

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO

MARCOS FRANCISCO ALVES

**Os romancistas da Abolição: representação do escravo e
discurso abolicionista nas obras de Bernardo Guimarães e
Joaquim Manuel de Macedo**

Goiânia

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO

MARCOS FRANCISCO ALVES

**Os romancistas da Abolição: representação do escravo e
discurso abolicionista nas obras de Bernardo Guimarães e
Joaquim Manuel de Macedo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, fronteiras e identidades

Linha de Pesquisa: Sertão, regionalidades e projetos de integração

Orientadora: Dra. Maria Amélia Garcia de Alencar

Goiânia

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

A474r Alves, Marcos Francisco.
Os romancistas da Abolição [manuscrito]: representação do
escravo e discurso abolicionista nas obras de Bernardo Guimarães
e Joaquim Manuel de Macedo / Marcos Francisco Alves. – 2012.
165 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Amélia Garcia de Alencar.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História, 2012.
Bibliografia.

1. Abolição 2. Guimarães, Bernardo. 3. Macedo, Joaquim
Manuel de. I. Título.

CDU: 326.8:82-94

MARCOS FRANCISCO ALVES

**OS ROMANCISTAS DA ABOLIÇÃO: REPRESENTAÇÃO DO ESCRAVO E
DISCURSO ABOLICIONISTA NAS OBRAS DE BERNARDO GUIMARÃES E
JOAQUIM MANUEL DE MACEDO**

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás para a obtenção do título de Mestre em História. Aprovada em _____ de _____ de _____, pela Banca Examinadora, constituída pelos seguintes professores:

Dra. Maria Amélia Garcia de Alencar (UFG)

Presidente

Dra. Albertina Vicentini Assumpção (PUC-Goiás)

Membro

Dr. Noé Freire Sandes (UFG)

Membro

Dr. Gilberto César de Noronha (UFG)

Suplente

Para meus pais, Divino e Lúcia,
e minhas irmãs, Fabiana e Lucélia.

Agradecimentos

À Profa. Maria Amélia Garcia de Alencar, pela orientação na dissertação, pelas leituras, discussões e por tudo que contribuiu em minha trajetória acadêmica.

À Profa. Albertina Vicentini Assumpção, pelas valiosas contribuições no Exame de Qualificação e pela presença também na defesa desta dissertação.

Ao Prof. Noé Freire Sandes, pelo aceite na participação da defesa.

Ao Prof. Élio Cantalício Serpa, pela leitura e contribuição na Qualificação.

Aos professores Sônia Maria de Magalhães, Maria da Conceição Silva, Danilo Rabelo e Cristina de Cássia Pereira Moraes, que contribuíram em minha formação nas disciplinas da Pós-Graduação.

Aos meus amigos da graduação e da pós-graduação, Alan Ricardo Duarte Pereira, pela boa companhia e pelas palavras de força e incentivo; Elaine Ferreira de Meirelles, pelas boas prosas, risos e conselhos; Daniela Cristina Pacheco, pelas angústias e desilusões comuns, amiga de todas as horas; Heverton Rodrigues de Oliveira, pelas nossas confidências e pela amizade pura e sincera; e Tereza Cristina Pires Favaro, pelos diálogos profícuos, apoio e atenção especial que tem por mim.

E por fim à Capes, pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual este trabalho não seria possível.

Resumo

Através da comparação da produção literária de dois autores, Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo a respeito da escravidão/abolição, este trabalho busca discutir os debates abolicionistas de finais do século XIX e suas representações do escravo. Tentaremos mostrar como a representação literária do tema da escravidão aparece nas obras dos dois literatos e como isso dialoga com os debates abolicionistas da época. Concebemos os dois autores como os “romancistas da Abolição”, analisando o discurso abolicionista e a forma como representam a figura do escravo em suas obras *A Escrava Isaura* e *Uma história de quilombolas* (Bernardo Guimarães) e *As vítimas-algozes: quadros da escravidão* (Joaquim Manuel de Macedo). Tanto Bernardo Guimarães quanto Joaquim Manuel de Macedo romancearam a vida do escravo, pedindo pela abolição, mas suas ideias apresentam profundas diferenças. Contrapondo e comparando as ideias presentes em seus romances, analisaremos a figura do escravo e o debate abolicionista, dialogando com o contexto em que tais obras foram escritas: o longo processo pela abolição da escravidão no Brasil.

Palavras-chave: Bernardo Guimarães, Joaquim Manuel de Macedo, abolição.

Abstract

By comparing the two authors of literary conception, Bernardo Guimarães and Joaquim Manuel de Macedo on slavery/abolition, this work aims to discuss the abolitionist debates of the late nineteenth century and its representations of the slave. It attempts to show how the literary representation of slavery appears in the work of two writers and how it dialogues with the debates of the abolitionist period. The dissertation conceives the two authors as the "novelists of Abolition", analyzes the abolitionist discourse and how the slave is represented in the novels *A Escrava Isaura* and *Uma história de quilombolas* (Bernardo Guimarães) and *As vítimas algozes: quadros da escravidão* (Joaquim Manuel de Macedo). Both Bernardo Guimarães and Joaquim Manuel de Macedo romanticized the slave life, calling for the abolition, but their ideas have profound differences. Comparing and contrasting ideas present in the novels, we will examine the figure of the slave and abolitionist debate, dialogue with the context in which these works were written: the long process for the abolition of slavery in Brazil.

Key-words: Bernardo Guimarães, Joaquim Manuel de Macedo, abolition

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
------------------	----

CAPÍTULO I – CORPO MESTIÇO, ALMA BRANCA: ABOLICIONISMO E BRANQUEAMENTO EM BERNARDO GUIMARÃES	26
---	-----------

1.1- <i>Uma história de quilombolas</i> : mestiçagem e religiosidade escrava	30
1.2- <i>A Escrava Isaura</i> : liberdade e branqueamento racial	36
1.3- A vida no quilombo: cotidiano e práticas sociais	42
1.4- Abolicionismo e justiça social em <i>A Escrava Isaura</i>	47
1.5- Bernardo Guimarães: o abolicionismo pela via do branqueamento	53

CAPÍTULO II – DE VÍTIMA A ALGOZ: O ABOLICIONISMO ÀS AVESSAS DE JOAQUIM MANUEL DE MACEDO	65
--	-----------

2.1- <i>As vítimas-algozes</i> : uma obra emblemática	70
2.2- Simeão, Pai-Raiol e Lucinda: as vítimas-algozes	74
2.3- <i>Considerações sobre a nostalgia</i> : suicídio do escravo, prejuízo do senhor.....	86
2.4- Algumas lições sobre escravidão e abolição: o tema no livro didático	92
2.5- Joaquim Manuel de Macedo: abolicionismo às avessas	96

CAPÍTULO III – PROJETOS ABOLICIONISTAS E REPRESENTAÇÕES DO ESCRAVO	105
---	------------

3.1- Da coisa à pessoa: a origem do pensamento abolicionista	108
--	-----

3.2- Raça, mestiçagem e ciência: a afirmação da necessidade da causa abolicionista	112
3.3- Abolicionistas e escravos: o difícil diálogo	119
3.4- Escravismo e liberalismo: as profundas contradições	128
3.5- Da moral religiosa ao cientificismo ateu: chega ao fim a escravidão	134
3.6- Literatura, historiografia e abolição: alguns apontamentos	146
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 150
 FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 157

A escravidão

Se Deus é quem deixa o mundo
Sob o peso que o oprime,
Se ele consente esse crime
Que se chama escravidão,
Para fazer homens livres,
Para arrancá-los do abismo
Existe um patriotismo
Maior que a religião.
Se não lhe importa o escravo
Que a seus pés queixas deponha
Cobrindo assim de vergonha
A face dos anjos seus,
Em seu delírio inefável,
Praticando a caridade,
Nesta hora a mocidade
Corrige o erro de Deus!

Introdução

“A História é o mais belo romance anedótico que o homem vem compondo desde que aprendeu a escrever.”
(Monteiro Lobato)

“Um romance pode ensinar mais do que um livro de História”.
(Maria de Fátima Marinho)

Visões díspares e contraditórias reinam na vida, na Literatura e na História. Fazer distinções, discutir pontos de vista, comparar ideias, é portanto, uma tarefa absolutamente essencial. Assim será o desafio deste trabalho. Temos dois autores para discutir e comparar, Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, dois literatos brasileiros expressivos do oitocentos. Dois autores com um tema em comum, a escravidão. Nesse sentido, veremos suas posições sobre a figura do escravo e como apresentam em seus romances vozes abolicionistas distintas.

Colocando seus romances como as fontes centrais deste trabalho, importa-nos agora pensar como a obra literária se constitui como documento para o campo historiográfico. E mais especificamente aqui, importa pensar a literatura abolicionista que foi escrita no Brasil ao longo do século XIX. O historiador Antonio Torres Montenegro, ao se utilizar dessa literatura abolicionista, nos chama a atenção:

O mergulho na literatura tem fornecido novos prismas, outros quadros, perspectivas diversas das fontes usuais (jornais, relatórios de polícia, anais) acerca da Abolição/escravidão na formação social brasileira. E foi trilhando a produção literária que encontramos outros elementos que muito auxiliam na compreensão desse complexo tema. A maneira como a literatura descreveu, instituiu, desenhou o quadro Abolição/escravidão, por um lado, reflete o pensamento dominante de uma época e, por outro, descortina uma parte do que a sociedade projeta, modula, antecipa como futuro (MONTENEGRO, 1988, p. 5).

Entendendo a Literatura como um reflexo de sua época e como um campo de possibilidades que projeta ações e perspectivas, Montenegro mostra como a literatura abolicionista nos fornece novos elementos na compreensão do tema, perspectivas diversas do que outras fontes comumente utilizadas pelos historiadores da escravidão não são capazes de fornecer. Pensando nisso é que propomos discutir aqui as visões de Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, dois literatos representativos do século XIX.

Não resta dúvida de como a narrativa literária é relevante na pesquisa historiográfica. Mas nem sempre foi assim. A velha divisão entre a História, tomada como o “discurso da verdade” e a Literatura, como o “discurso da imaginação” fez com que por muito tempo as fronteiras entre os dois saberes ficassem intransponíveis. Uma obra recente veio tentar reverter essa situação. *História, ficção, literatura* de Luiz Costa Lima é a tentativa sistemática de desconstruir essa tradição e construir novos parâmetros de análise. Segundo o autor, a ficção é um elemento do qual tanto a História quanto a Literatura podem se valer. Portanto, a História também se pauta pela imaginação: “optando por dizer a verdade do que foi, a história não se desvencilha, radicalmente, do que poderia ter sido” (LIMA, 2006, p. 385).

Que a História também pode se pautar no imaginável tal como a Literatura é inegável, mas importa-nos aqui pensar a obra literária enquanto fonte na pesquisa histórica. Em *Literatura como missão*, Nicolau Sevcenko postula que “o estudo da literatura conduzido no interior de uma pesquisa historiográfica preenche-se de significados muito peculiares” (1999, p. 20). O percurso pela literatura traz ao texto historiográfico uma sutileza na forma de escrita que qualquer outra fonte não traz. Literatura é a impressão da vida, dos valores, anseios e sentimentos humanos. Nesse sentido, quebra o discurso oficial, formal e factual da historiografia, trazendo-lhe novas perspectivas e significados. “Enquanto a historiografia procura o ser das estruturas sociais, a literatura fornece uma expectativa do seu vir-a-ser” (SEVCENKO, 1999, p. 20).

Fazer da obra literária a fonte central de uma pesquisa historiográfica é por vezes alvo de críticas, mas também inovador. Críticas à parte dos que se mantêm fiéis ao conceito de “fonte” e “documento” como receptáculo da verdade, é totalmente cabível hoje cruzar verdade e imaginação, fazer História a partir do imaginável, a partir do discurso literário. Afinal, “de um ponto de vista discursivo, não há muitas diferenças entre os dois tipos de textos, até porque sabemos bem que o discurso histórico é também sempre uma narrativa, apesar das evidentes diferenças de propósito e das estratégias necessariamente distintas” (MARINHO, 2009, p. 8).

Enquanto representação da realidade, produto historicamente datado, testemunho de uma época e lugar, a Literatura é fonte na pesquisa historiográfica. “A criação literária revela todo o seu potencial como documento, não apenas pela análise das referências esporádicas a episódios históricos ou do estudo profundo dos seus processos de construção formal, mas como uma instância complexa, repleta das mais variadas

significações e que incorpora a história em todos os seus aspectos” (SEVCENKO, 1999, p. 246). Portanto, a literatura é fonte para o historiador na medida em que incorpora a história, na medida em que esta é transposta em suas páginas.

O historiador, na impossibilidade de reconstruir o passado em sua totalidade, precisa se valer de representações do passado, de possíveis caminhos para representar as práticas sociais. Em sua obra *A História Cultural: entre práticas e representações*, Roger Chartier mostra que a partir de práticas sociais dos homens do passado, o historiador constrói a sua representação, a sua versão daquelas práticas. A representação deve ser entendida em relação à noção de prática: uma representação provém de uma prática social, de um registro social concreto (CHARTIER, 2002). Assim, na pesquisa histórica também se faria uma representação do passado tal como na Literatura, mas a diferença é o compromisso do historiador com suas fontes e ofício, enquanto o literato tem a liberdade da criação.

