

Artigos originais

Quebrando o silêncio: o legado da escravidão e seu poder transformador na cultura popular brasileira

Patrícia Trindade Maranhão Costa

Resumo Baseado em etnografia, o presente texto analisa a noção de *cativeiro* e a sua centralidade para os praticantes da congada, manifestação artística de cunho religioso que faz parte das tradições genuinamente negras e brasileiras. Ressalta que a congada quebra o silêncio sobre o passado da escravidão de forma singular, pois permite encontrar nessa experiência traumática elementos de valorização do negro e do descendente de escravos, conferindo-lhe lugar senão de honra, pelo menos de respeito na cena histórica brasileira. A conclusão do estudo aponta para o fato de a congada ser parte de uma herança cultural intangível da escravidão, que traz em si um potencial contestador das desigualdades sociais.

Palavras-chave: Cativeiro. Desigualdade. Racismo. Antropologia cultural. Bioética. Ciências sociais.



Patrícia Trindade Maranhão Costa

Antropóloga e doutora em Antropologia Social pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), sócia efetiva da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Atuou como especialista do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), é consultora da Organização Internacional do Trabalho (OIT), Brasília, Distrito Federal, Brasil

A congada é uma manifestação artística de cunho religioso, desenvolvida no seio do catolicismo popular, e sua origem está ligada à noção de *cativeiro*. É constituída por diferentes grupos chamados ternos, guardas ou cortes, que tocam, dançam e cantam versos em louvor a santos como N. Sra. do Rosário e São Benedito, em diferentes ritmos. Liderados por um *capitão* ou *comandante*, os ternos reúnem cerca de trinta pessoas que mantêm entre si laços de parentesco e compadrio, além de constituírem uma rede de relações na qual prevalece a solidariedade e a ajuda mútua.

Embora pessoas que não se considerem negras possam participar dos grupos, a congada é percebida como *coisa de preto* nas cidades em que acontece. Homens, mulheres e crianças normalmente desfilam, para ninguém ver, cumprindo rigorosamente a função de homenagear N. Sra. do Rosário. A devoção à santa expressa na dança é intrínseca à experiência

da escravidão, contexto em que foi engendrada a forte ligação dos congadeiros com a Sra. do Rosário e também com São Benedito ^{1,2}.

Segundo narrativas amplamente partilhadas pelos congadeiros do Alto do Paranaíba, oeste de Minas Gerais, a santa branca apareceu no meio da mata para os escravos e se manteve a seu lado nos momentos de dor, mesmo que os senhores tentassem continuamente transferi-la para uma capela erguida em sua homenagem. Seu indefectível retorno ao espaço ocupado pelos escravos se manteve constante e só foi possível transportá-la definitivamente para a igreja quando os próprios cativos a conduziram para o local, acompanhando o percurso com seus cantos e dança.

A preferência da santa pelos negros escravizados, manifesta na aceitação da mudança de local, os transformou no *povo de N. Sra., filhos do rosário*, devolvendo-lhes, assim, a condição humana que a situação do cativo lhes havia negado. É instaurada entre senhores e cativos a igualdade de condição, ainda que restrita ao momento ³. A dança dos escravos permaneceu nos ternos de congada, pensados hoje como formas únicas de devoção à N. Sra. do Rosário. A atualização periódica do evento ocorre nas festas em louvor à virgem e, mais recentemente, também nos festejos de São Benedito e Sta. Efigênia. Isso permite reavivar entre os congadeiros a consciência de igualdade estabelecida por intermédio da santa entre negros e brancos ou escravos e senhores – que hoje pode ser transposta para relações hierarquicamente desiguais, a exemplo da mantida entre patrões e empregados ⁴.

Desse modo, a congada revela ser possível encontrar elementos no imaginário da escravidão que permitem elaborar uma cosmologia sociocultural na qual o negro aparece de forma positiva e socialmente reconhecida. O *cativo* lembrado pelos congadeiros não é apenas o lugar do negro vitimizado, em que há pouco para ser valorizado, é também o espaço do escravizado como agente transformador de sua realidade – espécie de pedagogia para a autonomia, como propõe Freire ⁵. Afinal, foram eles, por meio de seus cantos e dança, que conquistaram o amor de N. Sra., revelando aos senhores o seu valor positivo, que lhes possibilitaria ocupar lugar de destaque naquela ordem social.

Portanto, a congada, parte da herança cultural intangível da escravidão, pode ser vista como manifestação popular que traz em si um potencial contestador das desigualdades sociais. Nesse sentido, a apresentação deste trabalho busca estimular a reflexão bioética sobre as desigualdades sociais e culturais que marcam o país, colaborando para a transformação da sociedade por meio do conhecimento aprofundado das razões históricas e culturais *que estruturam os juízos morais* ⁶, conformam as visões de mundo, condicionam o comportamento cotidiano e projetam iniquidade na vida social.

Mesmo reconhecendo que esse tipo de análise não é usual no campo da bioética, consideramos que possa ser pertinente não apenas como estímulo para a consolidação da transdisciplinaridade ⁷, mas, principalmente, porque pode *facultar os meios para o empoderamento das*

peçoas oferecendo-lhes a chance de entender que, em primeira instância, sua condição de vida não decorre de incapacidades pessoais, mas que se origina na estrutura social e se manifesta em sua dinâmica, na forma em que estão dispostos cada um dos segmentos da sociedade e as relações de poder que se estabelecem entre eles ⁸.

Assim, a importância de estender a reflexão levantada pela pesquisa à bioética deve-se ao fato de, atualmente, este campo do conhecimento trabalhar com conceitos oriundos dos direitos humanos, como igualdade, equidade, vulnerabilidade, que se adequam ao tratamento da temática apresentada, tal como se observa na *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*, firmada no âmbito da Unesco em 2005 ⁹. Além disso, a reflexão bioética aplicada ao caso apresentado na pesquisa de campo permite a crítica ao *status quo*, essencial às imprescindíveis mudanças para transformar os aspectos perversos da situação relatada.

Método

Antes de iniciar a descrição e análise do quadro estudado, procedimento habitual na apresentação de pesquisa de campo nas Ciências Sociais, cumpre apresentar as características da investigação que originou as reflexões deste artigo. Trata-se de pesquisa qualitativa desenvolvida a partir de trabalho de campo empreendido na cidade de Serra do Salitre e arredores, localizada no Alto do Paranaíba, oeste de Minas Gerais. O projeto foi empreendido como pesquisa de doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e a tese foi defendida em setembro de 2006 ¹⁰.

