhas tradições. Por motivo de suposição ou fuga da responsabilidade [...], o estado do Haiti se coloca como um medonho exemplo da condição dentro da qual eles então inevitavelmente se inclinarão. [...] No Haiti, a república negra não permite que o homem branco possua terras em regime de liberdade.





Os negros de outras partes com as mesmas oportunidades desenvolverão as mesmas aspirações. [...] mas o futuro dos negros, e nossa própria influência sobre eles para sempre, dependerá de suas existências serem protegidas deles mesmos e daqueles que planejam tirar vantagens deles. [...] O negro das Índias Ocidentais é consciente de seus próprios defeitos, e responde mais prontamente, do que a maioria, a uma mão que guia. Ele é fiel e afável àqueles que são justos e bondosos com eles, e com um ou dois séculos de sábia administração ele pode provar que a sua inferioridade não é hereditária, e que com as mesmas chances equivalentes ao branco ele poderá elevar-se ao mesmo nível. [...] Sobre as perspectivas de Trinidad, tenho umas poucas palavras a mais a acrescentar. A tendência da ilha é tornar-se o que Grenada já se tornou – uma comunidade de livres proprietários de terras negros, cada qual vivendo em seu próprio lote de terra, e cultivando ou obtendo ao largo do terreno aquilo que sua própria família consumirá. (Froude, 1888, p. 69).

Nas observações de Froude, há uma clara tendência a desvalorizar a presença da população afrodescendente de Trinidad. Para inferiorizá-la, ele recorre a quatro artifícios principais: 1) compara-a à população indiana, atribuindo a esta qualidades físicas e sociais superiores; a isso ele adicionou a ideia do insuperável distanciamento entre essas duas populações; 2) reedita o pânico gerado pela insurgência negra no Haiti; 3) imputa à mulher negra descontentamento em relação a sua própria aparência, seja invejando os traços das mulheres indianas, seja tentando alterar a forma de seus cabelos, a fim de se aproximarem das feições de “uma raça mais pura”; 4) cria o estereótipo de “negros preguiçosos”. Essa última construção, entretanto, não se fundamentava somente no contraste entre a suposta habilidade profissional dos *coolies* e a alegada resistência dos negros ao trabalho. Antes, se substanciava, paradoxalmente, no seu grau de adaptação às condições geográficas da ilha. Ou seja, Froude não via nada de positivo em vê-los felizes e desenvolvendo meios autônomos de sobrevivência junto à natureza de Trinidad. Ao contrário, tal situação significava um retrocesso





à primitiva vida sem futuro que haviam deixado na África antes do contato com a civilização europeia.

Em suma, Froude fixa a população negra de Trinidad no ponto mais baixo da hierarquia social. Contudo, não descarta a possibilidade de ela se ascender socialmente, caso se entregue, totalmente, às convenções sociais do modelo europeu.

Nosso segundo viajante, Charles Kingsley (1872), apalermado com a realidade social de Trinidad, esforça-se para registrar, com grande riqueza de detalhes, a paisagem humana da ilha.

Saudável, “incivilizada”, no sentido restrito da palavra, é a marca da mulher negra e do homem negro igualmente. Suas faces brilham com a corpulência; eles parecem deleitar, desfrutam o mero ato de viverem como as lagartixas sobre um muro. Pode ser dito – deve ser dito – que, se eles forem seres humanos (como eles são), eles estão destinados a alguma coisa mais do que o mero deleitamento da vida. [...] Nas soleiras das portas sentam negras com seus vestidos demasiadamente enfeitados, com espessos turbantes, que são, de acordo com o costume daquela época, de tecido de seda axadrezado de chocolate e amarelo, cobertos de tinta demasiadamente amarela, e custam em soma cerca de quatro dólares, todos ajudando na usual ocupação de fazer nada: exceto onde, aqui e acolá, umas negras imensamente gordas, quiçá com seus cabelos trançados em réstias dentro de um turbante branco (sinal de luto), vendem ou tentam vender doces abomináveis, estranhos frutos, e pedaços de cana-de-açúcar, para ser ruídos pelos vadios no meio das ruas, enquanto carregam sobre suas cabeças tudo e de todo jeito, a contar de uma carga incompleta de inhames, até a um condimento ou garrafa de bebida. [...] Eu temo que um estrangeiro sinta um choque [...] na primeira visão da medíocre mulher negra de Porto of Spain, especialmente as mais novas. Sua aparência masculina, seus gestos desajeitados, suas risadas súbitas e barulhentas, até mesmo quando caminham sozinhas e sua natural rudez, chocam e devem chocar. [...] Os homens são indivíduos corteses o suficiente, se você estiver inclinado, quando compelido pelo dever, a





ser cortês com eles. Se você não estiver, características repulsivas aparecerão rápida e repentinamente. Se qualquer pessoa falar do negro, do mesmo modo do habitante da Rússia, ele é meramente um selvagem polido por cima: você deve somente arranhá-lo para que o bárbaro apareça por baixo. A única resposta a ser dada é: não o arranhe. Será melhor para você e para ele. Quando você tiver cessado de olhar – igualmente pasmado – para as mulheres negras e suas maneiras, você torna-se consciente da estranha variedade de raças do conjunto de habitantes da cidade. Neste momento, passa um idoso *coolie* hindu, com nada sobre, apenas suas tiras de pano em volta de seus quadris, e um lenço sobre sua cabeça; um homem de barba branca, um idoso cavalheiro de feições delicadas, com provavelmente alguma distinção de casta de pintura vermelha na testa; seus braços e pernas finas, e pés e mãos pequenas, contrastam de modo singular com os negros musculosos em volta. Acolá uma mocinha de olhos radiantes, provavelmente sua filha, toda fôrrada externamente de braceletes de pulseiras, dentro de uma alva combinação mulçumana, sobrecapa carmesim de algodão aveludado, e um véu fino avermelhado, com sua criança nua de cor castanha enganchada em seu quadril; uma esperta e sorridente mulher – pequena e delicada –, que é sabedora do esplendor de seus próprios olhos. E quem são esses três garotos de calças e jaquetas azuis escuras, um dos quais carrega um comprido bambu funcionando de acordo com a finalidade, uma trela de batatas doces silvestres; no outro, possivelmente, um seixo para balançá-los? [...] Chineses, eles são, sem dúvida. Mas, se velho ou novo, mulher ou homem, você não pode dizer, até que o iniciado se certifique de que a mulher possui coques e não chapéus, os chapéus masculinos com suas tranças enroladas debaixo deles. Além dessa distinção, não vejo nada mais visível. Seguramente nada nesses tristes semblantes – inferiores, sem faces, como o velho Ammianus Marcellinus tem dito. [...] Mas por que os chineses nunca sorriem? Porque o aspecto deles é tal como se alguém tivesse sentado em seus narizes assim que nasceram? De modo que eles têm estado lamentando amargamente esta calamidade desde então. Eles também devem





ter seus momentos de descontração: mas quando? Uma vez, somente uma vez, em Port of Spain, vimos uma chinesa, cuidando de seu nenê, estourando em risadas, e nos olhamos mutuamente, tão espantados como se nossos cavalos tivessem começado a falar. [...] Lá, mais uma vez está um grupo de homens pardos de todas as classes, falando, ansiosamente, sobre negócios, ou mesmo política; alguns deles tão bem vestidos como se eles fossem recém-chegados da Europa; alguns deles, também, com seis pés de altura, e largos em proporção; como uma refinada raça, fisicamente, tal como alguém desejaria apreciar; e com nenhuma falta de astúcia ou determinação, tampouco, em suas faces. Uma raça que deve, se eles forem sábios e virtuosos, ter perante eles um grande futuro. Neste momento voltando para casa, vindas da escola do convento, duas moças pardas, provavelmente agradáveis, quiçá fascinantes, certamente de boa família, modesta, e bem vestidas de acordo com a tendência de Paris ou New York. E agora se aproxima um inconfundível cidadão inglês. Ele é alto, com a barba cuidadosamente bem aparada, de braços dados com outro homem cujos traços são mais delicados, de aparência mais amarelada, e pequeno bigode caracterizando-o tal como um francês ou um espanhol de linhagem antiga. Ambos estão vestidos como se eles fossem subir a Pall Mall ou a Rue de Rivoli; “para comprar roupas”, são em certo grau de demasiado rigor por aqui; gibões para fora e abertos revelam os ingleses recém-chegados. Ambos retiram seus chapéus com um imponente gesto para as senhoras dentro da carruagem; porque, de fato, eles são cavalheiros refinados e pretendem continuar tal qual. E ainda bem que é para a civilização da ilha, porque é a partir de homens como esses e de suas famílias que as boas maneiras pelas quais as Índias ocidentais são ou devem ser conhecidas têm permeado lentamente, mas de fato, diretamente todas as classes da sociedade, exceto as absolutamente mais baixas. [...] Em todo o caso, parece vantajoso esperar que a raça de colonos hindus erga-se na colônia, cujo trabalho espontâneo estará disponível no tempo da colheita; e, além disso, quem ensinará, ao negro, parcimônia e assiduidade, não somente por meio de seus





exemplos, senão pela concorrência com ele no cultivo, ultimamente insuficiente no mercado de trabalho?! [...] Estou bem consciente de que essas pessoas não são perfeitas; como povo, a maior parte pagã, ainda que alguns cristãos, sua moral não é sem máculas, suas paixões, desprovidas de vagabundagem. Embora eles tenham adquirido – deixe um estudante hindu dizer como e onde – uma civilidade que lhes mostre, todo dia, e que atraia os europeus para eles e eles para os europeus, sempre serão estes os merecedores do título de um homem civilizado, instintivamente e por meio da mera troca de olhares; uma civilidade que deve tornar isto fácil para o cidadão inglês, se ele desejar, apesar de ser o seu dever, não somente para fazer uso desses povos, mas para purificá-los e enobrecê-los. [...] Não é de admirar que as duas raças não se amalgamem, e é para ser temido que isso aconteça. O *coolie* deve continuar se abalando com o desajeitamento infeliz dos gestos e vulgaridade das maneiras do medíocre negro, e ainda mais das mulheres, e assim vendo-os como selvagens; o negro, por seu turno, odiando o *coolie*, como um intruso trabalhador aplicado, e desprezando-o como um pagão. Caso contrário, não surgiriam violentas lutas entre as duas raças, de vez em quando, em que os *coolies*, apesar de seus braços e pernas frágeis, apresentam, geralmente, vantagem sobre o negro troncado, por meio de seu golpe, de grande coragem, e da terrível rapidez com que ele manuseia sua amada arma, seu longo e duro bastão.

Kingsley, à semelhança de Froude, após ver a população negra de Trinidad conduzindo suas vidas livre das tradicionais amarras que seus antigos senhores lhes infligiam, indignou-se com a possibilidade de vê-la construir um mundo cuja felicidade não dependeria das benesses provenientes da civilização branca, uma vez que recriariam, naquela parte da América, suas expressões culturais tradicionais. Era como se a humanidade “civilizada”, tal como ele imaginava, estivesse rendendo a uma ocupação sub-humana.

Em face disso, a sua imediata reação foi de atribuir um caráter negativo a todas as coisas que pudessem ser relacionadas a um negro: desde





o menor gesto, um sorriso, a forma de andar, as roupas que usava, até as maneiras encontradas por ele para se relacionar com a natureza. Era preciso criar uma imagem repugnante daquela população. Assim, uma das estratégias que usou para inferiorizá-la foi de fundi-la à natureza – uma forma bruta de existência à espera de evolução.

Na esteira dos atributos racializados que empregou para descrever a população negra de Trinidad, Kingsley não poupou, igualmente, índios e chineses, embora tenha enxergado traços positivos nesses últimos, principalmente aqueles que os faziam distanciar dos negros.

Em todo caso, foi à população de pardos (*coloureds*) que ele destinou o futuro de Trinidad – caso a população negra não reeditasse, naquela ilha, aquilo que seus “parentes” haviam feito no Haiti. Em sua opinião, os *coloureds* eram os que mais se aproximavam da possibilidade de aprender as boas maneiras de um cavalheiro europeu.

Em Trinidad, as disputas pela definição de identidades sempre foram atravessadas por interpelações da elite branca, cuja supremacia branca tornou-se o parâmetro de normalização das outras identidades. Silva (2000, p. 83) assinala:

A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa.