Se História e Literatura estão intimamente ligadas e a História também se pauta no imaginável e no ficcional, obras literárias são fontes significativas para o historiador. Ao fazer uso de obras literárias como fonte, devemos inseri-las no contexto histórico, mostrando suas intenções e diálogos com os acontecimentos de sua época. Roger Chartier chega inclusive a afirmar que quando textos literários são usados pelos historiadores “perdem a sua natureza literária para serem reconduzidos ao estatuto de documento, válidos porque mostrando, de um outro modo, o que a análise social estabeleceu pelos seus próprios processos”(CHARTIER, 2002, p. 62).

Mas qual o sentido da representação da realidade que a Literatura traz para a História? A representação literária é real na verdade do simbólico, ali em suas páginas o sentido da realidade se fez e ao utilizá-la como fonte resgatamos esse sentido. Como define Abel Barros Baptista em sua obra *Autobibliografias*, o texto literário por si só traz o sentido. Como expressa o título da obra, a literatura por si só já nos traz o sentido para nossa análise, ela é auto-explicável, uma autobibliografia. Mas Baptista explica que “não basta interrogar ou perguntar seja o que for ao texto para que ele nos dê resposta: é preciso solicitar, ou seja, o texto resiste à interrogação e pode resistir designadamente pelo silêncio” (2003, p. 13). Esta aí outro ponto fundamental, o silêncio.

Ao analisar um texto literário, precisamos nos atentar aos silêncios dos autores, sobre o que eles não nos disseram. É assim que a Literatura é “exemplar do que acontece por todo o lado, sempre que existe uma marca, verbal ou não-verbal” (BAPTISTA, 2003, p. 185). Interpretar o contexto da obra, o que está escrito no

romance e o que está subentendido é fundamental. Para além disso, a literatura ainda nos dá exemplos. Segundo Baptista,

[...] quando, num romance, nos é impossível decidir se uma certa afirmação exprime, por exemplo, o pensamento do autor ou ocorre a título de exemplo de um pensamento de que o autor se demarca, compreendemos que a literatura exemplifica esta possibilidade de dar exemplos na medida em que a *possibilidade da literatura depende da possibilidade de dar exemplos* (BAPTISTA, 2003, p. 185, grifos do autor).

A Literatura nos fornece exemplos, seus personagens são protótipos de seres humanos reais. Se a literatura não abrisse a possibilidade de dar exemplos, ela perderia seu sentido, perderia essa premissa fundamental, o sentido da representação que ela fornece para a História. Segundo a historiadora Sandra Jatahy Pesavento o sentido da representação da Literatura é real na medida em que é uma possibilidade. Assim, seus personagens foram reais na verdade do simbólico que expressam, não no acontecer da vida. “São dotados de realidade porque encarnam defeitos e virtudes dos humanos, porque nos falam do absurdo da existência, das misérias e das conquistas gratificantes da vida” (PESAVENTO, 2006, p. 15).

Em seu artigo *História & Literatura: uma velha-nova história*, Pesavento mostra como as aproximações entre os discursos histórico e literário percorrem as trilhas do imaginário, um campo de pesquisa que, segundo ela, se desenvolveu significativamente no Brasil a partir dos anos 90 e que tem se revelado uma das temáticas mais promissoras. Para Pesavento, tanto a Literatura como a História têm o real como referente, para confirmá-lo ou negá-lo, construindo sobre ele toda uma outra versão:

A Literatura é, no caso, um discurso privilegiado de acesso ao imaginário de diferentes épocas. No enunciado célebre de Aristóteles, em sua “Poética”, ela é o discurso sobre o que poderia ter acontecido, ficando a história como a narrativa dos fatos verídicos. Mas o que vemos hoje, nesta nossa contemporaneidade, são historiadores que trabalham com o imaginário e que discutem não só o uso da literatura como acesso privilegiado ao passado – logo, tomando o não-acontecido para recuperar o que aconteceu! – como colocam em pauta a discussão do próprio caráter da história como uma forma de literatura, ou seja, como narrativa portadora de ficção! (PESAVENTO, 2006, p. 14).

Essa discussão da História como uma forma literária e portadora de ficção extrapola os limites deste trabalho. Importa-nos aqui entender a Literatura enquanto representação e na pesquisa histórica. Pois bem, como ressaltou Pesavento, hoje historiadores também se pautam na literatura para acessar o passado. A representação

literária é hoje tomada para entender a realidade histórica do passado. Chegou-se à conclusão de que a História também se pauta no imaginável, tal como a Literatura. O imaginário vai além das percepções sensíveis da realidade concreta e representa o abstrato, o não-visto e o não experimentado. Ele suporta as duas apreensões do mundo, a racional e conceitual, que formam o conhecimento científico, e a das sensibilidades e emoções, que correspondem ao conhecimento sensível. O imaginário, portanto, não é pura fantasia, mas dialoga com o real, sendo plausível tanto para a História quanto para a Literatura.

Mas como resgatar o imaginário presente na narrativa literária? Seria investigar a intenção do autor com o texto? Essa noção de intencionalidade na obra literária é complexa. Abel Barros Baptista acredita na intenção do autor ao produzir seu texto, mas chama a atenção para outra dimensão, a do leitor. É a interpretação do leitor que conduz a obra a um objetivo. Segundo o autor, “as lacunas e indeterminações, quando preenchidas pelo leitor, podem conduzir a leituras não previstas pela intenção do autor, e esta, por sua vez, projeta-se contra a resposta prevista por um leitor hipotético” (BAPTISTA, 2003, p. 190). Assim autor e leitor interagem na intencionalidade da narrativa literária. Ao escrever seu texto o literato não tem necessariamente um fim em vista; depois de publicada, sim, a obra pode acabar tendo alguma intenção, desencadeando fatos e até mesmo tendo um engajamento social. John Gledson em *Machado de Assis, ficção e história*, nos chama a atenção para o que denomina “dimensão política do romance”. Ao analisar os romances machadianos, o autor sustenta a tese de que Machado desejava deixar registrado a natureza e o desenvolvimento da sociedade em que vivia. Segundo Gledson, “os romances, como um todo, pretendem transmitir grandes e importantes verdades históricas, de surpreendente profundidade e amplitude” (GLEDSON, 2003, p. 25). Neste caso, os romances já nasceriam intencionados a fazer um retrato fiel de sua época. Mas ao fazer isso, a literatura não perderia a sua premissa inicial, que é a livre criação do real?

Essa questão da intencionalidade do texto literário ainda é um debate em aberto, como indicam Gledson e Baptista. Deixemos isso. Importa-nos agora uma apresentação mais clara do nosso objeto e de nossos dois literatos. Antes disso, vejamos melhor o contexto de meados do século XIX, do qual muito nos ocuparemos ao longo deste trabalho.

A Literatura Brasileira do século XIX, marcada inicialmente pelo Romantismo e depois pelo Naturalismo e pelo Realismo, registrou os costumes e a vida da sociedade

brasileira daquele período. Embora, naquele momento, não se visse o valor da produção literária como fonte na pesquisa histórica, a historiografia recente lhe deu o devido valor. Nas palavras da historiadora Maria Stella Bresciani, “o século XIX chegou até nós através da literatura” (1986, p. 209). Para além de representar aquele período, admite-se que as nossas compreensões atuais do oitocentos nos chegaram mais pela literatura do que pela disciplina histórica.

O IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), fundado em 1838, é uma prova dessa aproximação entre a História e a Literatura no Brasil. Nele encontramos tanto documentos históricos como estudos de obras poéticas. Além disso, havia a presença de literatos no IHGB, escrevendo não só sobre Literatura, mas também sobre etnografia e sobre fatos e personagens históricos do país. Esses literatos, juntamente com os intelectuais considerados historiadores, como Varnhagen, que inclusive abordavam temas e documentos literários, comprovam que a aproximação da História com a Literatura se fez presente no Brasil do século XIX. Aproximação havia, o que não quer dizer que havia uma clara relação entre os dois saberes.

Durante um longo período se vetou o imaginário e a subjetividade na escrita da História. Luiz Costa Lima chama a atenção de que “desde a independência política do país tem prevalecido nos escritos literários o paradigma da objetividade. Seja através de Gonçalves Dias cantando a saudade no exílio, seja através de Álvares de Azevedo falando do seu “eu”, é visível a tendência ao pragmatismo” (LIMA, 1986, p. 85). Reflexo do positivismo, na historiografia do século XIX se buscava contar os grandes fatos e personagens da nação, fazendo-se uma narrativa factual. Na Literatura daquele período, o positivismo repercutiu sobretudo no Realismo, que buscava objetividade na descrição do real, em contraposição à subjetividade que reinara no Romantismo.

Segundo o historicismo positivista de Leopold Von Ranke aportado no Brasil por Von Martius em seu texto *Como se deve escrever a História do Brasil*, apontava-se que a tarefa do historiador é de apenas mostrar o que realmente foi e aconteceu. Por essa premissa, a História pretendia figurar no rol das ciências e, com isso, se afastava cada vez mais da Literatura. Enquanto à Literatura cabia o papel de ficcionalizar a realidade, a História procurava mostrar a verdade dos fatos.

Essa idéia fixada no século XIX prolongou-se até à primeira metade do século XX. Mas a partir da década de 60, com a terceira geração da Escola dos Annales e com a Nova História Cultural, herdeira dos Annales, a aproximação dos estudos históricos com a Literatura se acentuou. Com enfoque nas mentalidades, esses estudos utilizavam

fontes inéditas, esquecidas ou relegadas ao acaso, como as fontes literárias. Desde os anos 70 aos dias atuais, assiste-se a essa aproximação da História com a Antropologia e a Literatura, com ênfase na História Cultural.

Na historiografia recente, na perspectiva da História Cultural, aumentou sem precedentes o uso da Literatura na pesquisa histórica. No Brasil, Sidney Chalhoub e Leonardo Pereira são reconhecidos historiadores que trabalharam a relação História-Literatura. O livro organizado pelos autores, *A História contada: Capítulos de história social da literatura no Brasil* analisa obras de Machado de Assis, José de Alencar, Mário de Andrade e Jorge Amado. Os autores afirmam que a obra literária é uma evidência histórica objetivamente determinada, isto é, situada no processo histórico. Segundo os autores, seja romance, conto, crônica ou poesia, a obra literária deve ser historicizada, inserida no movimento da sociedade e cabe ao historiador investigar sua relação com a realidade social: “[...] é preciso desnudar o rei, tomar a literatura sem reverências, sem reducionismos estéticos, dessacralizá-la, submetê-la ao interrogatório sistemático que é uma obrigação do nosso ofício. Para historiadores a literatura é, enfim, testemunho histórico” (CHALHOUB; PEREIRA, 1998, p. 7).²

A compreensão de que a Literatura Brasileira representou a história da nação em seus romances, contos e poemas, nos permite afirmar que ela está para além da representação e se insere como produtora de sentidos, como expressão da identidade nacional. Em *Literatura como espelho da nação*, Monica Velloso aponta que “obcecado pela captura do real-nação e pela caça ao documento, o discurso dos nossos intelectuais nasceu na confluência entre o discurso histórico e o discurso literário. Assim é que as mais significativas expressões da sensibilidade nacional assumiram esse discurso heterodoxo, onde literatura e história se confundiam na apreensão da nação” (VELLOSO, 1988, p. 241).

Em relação à Literatura do século XIX essa preocupação com a formação da identidade nacional se deu através da representação de elementos da nação: o indígena, a cultura regional, os costumes urbanos, a vida no sertão. E claro, o grande dilema que se acentuou no final daquele século: o fim da escravidão no Brasil. Poetas e romancistas tornaram a escravidão um tema recorrente em suas produções literárias. Assim,

² Também de autoria de Sidney Chalhoub temos *Machado de Assis, historiador*, obra em que Chalhoub mostra a repercussão da Lei do Ventre Livre de 1871 nos romances de Machado de Assis e o trabalho do escritor no governo imperial quando da promulgação da lei.

analisando essa produção, podemos estudar a sociedade escravista do período e a concepção dos autores sobre a escravidão e o processo pela sua abolição.

Em *Literatura escravista: uma arte da memória* Cléria Botelho da Costa explica que a literatura do XIX que trabalhou o tema da escravidão “articulava-se com dimensões de lutas sociais em prol da abolição na construção de identidades e nas relações de poder, demonstrando que tal processo de consolidação dizia respeito a toda a sociedade” (2002, p. 156). Ao colocar a escravidão em suas produções, literatos buscavam conscientizar a sociedade em geral da condição do escravo e da necessidade da abolição. Para além disso, essa literatura que trabalhou a escravidão ainda se constitui “como arte da memória, ou seja, espaço de constituição e reconstituição das identidades étnicas individuais ou coletivas” (COSTA, 2002, p. 151).

Personagens escravos e o retrato da sociedade escravista aparecem em muitos romances, contos e poemas produzidos naquele período. Para o fim deste trabalho, precisávamos de dois autores que trabalharam o tema da escravidão. Mostrar dois autores com concepções semelhantes não estava em nosso propósito, mas sim comparar duas visões distintas do tema. Foi então que escolhemos Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, que apresentam duas visões distintas sobre o tema da escravidão. Assim, neste trabalho, procuraremos responder ao seguinte problema: como os autores representaram o escravo em suas produções literárias e como apresentaram um discurso abolicionista em seus textos? Para isso, nosso intento será realizar um estudo comparativo entre os dois literatos.