O foco mais amplo do trabalho de campo residiu na análise de um grupo social subordinado e das formas de resistência acionadas por ele por meio de manifestação da sua cultura popular.

O trabalho de campo, observação participante e entrevistas abertas foi realizado entre fevereiro a setembro de 2004 e abrangeu várias localidades da região do Alto do Paranaíba, o que permitiu percorrer diversas cidades e conversar com congadeiros de Patrocínio, Patos de Minas, Carmo do Paranaíba, Cruzeiro da Fortaleza, São Benedito, Salitre de Minas, Araxá e Lagoa Formosa. A pesquisa de campo, porém, concentrou-se no município de Serra do Salitre, onde residiu a pesquisadora.

Todas as observações foram rigorosamente anotadas em caderno de campo e/ou gravadas e posteriormente transcritas. Foram tiradas fotografias do grupo estudado, tanto nos momentos das festas quanto na vida cotidiana. Também foram observadas diferentes festas religiosas em louvor à N. Sra. do Rosário, São Benedito e Santa Ifigênia realizadas em cidades distintas, bem como Encontros de Congadeiros que reuniram congados de diversos municípios da região. Após o período de levantamento e coleta de dados foram feitas visitas ocasionais às áreas pesquisadas até maio de 2006, com exposição, aberta à comunidade, das fotografias das festas observadas.

Contexto do cativo

Para muitos autores a escravidão é pensada exclusivamente como um conjunto de associa-

ções negativas a serem esquecidas e deixadas para trás. Em seu lugar, enfatiza-se uma origem africana marcada por grandeza histórica, interrompida pela escravidão. A África aparece como noção genérica e mítica, indiferente à variação intrarracial, pouco localizada e congelada no momento em que os negros embarcaram em navios que os carregariam para dentro das mágoas e horrores do cativoiro ¹¹.

Para falar dessa perspectiva nos estudos brasileiros pode-se citar, especialmente, a abordagem sobre os cultos afro-brasileiros de Carvalho ¹², que aponta para o esquecimento do “cativoiro” presente nos cultos das casas de Xangô do Recife, que enfatizam os deuses africanos e se calam ante a escravidão, referindo-se apenas à experiência africana anterior ao tráfico e à experiência dos negros após a abolição, como se o “cativoiro” nunca tivesse existido. No entanto, a África que aparece como referência está diluída em uma série de traços religiosos advindos de diversas regiões do continente, resultando no sincretismo entre diferentes religiões e a religião católica, tornando-se, dessa forma, um universo *quase platônico, já que tudo que se realiza hoje é mera cópia, imperfeita, da glória antiga, do tempo em que os africanos faziam as coisas (...)* Sente-se em tudo a insuficiência do presente e uma luta desesperada por reter, ou pelo menos registrar, a rica experiência humana passada ¹³.

As tradições e manifestações culturais afro-brasileiras foram, seguidas vezes, transformadas em meio para demonstrar a continuidade com um passado africano. Para falar de uma cultura negra distinta e valorizada, a escravi-

dão é deixada para trás e qualquer desejo de lembrá-la parece tornar-se um obstáculo, como afirma Gilroy ¹⁴. O mesmo autor propõe perceber os negros como agentes dotados de capacidade cognitiva e com história intelectual, o que lhes foi negada pelo racismo moderno ¹⁵. Os congadeiros de Serra do Salitre podem, em alguma medida, tornar possível a realização dessa proposta.

Naquela localidade a referência ao *tempo do cativoiro* como o *início do mundo*, desde o qual os negros são subordinados, é parte da percepção histórica popular compartilhada pelos congadeiros, diferente da história culta ensinada nos livros e colégios. Os congadeiros ensinam que a ligação com o passado no *cativoiro* é suficiente para conferir à congada profundidade histórica e valor positivo ao negro escravizado: *Tem gente que fala que o congado veio da África, (...) que os africanos é que inventaram o congado, mas não é nada disso! Isso existe desde o início do mundo. Isso é coisa dos antigos* (Rainha Perpétua, responsável pela organização da festa em louvor à N. Sra. do Rosário).

A categoria *raiz* refere-se à origem escrava e expressa a ligação contígua com esse passado, sendo referência central para entender a congada no tocante à constituição dos seus diferentes ritmos, hierarquia dos grupos, formação de lideranças e significados que dela emergem. É a proximidade com a *raiz* que confere autenticidade aos congados, algo diferente do que ressaltam alguns representantes da Igreja que, afinados em grande medida com os propósitos e ideologias da Associação de Padres e

Bispos Negros, atribuíam legitimidade à dança em decorrência de sua suposta origem africana, exaltada nas missas realizadas durante as festas.

Perspectivas como essa, que enaltecem a experiência na África em detrimento da escravidão, podem ser vistas como tentativas de inverter a posição social subalterna ocupada historicamente pelo negro nas Américas. Para tanto, asseguram a anterioridade da civilização africana frente à civilização ocidental, invertendo a relação de *status* entre os termos. Os negros tornam-se dominantes em virtude de sua cultura anterior e aos brancos é destinado papel subordinado ¹⁶.

Em paralelo, a valorização do descendente de escravo por meio da congada não sugere inversão social, mas uma tentativa de valorizar os seus participantes situando-os durante as festas em posição mais igualitária e menos assimétrica perante o resto da sociedade local. Objetivo alcançado pela atualização do evento religioso que estabeleceu maior igualdade entre senhores e escravos. Os congadeiros hoje, a exemplo desse evento fundador, buscam aceitação e reconhecimento público da sua forma singular de louvor, mas não pretendem com isso realizar uma ruptura com a ordem estabelecida, nem a inversão da sua hierarquia.

Outra manifestação cultural negra igualmente marcada pela não ruptura com a ordem estabelecida é a capoeira ¹⁷. O enfrentamento indireto presente nos golpes e movimentos da capoeira expressa a resistência negra na socie-

dade escravista baseada antes na negociação, possibilidades de barganha e concessões do que em rebeliões ou confrontos diretos: *Na capoeira o corpo, percebido como suporte da memória, fala da escravidão e através da ginga, principalmente, exprime essa oposição entre acomodação e resistência, configurando, portanto, uma mistura de luta, jogo e dança fruto de uma negociação por autonomia e reconhecimento social iniciada no cativeiro* ¹⁸.