Buscamos, nos relatórios provenientes do governo colonial de Trinidad, uma série de relatos que testemunham o poder que as imagens produzidas por Froude e Kingsley exerciam sobre o teor de seus discursos. Assim, nos exemplos que se seguem, tentaremos perceber as recriações dessas concepções e suas implicações na construção social de Trinidad.





Num relato em que um administrador de *plantation* discorre sobre as suas dificuldades em controlar diferentes grupos de trabalhadores em uma fazenda, são revelados alguns sentidos que na época se atribuíam a trabalhadores negros, *creoles* e asiáticos.

Quanto a isso é acrescentada a tarefa de controlar temperamentos e tomar providências cabíveis a algumas centenas de trabalhadores de diferentes raças, de diferentes espécies e graus de civilização – as turmas de trabalhadores *creoles*, independentes, meticulosos, contratantes em termos iguais, tanto para a venda de seus trabalhos como para a obtenção de salários; os chineses, silenciosos, observadores e inconstantes, propensos a enfocar a si próprios ou desertar a qualquer momento, por razões inapreciáveis a um europeu; o *coolie*, insensível a uma negligência, ainda que geralmente submisso, com a desvantagem terrível de espírito de vingança e falsidade. [...] Os negros são inclinados ao egoísmo, à arrogância, à trapaça e à parcialidade; eles são naturalmente preconceituosos contra os *coolies*, como uma raça fisicamente mais fraca e um outro tipo de intruso. Eles não são governados por princípios. Sua ganância ou sua ira pode levá-los – e frequentemente os leva – a cometerem injustiças criminosas na persecução disso. Por essa razão, essas são as pessoas no quadro de trabalhadores da fazenda que precisam de vigilância e da mais firme repressão por parte dos administradores e supervisores. Para a produção é requerido um maquinista, geralmente um escocês ou um inglês, embora um dos mais hábeis maquinistas da colônia seja um cavalheiro de raça negra. (Jenkins, 1871, p. 75).

À medida que esse administrador expõe os seus pontos de vista, um quadro social hierarquizado, semelhante ao aludido pelos viajantes Froude e Kingsley, vai ganhando forma. Em escala ascendente, veem-se negros na base, chineses e indianos no estrato seguinte, *creoles* acima dos asiáticos, e brancos no topo.

Aquela imagem de indignação causada pelo excesso de liberdade alcançada pela população negra, a que tanto Froude e Kingsley se referiram,





é recriada por esse administrador sob a forma de ausência de “princípios”. Nesse caso, princípio equivaleria à aceitação de um conjunto de normas preestabelecidas, ou seja, maneiras ocidentais de existir.

Um agente de imigração, em seus apontamentos para os anos de 1877-1878, ao se referir aos trabalhadores indianos diz:

Por outro lado, entre a grande massa de *coolies* existe a afirmação de estarem, em grande parte, embriagados e necessitando de limpeza, com a tendência a imitarem os hábitos preguiçosos dos trabalhadores, *creoles* negros. (*The Indian Emigrant*, 1915, p. 6-7).

O estereótipo de preguiça, imputado ao negro desde a época da emancipação, e posteriormente reforçado por Froude e Kingsley, passou a ser usado como uma medida de referência sempre que se fazia necessário chamar a atenção de qualquer outro tipo de trabalhador por má conduta. Nesse sentido, nenhum trabalhador de Trinidad tornaria-se preguiçoso sem que antes tivesse sido contaminado pela preguiça “natural” dos negros.

Respondendo ao interrogatório de um visitador da Royal Franchise Commission (Great Britain, 1888, p. 39), o reverendo J. Browne, diretor do colégio Imaculada Conceição de Trinidad, expõe as suas opiniões sobre o futuro dos imigrantes indianos na colônia de Trinidad:

The Chairman: [...] nesse momento você não deposita muita esperança, mas o que você supõe é que sete anos devem mostrar se um homem pretende ficar no país?

Father Browne: Eu diria que sim. Se os *coolies* pretenderem permanecer aqui, eles seriam um pouco mais civilizados e você verificaria que aqueles que residem aqui fazem algum progresso nesse espaço de tempo. Eles consagram a si próprios como agricultores ou tornam-se pequenos donos de loja dentro do país, e não sabem ler nem escrever. Todavia, pelos menos eles serão capazes de falar inglês e entenderão alguma coisa de política da época, o que seria uma abertura para terem um voto.





Embora otimista quanto ao futuro profissional dos *coolies* em Trinidad, esse reverendo os tem apenas como um projeto de humanidade, pois, para ele, demandaria certo esforço até que se tornassem “meios civilizados”.

Em um relato anual à West India Royal Commission (Great Britain, 1877-1898),⁴⁷ um ouvidor da administração colonial menciona algumas características dos trabalhadores negros e indianos da ilha:

113. A população trabalhadora das Índias ocidentais é principalmente de sangue negro, embora haja também, em algumas das colônias, um imperioso corpo de imigrantes indianos orientais e descendentes de tais imigrantes. O negro é um eficiente trabalhador, especialmente quando recebe bons salários. No entanto é indisposto a trabalhos contínuos e prolongados sobre um longo período de tempo, de modo que frequentemente reluta a trabalhar se o salário oferecido for baixo. Apesar de que, lá, não seja possível esperar, de seus rendimentos, salários mais altos de qualquer outro empregador. Ele é afeiçoado à exibição, generoso, negligente em relação ao futuro, embora irritável e de difícil controle, especialmente quando seu humor fica atizado. 114. O imigrante indiano oriental, ordinariamente conhecido como *coolie*, não é tão forte como operário, mas é um trabalhador constante e de mais confiança. É econômico em seus hábitos e propenso a poupar dinheiro. Ele se prestará a qualquer coisa para melhorar sua posição. (Great Britain, 1877-1898, p. 179).

As características atribuídas pelo ouvidor às duas populações correspondem a concepções muito cristalizadas no discurso corrente da elite de Trinidad, pois elas reforçam a desejada bipolaridade negro inferior/*coolie* superior. Porém a velha imagem de autonomia ou excesso de

⁴⁷ Trata-se de um tipo de relatório anual destinado à coroa, devendo funcionar como uma espécie de radiografia das atividades em cada uma das possessões inglesas no Novo Mundo. Nele se incluíam desde interrogatórios e depoimentos de administradores, até balanços patrimoniais.





liberdade dos negros, que tanto atormentava os fazendeiros, é recriada pelo ouvidor, sob a alegação de “negligentes em relação ao futuro”.

A concepção de futuro para um homem branco, e funcionário do governo, seria, entretanto, facilmente explicada por meio do seguinte tipo de raciocínio: quem trabalha tem futuro. Mas para um homem negro racializado, o futuro, certamente, corresponderia, exatamente, à possibilidade de não ter de trabalhar para um branco.

No mesmo documento ultramarino (West India Royal Commission), na seção destinada a inquéritos, Mr. J. R. Greig, proprietário de uma fazenda em Trinidad, responde a um ouvidor às seguintes perguntas sobre a utilização de negros e indianos nas fazendas:

1525. Neste caso, que tipo de salário você paga aos *coolies* cujos contratos têm terminado? – Bem, a mesma quantidade equivalente aos outros, embora, onde os contratos tenham terminado em nossas fazendas, antes os selecionamos em relação ao que eles merecem, e alguns desses *coolies* conseguirão salários bastante altos, 30, 40, e 50 centavos de dólar por dia. 1526. Você os paga por dia ou por trabalho de empreitada? – Isso depende do trabalho em que eles estão. Por exemplo, as equipes do engenho são por dia, mas os trabalhadores do campo são por trabalho de empreitada. 1527. E como seu turno externo de trabalho e seus salários assimilam-se com aqueles dos negros? – Eu penso que os *coolies* são relativamente tão bons trabalhadores quanto os negros. O negro é um camarada tremendamente forte, e como um remador, onde ele é requerido para colocar os seus ombros, e fazer algo inesperado e esquisito, ele tem o músculo, embora o *coolie* pertença a um esplêndido grupo de trabalhadores; você não desejaria ter nada melhor. 1528. E você dá ao negro um salário maior do que para os indianos contratados? – De qualquer maneira, eles não entram em contato com o outro. Existem certos trabalhos que os negros não desejam fazer os quais são apropriados para os *coolies*. Geralmente você não os verá trabalhando juntos em grupos. 1529. No entanto, os negros conseguem maiores salários ou os mesmos?





– Não, eles não conseguem. Por exemplo, os condutores de carroças de mulas são negros, e os cortadores de cana muito frequentemente são negros, os cavadores são negros; mas em seguida os *coolies* estarão no transporte e esses tipos de coisas. (Great Britain, 1877-1898, p. 397).

Ao que tudo indica, o fazendeiro conseguiu se esquivar das acusações que lhes foram feitas referentes à taxação desigual de salários. Porém, ao explicar os seus motivos ao ouvidor, deixou-nos pistas da existência de um diferente uso que os trabalhadores das fazendas faziam dos diversos tipos de ofícios a eles oferecidos. Ou seja, onde os fazendeiros enxergavam apenas pessoas vendendo sua força de trabalho, os trabalhadores viam uma forma ideal de se posicionarem socialmente no interior de uma fazenda. Assim, às diferentes tarefas, atribuíam significações cujos valores deveriam demarcar o *status* de quem estivesse a elas relacionado.

Tal prática é constatada quando, em diferentes tipos de documentação da época, verificamos a tendência de os trabalhadores negros se identificarem com determinados tipos de tarefas e negarem outros, apesar de todas remunerarem de modo igual.

Nas fazendas, os trabalhadores contratados eram os únicos que poderiam ser forçados a se ocuparem da malquista, mas essencial, tarefa de capinar e cavar, o que os *creoles* associavam com os constrangimentos e indignações da escravidão. (Wood, 1968, p. 136).

Numa nota do jornal *Port of Spain Gazette*, edição de agosto de 1893, o fazendeiro Mr. G. T. Fenwick nos oferece um bom exemplo dessa prática, ao denunciar a relutância de trabalhadores em aceitarem determinadas tarefas agrícolas:

E todos os dias, nós vemos cada vez menos *creoles* da colônia se ocupando de trabalhos agrícolas... Às vezes inúmeros descem a via pública pela manhã; você encontraria dúzias ou mais, e





perguntaria por que eles não estavam trabalhando – “não se consegue trabalho?”. Impossível, eu posso oferecer trabalho a vocês. Vá e capine. “Nós não capinamos, senhor”. Bem, há ervas para juntar, eu posso dar a vocês a tarefa de retirada de ervas ou por contrato ou por dia de serviço. “Nós não retiramos”. Bem, há semeadura para fazer. “Não semeamos”. Bem, o que vocês fazem? “Eu retiro entulhos”. O outro diz: “Eu faço drenagem”. E o outro: “Eu cutelo”. Eu não tenho trabalhos de poda ou drenagem para fazer, mas plantio, capina ou qualquer outro trabalho relacionado pode ser. Mas ele não executa aquele trabalho (apud Perry, 1969).

Como vimos em tal denúncia, aos olhos dos patrões, qualquer tipo de tarefa daria ao trabalhador uma única coisa: o pagamento devido. Assim, cavar, drenar, capinar ou qualquer outra forma de ocupação cumpririam o mesmo objetivo, pois os patrões ignoravam o fato de as diversas ocupações adquirirem diferentes sentidos entre os trabalhadores. Por essa razão, as atitudes dos trabalhadores negros em relação à escolha de tarefas eram sempre tomadas como vadiagem ou preguiça.

Em uma carta aberta à população, o então governador de Trinidad, Sir. W. Robinson, destaca o papel das populações negra e indiana no desenvolvimento da colônia durante o seu governo, conforme noticiado no *Port of Spain Gazette*, em agosto de 1893 (apud Singh, 1988):

Falando com a experiência de dezesseis anos de Índias ocidentais, estou em posição de afirmar que a verdadeira indigência, como é vista em países europeus, é quase desconhecida nessas ilhas. Na colônia agora sob meu governo são considerados necessários anos após anos para introduzir grande número de imigrantes contratados a alto custo, não porque as populações de trabalhadores residentes sejam completamente inadequadas, mas porque a raça, que nos dias da escravidão estava acostumada a ter suas necessidades supridas, está satisfeita, por não ser absolutamente necessário trabalhar para viver.