A história comparada é entendida aqui como um campo historiográfico específico. Como destaca José D’Assunção Barros “a história comparada é, antes de mais nada, uma modalidade historiográfica fortemente marcada pela complexidade, já que se refere tanto a um ‘modo específico de observar a história’ como à escolha de um ‘campo de observação’ específico” (BARROS, 2007, p. 284). Comparar visões distintas de um mesmo fato, como neste estudo, nos dá uma complexidade maior, mas ao mesmo tempo, nos permite uma dupla imagem do real. Pensando nisso, ao compararmos os abolicionismos de Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo temos em vista discutir e contrapor seus pontos de vista, mas sem incorrer em uma tomada de posição sobre nenhum deles. Comparar em História ainda exige um método, tal como explica Barros:

A comparação nesse momento – diante do desafio ou da necessidade – impõe-se como método. Trata-se de iluminar um objeto ou situação a partir de outro, mais conhecido, de modo que o espírito que aprofunda essa prática comparativa dispõe-se a fazer analogias, identificar semelhanças e diferenças entre duas realidades, a perceber variações de um mesmo modelo. Por vezes, será possível ainda a prática da “iluminação recíproca”, um pouco mais sofisticada, que se dispõe a confrontar dois objetos ou realidades ainda não conhecidos de modo que os traços fundamentais de um ponham em relevo os aspectos do outro, dando a perceber as ausências de elementos em um e outro, as variações de intensidade relativas à mútua presença de algum elemento em comum (BARROS, 2007, p. 285-286).

Comparar no fazer historiográfico significa colocar em confronto dois objetos, percebendo suas analogias e divergências, vendo seus elementos ausentes ou em comum. Nosso objetivo neste trabalho centra-se nisso: comparar dois autores, duas visões sobre o abolicionismo e sobre como representam o escravo em suas produções.

Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo foram consagrados como os “romancistas da Abolição” por terem tratado em prosa sobre o fim da escravidão, enquanto na poesia se destacou Castro Alves. José Murilo de Carvalho anota que as três manifestações de abolicionismo na Literatura Brasileira foram *A Escrava Isaura* de Bernardo Guimarães, *As vítimas-algozes* de Joaquim Manuel de Macedo e *O Navio Negreiro* de Castro Alves. Carvalho explica que “as três obras se anteciparam à decolagem do movimento abolicionista, liderada no Rio de Janeiro por Joaquim Nabuco e José do Patrocínio” (CARVALHO, 2002, p. 2). Se anteciparam, tiveram grande significância, por já preparar na consciência pública o debate pelo fim da escravidão que se veria anos depois. Cada um no seu estilo de escrita defendeu a abolição à sua maneira.

É evidente que Castro Alves reina absoluto sobre os dois prosadores. O poeta se dividiu no tratamento do escravo em seus poemas: ao mesmo tempo em que mostra a vida sofrida do escravo, como faz no seu mais famoso poema, *O Navio Negreiro*, em outros como *Bandido negro*, mostra a reação violenta do escravo contra seu senhor. “Castro Alves cantou essa violência, que considerava bendita, e louvou como justo o uso da força pelo oprimido” (SILVA, 2006, p. 114). Assim, “escravos passivos ou violentos podem surgir alternadamente das páginas de um mesmo autor, como se pode constatar nas poesias românticas de Castro Alves e Fagundes Varela, os primeiros poetas a escrever contra a escravidão” (AZEVEDO, 1995/96, p. 104).

Outros literatos do período que trabalharam o tema da escravidão não tiveram o mesmo destaque de Castro Alves, Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo. Os três escritores formam as mais reconhecidas manifestações abolicionistas da

Literatura Brasileira, mas enquanto tanto se falou na historiografia e na crítica literária sobre a produção poética de Castro Alves, pouco se deu atenção aos dois romancistas. Assim, nosso propósito aqui será investigar a produção literária sobre a escravidão dos dois prosadores.

Para além de representar o tema da escravidão em sua literatura, os dois autores buscaram pensar sobre a formação da nação. Como apontou Velloso, o grande objetivo da Literatura Brasileira era pensar essa formação. Com tal intento, Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo formularam suas ideias sobre a formação da nação brasileira. Assim como apresentaram visões distintas da escravidão, apresentaram visões distintas da nacionalidade. Para Guimarães era no interior, na vida no sertão que estava a essência da nação. Para Macedo, na opulência e no cosmopolitismo da Corte Imperial residia o ser nacional. O primeiro romanceou o sertão e seus elementos, a vida rude de sertanejos e indígenas, a natureza selvagem, o regionalismo e a linguagem popular. O segundo retratou o ambiente da Corte instalada no Rio de Janeiro: os costumes burgueses e a cultura européia aclimatada no Brasil.

Sertão e litoral, os dois lados do país em conflito e que deviam ser conciliados na formação da nação. Dois autores em contraposição, cada um defendendo seu ponto de vista. Bernardo Guimarães em *O ermitão de Muquém* postulou que o ser nacional estava no sertão, local puro e inalterado, não no litoral frequentemente impregnado de estrangeirismos. E Joaquim Manuel de Macedo, em suas crônicas, advogou que só imitando a civilização européia se chegaria a uma nação brasileira moderna e civilizada.

O ambiente da Corte foi fartamente explorado por Macedo: todos os seus romances se passam no Rio de Janeiro. E em seus dois livros de crônicas, *Memórias da Rua do Ouvidor* e *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro*, o autor procurou imortalizar a opulência da capital imperial. O primeiro livro descreve a riqueza econômica e cultural desta importante rua da capital com seus cafés, livrarias e lojas. Nísia Trindade Lima identifica na Rua do Ouvidor, o típico símbolo da “civilização do litoral”, local que a autora contrapõe ao sertão de Canudos, rude e impenetrável (LIMA, 1998, p. 68).

Para Bernardo Guimarães era no sertão inóspito e isolado que estava a essência da nação. Retratou, sobretudo, o sertão de Goiás. Através da obra *O ermitão de Muquém*, traça a origem de uma romaria no pequeno povoado de Muquém em meio aos sertões de Goiás. Na obra, Bernardo Guimarães ressalta que “nos sertões, costumes e usanças se conservam inalteráveis durante séculos” (GUIMARÃES, 2002, p. 7). O

sertão ficou intocado pela civilização e pelo progresso e por isso mesmo também era o local de busca da identidade nacional.

Assim, Bernardo Guimarães, o “romancista do sertão” e Joaquim Manuel de Macedo, “o romancista da Corte”, divergiam no tocante à formação da nacionalidade. Formar a nação, conciliar sertão e litoral, ainda pressupunha acabar com a escravidão. Como se formaria a nação brasileira moderna e civilizada ainda marcada pela instituição escravista? A escravidão era um obstáculo para a formação da civilização brasileira. Para se entrar no mundo moderno, o Brasil precisaria abolir a escravidão.

A busca desenfreada por liberdade foi o grande lema do Romantismo, e por isso os escritores dessa escola, como é caso de nossos dois literatos, aderiram a essa causa. Maior expoente do pensamento romântico francês, Victor Hugo foi o grande irradiador dessa busca por liberdade. E não só no contexto da França: defendeu os escravos no Haiti contra seus senhores franceses. Mas mesmo que o escritor romântico não tenha engajamento político explícito na defesa da liberdade, seu texto por si o expressa. É o caso de Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, que apenas militaram pela causa abolicionista através de seus romances.

Na estética do Romantismo o que conta não é a representação fiel do fato, mas a livre criação, contando que o escritor consiga exprimir-se por seu texto. J. Guinsburg em *O Romantismo* destaca que “o que vale, portanto, é a subjetividade do autor, ao lado de um eventual efeito de fascinação, um mágico encanto emocional que poderá prender em suas malhas a ‘alma’ do receptor”(2005, p. 276).

N’A *Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, veremos claramente esse encanto e fascinação, tanto que o romance fez um sucesso arrebatador entre o público oitocentista. Em Joaquim Manuel de Macedo, a questão se complica. Analisaremos sua trilogia *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, obra de 1869, mas que já apresentava características do Naturalismo, se enquadrando, conforme discutiremos no segundo capítulo, sob o título de “pré-naturalista”.

Em Bernardo Guimarães para além de sua conhecida obra *A Escrava Isaura*, analisaremos também *Uma história de quilombolas*, que embora pouco conhecida, se apresenta superior à primeira em relação à profundidade ao tratar do tema escravista. Também de Joaquim Manuel de Macedo analisaremos uma obra pouco conhecida, aliás menosprezada e que apavorou a sociedade oitocentista conforme explicaremos. Canonizado como o autor d’A *Moreninha*, em *As vítimas-algozes: quadros da*

escravidão Macedo não teve o mesmo êxito que conheceu com o romance clássico do Romantismo brasileiro.

Não podemos negar que a análise de obras não canônicas como *Uma história de quilombolas* de Guimarães e *As vítimas-algozes* de Macedo apresenta limites, mas para a historiografia isso não importa, o que conta é o seu valor de problema, na medida em que nos abre possibilidades de analisar o tema. Na Literatura sim, há essa hierarquia entre obras canônicas e não-canônicas, aqui não. *A Escrava Isaura*, por exemplo, é a obra canônica de Bernardo Guimarães, mas para nós é muito mais relevante *Uma história de quilombolas*, considerada pela crítica literária como menor. Pela sua densidade na descrição do tema escravista, esta nos é mais relevante que a primeira. Pouco importa o fato de ser ou não ser canônica.

Pensando nestas questões, nosso objetivo é apresentar como os dois literatos trabalharam o tema da escravidão em suas produções. Como apresentam visões distintas da escravidão e do processo de sua abolição. Para isso, no primeiro capítulo, nos deteremos na produção de Bernardo Guimarães, analisando sobretudo seus romances *Uma história de quilombolas* e *A Escrava Isaura*, tentando mostrar como o autor concebia o escravo de forma dócil e de vida sofrida, e a abolição com uma medida humanitária. No segundo capítulo trataremos de Joaquim Manuel de Macedo, analisando principalmente sua obra *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, uma trilogia na qual o autor apresenta três histórias protagonizadas por escravos, analisando a visão demoníaca que apresenta sobre a figura do escravo e seu pedido pela abolição da escravatura para proteger a classe senhorial da devassidão dos escravos.

No terceiro capítulo, analisaremos como os dois autores se posicionaram em face do debate abolicionista de finais do século XIX. Neste capítulo veremos os principais projetos abolicionistas vigentes no Brasil e a necessidade que se projetou na sociedade de abolir a escravidão, requisito para a entrada no mundo civilizado. Ser o último país a colocar fim na instituição escravista repercutiu no meio social, cultural e literário do período. Por isso, tentaremos mostrar como se deu a condenação moral, econômica e política da escravidão, como intelectuais e literatos se engajaram na luta pelo fim da instituição. Ainda trataremos da mestiçagem, do liberalismo e da divergência entre positivismo e catolicismo na condenação do sistema escravista. Ao final do capítulo, voltaremos aos nossos dois literatos, mostrando suas posições frente ao debate, apontando como suas produções literárias de cunho abolicionista buscaram lançar na sociedade a necessidade da abolição.

Se a escravidão era um obstáculo para a formação da nação brasileira, buscaremos mostrar como Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo se lançaram nesse debate sobre a extinção da instituição escravista em busca de uma nação livre, moderna e civilizada. Com duas visões distintas da nacionalidade e da escravidão, os dois literatos ainda mantiveram uma rixa pessoal, um criticando a posição do outro. Através de críticas anônimas, Bernardo Guimarães, defendendo o sertão, criticava ferozmente a produção de Joaquim Manuel de Macedo, “com suas lindas e galantes histórias de amor”. As descrições da nação centrada na Corte Imperial como Macedo fazia, desagradava profundamente Bernardo Guimarães, daí as críticas contra o romancista da Corte. Embora anônimas, a autoria das críticas era do conhecimento de Macedo.

Dois autores tão distintos só poderiam ter duas visões distintas do escravo, da instituição escravista e da abolição. Contrapondo suas visões, inserindo-os no debate abolicionista que se travou em finais do século XIX, tentaremos mostrar as visões distintas que o “romancista do sertão” e o “romancista da Corte” mantiveram sobre a instituição escravista e sua abolição. Romancistas de partes distintas da nação, o sertão e a Corte, mas que se engajaram numa luta comum: a defesa do fim da escravidão. Por isso os concebemos como os “romancistas da Abolição”, autores aclamados pela historiografia e pela crítica como os que romancearam a abolição da instituição escravista. Os dois, ao lado de Castro Alves, constituíram as três vozes abolicionistas da Literatura brasileira. Dois autores que, apesar das rixas, com visões distintas da nacionalidade e da escravidão, objetivaram para esta uma coisa só: a sua abolição.

Capítulo I

Corpo mestiço, alma branca: abolicionismo e branqueamento em Bernardo Guimarães

“Leitor, se não tens desprezo
De vir descer às senzalas,
Trocar tapetes e salas
Por um alcouce cruel,
Que o teu vestido bordado
Vem comigo, mas ... cuidado ...
Não fique no chão manchado,
No chão do imundo bordel.”
(Castro Alves)

“A escravidão do negro é a mutilação da liberdade do branco.”
(Rui Barbosa)

A partir das obras *Uma história de quilombolas* e *A Escrava Isaura* de Bernardo Guimarães, procuraremos investigar como o literato tratou do tema da escravidão e como levanta a tese do branqueamento racial, ao mostrar escravos que denunciavam tal tese não só pela tez branca, como pelo acultramento, por serem totalmente incorporados ao mundo branco e cristão. Ao fazer isso, o escritor mineiro denunciava que a construção da nação brasileira devia passar pelo branqueamento do negro ou tal fato foi apenas uma construção simbólica nos romances, sem interesse maior? Essa é a questão que nos propomos investigar, através da análise de duas obras em que quilombo, religiosidade africana, justiça social e abolicionismo abundam como temas subjacentes, mas não menos instigantes. Antes de adentrarmos nas obras, alguns esclarecimentos.