A aparição de Sra. do Rosário e sua aceitação em ser carregada e transferida apenas pelos *pretos* situou senhores e escravos em um mesmo patamar de humanidade. Se a libertação simbólica plena da escravidão seria atingida somente por essa consciência de igualdade ¹⁹, as festas religiosas do Alto do Paranaíba atualizam periodicamente essa consciência e se tornam formas refinadas de luta contra os efeitos da pobreza e da discriminação vividas pelos congadeiros de hoje. Essa luta poderia ser travada pela lembrança e valorização de uma ancestralidade africana, porém, sobretudo para os congadeiros de Serra do Salitre, a memória que emerge liga-se à escravidão e é desse passado traumático que se elabora uma forma de contestação social, que mistura arte e devoção.

As festas de congado de Serra do Salitre constituem-se eventos rituais em que a igualdade entre os congadeiros, pobres e negros na sua maioria, pode ser momentaneamente estabelecida com os membros da elite local, mas que não se estende a outros momentos da vida social. Isso parece resultar das diferentes maneiras que a memória da escravidão pode ser acionada por congadeiros e não congadei-

ros da cidade, num resgate simbólico da dignidade humana dos primeiros ^{20,21}.

Como o *cativeiro* aparece?

No mais das vezes, *cativeiro* fala de uma situação marcada pela exploração, discriminação, maus-tratos, falta de liberdade e de autonomia produtiva. Normalmente, se refere a um período de tempo ligado ao passado, seja este um passado distante, quando *cativeiro* é sinônimo do *tempo dos escravos, da senzala e da covardia com os pretos*, ou um passado próximo, em que não havia uma escravidão formalizada, como a que atingiu os negros, mas alcançou trabalhadores rurais vindos de fora, sobretudo do Nordeste, que muitos anos após a abolição foram trabalhar nas fazendas de café do Alto do Paranaíba, sendo submetidos a privações e discriminações semelhantes. Relatos relativos à escravidão contemporânea são narrados com certa frequência pelos congadeiros da cidade.

Uma história recorrente refere-se ao *fazendeiro que comprou um caminhão de baiano* para trabalhar nas suas terras e promovia o constante endividamento dos empregados, impedindo-os, assim, de deixar a fazenda até pagarem a passagem de vinda e tudo o que consumiram para ali se instalar. O *cativeiro*, dessa forma, fala de uma situação que estabelece certos pressupostos de inferioridade aos escravizados e que na região atingiu preferencialmente, mas não exclusivamente, os negros.

Enquanto dança de origem escrava, a congada reúne hoje todos aqueles que identificam nas suas histórias familiares situações de pri-

vação atribuídas ao *cativeiro*. Os congados agregam, por isso, os descendentes dos *negros cativos* que construíram a Serra do Salitre e suas fazendas, bem como os filhos e netos daqueles trabalhadores, que não se consideram negros, mas reconhecem a escravidão como parte do seu passado de grupo. Para essas pessoas é urgente atualizar periodicamente a aparição de N. Sra. do Rosário e seu reconhecimento do valor dos escravizados pela santa branca. Se isso faz lembrar a aviltante condição que enlaçava os escravos aos senhores, a atualização do evento parece instaurar uma consciência de igualdade entre patrões e empregados. Lembrar esse evento é cultivar uma memória do *cativeiro* transformadora e restauradora da autoestima dos descendentes dos escravizados.

Por outro lado, lembrar da *covardia* intrínseca à escravidão é para muitos atualizar a subalternidade e o sofrimento que marcou os antepassados dos dançadores. Se a congada recorda um momento transformador, este deve ser exaltado nos dias de festa, enquanto as privações do *cativeiro* são parte de uma memória da escravidão cuidadosamente ocultada pelos congadeiros no dia a dia, mas às vezes lembrada com crueldade pelos membros da elite local, descendentes dos antigos senhores. Acionada nesses termos, a memória da escravidão não é transformadora, como ocorre na congada, sendo antes reforçadora da subalternidade atual dos negros, neles perpetuando a condição social que caracterizou seus antepassados.

As histórias de sofrimento permeiam a memória familiar de grande parte dos congadeiros

de Serra do Salitre, que podem apontar as marcas físicas e psicológicas deixadas pelo cativo nos avós e bisavós de dançadores. Muitos congadeiros também ressaltam a existência de parentes que não foram cativos, pois nasceram após a abolição, mas que viveram igualmente dominados pelos patrões, sendo submetidos à mesma covardia que atingiu os demais. Assim, não querer tocar no assunto revela-se mais como uma tentativa de ocultar essa dor do que forma de negação ou esquecimento desse passado. Como revelou a liderança de um dos quatro ternos de congado de Serra do Salitre: “São tristezas que a gente não gosta de falar, não gosta de lembrar e quer esquecer”, mas não consegue. Afinal, é marcante a lembrança dos avós e bisavós que nasceram *cativos* e traziam no corpo as marcas da escravidão, como a ausência de dedos nos pés ou nas mãos (ou a deformação dos mesmos), as quais atuavam como sinais diacríticos entre os escravos de cada fazenda.

Também é destacada a recordação dos antepassados que não falavam do cativo com os netos e bisnetos, mas reproduziam em suas relações o padrão de maus-tratos um dia vivido nesse contexto: “*Eu pensava que minha avó me judiava porque foi muito judiada, credo... Ela me batia com correia de couro cru e depois me fazia dormir em cima de uma caixa grande, sem coberta, sem travesseiro, sem nada. Não me deixava deitar na cama, era um frio... (...) Eu também ia com ela nas roças e ela punha cada saca de feijão na minha cabeça. Ela judiava muito, Nossa Senhora!*” (congadeira de 80 anos, ao explicar a *ruindade* da avó, caso alguém lhe desobedecesse).

Sobre tais fatos os congadeiros preferem silenciar, embora possam eventualmente narrar alguma coisa, mas as relíquias da escravidão emergem a todo o momento nas paisagens rurais e urbanas de Serra do Salitre e demais municípios, rompendo esse silêncio na forma de muros de pedra, casarões com telhas *feitas na coxa dos escravos*, além dos porões localizados nos subsolos das casas e destinados aos *pretos cativos*. Os muros de pedra construídos pelos escravos são emblemas importantes da difícil vida dos cativos que transportavam por longas distâncias inúmeras quantias de pedras destinadas às bases ou fundações de muros e casas da região.