É um fato curioso, e pode ter sua origem na mesma causa, que uma considerável porção da população negra veja o trabalho agrícola como degradante. Eles não têm, talvez, sido educados até o ponto que os possibilitariam concordar com Geo Washington, para quem “agricultura é a mais saudável, a mais útil e a mais nobre ocupação do homem”. Espera-se que eles possam interpretar dessa forma, antes que a terra passe inteiramente para a mão de uma raça estrangeira. Nesse ponto pode existir pouca dúvida de que os indianos orientais estejam abrindo caminho, às cotovelas, dentro dos mais férteis distritos de Trinidad, e que a partir desse povo, contando já um terço da totalidade da população, o principal suprimento de mão de obra terá de ser procurado no futuro. Essa é uma das considerações que, em minha opinião, representa algo tão imperativo ao governo exigir um interesse vigoroso e mais efetivo nesse povo, do que tem até agora sido o caso.

A carta do governador dá relevo ao fato de a população negra trocar o trabalho agrícola pelo ócio, o que lhe conferiu motivos de sobra para destinar aos trabalhadores indianos o direito de substituí-la nas fazendas. Suas afirmações são claras e se destinam a fortalecer as crenças na inferioridade do negro, a justificar a permanência da política de importação de mão de obra indiana e a manter um campo de tensão entre as duas populações, no sentido de controlar as possíveis intenções subversivas.

No entanto, quando Mr. Robinson joga a população negra contra a indiana, advertindo sobre o risco de a terra passar “inteiramente para as mãos de uma raça estrangeira”, curiosamente, define os *coolies* como estrangeiros e os negros não. Nesse momento, refletidas inversamente no discurso do governador, ouvem-se as vozes da população negra reclamando a sua inscrição àquele território.⁴⁸

⁴⁸ O termo território e, por conseguinte, territorialidade, usado aqui para aludir à relação entre a população negra e a ilha, vai mais além das noções de lugar ou espaço; refere-se aos processos de vinculação ou apropriação do espaço por meio do qual uma população recria nele seus registros historicamente constituídos. Para aprofundar essa noção, ver Segatto (2005).





Em outro documento colonial ultramarino de prestação de contas – Note on Emigration from India to Trinidad (Notas sobre a migração da Índia para Trinidad) –, aparece uma sucessão de comparações entre as qualidades gerais dos trabalhadores negros e indianos das fazendas.

O resultado natural desse grande aumento da população imigrante tem sido a redução do valor da mão de obra livre e estrangeira nas fazendas de açúcar, especialmente das formas superiores de trabalho especializado, e a substituição dos obedientes e dóceis *coolies* no lugar do preguiçoso e não digno de confiança *creole*. Formalmente, foi suposto que o asiático, com sua leve estrutura e fraqueza muscular, era incapaz de executar satisfatoriamente as tarefas mais árduas ligadas ao corte e ao transporte de cana e sua manipulação no engenho, o que obriga, às vezes, a aprender a usar o cutelo, o garfo, a pá e outros equipamentos agrícolas, mas eles vêm gradualmente expulsando os *creoles* da maior parte dessas tarefas. Não é raro ver todas as tarefas do engenho, com exceção de conduzir a grande engrenagem, serem realizadas por *coolies*. E muitas mulheres *coolies* trabalham lado a lado dos homens e executam tarefas pesadas, tais como carregar cana em carroças e vagões. Agora que os plantadores reconhecem plenamente que todo trabalho pode ser feito pelos asiáticos, se devidamente treinados, tornam visível que, se a população indiana prosseguir aumentando na forma que ela tem até agora aumentado, os patéticos negros *creoles*, se não se moverem, encontram-se sob o risco de desaparecerem do campo de trabalho completamente. [...] um fato que é alegremente admitido e completamente aceito até pelos negros, que desde a sua emancipação fazem menos e menos trabalhos e não se pode contar com eles para o trabalho permanente necessário nas fazendas. Eles se consideram os legítimos lavradores do solo, mas fazem pouco com respeito a isso, e são felizes por levar uma existência preguiçosa, variando quando o desejo por dinheiro é demasiadamente urgente, por meio de tarefas esporádicas, por alguns poucos dias de salário. (Comins, 1893, p. 8).





No citado documento, clivagens como preguiçosos e patéticos são usadas como recurso para inferiorizar a população negra e, por conseguinte, justificar a sua substituição pelos *coolies*. E a alegada indolência é fundamentada em relação ao fato de os negros reclamarem, para si, o título de “os legítimos lavradores do solo”, mas não trabalharem o bastante para conquistá-lo.

Nesse ponto, incrustadas em tal documento, ecoam as vozes dos trabalhadores negros, informando-nos sobre os sentidos de sua existência naquela ilha. Ou seja, ao invertermos as polaridades do discurso, como fizemos na carta do governador Robinson, surgiram fissuras (questões) que, normalmente, escapam à percepção.⁴⁹ Assim perguntamos: como é possível uma população se autoatribuir como legítimos lavradores do solo sem as requeridas disposição e vocação para o trabalho? Tal autopercepção, de fato, não combina com os estereótipos de preguiça e, muito menos, com a alegação de que são “negligentes em relação ao futuro”. Ao contrário, para se verem como “legítimos lavradores do solo”, precisam se sentir, primeiramente, “territorializados” e terem um claro projeto de vida. Nessa perspectiva, é como ouvi-los cochichar em nossos ouvidos, avisando-nos de seus “horizontes de expectativa”.

A construção de estereótipos fazia parte de um conjunto de estratégias destinado a invisibilizar a cultura afrodescendente, pois desde o início do processo de emancipação as classes hegemônicas não eram inocentes quanto à tendência de esses primeiros reconstruírem o seu universo cultural naquela ilha, apesar das fortes pressões ocidentalizantes. Em linhas gerais, ao dedicarem às populações trabalhadoras da ilha um campo discursivo, propositalmente, assimétrico, tinham como objetivo fixar os seus sujeitos ao fluxo social dos discursos, por meio de critérios raciais. Tal prática lhes garantiria, hipoteticamente,

⁴⁹ No Capítulo 3 deste livro discutimos os procedimentos teórico-metodológicos adotados por Guha, os quais fizemos uso para apreender as atividades dos subalternos apresentados nos discursos das classes hegemônicas.





um quadro social hierarquizado de identidades e de diferenças cuja estabilidade nas relações seria determinada pela bipolaridade inferior/superior. Quanto a isso, é bom lembrarmos que, nos processos de luta por identificações, as identidades são menos definidas e mais impostas, uma vez que as suas demarcações passam, invariavelmente, por vetores de força.⁵⁰

Porém, de acordo com o que vimos até aqui, a elite não foi capaz de prever as complexas recriações culturais que nasceriam no âmbito de tal campo discursivo em termos, por exemplo, da autonomia alcançada pela população negra, tanto em relação ao sistema de trabalho imposto pelos fazendeiros quanto a determinadas convenções sociais.

Todas essas verificações, portanto, levam-nos à comprovação de que a construção social das identidades e das diferenças, em Trinidad colonial, não era somente uma mera disputa entre grupos sociais por lugares de poder, uma vez que em tais dinâmicas de identificações estavam também investidas profundas buscas por recursos simbólicos e materiais da sociedade. Desse modo, enquanto, para a elite, a resistência dos negros às prolongadas jornadas de trabalho não passava de preguiça, negligência, ócio etc., para a população negra significava uma estratégia de sobrevivência cultural, no sentido de manter vivos alguns de seus traços culturais vitais, dentre eles as complexas relações com o espaço natural, por meio das quais podiam recriar as moradas simbólicas de suas entidades ancestrais. Um bom exemplo disso pode ser apreendido em uma das partes do relato do viajante Froude, anteriormente citado, em que os negros consagram uma espécie de árvore da ilha, a ceiba, como “o templo de Jumbi, a própria casa de Obeah”. A atribuição de poderes a determinadas espécies de árvores é algo bastante comum na África, como o uso que a etnia Ndembo faz da árvore denominada “Kata Wubwang’u”, para importantes rituais de cura (Turner, 1974, p. 69).

⁵⁰ “O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes” (Silva, 2000, p. 81).





A dinâmica de posicionamento social de sujeitos, em Trinidad colonial, não deve ser vista, pois, simplesmente como sendo o resultado de um processo que se encerra na ação discursiva e intencional da elite branca, imputando categorias, naturalizando estereótipos e fixando sujeitos a lugares sociais preestabelecidos. Dessa forma, evita-se correr o risco de oferecer uma visão estática e simplificada de tal dinâmica e em vez disso entrever a autonomia que esses sujeitos, mesmo arbitrariamente posicionados, puderam alcançar em termos da sua capacidade de desdobrarem as identidades e as diferenças a eles atribuídas em inusitadas recriações culturais, por meio de múltiplos processos relacionais.

As Figuras 1 e 2 elucidam essa nossa ideia quanto à necessidade de se alcançar a visibilidade de tais momentos em que os sujeitos do discurso reconstruem, autonomamente, seus projetos identitários.

FIGURA 1. Espaços discursivos 1

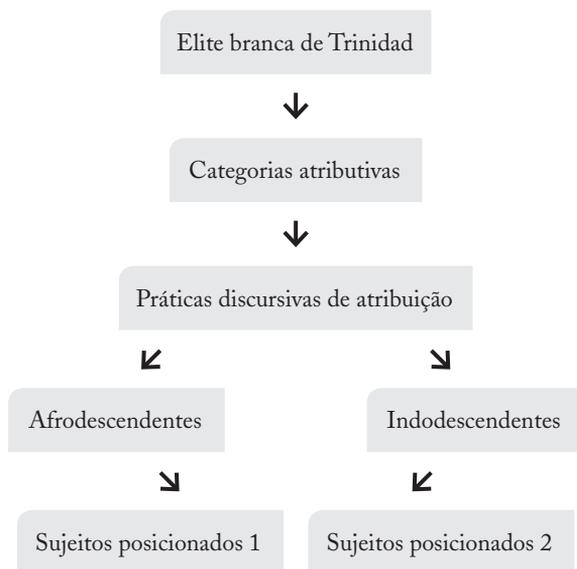
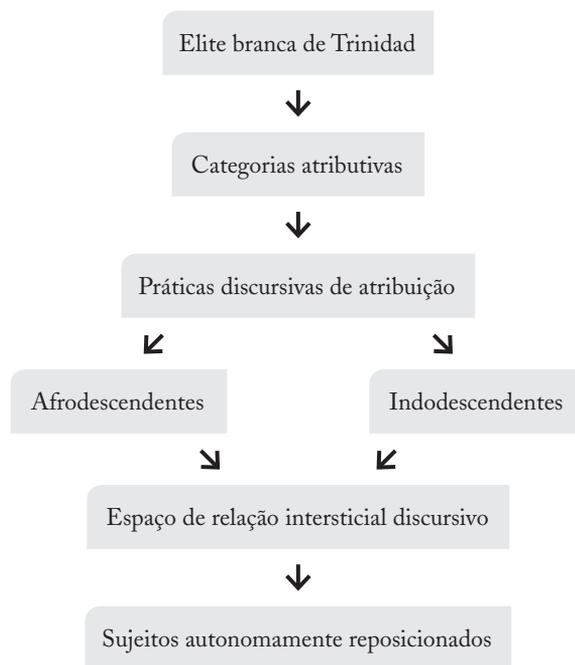


FIGURA 2. Espaços discursivos 2



Conforme se vê nesta figura, os espaços de relações intersticiais discursivos são, para nós, circunstâncias fortuitas ou planejadas, a partir das quais os indivíduos atualizam significados e valores na esperança de que sua cultura sobreviva ao fluxo incomensurável de elementos advindos de outras culturas.

Cumpramos esclarecer que, em linhas gerais, chamamos de circunstâncias planejadas aquelas que se manifestam sob a forma de festas, cerimônias religiosas, práticas alimentares etc. Já as fortuitas acontecem na cotidianidade dos espaços de alteridade, nos quais sujeitos históricos e idiossincráticos negociam as suas significações, para que sua cultura não sucumba no ato do encontro.