Bernardo Guimarães (1825-1884) é um típico autor do Romantismo brasileiro. Sua obra canônica *A Escrava Isaura* é uma obra com todas as características deste paradigma literário: a subjetividade, o sentimentalismo, o amor puro, o final feliz do casal protagonista, a morte do antagonista. Assim, o tema da escravidão representado na obra também deve ser entendido segundo o paradigma romântico. O amor é o tema central em *A Escrava Isaura* e a escravidão funciona como o pano de fundo para o desenvolvimento deste tema. O fato de ser escrava é o empecilho para a protagonista se livrar de seu tirânico senhor para viver com seu verdadeiro amor. Em *Uma história de quilombolas*, embora de forma mais sutil, pois o romance possui inúmeras referências a fatos reais, também estão colocadas típicas características românticas.

O Romantismo foi o correspondente do Liberalismo na Literatura. O Liberalismo tem como base a ideia de liberdade. Como explica René Rémond, “o

liberalismo é uma filosofia política inteiramente orientada para a ideia de liberdade, de acordo com a qual a sociedade política deve basear-se na liberdade e encontrar sua justificativa na consagração da mesma” (1976, p. 27). Da mesma forma, o Romantismo tem como mote as ideias liberais de igualdade e liberdade. As duas teorias ainda têm em comum o interesse pelo indivíduo em detrimento do coletivo. O liberalismo se caracteriza como “uma filosofia social individualista, na medida em que coloca o indivíduo à frente da razão de Estado, dos interesses de grupo, das exigências da coletividade; o liberalismo não conhece nem sequer os grupos sociais” (RÉMOND, 1976, p. 27). O Romantismo, em contraposição, por exemplo, ao Naturalismo que se preocupa com o coletivo, também deixa de lado o grupo social e se concentra no indivíduo.

Nesse sentido, Bernardo Guimarães buscou esse ideal romântico em suas obras, ao narrar a trajetória de indivíduos, como no caso da sofrida Isaura, escrava que luta pelo ideal de liberdade. Em *A Escrava Isaura*, o autor seguiu à risca o paradigma romântico, com todos os exageros sentimentalistas. Se Isaura morresse no final, seus leitores não o perdoariam como não o perdoaram pelo fim trágico de *O seminarista*³.

Como típico representante do Romantismo, Bernardo Guimarães ainda enveredou pelos romances históricos. Foi com o Romantismo que surgiu esta nova forma de romance, que pelas referências a fatos reais, pela mistura de personagens reais e fictícios, pela reconstrução fictícia de acontecimentos, costumes e personagens históricos é denominado de *histórico*. Os romances de Bernardo Guimarães *Mauricio ou Paulistas em São João Del-Rei* e *O bandido do Rio das Mortes* são considerados históricos, uma vez que narram a Guerra dos Emboabas ocorrida nas Minas Gerais de meados do século XVIII. Outras obras não são consideradas históricas, mas apresentam inúmeras referências a fatos reais, como *História e tradições da província de Minas Gerais* e a trilogia de *Lendas e romances*, obra na qual está o romance *Uma história de quilombolas* que analisaremos neste trabalho.

Uma história de quilombolas foi publicada em 1871, ano de aprovação da lei do Ventre Livre, e não por acaso, trazia como protagonista um mulato livre de nascimento. A obra nascia, assim, com um forte engajamento social, mostrando um mulato forro,

³ Apesar de seguir fielmente o Romantismo, às vezes teve de deixar de lado os preceitos românticos em busca de uma solução mais sensata para a trama, como fez em seu romance *O seminarista*. Como fazer um ascendente ao clero alcançar sua plena liberdade para viver um amor se o celibato clerical proibia isso? Teve de optar por uma solução que não é típica do Romantismo, o final trágico dos protagonistas, a loucura do seminarista e a morte de sua amada. No Romantismo típico quem morre é o antagonista, nunca o protagonista.

quando se deu liberdade ao ventre da escrava. Mas por conter uma temática ousada, por ser ambientada num quilombo, mais voltada para um registro histórico-geográfico do que propriamente um romance que velasse pelas paixões humanas, a obra não teve reconhecimento público como foi o caso de *A Escrava Isaura*.

Mas o romance, como esclarece o crítico Hélio de Seixas Guimarães pode ser lido com muito proveito “com base no que a historiografia recente tem revelado sobre as formas de vida e organização dos quilombos oitocentistas, que constituem a matéria do romance” (2006, p. 18). Um historiador da escravidão, Flávio dos Santos Gomes já viu o potencial do romance de Bernardo Guimarães, resumindo fatos intrigantes que perpassam a obra:

Considerando narrativas e enredos, oferece ferramentas metodológicas para abordamos as histórias dos quilombos no Brasil. Preocupado com sua trama, ele “humanizou” os quilombolas, fazendo com que suas ações tivessem, de fato, significados próprios para a vida deles. Desvelam-se conflitos envolvendo crioulos, africanos e forros, as conexões mercantis e a proteção que os quilombos podiam conseguir junto aos vendeiros da região, os contatos com os cativos nas senzalas, os rituais de “feitiçaria africana”, as relações de solidariedade entre grupos quilombolas distintos, suas práticas econômicas (principalmente saques e razias em fazendas vizinhas) e mesmo os possíveis “acordos” destes com os integrantes de uma expedição punitiva (GOMES, 2006, p. 8, grifos do autor).

Gomes reconhece a significância do romance, tanto que aponta que o mesmo oferece ferramentas metodológicas, possibilidades temáticas de como abordar o tema, de como os historiadores podem trabalhar sobre os quilombos brasileiros. Pensando nisso, é que propomos investigar as tramas e enredos que permeiam a obra, como também o que se passa em *A Escrava Isaura*, romance mais conhecido de Bernardo Guimarães.

Este data de 1875 e já de imediato ganhou grande simpatia do público, tornando-se uma das obras literárias brasileiras de maior popularidade⁴. Foi “um romance que muito sensibilizou a sociedade da época”, como disse Antônio Torres Montenegro em sua obra *Abolição* (MONTENEGRO, 1988, p. 8). É considerado o romance abolicionista brasileiro e há indícios de que Bernardo Guimarães se inspirou no romance abolicionista norte-americano *A Cabana de Pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe, que teve uma influência relevante no fim da escravidão nos Estados Unidos.

⁴ Para se ter uma ideia do “fenômeno Escrava Isaura”, basta saber que a obra teve mais de cem edições só em português, sem contar os mais de 50 países onde o romance foi traduzido e publicado. O romance ainda foi adaptado para o cinema e virou telenovela, também de grande sucesso internacional, contribuindo para a popularização do romance.

Algumas semelhanças no enredo comprovam que houve influência da obra norte-americana. Mas enquanto o romance norte-americano descreve sem pudor os sofrimentos causados pelo sistema escravista, merecendo, portanto, o título de abolicionista, *A Escrava Isaura* visa contar a história da escrava branca que luta contra os desejos libidinosos de seu algoz. Assim sendo, será que merece o título de abolicionista? Segundo Antônio Torres Montenegro, em *A Escrava Isaura* “Bernardo Guimarães não se furta de expor seu projeto abolicionista” (MONTENEGRO, 1988, p. 8).

A obra “abolicionista”, apesar de ser escrita em plena campanha, treze anos antes da abolição de 1888, já surgia em 1875 com a escravidão condenada, faltando apenas a decisão entre liberais e conservadores de como seria a transição para o novo regime. Numa visita a Ouro Preto (MG), D. Pedro II foi pessoalmente dar os cumprimentos a Bernardo Guimarães pelo sucesso de *A Escrava Isaura*, inclusive encomendou-lhe um livro sobre a história da província de Minas Gerais. Uma coisa é o extraordinário sucesso da obra, outra é que tenha influenciado na abolição da escravatura, o que é totalmente inverossímil. Bernardo Guimarães apenas coloca na fala de alguns personagens, como Álvaro e Dr. Geraldo, frases abolicionistas, mas de forma bem sutil, justamente para não provocar seus leitores conservadores, atentando-se, pois, em apenas narrar a história dessa escrava branca, culta e letrada, que se tornou tão querida do público.

De fato na obra não há grandes considerações sobre a condição escrava. Como ressaltou Evaristo de Moraes em *A campanha abolicionista*⁵, em *Uma história de quilombolas* “mostra o romancista melhor a observação da gente escrava, da sua psicologia, do seu viver, da sua linguagem. Em *A Escrava Isaura* há puro romantismo; na *História de quilombolas* uns laivos de realismo” (MORAES, 1986, p. 326). Este romance não canônico apresenta-se para a historiografia como mais relevante que *A Escrava Isaura*, obra canonizada e tão enfatizada na crítica literária. Analisando as duas obras de Bernardo Guimarães, tentaremos mostrar como o contexto escravista aparece representado, bem como analisar o debate abolicionista, as considerações sobre a vida quilombola e o debate racial que perpassa as obras.

⁵ Evaristo de Moraes escreveu *A Campanha Abolicionista (1879-1888)* em 1924, sendo considerado um dos primeiros trabalhos historiográficos a tratar da Abolição. Ao final da obra como apêndice, está *A escravidão nas belas-letras*, em que analisa vários romances, contos e poemas que se ocuparam do tema, entre os quais os dois romances de Bernardo Guimarães.

Ao compor *A Escrava Isaura*, Bernardo Guimarães faz questão de ressaltar tanto a tez branca de Isaura como suas características superiores, sua beleza incomparável e a educação exemplar que tivera. Também em *Uma história de quilombolas* Bernardo Guimarães, faz o casal protagonista, Anselmo e Florinda, passar por um processo de branqueamento⁶ antes de alçá-los à condição de heróis. A proposta do autor seria a “civilização” dos escravos, ou seja, seu branqueamento através da miscigenação e da cultura? Queria pintar o retrato de um Brasil onde todos fossem incorporados pela bandeira branca, cristã? Pensando nessas questões, mostraremos como autor trabalha a escravidão nessas duas obras, mostrando a questão racial que permeia as obras.

1.1 - *Uma história de quilombolas*: mestiçagem e religiosidade escrava

“Brancos, mulatos e negros: a cor das personagens é muito enfatizada, por recursos vários, o que faz de *Uma história de quilombolas* um drama de cores”. Assim define o crítico Hélio de Seixas Guimarães a obra de Bernardo Guimarães (2006, p. 24). O triângulo amoroso formado por Florinda, Anselmo e Mateus é todo mulato e um quarto personagem negro, Zambi Cassange, vêm desestruturar e mesmo por fim a esse triângulo. E o mundo branco é representado por D. Manuel de Portugal e Castro, governante mineiro⁷.

O enredo de *Uma história de quilombolas* é ambientado em 1821, às vésperas da Independência do Brasil, na província de Minas Gerais, nos arredores da então Vila Rica, hoje Ouro Preto. Conta-nos a história do quilombo do famoso chefe Zambi Cassange, para onde fugiram os escravos Florinda, Anselmo e Mateus. Florinda ainda despertará paixão em Zambi Cassange, que tinha como amásia a escrava Maria Conga.

A linguagem de Bernardo Guimarães é bem regionalista e coloca na fala de seus personagens típicas palavras sertanejas como *jirau*, *pito*, *chibante*, *capixaba*, *pachola*, *furna*, *chumbado*, *matreiro*, *tipóia*, *bocaina*, *choça*, *tarimba*, *forquilhas*, entre outras. Mas sem dúvida, o que mais chama a atenção são os termos de origem africana, já que se trata de personagens escravos. Assim, vários vocábulos de línguas africanas, sobretudo do quimbundo e do quicongo, fazem certamente sua estréia na prosa de ficção

⁶ Como explicaremos melhor mais adiante, esse branqueamento, implicava tanto no clareamento da derme, com as constantes mestiçagens, quanto no branqueamento cultural.

⁷ D. Manuel de Portugal e Castro foi o último governador da então capitania de Minas Gerais e o primeiro presidente da província mineira. Bernardo Guimarães o transforma em personagem do romance, fazendo-o participar das ações fictícias. Esse é um dos aspectos que permite classificar este romance como histórico.

brasileira: *malungo*, *sambanga*, *elequara*, *mandinga*, *mondiá*, *caborje*, *pango*, *candonga*, *quizila*, *banzar*, *capiangar*, *ocaia*, etc.

A palavra *malungo*, por exemplo, muito usada no romance, significa “companheiro de sofrimento na travessia da kalunga (mar)”, era uma forma amigável dos escravos se tratarem, já que haviam partilhado a experiência de serem transportados para um novo continente (SLENES, 1991/92, p. 53). Segundo Robert Slenes, o uso de tais termos pelos escravos também era uma forma de código, para que os brancos não soubessem o que estavam falando. Dessa forma, os cativos se tornaram bilíngües, possuíam a língua de origem bantu (macro grupo lingüístico africano) e a língua crioula baseada no português regional (1991/92, p. 60). Bernardo Guimarães procurava, assim, adequar sua narrativa à realidade, colocando na fala de seus personagens tanto termos africanos como típicos regionalismos, mostrando como de fato os escravos se comunicavam entre si.