O *tempo da senzala*, portanto, refere-se à escravidão racial, mas a senzala aqui mencionada aparece como símbolo do período, não tanto como referência concreta. Semelhante aos muros de pedra sobre os quais são construídas as novas edificações da cidade, os *antigos escravos* e seus descendentes permanecem invisíveis para a elite local. Sua importância no presente e no passado é pouco reconhecida, porém são fundamentais para o desenvolvimento da região.

Diferente dos participantes da congada, os representantes mais velhos da elite fundadora da cidade podem facilmente lembrar o cativo e falar desse passado de *covardia com os pretos* sem maiores constrangimentos. Essa lembrança parece, muitas vezes, querer exaltar a riqueza familiar de outrora, atestada pela quantidade de negros escravizados nas fazendas. Sobre os maus-tratos inerentes ao período, indicam que os fazendeiros mais *carras-*

cos ou com *espírito mais escravista* eram os outros, nunca seus próprios antepassados. No discurso, tais herdeiros procuravam ressaltar a afetividade que também permeava a relação dos senhores com os seus cativos: “*Minha mãe contava que eles tinham aquele carinho com as pretas, que as pretas vinham a cavalo com a patroa, com toda a consideração... Mas tinha uma outra família (...) que era de uma maldade... O homem montava a cavalo e o escravo tinha que ir correndo na frente para abrir a porteira, se ele não chegasse, ele apanhava [risos]*” (descendente de uma família tradicional).

Outra marca indelével da escravidão pode ser encontrada nos *nomes de assinatura* e, sobretudo, nos apelidos dos congadeiros. Descendentes de escravos nesse contexto podem eventualmente carregar o sobrenome dos senhores dos seus antepassados cativos, de modo que famílias de posições sociais diametralmente opostas são, algumas vezes, identificadas pelo mesmo sobrenome. Os apelidos, por sua vez, também podem fazer referência à escravidão à medida que justapunham ao nome da pessoa o lugar um dia trabalhado por ela na condição de cativo. Quem trabalhou na Fazenda da Areia era, portanto, conhecido como Fulano da Areia, um apelido pejorativo aos olhos dos que o recebiam, pois perpetuava a subordinação que a pessoa esteve submetida.

Os nomes e apelidos parecem, assim, atender a uma lógica de englobamento ²² que revela uma relação de dominação. O segundo elemento abarca o primeiro, indicando a quem este está subordinado e a quem pertence. Os escravizados, desse modo, pertenciam a famí-

lias e a fazendas, a perpetuação desses apelidos em seus descendentes, denominados, hoje, Fulano, neto do Fulano da Areia, tornaram-se, ao lado das outras cicatrizes, marcas sociais da escravidão que feriu os seus ancestrais.

O silêncio ou o constrangimento em falar da *covardia* do *cativo* parece uma tentativa de afastar a imagem do escravo vitimizado e oprimido que poderia ser transferida para seus descendentes, cujas histórias de vida são igualmente permeadas de sofrimento, agora decorrente da pobreza e da exploração vivida no trabalho. Por causa disso, acessar as histórias de vida dos membros dos ternos pode ser tarefa árdua, entremeada de respostas evasivas e marcada por padrão corporal típico: corpo encurvado, ombros encolhidos, cabeça baixa e olhar fugidio, que quase não encara o interlocutor. Em contrapartida, quando as mesmas pessoas falam das festas e de seu papel nelas o tom da voz sobe e o ritmo se acelera, as palavras brotam fluidas e a postura passa a ser ereta, a cabeça erguida e o sorriso constante, que também se reproduzem quando tocam, dançam e cantam versos em homenagem à santa.

O poder disciplinar transparece nitidamente no corpo, tal como afirma Foucault ^{23,24}, e se torna no momento da celebração expressão da igualdade estabelecida pela santa entre senhores e escravos (ou ricos e pobres). A congada é o meio primordial para atualizar a vivência dessa dignidade humana, por trazer em si a liberdade de movimentos que se opõe à constrição do *cativo*. Assim, ao reproduzir os elementos culturais da celebração os congadeiros buscam alcançar (mesmo que momenta-

neamente) direitos intrínsecos à condição humana, manifestando a autonomia e liberdade a eles inerentes no corpo, no olhar e na fala.

A última maneira utilizada pelos congadeiros para discorrer sobre o *tempo da covardia*, sem que isso traga constrangimentos ao narrador, refere-se às histórias de assombração contadas com entusiasmo por alguns dançadores: “*Que existe assombração existe! (...) Ali no Capão Fundo tem uma casa que você vê os escravos apanhar, mexer nas latas e fazer comida. Diz o D. [trabalhador da fazenda e dançador de congada na cidade] que uma noite levantou e ouviu eles [os fantasmas] baterem no chão arroz, feijão... Eles juntavam os cavalos, arriavam os cavalos, tocavam tudo sabe? É dava para ver eles cantando bonitinho... Um dia, o J. [dono da fazenda] disse: “Na hora que mexer nas vacas eu vou meter fogo!” Não deu outra, ele levantou e atirou no escuro, atirou bonito mesmo, mas só derrubou mantimento, era assombração... O D. já viu um homem em pezinho parado no curral, aí ele disse: “Vou perguntar a ele se eles tiram muito leite, porque eu mesmo não tô tirando nada, eles tiram a noite inteira...” [risos] (dançador do terno ‘Moçambique de Serra do Salitre’).*”

Em tais narrativas, o sofrimento do passado permanece imutável na figura de fantasmas de escravos que povoam a região e se mantêm perpetuamente como cativos nas fazendas que assombam. A imagem do escravo, no entanto, sofre aqui uma transformação: a vítima do cativo se torna um agente da realidade, que reage ao passado vingando-se da *covardia* nos descendentes dos seus antigos senhores. Enquanto assustam e enlouquecem os bisne-

tos dos seus algozes, convivem pacificamente com os trabalhadores rurais dessas localidades. “*É só pedir licença!*”, repetem os congadeiros, ensinando como lidar com o fenômeno.

Essas histórias sugerem que no mundo do trabalho a linha divisória entre passado e presente se torna tênue – como ocorre durante as festas que recriam a aparição da Sra. do Rosário. Porém, se nas comemorações religiosas os ternos de congada lembram o reconhecimento público do escravizado, nas fazendas de gado os fantasmas, que desenvolvem as mesmas atividades dos trabalhadores vivos, tornam presente a *covardia*, indicando a permanência da exploração nas atuais relações de trabalho.