Nas páginas anteriores em que tratamos de algumas vozes subalternas presentes nos discursos das classes hegemônicas, mostramos algumas dessas circunstâncias fortuitas de negociação. Contudo, essas recriações culturais são mais bem apreendidas nas circunstâncias planejadas. Assim, a partir daqui, tentaremos nos aproximar dos principais cenários sociais onde elas ocorreram, ou seja, os espaços rituais e festivos construídos, dolorosamente, por essas populações durante o longo convívio nas *plantations* do século XIX.

Logo nas primeiras décadas posteriores à emancipação, as principais classes sociais envolvidas nas disputas por melhores posições sociais eram: ex-escravos ou negros pobres; uma massa de *coloureds* camponeses; indianos não cristãos proprietários; e *coloureds* pertencentes à classe média. Em termos de força política, os ex-escravos ou negros pobres careciam de vigor nas negociações de seus interesses, apesar de serem numerosos; os indianos não cristãos eram ainda menos influentes; os *coloureds* davam seus primeiros passos no sentido de vencerem a ambiguidade de seu *status*, visto que suas preferências oscilavam ora em direção à população branca, ora em direção aos negros, dependendo das condições materiais e educacionais alcançadas. Já os brancos, com seus aliados (clérigos e funcionários da coroa), exerciam a máxima influência nas negociações informais. Contudo, os períodos da escravidão e do *indenture period* não foram ausentes de manifestações festivas e religiosas. Elas sempre aconteceram, mesmo em meio às intempestivas represálias por parte da elite local (Brereton, 1981).

Em todas as cerimônias ocorridas durante o século XIX, duas delas – o Carnaval e a festa do Hosay – se consolidaram entre as classes trabalhadoras da ilha e já no primeiro quartel do século XX converteram-se numa espécie de marca registrada da plural sociedade de Trinidad e Tobago. Nesse sentido, a essas duas cerimônias atribuímos o cenário, por excelência, de atuação das populações subalternizadas em termos de suas recriações culturais, naqueles turbulentos dias do século XIX.

Desde o início, a elite temia que essas cerimônias se convertessem em símbolos de resistência e contestação entre, de um lado, os valores europeus, a consciência da plantocracia com seu pequeno número de





cristãos civilizados e, de outro, a grande massa de trabalhadores ainda não despertada (ou consciente) de seus destinos como ocidentais ou cidadãos de Trinidad (Passim).

Os festejos mais populares entre os ex-escravos, com o tempo, foram se incorporando aos dois dias de festividades do Carnaval que antecediam a Quaresma, pois eles viram no Carnaval um excelente lugar para recriarem os seus rituais ancestrais, adaptando-os ou simplesmente utilizando sua estrutura festiva. O historiador Wood (1968) viu nos aspectos bacanais e saturnais do Carnaval tanto uma vinculação com as tradições musicais e rituais da cultura africana quanto uma atividade terapêutica diante da vida levada em Trinidad.

Aos elementos europeus, os negros adicionaram suas próprias sátiras e humores, e, acima de tudo, suas tradições de músicas e as danças nas quais se encontra a essência de todo o estilo da cultura africana. [...] Mas ambas, no século XIX, quando elas eram exclusivamente atividades das classes inferiores, foram terapêuticas. (Wood, 1968, p. 8, 152).

No entanto, para nós, o aspecto carnavalesco que mais exercia atração sobre a população negra era o uso dos disfarces ou máscaras, o que permitia aos foliões experimentar situações de inversão de *status* seguidas de práticas de deboches. Nesse aspecto, verifica-se uma forte vinculação com inúmeras práticas rituais africanas cujo uso de máscaras é fundamental durante as atuações. Um exemplo é o uso da máscara “Mvweng’i” entre os *mukanda* (Turner, 1974).

Mas o uso das máscaras pela população afrodescendente – e as situações de invenção de *status* dele decorrentes – desagradava profundamente às elites locais, principalmente quando os foliões negros imitavam os senhores de escravos, para ridicularizar suas pretensões. Nesse ponto, as vinculações com alguns aspectos culturais africanos tornam-se ainda mais evidentes. Para isso, basta-nos atentar para as conhecidas cerimônias rituais africanas de elevação de *status*, durante as quais uma dada estrutura social tradicional é invertida, emprestan-





do, aos sujeitos, rituais, um ambíguo poder temporário, denominado pelos antropólogos “o poder dos fracos”. É compreensível que a elite de Trinidad tenha visto, em tal atuação, um misto de desrespeito e espírito de insurgência (Wood, 1968; Turner, 1974).

E, como afirmou recentemente Mary Douglas (1966), aquilo que não pode, com clareza, ser classificado segundo os critérios tradicionais de classificação, ou se situe entre fronteiras classificatórias quase em toda parte, é considerado “contaminador” e “perigoso”. (Mary Douglas apud Turner, 1974, p. 133).

O mais apreciado festejo entre os ex-escravos era o *canboulay* (Cannes Brûlée), um tipo de comemoração acerca da mudança de sua anterior condição de escravos para a de homens livres. As encenações remontavam à época da escravidão quando, sempre que algum canavial era incendiado, os capatazes reuniam todos os escravos das fazendas circunvizinhas e, após serem passados em revista, eram conduzidos para os seus locais de trabalho entre berros e estalos de chicotes. Inicialmente, a procissão do Cannes Brûlée era realizada na noite de 1º de agosto, representando o dia da emancipação. O ponto alto da celebração posteriormente proibida pelo governo colonial era a condução de tochas flamejantes simbolizando os incêndios nos canaviais. Com o tempo, os foliões passaram a comemorá-la na data do Carnaval, o que representou, para alguns clérigos e funcionários da administração, um total desrespeito a tão importante acontecimento (Wood, 1968).

Pensamos, todavia, que, ao negligenciarem tal data, não estavam apenas resistindo a mais uma imposição da elite, mas, antes, negando uma data comemorativa cujo sentido era consagrar certas personalidades que, supostamente, teriam tomado parte do processo de emancipação. Era uma forma de dizer à elite que, de fato, nunca se haviam percebido como escravos. Assim, mais uma vez ouvimos a população afrodescendente sussurrar em nossos ouvidos sobre como realmente se percebiam naquele lugar.

Amedrontada e, ao mesmo tempo impregnada de preconceitos, a





elite não foi capaz de separar os elementos artísticos dos políticos, de tal modo que tudo ligado à participação das classes trabalhadoras no Carnaval lhe parecia ameaçador. Nesse contexto, as ações do governo colonial de Trinidad se reduziam a uma austera política de controle das paixões entre as classes minoritárias. Assim, aqueles que se achavam numa condição social ascendente se mantinham afastados das festividades do Carnaval. Outros, frustrados pelo desvanecimento das possibilidades de ascensão social ou posicionados nos estratos considerados inferiores, vislumbravam no Carnaval a possibilidade de usarem suas condições desfavoráveis como meio de desafiar as autoridades instituídas:

Essas orgias da meia-noite, as quais eram chamadas de Cannes Brûlée, faziam parte do começo do Carnaval; seus devotos retornam para sua casa nas primeiras horas da manhã, para pôr em ordem seus estilos e injúrias e preparar seus disfarces para as festividades do dia. A maior parte desses homens desajeitados aparece adornada esplendidamente em togas e longos gorros de pierrôs armados com longos chicotes. Eles caminham pelas ruas, proclamando-se vencedores e procurando algum rival com quem terão uma luta. Quando encontram, se entregam completamente, numa lenga-lenga de zombarias que termina numa troca de açoites de chicote. [...] O Carnaval era considerado um tempo de abuso de liberdade, quando lei e ordem não funcionavam e cada qual tomava conta de si mesmo. [...] Uma grande quantidade de pessoas que tinham rancor contra quem quisesse que seja tirava vantagem da demasiada liberdade do Carnaval para acerto de contas. (Inniss, 1970, p. 12).

Os esforços despendidos pela elite, no sentido de minar a atuação dos trabalhadores negros nos festejos do *canboulay* (Cannes Brûlées), não foram suficientemente fortes para impedir que pessoas de diferentes populações continuassem tomando parte nas festividades. Trecho do documento citado por Cowley (1996, p. 93) mostra-nos a presença de diferentes populações no Carnaval *canboulay* de 1882.

Não obstante o medo de conflitos, essa recomendação foi bem





acolhida. *Canboulay* foi pacífica. [...] Conhecidos grupos incluindo os soldados venezuelanos (que visitavam a residência do governador, e foram bem recebidos), os zulus, “*coolie* José”, mulheres chinesas e bandos de crianças de escolas.

Esses diferentes não se aproximavam dos festejos do Cannes Brûlées somente como meros espectadores. Ao contrário, tomavam parte auxiliando na composição das alegorias e emprestando aspectos de suas culturas. O exemplo a seguir mostra os imigrantes indianos, também no ano de 1882, adaptando ao *canboulay* uma alegoria da festa muçulmana do Hosay. “Para o Palladium os destaques foram: um templo Hosien *coolie* (construído com grande habilidade), uma miniatura de uma locomotiva a vapor e um navio de guerra” (Cowley, 1996, p. 95).

À semelhança do Carnaval, a festa muçulmana do Hosay também atraía pessoas de diferentes origens e credos. Inicialmente, a elite de Trinidad pensou se tratar de um simples fenômeno de atração, pelo seu caráter de novidade.

O dia era muito impróprio para a exibição dos castelos dos *coolies* de papéis decorados [...], o número de castelos não era inferior ao dos anos anteriores, nem era possível assinalar qualquer diferença na multidão de trabalhadores indianos e *creoles* cuja crença ou cuja atração pela inovação os levou a juntarem-se no tumultuado Hosem. (*Trinidad Sentinel*, Aug. 6, 1857 apud Singh, 1988).

Alguns historiadores de Trinidad, como é o caso de Singh (1988), ao abordarem questões como essa – a inserção de hindus na festa do Hosay –, combinou duas perspectivas: a utilização do ambiente religioso do Hosay para representação de práticas hinduístas, em virtude da natureza eclética da cultura religiosa hindu, e a ideia de que o aspecto festivo do Hosay funcionasse como “válvula de escape” para os trabalhadores das *plantations*.

Uma característica notável do Muharram era o considerável





envolvimento de hindus e negros. Como um povo panteísta, os hindus tinham pouca dificuldade em se identificarem com religiões, crenças e práticas de outros povos, sem abandonar as suas próprias. Como mencionado, a celebração parece ter incluído elementos da Krishnalila da Índia. Alguns hindus levaram a significância religiosa do Muharram tão sério a ponto de fazerem votos e oferendas durante a sua passagem, e os hindus participaram na construção das tazyias, das procissões, dos tambores e das batalhas rituais de zombarias, que, ocasionalmente, tornavam-se perigosas. Para a maior parte dos hindus, que constituía a maioria dos indianos de Trinidad, o Muharram oferecia pelo menos um dia no ano em que eles, como seus confrades muçulmanos, podiam encontrar um momento de descanso do confinamento nas *plantations* e da monotonia do trabalho. Era também uma ocasião em que os laços de solidariedade social entre amigos e parentes, de outras *plantations*, podiam ser reafirmados; algo a respeito do qual a classe dirigente colonial tornou-se apreensiva no início da década de 1880. (Singh, 1988, p. 6-7).

De qualquer forma, esses dois fatores abordados por Singh já eram percebidos, ainda que não de forma teórica, pela elite colonial de Trinidad.

Os hindus aqui têm, eu acredito, enxertado na sua religião a adoração ao Hosea. Mas agora, sem dúvida, o festival Mahurum é visto mais como um feriado, e a maioria dos *coolies* provavelmente não mais o veem de uma maneira religiosa. (Great Britain, 1885, p. 60).

Mahurum é visto mais como um feriado geral, do que como um festival religioso, e todos os hindus se juntam a ele como também muitos *creoles*. (Great Britain, 1885, p. 60).

Para ampliar nosso entendimento sobre a importância do festival anual do Hosay na vida dos trabalhadores indianos e afrodescendentes das *plantations*, buscamos alguns parâmetros de comparação entre as





cerimônias do Hosay na Índia, no Irã e em Trinidad, numa recente e extensa obra denominada *Hosay Trinidad: Muharram performances in an Indo-Caribbean diaspora* (2002), de Frank J. Korom. Nesse estudo, o autor procura deslindar a variação dos significados atribuídos ao Hosay em Trinidad.

As dramáticas encenações celebrando o martírio do neto de Muhammad, assassinado no século XVII, em Karbala, atual Iraque, são popularmente chamadas, no Irã, de *Ta'ziyeh*, na Índia, de Muharram, e, em Trinidad, de Hosay.