Dos nomes dos personagens, dois nos chamam atenção: Joaquim Cassange e Maria Conga. Os escravos recebiam um nome cristão e o sobrenome correspondia não à nação a que pertenciam, mas ao porto de embarque. Era uma forma dos colonizadores classificarem os escravos traficados, além do mais, foram eles que os dividiram em nações, pois entre os africanos não havia a idéia de nação (SOUZA, 2002, p. 140). Assim, o nome Maria Conga não significa que era da nação atribuída pelos colonizadores de conga, mas sim que a escrava havia sido embarcada no porto do Congo. A Maria Conga do romance já é nascida no Brasil, mas o autor fez questão de lhe nomear com esse nome tão significativo. O mesmo se diz em relação a Joaquim Cassange, que, além disso, era conhecido como Zambi Cassange, pois todo líder quilombola era chamado de “zambi” ou “zumbi”.

A religiosidade africana, considerada pelos brancos como feitiçaria, também é ressaltada na obra de Bernardo Guimarães quando Zambi Cassange aceita Mateus em seu quilombo, mas para isso, teve de fazer um juramento de sangue:

Pai Simão abriu-lhe com a ponta da faca uma leve incisão no peito esquerdo, tirou algumas gotas de sangue, que recolheu em um pequeno saquitol de couro envolto com outros objetos de feitiçaria africana, e depois de bem cozido, o dito saquitol ou caborje foi pendurado por um cordão ao pescoço do cabra. O juramento consistia em horíveis palavras cabalísticas em língua africana, e do qual a tradição não nos deixou a fórmula (GUIMARÃES, B., 2006, p. 14).

Mas os escravos do romance são branqueados, não só falam predominantemente o português, como também sua religiosidade se misturou ao catolicismo dos brancos.

Isso fica claro na passagem em que outro juramento de sangue era feito, agora entre Anselmo e Zambi, este se comprometendo a lhe entregar Florinda, Anselmo se comprometendo a não denunciar o quilombo. O juramento também consistia numa incisão mas agora, com o sangue retirado seria feita uma cruz na testa de ambos, ou seja, um símbolo cristão:

Anselmo não se opôs. O negro abriu-lhe a camisa, e com a ponta da faca fez-lhe uma leve incisão no peito esquerdo, e com o sangue que saiu, fez com o dedo uma cruz em sua própria testa. Depois apresentou um braço ferido a Anselmo, e este, molhando o dedo no sangue de Zambi, fez também uma cruz na testa (GUIMARÃES, B., 2006, p. 109).

A historiografia confirma essa relação entre preceitos cristãos e religiões africanas, mas há divergências se isso constituiu sincretismo ou não. Arthur Ramos, por exemplo, nos seus primeiros estudos, achava que o sincretismo era uma troca harmoniosa e sem dominação, mas depois concluiu que houve dominação, porém não tão intensa (RAMOS, 1942 *apud* FERRETI, 2001). Roger Bastide fala em pureza e não em mistura (sincretismo), e se houve troca, o termo correto é reinterpretação e não sincretismo. Bastide ainda chama a atenção para o fato de que as religiões africanas tiveram o poder de criar um novo tipo de catolicismo no Brasil⁸. Sérgio Ferreti aponta o uso do conceito de multiculturalismo, conceito que expressa a convivência entre culturas distintas, mas sem mistura. O autor explica que a cultura brasileira “se caracteriza pelo hibridismo e pelo multiculturalismo que no passado foram negados e hoje passam a ser mais reconhecidos” (FERRETI, 2008, p. 2). Assim, não teria havido sincretismo, uma mistura entre catolicismo e religiosidade africana, mas sim que a religiosidade africana se manteve conjuntamente com o catolicismo.

A relação entre fé católica e religiosidade africana fica clara em outros momentos do romance de Bernardo Guimarães. Os escravos, ao mesmo tempo que fazem tais cerimônias de “feitiçaria”, evocam o nome de Cristo e o de Nossa Senhora do Rosário, tanto em momentos de louvação quanto em momentos de aflição, como nos seguintes:

- Entra, malungo, com *Deus* e *Nossa Senhora do Rosário*. [...]

⁸ Apesar do catolicismo ser capaz de manter a unidade de seu dogma, Roger Bastide argumenta que a influência significativa das religiões africanas fez nascer um novo catolicismo no Brasil. Prova disso são as várias irmandades de negros, a devoção a santos negros e suas festas especiais e particularmente a realização anual das Congadas em várias partes do país, fatos que são peculiaridades do catolicismo brasileiro (BASTIDE, 1985, p. 23).

- Por esta *Nossa Senhora do Rosário*, disse a negra beijando a imagem de seu rosário de ouro. [...]
- Esse moço é inocente, continuou Cassange a bradar, foi *Deus e Nossa Senhora do Rosário* que me trouxe aqui agora para não deixar correr sangue inocente, não é assim, meus parceiros? [...] (GUIMARÃES, B., 2006, grifos nossos).

Tal devoção a Nossa Senhora do Rosário é corroborada pela historiografia. Marina de Mello e Souza comenta a lenda que deu origem a tal apego dos escravos pela santa. A lenda conta que a imagem de Nossa Senhora do Rosário aparecia a vários grupos sociais, (ourives, mineiros, taberneiros e outros), e todos levavam a imagem para o altar construído para ela, mas a imagem voltava para as águas, e os únicos que conseguiram mantê-la no altar foram os negros. A partir daí, os escravos passaram a remontar à santa com devoção, diziam que ela os tinha escolhido por serem pobres, humildes e espontâneos na forma de adoração. “Enviada de Deus, a santa só aderiu integralmente aos negros, que foram, portanto, os escolhidos para disseminar a sua palavra” (SOUZA, 2002, p. 310).

A Festa de Nossa Senhora do Rosário teve início em 1723 no arraial de Tijuco (atual Diamantina) em Minas Gerais. É uma tradição típica mineira. A famosa ex-escrava Chica da Silva participou de quatro irmandades, entre as quais a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Diamantina. Essa era uma das poucas irmandades que aceitavam a participação de negros, mas Chica, com sua astúcia e poder financeiro, conseguiu fazer parte de irmandades que eram restritas a brancos. Mas de fato, era a Irmandade do Rosário que acolhia os pretos, daí os personagens de Bernardo Guimarães terem tanto apreço pela santa. Era raro algum escravo das Minas Gerais não ter devoção pela santa.

Emília Viotti da Costa nos mostra a devoção especial que os escravos, de forma geral, mantinham por Nossa Senhora do Rosário. A autora completa que “a festa de Nossa Senhora do Rosário era de grande importância para os negros que, durante as celebrações, pareciam escapar momentaneamente à situação de oprimido” (COSTA, 1998, p. 285). A festa em louvor à santa misturou catolicismo com crenças africanas e indígenas. Como eram os integrantes mais numerosos, os escravos levaram suas crenças à festa: há congadas, batuques, escolha de rei e rainha, ou seja, típicos elementos de origem africana. Tamanha era a importância da santa para os negros, que será a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário uma das únicas ordens católicas que tomará uma atitude para a abolição da escravatura conforme mostraremos no terceiro capítulo deste trabalho.

Bernardo Guimarães descreve o herói Anselmo, que era escravo liberto, da seguinte forma: “Posto que de tez clara, todavia pela aspereza de seus cabelos negros e crespos, se conhecia claramente que tinha nas veias sangue africano” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 15). Ou seja, era um verdadeiro mulato, uma mistura de branco (tez clara) com negro (cabelos negros e crespos). E por ter sangue africano, reivindica sua identidade com os autênticos negros, é assim que quando chega ao quilombo de Zambi declara que não havia de lhes fazer nenhum mal, pois partilha com eles uma identidade comum: “Eu também tenho sangue da África nas veias, e minha mãe penou no cativeiro” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 22).

Quanto a Florinda, as descrições nos revelam uma mulata, que segundo Hélio de Seixas Guimarães, era um rascunho de Isaura, de *A Escrava Isaura*. O narrador explica que Florinda “tinha esse donaire voluptuoso, essas curvas moles e graciosas, que são próprias das mulatas” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 26). Sua beleza é mostrada em oposição à hedionda figura de Maria Conga, negra companheira de Zambi Cassange, que depois que conheceu Florinda a deixou de lado. Em contraposição à beleza de Florinda, o autor descreve Maria Conga como “uma preta curta e gorda” (GUIMARÃES, B., 2006, p.30).

Já Zambi Cassange, líder do quilombo é descrito como um “negro colossal e vigoroso”, ao passo que Mateus é descrito como “um cabra ainda muito novo, bem feito, bonito e reforçado, porém de má catadura” (GUIMARÃES, B., 2006, p.10). Quando Mateus chega ao quilombo, o chefe Zambi Cassange se refere a ele no seguinte tom: “Não tenho muita fé em gente desta cor” (GUIMARÃES, B., 2006, p.13). Ou seja, Bernardo Guimarães, ao se referir a Mateus como de “má catadura” e colocar aquela frase na boca de Zambi, demonstrava seu preconceito contra os mulatos. Mulata despertava apetites sexuais, mulato não prestava. É assim que ao chegar ao quilombo, Florinda despertara paixão em Zambi Cassange:

A encantadora e voluptuosa figura de Florinda tinha-lhe feito viva impressão no coração e lhe acendera o sangue africano em apetites libidinosos. A idéia de gozá-la, de tomá-la para sua ocaia⁹, lhe sorria espontaneamente no espírito, e se lhe apresentara como coisa fácil (GUIMARÃES, B., 2006, p. 37).

Em outra passagem, quando os três mulatos já estão no quilombo, Maria Conga diz a Zambi Cassange: “- Olha, pai Zambi, essa gente de cor é gente amaldiçoada; onde

⁹ Ocaia na língua quimbundu significa amante, amásia.

eles vão, trazem mau azar, e entra muita candonga¹⁰ e muito barulho” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 37). Ou seja, havia preconceito contra os três mulatos por parte dos negros, embora as piores descrições sobre os mulatos recaíssem sobre Mateus.

Anselmo era um escravo liberto, mas o narrador não nos informa como veio sua alforria, apenas diz, através de Florinda, sua condição. Em conversa com Maria Conga, que lhe pergunta se Anselmo era cativo, Florinda responde que não, “[...] a mãe dele é que era escrava de um irmão de meu senhor. Ele mesmo foi forro na pia” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 43). A expressão “forro na pia” significa tornado livre no batizado e era bastante difundida no século XIX. Consistia num “sistema em que a criança conseguia a alforria por intervenção do pai biológico ou de um padrinho, que oferecia a soma para a compra da liberdade” (MOURA, 2004, p. 347).

O triângulo amoroso formado pelos mulatos Anselmo, Florinda e Mateus, tem para além de uma aparente disputa amorosa, um significado social, pois “se tornam os elementos perturbadores do equilíbrio instável estabelecido entre o mundo dos negros, representado pelos quilombos, e o dos brancos, encarnado na figura um tanto patética do governador-geral D. Manuel de Portugal e Castro” (GUIMARÃES, H., 2006, p. 25). Os protagonistas Anselmo e Florinda são dois mulatos, o que também é o caso de Mateus, mas há uma inferiorização deste em relação aos primeiros, talvez por ser o vilão da história. O que sabemos é que quanto ao mulato Mateus, Guimarães se refere tanto à sua “má catadura”, quanto o designa pelos termos “cabra” e “bode”, que se referiam à mestiçagem. Mas quanto aos mulatos Anselmo e Florinda, vê-se claramente que o romancista os passa por um processo de branqueamento para alçá-los à condição de heróis: casam-se numa igreja católica, enquanto Mateus está envolvido nos rituais de feitiçaria africana; são recebidos no palácio pelo próprio D. Manuel; são apadrinhados na cerimônia matrimonial pelo governador e sua esposa, etc. Ou seja, há um claro embranquecimento dos protagonistas, totalmente interligados ao mundo branco e cristão, ao contrário do mulato Mateus e dos negros Zambi e Maria Conga.

Ressaltando as cores dos personagens, Bernardo Guimarães fazia uma obra original, protagonizada por mestiços, os quais intervieram nas relações entre negros e brancos. “[...] a mistura de raças aparece como algo positivo, e o futuro pertence aos mulatos... ainda que sejam mulatos embranquecidos” (GUIMARÃES, H., 2006, p. 31). Um drama de cores tão bem articulado que os negros e os mulatos não aparecem apenas

¹⁰ Candonga em quimbundu se refere à discórdia.

como demonizados e estereotipados, mas carregados de valores simbólicos, com uma cultura que lhes era própria.

1.2 - A *Escrava Isaura*: liberdade e branqueamento racial

Romance publicado em 1875, *A Escrava Isaura* remonta aos anos 1840, “nos primeiros anos do reinado do Sr. Pedro II”. A história se passa numa fazenda do município de Campos de Goitacases (RJ), a pouca distância da Vila de Campos. É a história de Isaura, uma escrava aparentemente branca, filha de branco (Sr. Miguel, ex-feitor da fazenda) e de negra (a escrava Juliana), que sofre com as perseguições de seu senhor Leôncio.

A semelhança de Isaura com Florinda de *Uma história de quilombolas* é visível. Quatro anos antes, Florinda já era um esboço do que viria a ser Isaura. Assim como Florinda preferia a morte a se entregar a Zambi Cassange, Isaura também prefere a morte a se entregar a Leôncio. Mas enquanto Florinda é descrita fisicamente como uma verdadeira mulata, Isaura é descrita como branca, embora seja mulata, por ser filha de branco e negro, mas aparentemente ela é branca e Bernardo Guimarães faz questão de ressaltar sua brancura, como no trecho em que Malvina diz à Isaura: “És formosa, e tens uma cor linda, que ninguém dirá que gira em tuas veias uma só gota de sangue africano” (GUIMARÃES, 2005, p. 20).