Assim, de algum modo, o fenômeno dos fantasmas aparece como possibilidade de reação a desigualdades nas condições atuais de vida e trabalho, ainda que tal resposta se manifeste apenas de forma lúdica; como um tipo de *vingança* emanada da ordem suprassensível que, da mesma forma que a intervenção da santa, redimensiona as relações entre os que detêm o poder e os subalternos. Os escravos desvalorizados no passado aparecem projetados como presença fantasmagórica invisível, que impõe sua existência aos fazendeiros e trabalhadores de hoje.

Essa forma que apavora os patrões sugere uma inversão, pois os cativos (por já estarem mortos) tornaram-se inatingíveis e não podem mais ser maltratados, embora permaneçam vinculados a condição de oprimidos. Se nas fazendas a ação dos fantasmas impõe o reconhecimento da presença e importância dos cativos, nas fes-

tas os descendentes dos antigos escravos impõem, por meio da congada, uma forma de valorização e aceitação. A escravidão se faz coetânea nas histórias de fantasmas, bem como na congada. Em ambas, o sofrimento dos antepassados não constrange seus descendentes. Pela ação de elementos da esfera suprasensível (N. Sra. do Rosário e os fantasmas) as privações do cativo tornam-se, de alguma forma, inócuas aos dançadores de hoje.

Quando não é tempo de festa, os membros da congada parecem preferir não mencionar a escravidão a partir da memória familiar. Como referido, as relíquias desse passado invadem os espaços urbanos e rurais e denunciam a presença marcante do cativo no Alto do Paranaíba. Mas é durante os festejos religiosos que a memória da escravidão volta a ser notadamente acionada pelos descendentes de escravos, que na dança recordam a transformação dos negros cativos no *povo de N. Sra.* A lembrança da *covardia* está inevitavelmente presente, porém, nesses momentos, a tristeza pode ser controlada pelos limites do ritual, que tem hora certa para começar e terminar.

A centralidade do *cativo* e a sua atualização

Se a palavra *raiz* refere-se à origem, que para os congadeiros é indissociada do *cativo*, para a elite local a escravidão também é de suma importância para pensar a formação da cidade, além de ser experiência norteadora das atuais relações entre patrões e empregados. Tais relações parecem perpetuar, de algum modo, a exploração vivida no cativo. Embo-

ra não sejam reproduzidos explicitamente os maus-tratos daquele contexto, algumas práticas, como não receber pagamento em dinheiro (quando recebem algo em troca dos seus serviços) ou ter sua entrada e saída do trabalho rigorosamente controladas pelos patrões, podem destituir os empregados de hoje da sua autonomia, como ocorria com os cativos.

A escravidão foi o *início de tudo* para os descendentes dos cativos e o contexto fundador do povoado, que mais tarde tornar-se-ia Serra do Salitre. Inclusive, a primeira ação oficial do distrito de paz serralitrense, em 1872, foi o registro da escritura de venda de um escravo^{18, 25}. Se a escravidão instaurou o mundo para os congadeiros e a rotina civil da cidade, o negro nesse contexto não existe antes nem desvinculado dessa condição social subalterna. O *cativo* está, portanto, fortemente imiscuído no imaginário local sobre o passado e, como resultado, o negro aparece indissociado do escravizado, o que vem sendo afirmado desde Gilberto Freyre²⁶.

A cor e a ascendência escrava podem emergir nesse contexto como traços diacríticos da população, diferença essa afirmada pelos membros da elite local que estabelecem e reforçam a distância entre *nós* e os *outros* nesses termos. O João Preto, o Neguinho Mecânico, o Pretinho, o seu Nego Delfino, bem como o Fulano do Miguel da Areia, são apelidos que evocam essa diferença, marcada pela cor e pela origem no *cativo*. Os negros são, portanto, percebidos pelas famílias fundadoras da cidade como um grupo distinto, que deve permanecer subordinado aos demais.

Enquanto os negros possuem *manias* – palavra pejorativa que denota algum tipo de desequilíbrio mental marcado por exaltação – as famílias tradicionais possuem *hábitos e costumes*. Como *manias* são caracterizados seu modo próprio de falar, andar, vestir (ou não vestir, como é o caso dos pés, muitas vezes descalços) e também a louvação aos santos católicos na congada. Ao mesmo tempo em que a diferença dos negros é assinalada pela elite local, é também fator de diminuição e desvalorização. A aversão às *manias dos pretos* faz da congada algo igualmente depreciado e pouco reconhecido por parte desse grupo. Mas, pode ser eventualmente apropriada pelo sistema político local de modo asséptico e como *folclore*, quer nas festas cívicas do município ou nas campanhas eleitorais.

A maioria dos congadeiros, por sua vez, pode se perceber como negro, o que não é uma regra estrita, mas não costumam atribuir à cor as causas formadoras das características que os diferenciam da elite local. Seus modos de vestir e falar, por exemplo, são antes decorrentes de sua pobreza e da conseqüente falta de instrução. Sua forma específica de devoção à N. Sra. do Rosário é, de modo irrefutável, atribuída ao *cativeiro*, sendo hoje partilhada por todos que se consideram descendentes dos cativos (negros ou não), que atualmente ocupam posições subalternas na cidade.

A discriminação associada na localidade aos *pretos* e aos descendentes dos escravos foi, assim, transferida aos pobres, o que associa tais categorias, tornando-as muitas vezes sinônimas. A maior parte dos congadeiros trabalha

na lavoura, na condição de boia-fria; e em menor número, nas fazendas de gado, prestando diferentes serviços ligados à manutenção desses animais. Na cidade, podem ocupar posições de gari, vigias, serventes, empregados domésticos e, mais raramente, de balconista. Aos olhos da elite local, a inferioridade atribuída ao escravizado no passado é hoje apresentada como aspecto intrínseco ao negro e, conseqüentemente, ao pobre²⁷. Isso naturalizou o racismo e o preconceito, tornando-os *instintivos* aos olhos de alguns moradores da cidade.

O mundo, que no passado poderia se dividir entre brancos e negros ou senhores e escravos, é atualmente percebido como separado entre ricos e pobres, o que engloba aquela divisão na medida em que a pobreza em Serra do Salitre tem cor predominante. A separação é constatada pelos serralitrenses, porém não é rígida nem fixa, não implica, por exemplo, na existência de bairros destinados exclusivamente a uma dessas classes sociais. Pobres e ricos podem residir lado a lado, mas o trânsito entre as suas casas é limitado e pautado pela hierarquia. A proximidade não implica em aceitação ou valorização dos que ocupam as posições subalternas, o que é particularmente refletido nas festas religiosas, quando a elite local permanece indiferente aos ternos de congada que alegrem a cidade e são conduzidos por seus empregados.