Korom nos informa que a experiência religiosa, buscada pelos devotos, no Irã, na Índia e em Trinidad, se dá de diferentes maneiras e de acordo com os aspectos performáticos desenvolvidos em cada um desses lugares. Segundo seu estudo, apesar de todos compartilharem um núcleo de significação simbólica comum, originam, separadamente, realidades singulares no que diz respeito ao ambiente cultural, geográfico e linguístico.

Para melhor apreender, nesses três diferentes países, os complexos processos de mudanças, permanências e recriações dos elementos que compõem o fenômeno do Hosay, o autor lançou mão do conceito “creolização cultural” (*cultural creolization*) como alternativa ao conhecido “sincretismo”. Em sua opinião, o uso de creolização cultural permite-lhe perceber as mudanças a partir de ações conscientes dos atores envolvidos, ou seja, o poder que estes desenvolvem para intervir, conscientemente, numa dada prática cultural tradicional.

Dentre os principais aspectos diferenciadores por ele percebidos destacam-se aqueles inerentes à participação do devoto durante as encenações. No Irã, por exemplo, a participação do fiel é essencial. Ou seja, o fiel não pode ser um observador pacífico. É necessário que ele se deixe levar, profundamente, pela emoção da experiência do martírio de Husayn, devendo, inclusive, tomar parte das encenações de açoitamento. Nesse caso, o participante obtém a salvação pela via de sua intersecção no martírio (Korom, 2002).

O significado da palavra *ta'ziyeh*, por exemplo, que em países como





a Pérsia (atual Irã) refere-se à paixão da morte de Husayn, e todas as atitudes de contrição que dela suscitam, na Índia, seguem em direção ao aspecto material dos modelos de tumbas, característica que se tornou dominante em Trinidad. Outra característica marcante de diferenciação é o deslocamento da ênfase dada às encenações: no Irã, a ênfase recai sobre o desempenho na representação do drama (paixão da morte de Husayn); na Índia, assim como em Trinidad, a ênfase se desloca para a apropriação dos espaços conhecidos (casa, vizinhança, vila e cidade), transformando-os em espaços simbólicos, microcosmos de Karbala (atual Iraque), onde se deu o martírio de Husayn (Ibidem).

Korom percebe também que, na Índia, o desempenho das encenações da tragédia se metamorfoseia nas práticas de recitação de poemas que rememoram o martírio de Husayn. Porém, se na Índia continuam as formas verbais de narrativa tradicionais no Irã, em Trinidad as transmissões da tragédia se alicerçam sob a forma de manifestações musicais, especializando-se no uso de tambores. Algumas outras diferenças apontadas por Korom, entre Índia e Trinidad, remetem a práticas complementares que compõem as cerimônias, como, por exemplo, a atuação do público nas procissões, bem como a prática da queima das *ta'ziyahs*, assim como as formas de sua condução e imersão em tanques sagrados, rios ou mesmo oceano.

Todavia, quanto a esses diferentes aspectos de atuação, Korom argumenta que é exatamente a versatilidade desenvolvida pelas comunidades em adaptarem suas práticas aos costumes locais que possibilitou, ao Hosay, prosperar em diferentes ambientes, como é o caso de Trinidad.

De modo geral, embora o Hosay, em Trinidad, seja caudatário, na maioria de seus aspectos, do Muharram, da Índia, seu estilo divergiu, em grau satisfatório, daqueles observados no Irã e na Índia, principalmente no que diz respeito à natureza *creole* de sua recriação.

Em termos práticos, o autor sublinha que, apesar de a dramatização do martírio de Husayn não ter perdido a sua importância ritual, pelo fato de sua forma de transmissão ter se deslocado para as atuações não verbais das manifestações rítmicas, bem como para as esmeradas





maquetes de tumbas, conhecidas em Trinidad como *tadjabs*, Trinidad sofreu, no entanto, uma expressiva ampliação no seu conjunto de significação. Ou seja, foi incorporada às suas celebrações uma forte dose de alegria, amplamente espalhada entre os seus participantes e observadores, assumindo as mais diferentes formas de atuação. Para explicar tal fenômeno, Korom (2002, p. 7) toma de empréstimo a noção bakhtiniana de “carnavalização”. Ele argumenta, também, “que o fenômeno Hosay, de Trinidad, manifesta múltiplos discursos sobre cultura nacional, raça, e identidade étnica na ilha”.

Nas memórias do missionário Kenneth James Grant, cujos trabalhos de evangelização se iniciaram logo após a chegada dos primeiros grupos de indianos, são descritas algumas particularidades das primeiras manifestações da festa do Hosay nas *plantations*.

Os maometanos possuem uma festa anual a que os indianos orientais geralmente tomam parte, conhecida popularmente como Hosey ou Tazzia Day. É um dia santo para tudo e todos; mas como o baile de máscaras antecede a Quarta-Feira de Cinza, ou o Ram Lilá dos Hindus, é ausente de reconhecimento do governo e, falando exatamente, diz respeito somente a uma pequena seção de maometanos de Trinidad. [...] A primeira fazenda em Trinidad a construir Tazzia foi Philippine, o proprietário do Sir. Norman Lamont. Isso deu àquela fazenda o direito de precedência, mas outras fazendas, em anos subsequentes, entraram na lista. E por causa de suas extensões em acres, do número de homens no trabalho, da produção de açúcar e do esplendor das exposições, contestaram o direito de Philippine. Com o passar dos anos, as disputas tornaram-se mais pronunciadas. (Grant, 1923).

No relato de Grant, percebe-se que, naquela época, apesar de o Hosay, aos olhos da administração colonial, parecer como algo isolado e sem nenhuma importância imediata, nas fazendas já era um acontecimento valorizado; do contrário, os proprietários não reclamariam o direito de disputar a precedência das cerimônias. Nesse caso, supõe-se que, para os fazendeiros, o advento do Hosay produzia alguns efeitos





importantes em termos da sua relação com os trabalhadores.

No entanto, tal fato não se explica por algum tipo de comportamento benevolente por parte dos fazendeiros. Antes, foi uma forma de negociarem com os imigrantes contratados o direito de execução de suas práticas religiosas. Vale dizer, a proibição do Hosay poderia gerar prejuízos à produção, pois sabiam que se tratava de um direito garantido aos imigrantes anteriormente a sua chegada nas fazendas. “Quando os *coolies* deixaram a Índia, foi-lhes garantida a permissão para manterem seus festivais religiosos em Trinidad” (Great Britain, 1885, p. 60).

Desde 1850, cinco anos após a chegada dos primeiros imigrantes indianos, os negros já eram vistos tomando parte das procissões do Hosay, sejam tocando tambores, seja carregando *tazzias*.

A natureza das competições pelas melhores *tazzias* revela um caráter integrativo da experiência do Hosay durante as festividades, pois, conforme pudemos encontrar em Wood (1968, p. 153), nas disputas, as rivalidades se davam somente entre as diferentes fazendas envolvidas. Nesse sentido, os valores de lealdade entre os foliões transcendiam aqueles determinados por critérios racial, de copertencimento regional ou mesmo religiosos. Durante todo o processo de preparação e exibição do espetáculo, tais clivagens eram deixadas de lado, dando lugar a uma momentânea justaposição de sujeitos.

A esse respeito, pensamos que esses diferentes foliões se encontravam sob a condição de sujeitos rituais, conforme nos explica Turner (1974), ligados entre si pelos atributos da liminaridade, situação que os autoriza a serem lançados para fora das redes de classificação social que normalmente lhe são impostas em suas culturas de origem. Tal ideia nos permite vê-los como um grupo de *communitas*, um tipo de relacionamento não estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares.

Na mesma medida em que o festival do Hosay ganhava corpo, a elite se posicionava temerariamente em relação ao evento, denunciando o caráter subversivo de seus participantes.

Por muitos anos, uns vinte ou trinta, tenho estado diariamente





em contato com os *coolies*. Tenho observado ultimamente, pelos últimos dois anos ou mais, uma grande mudança em suas condutas: eles estão se tornando mais independentes e mais difíceis. (Great Britain, 1885, p. 59).

Nessas ocasiões, alguns dos *coolies* fumam ganjá, e isso os intoxica, fazendo deles pessoas indiferentes ao perigo. Doces de ganjá também são feitos, e rum é bebido em certas medidas; comendo tais doces, produz-se o mesmo efeito que fumar o ganjá. Pessoas sob influência do ganjá se tornam completamente negligentes a qualquer argumentação. (Great Britain, 1885, p. 68).

Ambos, *coolies* e *creoles*, em Trinidad, são desagradáveis; em um tipo de conduta infantil os *coolies* são dominantes; eles precisam ser tratados mercidamente, porém, duramente. (Great Britain, 1885, p. 69).

O comportamento dos *coolies* muda completamente durante sua estada em Trinidad. Eles se tornam muito mais arrogantes e autônomos e eu penso que isso deve-se ao fato de eles se perceberem numa posição mais alta do que em seu próprio país e mais alta do que eles realmente são. (Trinidad Recorder, Nov. 14, 1883).

Essas declarações mostram o grande temor, por parte das elites locais, de perder o controle sobre os seus subalternos. O fato era que, durante as cerimônias do Hosein, tornava-se visível a mudança do tratamento dado pelos foliões às pessoas pertencentes às classes dirigentes. Ocorria, assim, em Trinidad o mesmo tipo de violação de códigos de conduta que ocorria na Índia durante as cerimônias de inversão. É o que o tornava ainda mais ameaçador era o fato de negros, chineses e hindus tomarem parte em todas as etapas da cerimônia.

Para conter o medo, a elite adotou medidas para minar a participação de pessoas pertencentes a populações não indianas. "Ninguém, além de um imigrante ou os descendentes de imigrantes, deve tomar parte em qualquer semelhante procissão ou de nenhuma forma interferir em tais procissões." (Great Britain Colonial Office, 1885, p. 4).





As classes hegemônicas de Trinidad quiseram ver no envolvimento de diferentes populações no Hosay uma forma embrionária de revolução. Dessa forma, a festa do Hosay passou a ser incluída na lista oficial de inimigos da elite. E no dia 30 de outubro do ano de 1884, seus foliões experimentaram os seus piores momentos naquilo que ficou universalmente conhecido como o Massacre do Hosay (Hosay Massacre), um conjunto de circunstâncias adversas que levou as forças do governo a intervir nas celebrações, resultando num saldo de dezesseis mortos e aproximadamente cento e cinquenta feridos (Singh, 1988).

Sabemos, no entanto, que as circunstâncias históricas que engendraram esse trágico acontecimento constituem um complexo universo, o qual não podemos deslindar aqui.⁵¹ Contudo, mesmo correndo o risco de oferecer uma visão simplificada, inferimos que se tratava de um período de grande dificuldade econômica na colônia, seguido de desemprego e baixos salários, em virtude do aumento da competição do açúcar de beterraba e do agravamento das tensões políticas, porque uma faixa da população *creole*, em ascensão, reivindicava maior participação nas decisões do governo. Assim, a presença de negros, chineses e hindus na festa do Hosay aumentava ainda mais o medo da elite em perder o controle político sobre ilha.

Dentre os prováveis motivos que teriam atraído as populações afrodescendentes para as festividades do Hosay figura o aspecto legal, acerca do direito à execução da cerimônia. Ou seja, tornou-se uma alternativa para os afrodescendentes, já que os seus espaços de atuação, no Carnaval, estavam, naquela época, bastante cerceados:

Os *creoles* disseram: "existe abundância de leis e proteções para os *coolies*, embora não muito para os *creoles*, e o governo nunca atiraria num *coolie*". Os *creoles* até certo ponto foram exasperados no Carnaval, sendo nele interferido, e encorajaram os *coolies* a quebrar as leis; além do que certo número de *creoles* que batiam

⁵¹ Para um panorama pormenorizado dos episódios violentos ocorridos na festa do Hosay, ver Singh (1988).





os tambores conseguia pagamentos ou bebidas para fazerem isso, e desse modo não queriam que as procissões fossem paralisadas. (Great Britain, 1885, p. 60).