Isaura é visivelmente branca, tornando-se uma escrava alheia à realidade brasileira de então, constituída por pardos e mulatos. Mas a personagem de Bernardo Guimarães saiu das páginas de seu romance para se infiltrar no imaginário social, personificando a questão da miscigenação no Brasil. Era fato reconhecido que a formação do país estava solidificada pelas três raças, como Von Martius mostrou em *Como se deve escrever a história do país*, e precisamente na década de 1870 quando *A Escrava Isaura* foi escrita e lançada, chegavam da Europa as ideias do positivismo e do darwinismo social, associadas a um discurso racista de embranquecimento. Assim, a ideia de nacionalidade, formar a nação brasileira, se confundia com a mistura racial, a mestiçagem. Isaura era esta combinação: a mestiça, que aparentemente era branca, a heroína da nação brasileira.

Talvez dessa combinação tenha vindo o sucesso significativo do romance na época, mostrando as desventuras da heroína mestiça. Seu poder discursivo surtiu efeito: sensibilizou o imaginário popular com o drama de Isaura. O número de leitores de *A*

Escrava Isaura foi imenso, o número de crianças do sexo feminino registradas com o nome “Isaura” foi enorme. Ainda que Isaura tivesse a tez branca, ainda assim ela era mestiça de sangue, popularizando, assim, a mestiçagem, mostrando que essa poderia ser positiva, já que até então era menosprezada.

Isaura herdou a tez branca de seu pai Miguel, que pertencia a uma “nobre e honrada família de miguelistas, que havia emigrado para o Brasil” (GUIMARÃES, 2005, p. 45). Isaura, a mulata luso-brasileira, adquirira de seu pai lusitano um sangue superior, bem como a herança de uma cultura considerada superior como era a cultura européia. A influência lusitana foi de fundamental importância para o branqueamento e aculturação de Isaura.

Isaura não só é branca aparentemente como se tornou branca intelectualmente. Foi criada como filha pela esposa do comendador, que lhe proporcionou esmerada educação. “Deram-te uma educação, como não tiveram muitas ricas e ilustres damas, que eu conheço”, (GUIMARÃES, 2005, p. 20), dizia Malvina à Isaura. Isaura se tornou parte da elite, aprendeu a ler e a escrever, a rezar, a tocar piano, teve aulas de música, dança, italiano, francês, desenho, carregava uma pequena cruz no pescoço, o que mostrava ser católica, ou seja, era uma mestiça educada, cristã, culta. Ser mestiço não era ser imoral, inculto, ter uma religiosidade sincrética. A retórica de Bernardo Guimarães era mostrar o mestiço de forma positiva.

Em finais do século XIX, Silvio Romero mostra como a mestiçagem é uma força ideológica capaz de contribuir para a unidade nacional, fazendo do mestiço o fator por excelência da identidade nacional. Como explica Maria Tereza Chaves de Mello, “Sílvia não entendia o mestiço como uma soma de raças, mas como uma outra raça, a raça brasileira: súpula da nossa originalidade e base sobre a qual se daria a vitória do branco, através da miscigenação, consequente de uma desejada imigração européia para o Brasil. Assim sendo, o mestiço, tipo intermediário, era a condição de nosso ingresso na civilização” (MELLO, 2007, p. 126). Décadas depois, Gilberto Freyre também mostraria a mestiçagem de forma positiva, colocando o mestiço como o verdadeiro ser nacional.¹¹ O mestiço, antes dotado de caracteres inferiores, chamado pejorativamente “bode” ou “cabra”, ganha esplendor com Gilberto Freyre. Usando expressões como “arianizar a raça” e “aristocratizar o sangue”, Freyre se valeu da teoria do

¹¹ Gilberto Freyre e Silvio Romero mostraram a mestiçagem de forma positiva. Mas tal visão não era hegemônica em finais do século XIX e início do XX. Grande opositor de tal visão será Nina Rodrigues que verá a mestiçagem como um erro. Falaremos mais profundamente do pensamento de Nina Rodrigues no capítulo III.

branqueamento. Apresenta tamanho apreço pela mestiçagem que destaca que apenas o Brasil seria capaz de passar por tal processo. Sobre a mulher mestiça, explica que “sendo a mestiça clara e vestindo-se bem, comportando-se como gente fina, torna-se branca para todos os efeitos” (FREYRE, 1999, p. 52). Sendo assim, Isaura, uma moça clara, que se vestia bem, de excelente educação e comportamento de gente fina, era branca para todos os efeitos.

A possibilidade de branqueamento trazia para o escravo a possibilidade de redenção, de ser aceito pela sociedade branca. Uma obra recente sobre o tema, *Uma história de branqueamento ou o negro em questão* de Andreas Hofbauer, mostra que o ideal de branqueamento era tão arraigado na sociedade escravista brasileira que tinha disseminação inclusive entre os não-brancos. Segundo o autor, o branqueamento é “o ideário historicamente construído (uma ‘ideologia’, um ‘mito’) que funde status social elevado com ‘cor branca e/ou raça branca’ e projeta ainda a possibilidade de transformação da cor de pele, de ‘metamorfose’ da cor (raça)” (2006, p. 117).

Esse ideário ainda foi fundamental para a manutenção da ordem social: “chamar a atenção para a cor de pele escura (ou ‘traços raciais negróides’) de alguém era uma grave ofensa, sobretudo para aqueles que buscavam ascender socialmente” (HOUFBAUER, 2006, p. 117). Para ascender perante a sociedade o negro precisava se tornar branco. Talvez por isso uma famosa escrava como Chica da Silva, ao ascender socialmente quando se tornou a “rainha do diamante”, precisou literalmente virar (ou pelo menos tentar parecer) branca, tingindo a pele de pó de arroz de modo que ficasse totalmente branca. Um branco artificial, mas assim deveria ser. Ainda assim, não foi aceita pela alta sociedade pela sua origem escrava. Em outro período, Machado de Assis ao ascender socialmente, passou pelo branqueamento racial. Envergonhando-se de suas origens negróides, o escritor mulato fez do negro um personagem secundário em sua literatura. E o curioso é ver como em suas imagens públicas o escritor foi retratado de forma cada vez mais branca.

Com Isaura foi diferente, ela já era branca naturalmente. Só precisava deixar de ser escrava para ser plenamente branca. É significativo perceber como “as palavras ‘negro’ e ‘preto’ estavam intrinsecamente associadas à vida escrava, a cor branca estava ligada ao *status* de livre” (HOUFBAUER, 2006, p. 117). Para além do escravo se tornar livre, só seria devidamente aceito pela força do branqueamento, de modo que fosse branco de espírito e se possível branco de pele. Assim, o “branqueamento”, esse ideal, mito, ou como se queira chamar, estava intimamente ligado à ascensão social do

negro escravo, fato continuado no pós-abolição. A possibilidade de metamorfose da pele continuaria o processo iniciado com o fim da escravidão, ou seja, o branqueamento complementar a liberdade que se deu ao escravo em 1888.

As flutuações sobre a valorização e desvalorização do mestiço podem ser vistas claramente em *A Escrava Isaura*. Isaura, a mestiça de tez e alma branca, é o símbolo da pureza, da bondade, enquanto a escrava Rosa, visivelmente mestiça, é desvirtuosa, luxuriosa. Ainda que apareça com essa perversidade, Rosa é bem lembrada no romance, o que não ocorre com outras escravas que aparecem apenas trabalhando, sem características peculiares. Estas aparecem no capítulo sete do romance, num grande salão destinado ao seu trabalho, onde fiavam e teciam lã e algodão. “Eram de vinte a trinta negras, crioulas e mulatas, com suas tenras crias ao colo ou pelo chão a brincarem em redor delas” (GUIMARÃES, 2005, p. 49). Temos “desde a velha africana, trombuda e macilenta, até a roliça e luzidia crioula, desde a negra brunida com azeviche até a mulata quase branca” (GUIMARÃES, 2005, p. 49).

Enquanto as cativas negras só serviam para trabalhar, as mulatas como Isaura e Rosa despertavam desejos sexuais e as senhoras brancas, como Malvina, serviam para casar, o que fica evidente no famoso ditado popular: “branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”. Esse ditado é citado por Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*, quando comenta a preferência nacional pelas mulatas, já que a tradição de casar com a mulher branca era uma repercussão das influências externas:

[...] Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”, ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. Aliás o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência senão a glorificação da mulata, da cabocla, da morena celebrada pela beleza de seus olhos, pela alvura dos seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos muito mais do que as “virgens pálidas” e as “louras donzelas”. Estas surgem num ou noutro soneto, numa ou noutra modinha do século XVI ou XIX. Mas sem o relevo das outras (FREYRE, 1999, p. 10).

Bernardo Guimarães mostrou isso claramente em sua obra: Leôncio se casou com Malvina (branca), mantinha desejos libidinosos pelas mulatas Rosa e Isaura (a primeira cedeu aos encantos, a segunda não), e repudiava as negras da fazenda, como tia Joaquina, que só serviam mesmo para trabalhar. Com as mulatas, era um simples desejo sexual que quando saciado, acabava. Assim é que, ao se fatigar de Rosa, Leôncio se lançou à Isaura, a qual resistiu até o fim.

Leôncio, como muitos senhores, casou-se com uma branca, condição necessária

para a reputação de um chefe de família, mas não via problema algum em ter aventuras amorosas com escravas. O adultério era condenável, mas aventuras amorosas com escravas, sejam negras ou mulatas, se tornou uma prática comum e não gerava o crime de adultério. Daí Leôncio manter aventuras sexuais com Rosa e tentar fazer o mesmo com Isaura. Leôncio, consciente de que Isaura era sua propriedade, podia dispor dela como bem entendesse: “[...] Lembra-te, escrava ingrata e rebelde, que em corpo e alma me pertences, a mim e a mais ninguém” (GUIMARÃES, 2005, p. 65). Há, pois um conflito entre o direito positivo, criado pelos homens, o qual garantia a Leôncio o direito de dispor de seus bens como bem quisesse, e o direito natural, que preconizava a liberdade individual, na qual Isaura se fundamentava para não ser obrigada, contra sua vontade, a se entregar a Leôncio.

As expressões “direito natural” e “direito positivo” são expressões jurídicas evocadas para contrapor os direitos fundamentais do homem, como a liberdade e a igualdade, às instituições humanas, com suas leis e códigos que nem sempre respeitam os direitos inerentes à natureza humana. Nesse sentido, a escravidão era contrária à liberdade, um direito natural. Mas tal direito não é absoluto, mas relativo a circunstâncias. Como explica José Murilo de Carvalho, “a liberdade do homem não é direito natural absoluto, como querem os novos filósofos, mas relativos às necessidades sociais” (CARVALHO, 1998, p. 45). A escravidão, apresentando-se como uma necessidade social, violava o direito à liberdade. O escravo não tinha liberdade individual, estando esta condicionada ao direito privado dos senhores, que tinham total direito de uso de seus bens. Daí o drama de Isaura, de ser obrigada a se subordinar aos mandos e desmandos de seu senhor.

O direito de propriedade do senhor em relação ao escravo garantia a Leôncio a satisfação de seu desejo libidinoso em relação à Isaura. Comentando este fato, Evaristo de Moraes, explica que o raciocínio de Leôncio não tinha nada de estranho, justificando que “tribunais superiores do Império fundaram, também, no direito de propriedade, a faculdade que se outorgavam gananciosos senhores de explorar a prostituição de suas escravas” (MORAES, 1986, p. 326). Ou seja, se o direito de possuir escravas era inegável, a concessão do direito de prostituí-las era consequência.

Isaura, mesmo tendo uma educação exemplar, uma rara beleza e alma pura, não se tornou arrogante, vaidosa ou impertinente, nem mesmo com os outros escravos. “Era sempre alegre e boa com os escravos, dócil e submissa com os senhores” (GUIMARÃES, 2005, p. 27). Apesar de todos os dotes e virtudes que lhe atribuíam,

Isaura sabia conhecer seu lugar como cativa. É o que revela Isaura numa conversa com Malvina: “[...] Essa educação que me deram e essa beleza, que tanto me gabam, de que me serve?... São trastes de luxo colocados na senzala do africano. A senzala nem por isso deixa de ser o que é: uma senzala” (GUIMARÃES, 2005, p. 20). Mas Isaura não poderia fazer estas queixas, afinal poucos escravos usufruíam de uma educação exemplar como a que teve. Evaristo de Moraes explica que essa educação exemplar que foi dada à Isaura não era um procedimento comum no Brasil, “mas houve senhores e senhoras, que imitando os romanos, cuidavam zelosamente da educação de uns tantos escravos” (MORAES, 1986, p. 326). O autor ainda comenta que “houve casos de ter avantajado a instrução literária e artística de escravos à instrução dos senhores-moços, arredios dos estudos e preguiçosos por índole e prosápia dinheirosa” (MORAES, 1986, p. 326). Fato este que pode ser lido em *A Escrava Isaura*, pois a educação exemplar de Isaura é contraposta ao arredo escolar de Leôncio, “criança incorrigível que passava de colégio em colégio”, que quando adulto e enviado a fazer seus estudos na Europa fez foi se entregar a devassidões e torpezas ao invés do estudo.