É geralmente na condição de empregado que os congadeiros frequentam as casas da elite, assim como é na figura do patrão que solicita serviços ou de político à procura de votos que os ricos transitam entre os pobres. Uma rela-

ção simétrica entre esses diferentes tipos sociais dificilmente é atingida. Quando acontece, em casos excepcionais, há imensa dificuldade por parte dos congadeiros em achar uma categoria capaz de expressar esse tipo de relação. Os ricos que frequentam a sua casa desinteressadamente podem ser tidos ora como *pretos*, ora como *pobres iguais a nós*. Para a elite local, por sua vez, a esse trânsito será atribuído significado político ou instrumental; o convívio percebido como um favor a um subalterno, a ser retornado em votos nas próximas eleições ou em lealdade nas questões de trabalho.

Apesar dessa divisão, as relações entre patrões e empregados podem ser marcadas, simultaneamente, pela afetividade e hierarquia, um padrão de relação ambíguo possivelmente herdado do *cativo* vivido em Serra do Salitre. A presença de porões situados no subsolo das casas e destinados aos cativos, ao invés de senzalas, parece emblemática dessa relação mantida um dia entre senhores e escravos. Os cativos eram parte primordial da casa, estando próximos e se confundindo, desse modo, com as suas fundações.

Eram, portanto, o alicerce daquela estrutura, subordinados à mesma, oprimidos por ela e imperceptíveis à organização que sustentavam. Assim como os porões contíguos às casas, os escravos mantinham com os senhores uma relação próxima e metonímica que podia gerar entre eles relações de amizade e intimidade, porém não impedia a presença de *covardias*, nem resultava numa participação igualitária dos negros na ordem social que construíram e

ajudavam a manter. “*Eram como se fossem da família*”, podia-se exaltar, o que parecia torná-los duplamente cativos: pelo afeto e pela dominação física sobre eles exercida.

Esse duplo aspecto do cativo que atuou na subordinação do negro escravizado em Serra do Salitre permaneceu vigente após a abolição, quando os escravos transformaram-se em agregados das fazendas onde trabalhavam e reaparece num passado muito próximo transposto na figura dos *criados*. Estes se referem a pessoas adotadas quando crianças por famílias afluentes para exercerem, primeiro, tarefas ligadas ao cuidado das crianças, sendo então chamadas de *pajem*, e, posteriormente, tornar-se empregados domésticos, responsabilizando-se por todos os serviços da casa. Em troca, recebiam alimentação e vestuário, não havendo qualquer remuneração monetária.

Semelhante à palavra *cativo*, a categoria *criado(a)* também condensa os significados ligados à hierarquia e à afetividade. Ao mesmo tempo em que o *criado* cuida da casa e da reprodução física da mesma, é sustentado e sente-se cuidado pela família dos patrões. O afeto inerente à situação acaba formando um sentimento de dívida e gratidão que aprisiona moralmente os *criados* nessa relação. A dívida transforma-se em lealdade e poderá transpor sucessivas gerações, sendo comuns filhos de *criados* tornarem-se empregados dos filhos dos patrões, mas agora como assalariados.

A afetividade reforça a subordinação do *criado*, pois impede a ruptura com a dominação física e moral ali existente. Como o escravizado, o

criado pode ter sua autonomia tolhida, na medida em que os patrões regulam sua entrada e saída do trabalho. Em paralelo, são afetivamente capturados por aqueles que os dominam. “*Parece que o carinho cativa a gente, né?*” Repete uma criada. *A condição de paternalismo implícito, tradicionalmente relacionada à criação de crianças pobres por famílias mais abastadas, revela-se um agravante na situação espúria em que se encontram essas crianças. A reciprocidade inerente à dádiva da sobrevivência não implica em somente responder às demandas do trabalho, mas soma-se à necessidade de “beijar a mão” daqueles que apadrinham, instaurando uma moralidade pervertida que pretende instilar o respeito ou despertar o amor por aqueles que infligem o dano* ²⁸.

O(a) *criado(a)* expressa, desse modo, a permanência nos dias de hoje da relação de exploração e afetividade uma vez estabelecida entre senhores e cativos. Como vários relatos podem demonstrar: “*Eu lembro que a minha avó trabalhava na casa de um pessoal e ficava fazendo um monte de roscas e biscoitos. Eu ia com ela algumas vezes e lembro dela nunca ter podido levar para os filhos e netos uma rosca que ela própria tinha feito. Só de vez em quando a patroa deixava ela levar alguns biscoitos, porque já estavam velhos e na casa ninguém iria comer*” (dançadora do ‘Vilão Fantástico’ de Serra do Salitre).

A importância do *cativeiro* para pensar as relações hierárquicas na Serra do Salitre aparece de forma aguda nessas situações. No contexto após a escravidão, a figura do *criado* parecia decorrente de relações de compadrio mantidas

entre patrões e empregados. Nesses casos, o compadrio está associado a laços verticais (patronagem), pois se instaura numa relação hierárquica em que a desigualdade de poder entre patrões e empregados impede a troca simétrica entre as partes ligadas também por uma relação de amizade ²⁹. O que os patrões oferecem são coisas imediatamente tangíveis, como ajuda econômica e trabalho, enquanto os empregados retornam o apoio em vantagens intangíveis, como demonstrações de lealdade e gratidão.

Os padrinhos são pais substitutos que devem criar os afilhados na falta dos pais biológicos. Os congadeiros atribuem imensa responsabilidade ao elo instaurado entre padrinhos e afilhados. Por isso, quando a relação de compadrio horizontal se estabelece entre eles, teme-se batizar alguém e não poder arcar futuramente com a obrigação de substituir os pais do afilhado em situação de pobreza acentuada. Em um cenário onde acidentes de trabalho e falta de saneamento básico aumentam as taxas de mortalidade entre os trabalhadores, é elevada a possibilidade de uma criança ser criada pelos padrinhos. Se isso ocorrer, os afilhados dos congadeiros serão percebidos como filhos e irmãos na família que os acolhe.