A partir desses elementos, pensamos que a intervenção armada no Hosay derivou-se, principalmente, do fato de a elite ter visto, nas interações entre as diferentes populações de trabalhadores, a formação de uma consciência política. Convém sublinhar, à semelhança do que ocorreu ao *canboulay*, a cerimônia do Hosay também era percebida somente como uma arena de atuação de antagonismo de classes e demonstrações de oposição ao poder, ficando as dimensões artísticas e culturais, que lhes eram intrínsecas, diluídas no caldo das adversidades (Sookdeo, 2000).

Contudo, o sucesso alcançado pelos imigrantes indianos em recriar os seus espaços festivo-religiosos levou historiadores, como Sookdeo, a calcular que eles haviam concentrado os seus esforços mais na direção do estabelecimento de suas práticas culturais tradicionais do que na articulação de debates e negociações com os seus patrões. Assim, refletindo sobre o alto nível de sobrevivência cultural dos imigrantes indianos, a sua constatação foi a de que, “paradoxalmente, esses poderosos indianos não puderam determinar o tamanho de suas tarefas ou negociar melhores salários para eles próprios” (Sookdeo, 2000, p. 242). Sobre isso pergunta o autor: como o poder alcançado por essas populações, em impor suas práticas culturais, não se converteu também em força de negociação por melhores condições de trabalho e salários nas *plantations*?

Julgamos, no entanto, que um questionamento dessa natureza necessita de uma resposta à altura de sua complexidade. Caso contrário, continuaremos a aceitar as conhecidas concepções que afirmam ter faltado, aos imigrantes indianos, o vigor político para negociarem as suas necessidades, pelo fato de haverem chegado socialmente desestruturados a Trinidad. Pensamos que a aludida ideia de desestrutura social torna-se inconsistente se comparada ao fato de a população indiana ter persistido culturalmente, recriando suas principais instituições sociais, em face de condições tão adversas.





Conforme vimos no Capítulo 3, as instituições sociais exerceram um papel fundamental no processo de reconstrução da comunidade indiana de Trinidad. E, nesse caso, somente os seus membros seriam capazes de recriar tais instituições sociais, uma vez que a sua cultura continuava a viver em suas mentes, independente do grau do impacto social a eles imposto. Nessa perspectiva, a população indiana não se constituía somente de indivíduos socialmente desestruturados e isolados dentro de seus projetos pessoais. Ao contrário, tratava-se de uma comunidade que, apesar das diferenças entre os seus sujeitos, compartilhavam valores integrativos e histórias comuns. E de um modo muito especial, após desembarcarem naquela ilha, passaram a partilhar um mesmo fado: a dura realidade das *plantations*. Adicionamos a isso o fato de que os indianos sempre estiveram conscientes de que passariam em Trinidad pelo menos dez anos de suas vidas. Logo, seria naquele novo ambiente que eles deveriam reafirmar suas identidades sociais.

As análises dessas evidências levaram-nos a concluir que o fato de a população indiana ter concentrado os seus esforços, mormente, na direção da permanência de algumas de suas mais importantes instituições sociais significava menos uma falta de habilidade política e mais uma complexa forma de negociação de seu futuro cultural, social e econômico, pois tal empenho representava, diante daquela estranha e ameaçadora realidade, uma maneira de se inscrever definitivamente naquele território.

Assim, a nossa argumentação é a de que a autonomia alcançada por essas populações, sobretudo no que se refere à construção de seus espaços rituais, deve ser compreendida como a tentativa de legitimação de seus projetos identitários sob a forma de estratégias festivo-religiosas. E o êxito de tais projetos deveu-se ao fato de eles terem escapado tanto à percepção quanto ao controle dos grupos considerados hegemônicos, uma vez que eles eram desenvolvidos exatamente nos espaços intersticiais das relações, local cujo acesso só é alcançado quando se partilham conteúdos simbólicos.







CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que tenhamos analisado um bom volume de informações referentes à população indiana, isso não significa que tivemos a intenção de escrever uma história da imigração indiana para Trinidad. Se a ênfase recaiu sobre ela, é porque sua presença, naquela ilha, e naquele período, representou um divisor de águas para toda a sua população, especialmente para a grande massa de ex-escravos e demais categorias de afrodescendentes. A preferência por trabalhadores indianos nas *plantations*, em detrimento de outras populações de trabalhadores, fossem elas de ex-escravos, *creoles* ou afrodescendentes das ilhas vizinhas, revelou tensões sociais e processos culturais até então desconhecidos naquela colônia. Nessa perspectiva, preferimos afirmar que escrevemos uma pequena história das relações entre diferentes populações nas *plantations* de Trinidad.

A substituição de trabalhadores negros livres por *coolies* causou grande atordoamento a esses primeiros, pois, à primeira vista, significou a volatilização tanto de seus projetos sociais como de suas poucas conquistas, dolorosamente alcançadas ao longo de todos aqueles anos.

Nas décadas que se seguiram à chegada dos primeiros indianos, a elite se empenhou em provocar reações, como estranhamento, repulsa e ódio racial, pois era imprescindível manter as populações indiana





e negra estrategicamente afastadas uma da outra. Caso contrário, elas poderiam desenvolver laços de afetividade, o que colocaria em risco o sistema de controle imposto nas fazendas.

Outro fator de disjunção entre as duas populações era o fato de os indianos trabalharem presos a um contrato cujos salários se mantinham inalterados até o seu término. Isso forçava os trabalhadores negros a negociarem seus salários com base nos patamares, via de regra, baixos, estabelecidos nos contratos entre *coolies* e patrões.

Mas manter os salários a um nível desejado pelos fazendeiros e evitar a formação de laços afetivos entre negros e *coolies* não era tudo. Era necessário, também, atingir um patamar de produção ainda mais elevado do que o anteriormente alcançado com a mão de obra escrava, pois as despesas inerentes aos custos da imigração e pagamentos de salários a trabalhadores livres precisavam ser cobertas no sentido de manter os padrões de rendimentos próximos daqueles obtidos na época da escravidão. Nessa perspectiva, a elite produziu um campo discursivo dentro do qual os indianos deveriam ser representados como superiores aos negros, pois, na sua ótica, tal prática tanto criaria um cenário de competição entre eles, em termos do volume de produção nas tarefas desempenhadas, quanto convenceria a coroa inglesa a continuar investindo na empresa da imigração. Para isso, foi preciso projetar e fixar, no fluxo social discursivo, uma série de estereótipos, como, por exemplo, “preguiçosos”, “indolentes”, “dóceis”, “habilidosos”, “avarentos”, e assim por diante, a fim de manter um campo de tensão contínuo e, por conseguinte, uma atmosfera competitiva resultando numa massa de trabalhadores aplicados, controlados e a baixo custo.

Embora parecesse dinâmico, o projeto da elite não era capaz de prever as reações que poderiam derivar daquele campo de tensão. É exatamente no interior da primeira reação da população negra em relação à indiana, o estranhamento, que residiam as condições necessárias para minar toda aquela política de dispersão. Ou seja, o estranhamento era o *hall* de entrada ao espaço de alteridades – lugar onde o sujeito é lançado para fora de si, em direção ao outro, produzindo, ao mesmo tempo,





profundas cisões em seus mundos e também inusitadas recriações culturais. Dessa forma, nos espaços "intervalares" das relações entre *coolies* e negros nas *plantations* recriavam-se inusitadas circunstâncias liminares, onde os indivíduos experimentavam, temporariamente, profundas ambiguidades, uma vez que os seus limites simbólicos eram atravessados pela lâmina da alteridade.

E os resultados mais profícuos de tais circunstâncias liminares materializaram-se sob a forma de recriação de seus espaços festivo-religiosos. Entretanto, impossibilitada de apreender os fatores culturais e artísticos intrínsecos a tais festividades, a elite as tomou simplesmente por atitudes subversivas, levando-a a agir repressivamente sobre toda e qualquer atuação festiva entre os trabalhadores das *plantations*.

Contudo, a população indiana passou a representar muito mais do que a possibilidade de os fazendeiros alcançarem os mesmos resultados obtidos na época da escravidão e a desaceleração da marcha ascendente da população negra. Em linhas gerais, ela foi a catalisadora das principais tensões sociais e econômicas daquela colônia. Todos os segmentos da sociedade colonial de Trinidad, sem exceção, utilizavam a presença dos indianos como anteparo de seus projetos pessoais. Ou seja, ora serviam de alibi para justificar os malogros da economia ou de um determinado segmento da sociedade, ora serviam para explicar decisões da elite local. Atribuímos, desse modo, à presença da população indiana em Trinidad um papel essencial na composição de suas paisagens social, cultural, econômica e histórica.

Alguns autores, no entanto, em virtude de terem percebido algumas semelhanças entre o modelo escravista e o sistema de utilização de mão de obra imigrante, tomaram a realidade vivida pelos indianos nas *plantations* como uma espécie de continuidade da escravidão. Em outras palavras, na concepção desses autores, o velho chicote havia sido substituído por um rígido conjunto de medidas legais, destinado a manter os imigrantes indianos o mais próximo possível do que era um escravo negro.

Ainda que seja inegável o fato de os fazendeiros desejarem manter os indianos totalmente manipuláveis e, por conseguinte, terem aplicado





sobre eles um austero sistema de controle, uma série de acontecimentos, a nosso ver, fizeram, da escravidão e do período de contratos (*indenture period*), realidades diametralmente diferentes. Para tanto, basta-nos olhar para as seguintes evidências: 1) a quantidade de trabalhadores indianos que, após o término de seus contratos, não retornaram livremente para a Índia, permanecendo, portanto, em Trinidad; 2) uma significativa quantidade deles que voltou para Trinidad após ter feito uso da garantia de retorno; 3) a imediata recriação de suas vilas rurais, inclusive mantendo um alto grau de permanência de suas instituições sociais tradicionais; e 4) a autonomia que alcançaram, no interior das *plantations*, para reencenarem suas práticas festivo-religiosas em interconexão com as diferentes populações coexistentes.

Com base nessas evidências, arrolamos uma série de diferentes registros da época consoantes ao desenvolvimento das atividades dentro das *plantations*. E por se tratar de documentos escritos pela elite, lançamos mão de estratégias metodológicas utilizadas por alguns autores pós-coloniais como Ranajit Guha e Home K. Bhabha, no sentido de entrevermos as atuações subalternas no interior do sistema de controle imposto pelos fazendeiros.

Na medida em que fomos interpretando e confrontando os documentos arrolados, foi-nos possível perceber a existência de uma ampla rede de relações que não chegava ao conhecimento da coroa inglesa pela via dos relatórios oficiais, sob pena de ela interpretar, negativamente, tais relações, interrompendo o envio de recursos financeiros destinados à empresa da imigração. Ou seja, as circunstâncias históricas vividas no âmbito das *plantations* produziram demandas muito complexas entre os diferentes grupos envolvidos, a ponto de o aparato legal de controle, criado pela administração colonial, além de tornar-se insuficiente para atender à tal demanda, também representar, paradoxalmente, um obstáculo para os seus maiores beneficiários: os fazendeiros. Dessa forma, foi se constituindo, entre as classes envolvidas nas *plantations*, um sistema paralelo de controle cujos códigos e valores reconhecidos transcendiam aqueles do aparelho jurídico-administrativo, uma vez eles que eram produzidos cotidianamente nas relações.





Nesse sentido, capatazes e imigrantes negociavam as suas contendas fora da esfera da corte, para não se afastarem das fazendas, evitando prejuízos financeiros para ambos os lados, e não colocarem em risco seu capital moral adquirido nas relações, pois, qualquer que fosse a decisão de um juiz, acarretaria, à parte perdedora, no mínimo, a diminuição de sua autoridade diante do grupo de convívio. Da mesma forma, fazendeiros e magistrados negociavam vantagens sobre a utilização da mão de obra infratora ou ociosa em períodos chuvosos e de entressafas. Missionários cristãos, por sua vez, ampliavam a ideia de vitimização dos indianos como parte de seu jogo de cena para se colocarem entre o governo colonial e os possíveis convertidos. A população afrodescendente, principalmente sua classe média, utilizava a presença dos imigrantes indianos como anteparo para as suas manobras políticas e conquistas sociais. Os jornais locais se posicionavam ora a favor dos trabalhadores negros, ora a favor dos *coolies*, conforme as suas inclinações políticas, a fim de tomarem parte no grande teatro das *plantations*. Já os indianos criavam estratégias de convívio com os estereótipos a eles imputados, pois, paradoxalmente, os mesmos estereótipos usados para mantê-los afastados da população negra e para melhor controlá-los ajudavam-nos a desviar a atenção de seus patrões em relação aos seus projetos sociais e culturais voltados para a sua permanência em Trinidad.