Todas as virtudes superiores de Isaura e o comportamento brutal e tirânico de Leôncio foram devidamente ponderados ao final. Isaura encontra seu verdadeiro amor, um jovem abolicionista que lhe dá a tão esperada liberdade. O senhor libidinoso, após perder a posse de Isaura e de todos os seus bens, se suicida. Seu suicídio representa o fim do martírio de Isaura, o golpe final na sua condição servil. A condição de Isaura fora justificada pelo fato de ter nascido filha de uma escrava, antes da lei do Ventre Livre de 1871. Como nasceu antes da lei, só a carta de alforria a libertaria, fato consumado pelo seu amado. Assim, Bernardo Guimarães encerra a retórica de sua obra: Isaura merecia a liberdade pelas virtudes superiores que carregava, que não condiziam com sua condição de escrava.

O preconceito revelado por Bernardo Guimarães foi o de insinuar que Isaura, por ser educada, culta e branca não mereceria a condição de escrava, enquanto as demais escravas, “negras beíquidas e catingentas” deviam continuar no cativeiro. Tal fato fica claro quando Leôncio diz à Isaura: “Livre és tu, porque Deus não podia formar um ente tão perfeito para votá-lo à escravidão” (GUIMARÃES, 2005, p. 64). E quando o seu amado Álvaro diz ao seu amigo Dr. Geraldo: “[...] Pode um homem ou a sociedade inteira contrariar as vistas do Criador, e transformar em uma vil escrava o anjo que sobre a Terra caiu das mãos de Deus?... (GUIMARÃES, 2005, p. 110). Álvaro ainda diz à Isaura: “Escrava tu!... Não o és, nunca o foste, e nunca o serás. Pode acaso a

tiraniam de um homem ou da sociedade inteira, transformar em um ente vil, e votar à escravidão aquela que das mãos de Deus saiu um anjo digno do respeito e adoração de todos?” (GUIMARÃES, 2005, p. 120). Ou seja, Isaura, o “ente perfeito”, “o anjo” não condizia com a condição de escrava. Excluindo o ente perfeito chamado Isaura, a manutenção de qualquer outro escravo nesta condição era absolutamente natural.

Em *A Escrava Isaura*, Bernardo Guimarães, talvez implicitamente, acabava por mostrar que a escravidão é injusta apenas para entes tão excepcionais como Isaura, que por ser branca, bela e culta não mereceria a condição de cativa. Mas para os escravos negros, feios e iletrados, a escravidão lhes caía bem. Tirando Isaura, nenhum dos outros escravos, como Rosa, André ou tia Joaquina são redimidos, não mereciam a liberdade, parece dizer o autor. Isaura carregava as virtudes que lhe tornavam injusta a condição de cativa, os outros não.

1.3 – A vida no quilombo: cotidiano e práticas sociais

Em *Uma história de quilombolas* Bernardo Guimarães trabalha a questão do quilombo, as suas estratégias de defesa, suas relações com outros grupos sociais e as suas práticas culturais. Como bem disse o historiador Flávio dos Santos Gomes, a obra nos "oferece ferramentas metodológicas para abordarmos as histórias dos quilombos no Brasil" (2006, p. 8). Logo no início da narrativa, Bernardo Guimarães indica a distribuição dos quilombos na província de Minas Gerais:

Naqueles tempos, na província de Minas, desde a serra da Mantiqueira até os confins dos terrenos diamantinos, era uma série de quilombos, que eram o flagelo dos tropeiros e dos caminhantes, e o terror dos fazendeiros. As milícias e os capitães-do-mato do governador, a despeito dos esforços que empregavam, eram impotentes para dar cabo deles. Eram como formigueiros; se aqui extinguiu-se um, acolá organizava-se outro com os restos daquele e com uma chusma de outros negros, que incessantemente fugiam a seus senhores certos de achar agasalho e vida regalada nos covis de seus parceiros quilombolas (GUIMARÃES, B., 2006, p. 10).

Feita uma distribuição geral dos quilombos mineiros, ele traça a localização do quilombo encenado na obra: o quilombo de Zambi Cassange. O quilombo, como era de praxe, ficava em um local de difícil acesso, a quatro léguas de Ouro Preto, perto da serrania da Itatiaia, “em um vasto grotão sombrio e profundo, coberto de espessíssima floresta” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 11). A dificuldade de acesso, por uma questão óbvia, era para serem mais difíceis de serem descobertos, e a historiografia confirma

esse fato. Flávio dos Santos Gomes explica que “os quilombos mineiros situavam-se próximos a locais íngremes onde podiam colocar vigias para avisar seus habitantes de qualquer movimentação de tropas enviadas para destruí-los” (1996, p. 129). Daí que os quilombos ficavam em pontos estratégicos, próximos a estradas, e ao mesmo tempo, situados em locais de difícil acesso.

Na entrada do quilombo de Cassange, ficavam sempre alguns quilombolas a vigiar o local. Tramavam emboscadas, como foi o caso de Anselmo, que quando se aproximava do quilombo, foi aprisionado, fato muito comum em documentos históricos, que citam as várias emboscadas e armadilhas preparadas pelos quilombolas no interior das florestas (GOMES, 1996, p. 127). A historiografia também cita que era comum a prática de abandonar o quilombo rapidamente, caso fosse descoberto pelas autoridades, fato que se dá em *Uma história de quilombolas*, quando Anselmo e a milícia enviada por D. Manuel invadem o quilombo e o chefe e alguns quilombolas fogem.

Bernardo Guimarães descreve que “suas habitações eram pequenas, cobertas de capim, encostadas aos rochedos ou amarradas aos troncos das árvores, disseminadas em desordem aqui e ali” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 11). Suas moradias eram distribuídas aleatoriamente, mas a casa do chefe Cassange ficava separada dos demais, e isso é um fato reconhecido: quando a casa de um chefe quilombola não era separada, era no centro (GOMES, 1996, p. 117). Bernardo Guimarães faz questão de ressaltar isso: “Encostada à penedia, que fechava o recinto do quilombo, havia uma cobertura mais vasta, aberta como as outras, mas rodeada de um tosco parapeito: era a cabana de Zambi” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 12).

Mas a maior inovação do romance de Bernardo Guimarães foi mostrar os quilombolas de forma humanizada, como disse Flávio dos Santos Gomes. Salvo alguns estereótipos aqui e ali, o autor nos mostrou os quilombolas como sujeitos históricos com cultura e lógica de vida próprias. No trecho seguinte, isso se torna claro ao retratar os quilombolas como sujeitos com normas próprias, inclusive quanto às mulheres: “[...] a respeito de mulheres havia leis mui terminantes, próprias para reprimir excessos e devassidões, que em todas as sociedades são sempre um princípio de desorganização” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 38). Mas dentro do quilombo havia outras regras, que o tornavam um verdadeiro mosteiro, como disse Bernardo Guimarães:

[...] Também não permitia, senão com muita reserva, as danças e folguedos, e coibia severamente o abuso do vinho e da aguardente. Assim aquele quilombo era uma espécie de mosteiro no meio das brenhas, onde, no meio dos trabalhos de uma vida áspera e

fragueira, se mantinha a mais severa disciplina, e se desconheciam os regalos e prazeres que o amenizam (GUIMARÃES, B., 2006, p. 51).

Bernardo Guimarães define o quilombo de Zambi Cassange como uma “espécie de mosteiro”, ou seja, um local fechado e recluso? Ou um mosteiro, no sentido que ali havia leis rigorosas? A segunda proposição parece ser a mais correta, pois o quilombo não era um local fechado ao mundo já que havia mais comunicação entre quilombos e com o mundo dos escravos e livres do que se imaginava até há pouco tempo, quando a historiografia se debruçou sobre o assunto.

Surgiram no Brasil duas correntes historiográficas que explicavam o aquilombamento dos escravos: a corrente culturalista de 1930 e a corrente materialista de 1960. Tanto uma quanto outra entendiam que os escravos, ao se aquilombarem, não eram sujeitos históricos, e que o quilombo estava fora da sociedade escravista, pois esta coisificava o escravo e só no quilombo poderiam resistir (culturalmente e materialmente) à dominação (GOMES, 2006, p. 19). Mas vimos, pela obra de Bernardo Guimarães, que não era bem assim, pois os quilombolas liderados por Zambi Cassange preocupavam o governador D. Manuel e, portanto, estavam inseridos no sistema, principalmente pelo medo de aliciarem novos escravos. E não eram sujeitos históricos? O que dizer do sistema de normas criado por Zambi para seu quilombo, das suas formas de organização militar, da sua religiosidade, enfim das práticas culturais que lhe eram próprias?

Os quilombolas, tal como retratados no romance de Bernardo Guimarães, eram sim sujeitos históricos e, enquanto sujeitos históricos, recriaram um mundo novo dentro dos variados mundos da escravidão. Por isso, no final dos anos 1980, uma nova corrente historiográfica surgiu, mostrando que o quilombo era uma forma de reorganizar a vida, a família, a sociedade e a cultura. Essa nova historiografia vai tentar recuperar o cativo como sujeito histórico, devolvendo-lhe a consciência histórica, mostrando seus valores a partir de sua própria cultura. Dentro dessa nova historiografia está Flávio dos Santos Gomes, que não por acaso, citou a relevância do romance de Bernardo Guimarães em sua obra *Histórias de quilombolas*.

Uma das inovações da obra de Bernardo Guimarães foi mostrar que o mundo dos quilombolas não era uma realidade isolada, pois seu mundo ilegal estava interligado à sociedade legalizada. Tal fato fica evidente no seguinte trecho, em que o senhor dos escravos Mateus e Florinda, depois de contar a Anselmo que Mateus e outros quilombolas haviam raptado Florinda, diz que vai denunciar o quilombo ao Sr.

Governador, pedindo- lhe auxílio e providências para destruí-lo, ao que replica Anselmo:

É tempo perdido, senhor capitão. Há muita gente graúda que capeia esses malditos e se enriquece por meio deles. Não falta quem os avise, e nunca podem ser agarrados. Se nós mesmos não fizemos diligências e nos fiarmos no governo de Vila Rica, estamos aviados (GUIMARÃES, B., 2006, p. 18).

Bernardo Guimarães mostra que os quilombolas mantinham acordos com outros grupos sociais, que os acobertavam. Segundo Flávio dos Santos Gomes, esses outros grupos sociais eram formados por taberneiros, indígenas, criminosos brancos, escravos, mineradores, entre outros (1996, p. 124). Esses permanentes contatos, sobretudo com os escravos, preocupavam sobremaneira as autoridades, afinal podiam aliciá-los para o quilombo. Mas havia também pessoas da alta sociedade envolvidas com os quilombolas, os quais Bernardo Guimarães também faz questão de citar: “Os quilombolas tinham feito intermediários que especulavam com eles, e por meio dos quais faziam grandes transações de compra e venda, e esses intermediários, não poucas vezes, eram pessoas que gozavam de vantajosa posição na sociedade” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 83).

José Carlos Reis também ressalta essas frequentes relações que quilombolas mantinham com outros grupos sociais, sejam outros escravos, negros livres e mesmo brancos. “Com essa gente, eles trabalhavam, se acoitavam, negociavam alimentos, armas, munições e outros produtos; com escravos e libertos, podiam manter laços afetivos, de parentesco e de amizade” (REIS, 2009, p. 22).

Os quilombolas constituíam uma sociedade com normas sociais, aspectos culturais e econômicos próprios. Viviam da agricultura, da mineração e do roubo (GOMES, 1996, p. 124). Este último aspecto é bem lembrado no romance de Bernardo Guimarães, quando Zambi Cassange ordena aos seus quilombolas: “Nosso vinho está acabando, carne e toucinho também, e a despensa está precisando de sortimento. É preciso que vocês todos, hoje, vão para a estrada ver se fazem alguma colheita.” (GUIMARÃES, B., 2006, p. 75). Ou seja, a “colheita” era feita nas estradas, quando os quilombolas saqueavam caravanas de viajantes e taberneiros em busca de tais mantimentos. Mas, conforme explica José Carlos Reis “além de assaltar, roubar e seqüestrar, eles também plantavam, colhiam, caçavam, constituíam família” (REIS, 2009, p. 23).

O quilombo constituía-se como uma fortaleza no meio da floresta, o de Zambi

Cassange não deixa por menos. E mais, “os variados mundos criados pelos aquilombados acabaram por transformar profundamente a vida e, conseqüentemente, o mundo daqueles que permaneciam escravos” (GOMES, 2006, p. 313). Assim é que os quilombolas acabaram por mudar a vida dos escravos Mateus e Florinda. Mas Bernardo Guimarães também faz questão de ressaltar a correspondência entre um quilombo e outro, assim é que ocorre entre o quilombo chefiado por Zambi Cassange e o chefiado por João Cara-seca: “Os dois chefes se correspondiam freqüentemente, e davam aviso um ao outro de qualquer ocorrência que os pudesse interessar” (GUIMARÃES, B., 2006 p. 79).