No compadrio vertical, estabelecido entre patrões e empregados, por outro lado, forma-se o *criado*. Para este, os padrinhos tornam-se uma mistura de pai e patrão, ambivalência presente, por exemplo, no discurso em que a *madrinha* vira *patroa* quando a afetividade e a admiração são substituídas pela obediência, que revela a falta de autonomia característica

dessa relação: “Quando meu pai morreu, minha mãe achou que não dava conta de criar a gente, então eu não fui criada pela minha mãe. Ela me deu para a minha madrinha, uma mulher muito boa, que ajudava os pobres (...). Eu não esqueço, eu era uma menina de dez anos quando veio um terno dançar aqui na Serra, mas a minha patroa, essa senhora que me criou, não gostava que a gente saísse. Então eu não saía, não podia passear, não podia chegar perto. Eu ficava do alpendre assistindo a festa, sempre com aquela vontade de estar ali no meio dos dançadores, aí eu falei: Um dia eu vou ter a minha liberdade!” (dançadora do ‘Canarinhos da Serra’).

Considerações finais

No *cativeiro* físico e moral que permanece orientando as relações sociais entre a elite e as camadas populares na Serra do Salitre, a congada emerge como sinônimo de liberdade. Durante as festas a postura corporal é o mais explícito indicador dessa libertação. As posturas encurvadas desaparecem durante a dança e cedem lugar para a cabeça erguida e orgulhosa de si mesma que louva N. Sra. do Rosário. A congada, nesse sentido, parece carregar um potencial de contestação da inferioridade atribuída ao pobre descendente de cativos, na medida em que a dança atualiza o reconhecimento social promovido pela santa branca que se compadecia dos negros escravizados e os valorizava. A valorização do escravo presente na congada permite que a escravidão seja lembrada por meio de uma memória transformadora, que não inverte as posições sociais, mas eleva a autoestima de uma parcela da população que se identifica com o *cativeiro* e sofre os

efeitos desse passado, expressos hoje na pobreza e no preconceito que os envolve.

A desvalorização dos pobres e negros de Serra do Salitre parece gerar a invisibilidade dessa parcela da população, o que é particularmente sentido na sua ausência física no dia a dia da cidade, quando, das seis da manhã às cinco e meia da tarde, permanecem nas fazendas de gado ou café prestando variados serviços. As festas em que os congados se apresentam emergem para os dançadores dos ternos como momentos máximos de visibilidade, quando os descendentes de escravos se expressam na condição de grupo reconhecido e valorizado.

Por meio da congada, os dançadores buscam hoje a valorização pública de sua forma de louvor herdada do *cativeiro*, almejam o reconhecimento de sua importância social, bem como a consolidação de sua cidadania. Mas, semelhante ao que ocorria na escravidão, os integrantes dos ternos lidam diariamente com o preconceito e periodicamente com a indiferença e o desrespeito em relação à sua tradição cultural, além de experimentarem no cotidiano da vida social as consequências dos estigmas a esses grupos atribuídos no passado.

A consciência de igualdade estabelecida por N. Sra. parece, assim, ter sido momentânea, passageira e restrita aos escravizados, sendo hoje perpetuada por seus descendentes, mas pouco presente na população que os rodeia. As festas são, portanto, momentos especiais destacados da vida cotidiana. Neles, é quebrado o silêncio sobre a escravidão nos termos dos próprios descendentes de escravos, cujas

vozes ecoam nos congados que se apresentam e atualizam essa consciência de igualdade. A congada descortina o potencial contestador da cultura popular, que permite aos seus praticantes lidar de forma lúdica com a pobreza e com a discriminação que os afeta.

O desvelamento desse quadro permite apreender em que medida as desigualdades no acesso às oportunidades educacionais e socioeconômicas ainda estão segmentadas na sociedade brasileira, restringindo a cidadania de grande parte da população. Nesse sentido, a questão da desigualdade, aparente na descrição da noção de *cativoiro*, que impacta oprimidos e opressores na sociedade descrita, revela-se uma problemática eminentemente bioética, especialmente quando se considera a bioética brasileira e sua vertente social³⁰⁻³³.

A incorporação dos direitos humanos ao campo da bioética, por meio da *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*, permitiu que temáticas relativas a não discriminação e a não estigmatização passassem a ser discutidas no contexto da disciplina, tal como expresso no art. 11, especificamente voltado aos aspectos discutidos neste artigo: *Nenhum indivíduo ou grupo deve ser discriminado ou estigmatizado por qualquer razão. O que constituiria violação à dignidade humana, aos direitos humanos e liberdades fundamentais*⁹.

Dessa forma, abrem-se à reflexão as discussões que envolvem minorias étnicas e grupos sociais em contexto de vulnerabilidade que, assim, podem ser contemplados não apenas pelo desvelamento da problemática que os afeta, como usualmente fazem as ciências sociais, mas na discussão acerca do significado ético dessas circunstâncias. Assim, com a Declaração o campo da bioética passou a incorporar as temáticas sociais revelando-se ferramenta argumentativa na luta por transformação dos aspectos injustos que ainda marcam a realidade social dos países periféricos³³. Nesse sentido, sublinha-se a importância da discussão acerca dos direitos culturais que merecem reflexão aprofundada tanto pela particularidade das manifestações culturais de cada povo, segmento, grupo ou comunidade quanto por sua associação com as dimensões econômico-sociais dos direitos humanos.

É urgente, então, que aqueles que se dedicam a esse campo, bem como os estudiosos de outras áreas que não se podem omitir frente à constatação das desigualdades ainda presentes no quadro social brasileiro, aprofundem a reflexão sobre o tema, já que as iniquidades entre negros e brancos no Brasil pode ser constatada para além dos limites desta pesquisa³⁴. Dar visibilidade a essa situação por meio da bioética é, portanto, uma tentativa de estimular a reflexão e o debate sobre essas condições adversas, buscando alcançar justiça social para todos.

Resumen

Rompiendo el silencio: el legado de la esclavitud y su poder transformador en la cultura popular brasileña

Basado en etnografía, este trabajo analiza el concepto de *cautiverio* y su centralidad para los practicantes de *congada*, manifestación artística de carácter religioso, que forma parte de las tradiciones realmente negras y brasileñas. Se hace hincapié en que la *congada* rompe el silencio sobre el pasado de la esclavitud de forma singular porque permite encontrar en esa experiencia traumática elementos de valorización del negro y del descendiente de esclavos, concediéndole lugar sino honor, por lo menos de respeto, en la escena histórica Brasileña. La conclusión del estudio apunta al hecho de que la *congada* sea parte de una herencia cultural intangible de la esclavitud, que lleva implícito una potencial respuesta a las desigualdades sociales.