A experiência de tal rede de relações possibilitou a coexistência de duas realidades antagônicas, porém paradoxalmente interdependentes. De um lado uma *plantation* legal, fundamentada em um conjunto específico de leis e conhecida pela coroa inglesa por intermédio dos relatos oficiais, e, de outro, se me for permitido dizer, uma *plantation* plural, dentro da qual os diferentes grupos envolvidos negociavam a sobrevivência de suas complexas demandas culturais, econômicas e sociais.

O acesso a essa *plantation* plural nos permitiu deslindar uma intrincada paisagem humana cujos processos de construção social das identidades e das diferenças não se davam somente por intermédio de uma mera disputa entre grupos sociais por lugares de poder. Era algo muito maior. Tratava-se de dinâmicas de identificações investidas de profundas





buscas por recursos simbólicos e materiais da sociedade, a partir das quais as populações submetidas criaram as condições necessárias tanto para subverter a ordem dos discursos como para recriar práticas culturais, capazes de manterem vivos importantes elementos de suas culturas de origem.

Dessa feita, sentimo-nos seguros para afirmar que o êxito alcançado pela população indiana e pela afrodescendente, em termos da sua resistência a tão ampla pressão ocidentalizante, deu-se ao fato de terem encontrado, dentro de suas próprias culturas, os recursos para transfigurarem o melancólico ambiente de trabalho das *plantations* em um espaço prenhe de possibilidades de recriação de suas identidades culturais.

Por fim, pensamos que a colônia de Trindiad era, de fato, uma arena de lutas, mas não de embates sangrentos. Trata-se de intensas batalhas de significações entre *coolies* e negros cujo principal objetivo era a sobrevivência de suas culturas. Nesse contexto, os seus espaços festivo-religiosos funcionavam como postos para reposição de suas forças. Lá eles atualizavam seus valores culturais e, por conseguinte, tinham a percepção de que os seus mundos, tal como eles sempre conheceram e desejaram, não estavam se esvaecendo. Esses mundos encontravam-se apenas, e momentaneamente, de “cabeça para baixo”, cuja representação era resultante do compartilhamento de conteúdos simbólicos comuns. Assim, por meio de criativas interconexões culturais, sejam nas disputas pelas *tazzias* no Hosay, seja nas batalhas entre açoitadores e mascarados no Cannes Brûlés ou nas planejadas *performances* de inversão de *status* durante os festejos do Carnaval, o mundo da *plantation* legal se implodia, possibilitando que *coolies* e negros se vissem como sujeitos liminares no interior de uma passagem, em direção a diversos e possíveis outros mundos.

E, ao término dessa aventura, nenhuma das bases que sustentava a arquitetura de tal sistema foi utilizada para alicerçar outro modelo posterior. As *plantations* de Trinidad foram como pontes que, paradoxalmente, só se mantinham em pé pelo peso daqueles que nelas passavam.





FONTES/DOCUMENTOS

BANTHIA, Jayant Kumar. *The first report on religion: census of India*, 2001. India: Of the Indian Administrative Service, Registrar General & Census Commission, 2004.

BOWEN, N. P.; MONSERIN, B. G. (Comp.). *Colony of Trinidad and Tobago Census Album* (cartographic material). Trinidad: Registrar-General's Dept. Port of Spain: Govt. Press, 1948.

CENSUS of the colony of Trinidad and Tobago, registrar general's office. Port of Spain, Trinidad and Tobago: Government Printing Office, 1911.

CENSUS of Trinidad and Tobago, 1891. Registrar General, Trinidad and Tobago. Registrar General. Port-of-Spain: Registrar General, 1891.

CENSUS, 1946. *Laid before the legislative council on 22nd october, 1948*: Trinidad and Tobago Government. Port-of-Spain: Government Printer, 1948.

COMINS, Surgeon-Major W. D. *Note on emigration from India to Trinidad*. Calcuta: Begal Secretariat Press, 1893.

COOLIE EMMIGRATION. Immigration Ordinances of Trinidad and British Guiana. London: HM Stationery Office, 1904.





FROUDE, J. A. *The English in the West Indies: or, The bow of Ulysses*. London: Longmans, Green, 1888.

GRANT, Reverendo Kennet. *May missionary memories*. Nova Scotia: Imperial Publishing Company, 1923.

GREAT BRITAIN. Departement of the Colonies. The past and present state of Her Majesty's colonial possessions: the reports made for the year 1850 to the Secretary of State having the Department of the Colonies. London: HMSO, 1851.

GREAT BRITAIN. *The past and present state of her majesty's colonial possessions*: the reports made for the year 1850 to the secretary of state having the Department of the Colonies. Dept. of the Colonies. London: HMSO, 1851.

GREAT BRITAIN. *Memorandum on the census of British India of 1871-1872*. London: 1875.

GREAT BRITAIN. Colonial Office. *Correspondence respecting the recent coolie disturbances in Trinidad, at the Mohurrum Festival with the report thereon by Sir H.W. Norman*. Trinidad. London: HMSO, 1885.

GREAT BRITAIN. Royal Franchise Commission. To consider and report as to the proposed franchise and division of the Colony into electoral districts. Trinidad: Uwi Library, 1888.

GREAT BRITAIN. West India Royal Commission. Report from the West india royal Commissions with appendices A and B, appendix C, volumes I and II, and other papers relating to the sugar industry, 1877-1898.

JENKINS, E. (1838-1910). *The coolie: his rights and wrongs*. New York: George Routledge and Sons, 1871.

KINGSLEY, C. *At least, a Christmas in the West Indies*. London, 1872.

KIRPALANI, M. J. et al. (Ed.). *Indian centenary review: one hundred years of progress (1845-1945, Trinidad, B.W.I.)*. Port of Spain, Trinidad: Indian Centenary Review Committee, 1945.





MEMORANDUM of evidence for the royal New Delhi. India: Government of Press, 1939.

MORTON, S. (Ed.). *John Morton of Trinidad: pioneer missionary of the presbyterian Church in Canada to the East Indians in the British West Indies – journals, letters and papers.* Toronto: Westminster Company, 1916.

ORDE-BROWNE, G. ST. J. *Labour conditions in the West Indies.* Report presented by the secretary of state for the colonies to Parliament by command of his Majesty, July 1939. London: H. M. Stationery Office, 1939.

PARLIAMENTARY PAPERS: reports, minutes of evidence of select committees, correspondence, and returns, 1813-1910.

PRIMARY CENSUS ABSTRACT. Census of India, 2001: urban distribution of population – Índia and states/union territories.

REPORT ON BLUE BOOK FOR YEAR, 1852.

SWAMINATHAN, T. K. (Ed.). *The indian emigrant: status and doings of Indians in British colonies and foreign countries.* Madras, 1915.





JORNAIS

COUVA NEWS, July 6, 1895.

NEW ERA, June 12, 1876.

NEW ERA, Mar. 22, 1880.

PORT OF SPAIN GAZETTE, May 6, 1851.

PORT OF SPAIN GAZETTE, May 30, 1845.

PORT OF SPAIN GAZETTE, Dec. 19, 1851.

PORT OF SPAIN GAZETTE, Aug. 16, 1854.

PORT OF SPAIN GAZETTE, July 13, 1859.

PORT OF SPAIN GAZETTE, June 14, 1865.

PORT OF SPAIN GAZETTE, Aug. 9, 1893.

PORT OF SPAIN GAZETTE, June 11, 1895.

SAN FERNANDO GAZETTE, Feb. 4, 1871.

SAN FERNANDO GAZETTE, Aug. 31, 1878.

SAN FERNANDO GAZETTE, Sept. 30, 1882.

THE PALLADIUM, Apr. 24, 1880.

THE PALLADIUM, May 15, 1880.

THE TRINIDAD CHRONICLE, Apr. 11, 1871.





THE TRINIDAD REVIEW, Feb. 21, 1884.

THE TRINIDAD SENTINEL, Aug. 6, 1857.

THE TRINIDADIAN, Jan. 16, 1850

TRINIDAD RECORDER, Nov. 14, 1883.

TRINIDAD ROYAL GAZETTE, IX, n. 2, Mar. 22, 1848.





REFERÊNCIAS

ANDERSON, B. R. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

ARAÚJO, A. M. de. *Caribe, relações culturais do século XIX: negros e coo-
lies em Trinidad (1845-1850)*. Goiânia: Editora Vieira, 2004.

ABDALA JR., B. (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo &
outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

BRAITHWAITE, L. Social stratification and cultural pluralism. In:
HOROWITZ, M. M. (Org.). *Peoples and cultures of the Caribbean: an
anthropological reader*. Garden City, New York: The American Museum
of Natural History, 1953.

BRERETON, B. A. *Race relations in Colonial Trinidad (1870-1900)*.
Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

BRERETON, B. A. *History of modern Trinidad (1783-1962)*. London:
Heinemann, 1981.

CLARK, C. G. *East Indians in a West Indian Town*. London: Allen &
Unwin, 1986.





COWLEY, J. *Carnival, canboulay, and calypso: traditions in the making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GLISSANT, É. *Poetics of relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.

GREEN, B. H. *Socialization values in the negro and East Indian sub-cultures of Trinidad*. USA: University of Connecticut, 1963.

GUHA, R. *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. London: Duke University Press, 1999.

GUHA, R. La muerte de Chandra. In: _____. *História y grafía*. México: Universidad Metropolitana, 2000.

HARAKSINGH, K. Control and resistance among overseas Indian workers: a study of labour on the sugar plantations of Trinidad, 1875-1917. *Journal of Caribbean History*, v. 14, 1981.

INNISS, L. O. Carnival in the old days (from 1858). In: _____. *Reminiscence of old Trinidad from seventy-eight years ago*. Port of Spain: Voices, 1970.

KIRPALANI, M. et al. *Indian centenary review: one hundred years of progress: 1845-1945*. Port of Spain, Trinidad: Indian Century Review Committee, 1945.

KLASS, M. *Cultural persistence in a Trinidad East Indian community*. 1959. Thesis (Ph.D.) – Columbia University, Columbia University, New York, 1959.

KLASS, M. *East Indian in Trinidad: a study of cultural persistence*. New York: Columbia University Press, 1988.

KOROM, F. J. *Hosay Trinidad: Muharram performances in an Indo-Caribbean diaspora*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2002.

MARX, K. Resultados futuros do domínio britânico na Índia. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. v. 1. São Paulo: Alfa-Ômega, 1985. p. 286-291.





MOLINA, F. *Educacion, multiculturalismo e identidad*. 2002. Disponível em: <<http://www.oei.es/valores2/molina.htm>> Acesso em: 16 jun. 2005.

MYERS, H. *Music of hindu Trinidad: songs from the India diaspora*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

NIEHOFF, A.; NIEHOFF, J. *East Indians in the West Indies*. Milwaukee: Milwaukee Public Museum, 1960.

PAGET, H. *Caliban's reason: introducing afro-Caribbean philosophy*. New York: Routledge, 2000.

PERRY, J. A. *A history of the East Indian indentured plantation worker in Trinidad, 1845-1917*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1969.

REDFIELD, R. *Civilização e cultura de folk: estudo de variações culturais em Yucatan*. São Paulo: Martins, 1949.

RYAN, S. The struggle for afro-indian solidarity in Trinidad. *Trinidad & Tobago Index*, n. 4, Sept. 1966.

SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e experiência etnográfica. *Mana: Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional*, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 3, n. 1, 1997.

SAHLINS, M. *Ilhas da história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SEGATTO, Rita. Em busca de um léxico para teorizar a experiência territorial contemporânea. *História Revista: revista do Departamento de História e do Programa de Mestrado em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia*, v. 10, n 2, jul.-dez. 2005.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SMITH, R. J. *Muslim East Indians in Trinidad: retention of ethnic identity under acculturative conditions*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1963.





SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SINGH, K. *Bloodstained tombs: the Muharram massacre 1884*. London: Macmillan, 1988.

SOOKDEO, N. A. *Freedom, festivals and caste in Trinidad after slavery: a society in transition*. New York: Xlibris, 2000.