Palabras-clave: Cautiverio. Desigualdad. Racismo. Antropología cultural. Bioética. Ciencias sociales.

Abstract

Breaking the silence: the legacy of slavery and its transformative power in Brazilian popular culture

Based on ethnography, this paper analyzes the notion of captivity and its centrality to the practitioners of '*congada*', artistic manifestation of a religious nature, which is part of genuinely black and Brazilian traditions. It stresses that '*Congada*' breaks the silence about the slavery past in a singular way because it allows finding in this traumatic experience valuation elements of blacks and slaves' descendants, giving it, if not a place of honor, at least of respect in the Brazilian historical scene. The conclusion points to the fact that '*congada*' is part of an intangible cultural heritage of slavery, which carries a potential to challenge social inequalities.

Key words: Captivity. Inequality. Racism. Anthropology, cultural. Bioethics. Social sciences.

Referências

1. Souza MM. Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Ed.UFMG; 2002.
2. Brandão CR. A festa do santo de preto. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore; 1985.
3. Martins CF. As fronteiras da liberdade: o campo negro como entre-lugar da identidade quilombola [dissertação]. Brasília: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília; 2006.
4. Brandão CR. Peões, pretos e congos: relações de trabalho e identidade étnica em Goiás [dissertação]. Brasília: Programa de pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília; 1974.
5. Freire P. Pedagogia da autonomia. São Paulo: Paz e Terra; 2001.
6. Garrafa V. Inclusão social no contexto político da bioética. Revista Brasileira de Bioética. 2005;1(2):122-32.
7. Garrafa V. Multi-inter-transdisciplinarietà, complijidad y totalidad concreta en bioética. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A. Estatuto epistemológico de la bioética. México: Universidad Autónoma de México/Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la Unesco; 2005. p.67-85.
8. Porto D. Bioética e qualidade de vida: as bases da pirâmide social no coração do Brasil: um estudo sobre a qualidade de vida, qualidade de saúde e qualidade de atenção à saúde de mulheres negras no Distrito Federal [tese] Brasília: Universidade de Brasília (UnB)/Programa de pós-graduação em Ciências da Saúde; 2006. p.274.
9. Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo [Internet]. [acesso 28 jun 2011]. Disponível: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/UNESCO-Organiza%C3%A7%C3%A3o-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas-para-a-Educa%C3%A7%C3%A3o-Ci%C3%A4ncia-e-Cultura/declaracao-universal-sobre-bioetica-e-direitos-humanos.html>.
10. Costa PTM. As raízes da congada: a renovação do presente pelos filhos do rosário. [tese]. Brasília: Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília; 2006.
11. Andrade M. Os congos. In: Cascudo LC, organizador. Antologia do folclore brasileiro. São Paulo: Martins Fontes; 1965. v.2.
12. Carvalho JJ. A força da nostalgia: uma concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. Brasília: DAN; 1987. p.22-5. (Série Antropológica, nº 59).
13. Carvalho JJ. Op.cit. p.3.
14. Gilroy P. The black Atlantic. Modernity and double consciousness. Cambridge: Harvard University Press; 1993. p.188-91.

15. Gilroy P. Prefácio à edição brasileira. In: Gilroy P. Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: UCAM, Centro de Estudos Afro-Asiáticos; 2001. p.40.
16. Gilroy P. Op. cit. p.190-1.
17. Reis LVS. O jogo da capoeira: uma história contada pelo corpo. In: Döpcke W, organizador. Crises e reconstruções: estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos. Brasília: Linhas Editorial; 1998.
18. Reis LVS. Op.cit. p.56-57.
19. Martins CF. Op.cit. p.28.
20. Tealdi JC, director. Diccionario latinoamericano de bioética. Bogotá: Unesco/Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética da Unesco/Universidad Nacional de Colombia; 2008. Dignidad humana; p.274.
21. Pfeiffer ML. Corpo, vida y dignidad humana. In: Tealdi JC, director. Op.cit. p.280-2.
22. Dumont L. Homs hierarchicus. São Paulo: Edusp; 1992. Posfácio para a edição "tel" para uma teoria da hierarquia; p.369-75.
23. Foucault M. História da sexualidade: a vontade de saber. 17ª ed. São Paulo: Graal; 2006. Direito de morte e poder sobre a vida; p.147-74.
24. Machado R. Por uma genealogia do poder. In: Foucault M. Microfísica do poder. 3ª ed. São Paulo: Graal; 1982.
25. Ferreira WC. Fatos e figuras: memórias de Serra do Salitre. Patrocínio, MG: JD Produções; 1994.
26. Freyre G. Casa-grande & senzala. 32ª ed. Rio de Janeiro: Record; 1997. p.315.
27. Fernandes F. O negro no mundo dos brancos. São Paulo: Dif. Europeia do Livro, 1972.
28. Porto D. Op.cit. p. 98.
29. Wolf E. Pathways of power: building an anthropology of the modern world. Los Angeles: University of California Press; 2001. Kinship, friendship and patron-client relations in complex societies; p.166-83.
30. Oliveira F. Feminismo, raça/etnia, pobreza e bioética: a busca da justiça de gênero, antirracista e de classe. In: Garrafa V, Pessini L, organizadores. Bioética poder e injustiça. São Paulo: Loyola; 2003. p.345-63.
31. Anjos MF. Teologia da libertação e bioética. In: Privitera S. Dicionário de bioética. Aparecida: Santuário; 2000.
32. Schramm FR. Bioética sin universalidad? Justificación de una bioética latino americana y caribeña de protección. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A, organizadores. Estatuto epistemológico de la bioética. México: Universidad Autónoma de México/Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la Unesco; 2005. p.165-85.
33. Porto D, Garrafa V. Bioética de intervenção: considerações sobre a economia de mercado. Bioética. 2005;13(1):111-23.
34. Wood CH, Carvalho JAM. A demografia da desigualdade no Brasil. Rio de Janeiro: Ipea; 1994.

Recebido 20.4.11

Aprovado 1.7.11

Aprovação final 11.7.11

Contato

Patrícia Trindade Maranhão Costa - *patriciatmcosta@gmail.com*

SQN 206, Bloco B, Apto 503 CEP 70.844-020. Brasília/DF, Brasil.