TIKASINGH, G. *The establishment of the Indians in Trinidad, 1870-1900*. Port of Spain: St. Augustine UWI, 1976.

TURNER, V. W. *The forest of symbols: aspects of ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

TURNER, V. W. *O processo ritual, estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WAGLEY, Charles. *Tapirapé social and cultural change: 1940-1953*. São Paulo, SP: Ed. International Congress of Americanists, 1955.

WEBER, M. *Economia y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 449-470.

WILLIAMS, E. E. *History of the people of Trinidad and Tobago*. New York: F. Praeger, 1962.

WOOD, D. *Trinidad in transition: the years after slavery*. London: Oxford University Press, 1968.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução conceitual. In: SILVA, T.T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.





ANEXO A⁵²

REGULAMENTOS DE IMIGRAÇÃO PARA TRINIDAD E GUIANA INGLESA

PARTE VIII

Trabalhos e Salários

Disposições com relação ao imigrante contratado

(Fornecimento de trabalho e pagamento de salários)

(Designação de trabalho)

110. O Empregador pode requerer qualquer imigrante contratado para desempenhar, por meio ou de tarefa ou de horas trabalhadas (na preferência do imigrante), qualquer trabalho em nome do qual ele não seja fisicamente desqualificado, e deverá informá-lo do valor do salário a ser pago pela tarefa ou horas de trabalho como pode ser o caso.

⁵² COOLIE IMMIGRATION. *Immigration Ordinances Of Trinidad And British Guiana*. London: H.M. Stationery Off., 1904. p. 26-32; 51. [Part VIII. Labour and wages: provisions with regard to indentured immigrants].





(Agressão sobre imigrantes contratados)

118. Se qualquer empregador, capataz, ou administrador de uma plantação agredir, ou de qualquer maneira maltratar, um imigrante contratado em tal plantação, ele estará sujeito à punição não excedente a dez libras esterlinas, ou ao encarceramento, com ou sem trabalho forçado, para qualquer termo não excedendo dois meses, ou para ambas as penalidades semelhantes e encarceramento.

(Retenção ilegal de salários)

119. (1) Se qualquer empregador, capataz, ou administrador de uma plantação ilegalmente reter ou motivar ser retido qualquer salário ganho por um imigrante contratado, ele estará sujeito a uma penalidade não excedente a dez libras esterlinas.

(2) O magistrado ordenará que qualquer um desses salários seja pago, e deverá informar toda condenação durante essa ou a última seção, ao mesmo tempo com tais circunstâncias de agravação ou extenuação conforme a ele pode parecer digno de nota, para o protetor.

(Proibição de interrupção de pagamento de salários e de pagamento em mercadorias)

120. (1) Sujeito à providência desse regulamento todo salário devidamente ganho por um imigrante contratado deverá ser pago em dinheiro, sem qualquer dedução; e toda interrupção de salário devidamente ganho por qualquer imigrante, e todo adiantamento de pagamento de tal salário para além do próximo dia de pagamento após tais salário serem devidos, e qualquer pagamento de salários em mercadoria, deverá ser considerado como sendo uma retenção ilegal de salários.

(2) Todo capataz que fornecer mercadorias a crédito a seu imigrante contratado deverá ser designado a suspender a oportunidade daquilo fora de qualquer salário que pode ser consequentemente ganho por tal imigrante.





(Recusa ou negligência do imigrante contratado em refazer trabalhos impropriamente executados)

121. Todo imigrante contratado que, sem razoável justificação, recusar ou negligenciar refazer qualquer trabalho devidamente refugado por causa de uma execução imprópria, deverá, na primeira condenação, estar sujeito a uma penalidade não excedente a uma libra esterlina ou a prisão por qualquer condição não excedendo quatorze dias, e, na segunda ou qualquer condenação subsequente, a uma penalidade não excedendo duas libras esterlinas ou a prisão por qualquer condição não excedendo um mês, e deverá ademais confiscar qualquer porção de salário que pode ser devido em nome de tal trabalho conforme o magistrado pode achar conveniente, e o capataz pode suspender o pagamento de qualquer salário, pendente de algum procedimento que ele pode ter tomado contra tal imigrante em razão de semelhante recusa ou negligência, estabelecido que nenhum trabalho deverá aceitar tendo sido rejeitado por causa de execução imprópria, a não ser que o capataz tenha desmontado o serviço naquele mesmo lugar e no mesmo dia ou no próximo dia após tal serviço ter sido feito, também a não ser que o capataz tenha informado o imigrante imediatamente que seu trabalho está rejeitado, ou no caso dele estar ausente, tão logo após quanto for possível, ter especificado a causa ou a questão de sua objeção a respeito do trabalho feito, e ter solicitado a ele refazer o mesmo.

(Ofensas menores por parte de imigrantes contratados)

126. Todo imigrante contratado que:

- (1) Encontrar-se bêbado dentro ou em redor dos edificios das plantações, ou enquanto ocupado em qualquer serviço; ou
- (2) Encontrar-se bêbado durante qualquer hora que ele estiver requisitado para estar no trabalho; ou
- (3) Encontrar-se culpado por qualquer trapaça ou intencional fraude na execução de seu trabalho; ou





(4) Usar contra seu empregador, ou a qualquer pessoa nomeada por ele em autoridade sobre a plantação, qualquer palavra ou gesto abusivo ou insultante; ou

(5) Encontrar-se culpado por desobediência intencional a qualquer regra legal e racional, estará sujeito a uma penalidade não excedendo uma libra ou ao encarceramento a despeito de qualquer condição não excedendo quatorze dias.

(Ofensas mais sérias por parte de imigrantes contratados)

127. Todo imigrante contratado que:

(1) Usar contra seu empregador, ou a qualquer pessoa nomeada por ele em autoridade sobre a plantação, qualquer palavra ou gesto ameaçador; ou

(2) Por negligência, desatenção, ou outras condutas impróprias, por em perigo, danos, ou causar ou permitir estar em perigo ou bêbado, ou vender qualquer propriedade de seu empregador (e em qualquer procedimento com relação à ruptura desta cláusula não deverá ser necessário expor ou submeter à prova o nome de tal empregador); ou

(3) Estorvar ou molestar qualquer outro imigrante na execução de seu trabalho; ou

(4) Persuadir ou tentar persuadir qualquer outro imigrante ilegalmente a recusar, se ausentar ou desistir do trabalho, estará sujeito a uma penalidade não excedendo cinco libras ou ao encarceramento a despeito de qualquer condição não excedendo dois meses.





PARTE IX

Licença e Deserção

Licença (Obrigações de residência)

135. Todo imigrante deve ser compelido a residir na plantação sobre a qual ele está sob contrato.

(Imigrantes ilegalmente como um todo)

136. Onde qualquer imigrante for encontrado em uma estrada pública ou em qualquer terra ou em qualquer casa que não seja a terra ou a casa de seu empregador, ou em algum navio, embarcação ou canoa dentro das águas da ilha, qualquer uma das seguintes pessoas, ou seja:

(1) O protetor ou qualquer pessoa autorizada por escrito por ele;

(2) Qualquer policial junto à plantação a qual o imigrante está sob contrato; e

(3.) O patrão do imigrante ou seu capataz ou inspetor; pode sem autorização deter tal imigrante, e em caso de ele falhar em exibir um certificado de domicílio residencial ou de dispensa do trabalho ou um bilhete de licença pode, se nesse ponto encontrar-se razoável motivo para duvidar que o imigrante esteja sob contrato, capturá-lo e levá-lo a uma estação de polícia mais próxima, para lá ser provisoriamente detido até que ele possa ser levado perante a um juiz estipendiário de paz.

(Ausência ilegal da plantação)

137. Todo imigrante contratado que:

(1) Se ausentar da plantação sem permissão, durante o tempo que ele estiver ordenado para estar no trabalho; ou

(2) Se ausentar da plantação sem permissão de semelhante modo ou por semelhante tempo em consequência constituir uma quebra do contrato de residência, estará sujeito, caso for homem, pagar





uma multa não excedendo duas libras, e caso for mulher, pagar uma multa não excedendo Uma libra.

(Direito do imigrante à permissão de ausência depois de certa quantidade de trabalho feito)

138. (1) Todo imigrante contratado, saudável, que tiver obtido rendimentos a razão de pelo menos cinco xelins e dois e meio centavos de libra por semana, durante duas semanas consecutivas, e todos os outros imigrantes que tiver obtido rendimentos a razão de pelo menos três xelins e quatro centavos de libras por semana, durante duas semanas consecutivas estarão habilitados à permissão de ausência da plantação a razão de um dia e uma noite por cada semelhante período completo de duas semanas, e o patrão deverá, conforme solicitação de tal imigrante, provê-lo de um passe livre adequadamente para tantos dias quantos ele pode solicitar e estar habilitado a ter permissões de ausência a fim de: prevenir que nenhum imigrante será habilitado a permissão de ausência e nenhum patrão, exceto em ocasiões especiais, estar determinado ao passe, deverá estar habilitado a dar a qualquer imigrante contratado, por mais do que sete dias a qualquer tempo, ou por mais do que vinte e seis dias dentro de qualquer ano; e nenhum passe prolongado por especial causa deverá ser dado por mais do que vinte e seis dias a qualquer tempo, ou mais do que uma vez a um mesmo imigrante dentro de qualquer ano.

(Deixando a plantação com o propósito de fazer denúncias)

139. (1) Qualquer imigrante contratado que, tendo sido recusado um passe pelo seu patrão, se ausentado da sua plantação a fim de, sob razoável fundamento, apresentar uma acusação ou fazer uma denúncia contra o patrão ou capataz perante o magistrado, ou fazer alguma queixa racional do seu tratamento e pedir conselho ao protetor, deverá estar habilitado a receber de tal magistrado, ou protetor, um certificado que tal ausência foi em defesa de justa





causa, estabelecido que nenhum semelhante certificado deverá ser dado, ou, caso dado, deverá ser válido, caso o imigrante:

(a) Tenha se ausentado da plantação com alguma arma ou qualquer implemento agrícola; ou

(b) Tenha se ausentado da plantação em companhia de mais do que cinco outros imigrantes.

(2) Todo imigrante que dotado de tal certificado, e que no seu retorno para a plantação apresentá-lo para o seu patrão, estará sujeito a ser sentenciado de acordo com a seção 137 em relação ao dia conforme tal certificado foi concedido, ou em relação ao semelhante tempo antes e depois, tal como pode ser necessário para reconhecer a sua livre partida e retorno.

(3) Onde o magistrado ou protetor for da opinião que tal queixa é infundada ou insignificante, ele deverá, dessa maneira, testificar por escrito para o patrão.

(Punição do desertor)

142. Qualquer imigrante contratado que desertar de sua plantação estará sujeito a uma penalidade não excedendo cinco libras ou ao encarceramento, sob qualquer condição não excedendo dois meses, ou para ambos semelhantes penalidades e encarceramento.





© Alexandre Martins de Araújo, 2010

Revisão

Sueli Dunck

Estagiárias

Cristiane Fernandes da Silva

Maria Clara Dunck

Projeto e produção gráfica

Hugo Assunção

Imagem da capa

título: Newly arrived coolies in Trinidad

origem: Wikipédia

Os direitos de uso desta imagem estão de acordo com a GNU Free Documentation License, disponível em www.gnu.org/copyleft/fdl.html.





Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Henrique Bezerra de Araújo)

A658e Araújo, Alexandre Martins de.
Entrejornadas: *coolies*, afrodescendentes e a *plantation*
plural de Trinidad / Alexandre Martins de Araújo. - Goiânia :
Universidade Federal de Goiás/Programa de Pós-Graduação
em História/FUNAPE, 2009.

208p.

ISBN: 978-85-87191-54-0

1. Culturas em trânsito. 2. Imigração – Indianos (*coolies*). 3.
Cultura Afrodescendente. 4. *Plantations*. 5. Identidades -
Recriação I. Título.

CDU 930.85





Esta obra foi composta em Adobe
Caslon, impressa em papel Offset 75g
e capa em Supremo 250g.



Cegraf UFG
Campus Samambaia, Caixa Postal 131
CEP: 74001-970 – Goiânia – Goiás – Brasil
Fone: (62) 3521-1107 – Fax: (62) 3521-1814
cegraf@cegraf.ufg.br
www.cegraf.ufg.br