Os quilombos de Zambi Cassange e João Cara-seca não só mantinham relações, como dividiram o lugar de suas depredações e se ajudavam em qualquer aperto. É por isso que quando Cassange percebeu a rebelião que se daria no quilombo, pediu o auxílio de Cara-seca, que mandou-lhe alguns de seus quilombolas. Em outro momento, o autor reforça a correspondência dos dois chefes quilombolas e as suas relações com outros grupos sociais:

Cassange e Cara-seca eram o terror das imediações de Ouro Preto havia perto de vinte anos, em um raio de cinco a seis léguas em redor. Não havia segurança alguma para os viandantes e tropeiros; o roubo nas estradas e a pilhagem nas fazendas eram quotidianos. Em vão os capitães-do-mato traziam quase todos os dias, metida em um saco, a cabeça de um quilombola, e recebiam por cada cabeça cinquenta oitavas de ouro; em vão as milícias e os apenados batiam aqui ou ali um quilombo; acolá ressurgia outro mais forte e numeroso, e a pilhagem e o roubo continuavam sempre cada vez com mais audácia e mais freqüência. Chegou o negócio a ponto que alguns donos de tropa e fazendeiros, vendo a impotência do governo para protegê-los, estipulavam com os chefes de quilombo, obrigando-se a pagar-lhes uma certa contribuição, para que os não incomodassem (GUIMARÃES, B., 2006, p. 97).

Dessa forma, havia muita ligação entre quilombos distintos, bem como com a sociedade dos brancos. Este último fato, que só recentemente a historiografia comprovou, Bernardo Guimarães, ainda em 1871 já mostrava, daí a importância da obra como testemunho histórico. O romance de Bernardo Guimarães é sem dúvida de extrema relevância, sendo o único do período a tratar sobre o tema “quilombo”. Como ressaltou Evaristo de Moraes em *A Campanha Abolicionista*, “pelo lado da linguagem genuinamente nossa, mesclada de africanismos, o estilo da novela é quase perfeito, idêntico ao de certos romances franceses” (MORAES, 1986, p. 327). Uma obra original, protagonizada por mestiços, ambientada num quilombo, que mostra os quilombolas como sujeitos históricos com cultura e lógica de vida próprias, fonte para a nova historiografia da escravidão.

1.4 - Abolicionismo e justiça social em *A Escrava Isaura*

Escrita em plena campanha abolicionista (1874) e ambientada na década de 1840, a obra *A Escrava Isaura* nos dá, sutilmente, um testemunho em torno da questão abolicionista. O autor coloca na fala de personagens como Álvaro e Dr. Geraldo algumas frases abolicionistas, comentários sobre o regime da escravidão, mas de forma sutil, justamente para não afastar o público escravocrata do século XIX.

Álvaro, liberal, republicano, quase socialista, era abolicionista, “tinha ódio a todos os privilégios e distinções sociais” (GUIMARÃES, 2005, p. 75). Sonhava com brilhantes utopias, com altas questões políticas e sociais e não se interessava por interpretar as leis e instituições, que para ele “só tinham por base erros e preconceitos os mais absurdos” (GUIMARÃES, 2005, p. 75). Assim, sonhava com a abolição da escravidão, pois repudiava totalmente essa instituição:

- A escravidão em si mesma já é uma indignidade, uma úlcera hedionda na face da nação, que a tolera e protege. Por minha parte, nenhum motivo enxergo para levar a esse ponto o respeito por um preconceito absurdo, resultante de um abuso, que nos desonra aos olhos do mundo civilizado. Seja eu embora o primeiro a dar esse nobre exemplo, que talvez será imitado. Sirva ele ao menos de um protesto enérgico e solene contra uma bárbara e vergonhosa instituição (GUIMARÃES, 2005, p. 110).

Álvaro se refere ao “nobre exemplo”, o fato de querer libertar Isaura dessa “úlcera hedionda” que é a escravidão. O “preconceito absurdo” talvez se refira ao fato de se escravizar o semelhante só por ser negro, “resultante de um abuso”, ou seja, pela simples distinção de cor, retirar um ente de sua terra em outro continente, como se fosse uma coisa qualquer, para explorá-lo em um novo continente. Isso era uma “desonra aos olhos do mundo civilizado”, pois desde o final do século das luzes (XVIII), se pregava a liberdade. No Brasil ainda subsistia a escravidão, essa “bárbara e vergonhosa instituição”. A partir da segunda metade do século XIX, a abolição se tornou o grande debate no cenário brasileiro. Como destaca Emília Viotti, para certos grupos “a escravidão passara a ser identificada com ignorância e atraso e a emancipação, com progresso e civilização” (COSTA, 1982, p. 94). A abolição era, portanto, a chave do futuro do país.

Álvaro repudiava totalmente a instituição escravista, por isso libertara Isaura para servir de exemplo, mas antes disso já tomara providências com os escravos da fazenda que herdara de seu pai:

Consistindo em escravos uma não pequena porção da herança de seus pais, tratou logo de emancipá-los todos. Como porém Álvaro tinha um espírito nimiamente filantrópico, conhecendo quanto é perigoso passar bruscamente do estado de absoluta submissão para o gozo da plena liberdade, organizou para os seus libertos em uma de suas fazendas uma espécie de colônia, cuja direção confiou a um probo e zeloso administrador. Desta medida podiam resultar grandes vantagens para os libertos, para a sociedade, e para o próprio Álvaro. A fazenda lhes era dada para cultivar, a título de arrendamento, e eles sujeitando-se a uma espécie de disciplina comum, não só preservavam-se de entregar-se à ociosidade, ao vício e ao crime, tinham segura a subsistência e podiam adquirir algum pecúlio, como também poderiam indenizar a Álvaro o sacrifício que fizera com a sua emancipação (GUIMARÃES, 2005, p. 75-76).

Com esse espírito abolicionista, Álvaro criou tal solução para os escravos de sua fazenda. Pois via que libertar seus escravos e entregá-los ao destino era inviável, pois podiam se entregar à ociosidade, ao vício e ao crime. Criou uma colônia para os escravos em sua própria fazenda, onde eles moravam e trabalhavam no cultivo de plantações, pelo que podiam ter pecúlio para viver e inclusive indenizá-lo pela emancipação que lhes dera. Mas na realidade, sabemos que não foi assim, depois da abolição de 1888, os ex-escravos ficaram à mercê do destino. Alguns, inclusive continuaram nas fazendas, pois se fossem para as cidades, o que fariam para sobreviver, se passaram a vida trabalhando no cultivo e colheita de café e outros produtos e não sabiam exercer nenhum outro ofício?

Álvaro tinha consciência de que pouco adiantava libertar os escravos, se não lhes desse instrução e um ofício para viver. A liberdade era necessária, mas devia-se dar condições de viver em liberdade. Joaquim Nabuco também atentava para tal questão, explicando que “é preciso mais do que a cessação do sofrimento, ou da inflição do cativo, para converter o escravo e o senhor em homens animados de espírito de tolerância, de adesão aos princípios de justiça [...]” (2000, p. 143). Só a liberdade não deixaria o escravo se tornar um cidadão de um país livre. O abolicionista Joaquim Nabuco explicava que “eles [escravos] precisam, não somente de trabalho, certo e permanente, que o salário lhes pode achar, mas também de que a sua propriedade humana continue a ser permutável, isto é, a ter valor na carteira dos bancos e desconto nas praças do comércio” (2000, p. 148). E na obra, Bernardo Guimarães citava essa alternativa de Álvaro, de fazer uma espécie de colônia em sua fazenda para os escravos trabalharem remuneradamente. Conquanto esse espírito humanitário, Álvaro era advertido por seu amigo Dr. Geraldo, um renomado advogado de Recife, de que o

discurso dominante, as leis, as convenções sociais, o clientelismo, os obrigava a deixar as coisas como estavam:

[...] Álvaro, a vida social está toda juncada de forças caudinas, por debaixo das quais nos é forçoso curvar-nos, sob pena de abalroarmos a fronte em algum obstáculo que nos faça cair. Quem não respeita as conveniências e até os preconceitos sociais, arrisca-se a cair no descrédito ou no ridículo (GUIMARÃES, 2005, p. 110).

Assim, as convenções sociais não permitiam que se mudasse a situação, mas Álvaro desejava intervir ao menos para salvar sua amada Isaura. Ao contrário de seu tirânico senhor, Álvaro, o enamorado de Isaura, defende sua liberdade. Assim, a ala escravocrata é representada na figura de Leôncio, enquanto Álvaro é o representante da ala abolicionista. Álvaro é liberal, o que justifica a sua busca pela liberdade de Isaura e o seu repúdio ao poder instituído e ao direito de propriedade que as leis garantiam aos senhores escravistas. “O liberal prova sua fé defendendo as instituições que garantem a liberdade, tornando-as mais eficientes. O liberal, se bem que se preocupe com uma série de outras reivindicações, distingue-se pela sua atitude diante da autoridade estabelecida e do convencionalismo social” (BARRETTO, 1982, p. 13). Daí Álvaro repudiar as autoridades e as convenções sociais coniventes com o cativo.

O liberalismo defendia a liberdade do escravo e de todo indivíduo. Como destaca Vicente Barretto, “é liberal a ideia de que o homem tem a liberdade de escolher sua vida, os seus objetivos, e de que o governo não pode negar essa liberdade” (1982, p. 11). Mas o ideal de liberdade se chocava com a realidade do escravismo¹². Pelo direito de propriedade que o senhor detinha sobre o escravo, este não tinha direito à liberdade, enquanto o senhor tinha total direito de uso e usufruto. Tudo isso era consagrado pelo governo imperial, por isso, as tentativas de Miguel, o pai de Isaura, de lutar pela liberdade da filha se mostravam em vão.

Miguel, quando Leôncio se recusou a lhe vender Isaura, mesmo ele tendo a quantia exigida, procurou denunciar o caso às autoridades. Miguel estava no seu direito, pois o pai de Leôncio já há muito tempo havia fixado o preço de Isaura e Leôncio tinha obrigação por lei de vendê-la, já que se fazia o anúncio, justamente para que o senhor, na última hora, não mudasse o valor. Mas Leôncio infligiu a lei, mudou o preço para a exorbitante quantia de dez contos de réis, mas em um ano, Miguel conseguira tal valor e voltou à fazenda, mas mesmo assim, Leôncio se recusava a vender Isaura. Por isso,

¹² Veremos melhor essas contradições entre liberalismo e escravismo no capítulo III.

Miguel pensou em denunciar o caso às autoridades, implorando a proteção das leis em favor da filha, “mas todos a quem consultava, respondiam-lhe a uma vez: - Não se meta em tal; é tempo perdido. As autoridades nada têm que ver com o que se passa no interior da casa dos ricos” (GUIMARÃES, 2005, p. 83).

A escravidão acabava sendo um negócio fechado, dentro das próprias casas dos ricos e o Estado nada podia fazer para intervir. Assim é que as tentativas de Miguel de denunciar o caso às autoridades se mostravam vãs, assim é que Álvaro se mostrava indignado com a instituição que maltratava sua amada Isaura, e por não poder fazer nada para libertá-la. É por isso que Dr. Geraldo lhe diz que Leôncio, na condição de dono de Isaura, tinha o “incontestável direito de reclamar e apreender a sua escrava onde quer que se acha” (GUIMARÃES, 2005, p. 108), ao que replica Álvaro:

- Infame e cruel direito é esse, meu caro Geraldo. É já um escárnio dar-se o nome de direito a uma instituição bárbara, contra a qual protestam altamente a civilização, a moral e a religião. Porém, tolerar a sociedade que um senhor tirano e brutal, levado por motivos infames e vergonhosos, tenha o direito de torturar uma frágil e inocente criatura só porque teve a desdita de nascer escrava, é o requinte da celeradez e da abominação (GUIMARÃES, 2005, p. 108).

Como disse Álvaro, a escravidão já estava condenada perante a civilização e a moral. Mas perante a religião também? Depende de que crença está se referindo. Ao descrever as características de Álvaro, Bernardo Guimarães, numa clara influência de *A Cabana de Pai Tomás*, o define como um *quaker*. Conforme discutiremos melhor no terceiro capítulo, este grupo protestante foi o mais notável grupo cristão a pregar a abolição da escravatura. Nos Estados Unidos, por exemplo, foram eles que tomaram a frente no movimento abolicionista. Tão grande era a importância dos *quakers* no movimento abolicionista americano que no romance *A Cabana de Pai Tomás*, os protagonistas são uma família de *quakers*. Essa família protestante é quem defende a liberdade do velho preto Tomás, justificando sua liberdade perante os princípios divinos. Por isso, no Brasil, em *A Escrava Isaura*, Bernardo Guimarães, influenciado pelo romance americano, define o abolicionista Álvaro como um *quaker*. Embora houvesse poucos protestantes naquele período no Brasil, e certamente desta ordem específica não havia, o autor assim definiu seu personagem, talvez para justificar nobremente sua vinculação com a causa abolicionista.

Bernardo Guimarães tinha mesmo razão ao fazer seu personagem um protestante, pois definindo-o com um cristão católico estaria totalmente fora de contexto para justificar a causa abolicionista, pois no Brasil o movimento abolicionista não teve

um fundamento religioso como nos Estados Unidos. Os católicos no Brasil pouco fizeram em prol da abolição¹³. Ao contrário de Álvaro, Isaura é católica. Seu único ornamento é uma cruz preta de tamanho considerável que carrega no pescoço. A personagem implora várias vezes para Deus por sua liberdade, seu pai também tenta lhe dar liberdade, mas é através de Álvaro que a heroína consegue deixar sua condição de escrava.

A dificuldade encontrada por Álvaro é como tirar de Leôncio a posse de Isaura. O domínio senhorial estava acima da ação do Estado. Era preciso que o Estado intervisse nos lares para que o país se livrasse da “instituição bárbara” e entrasse na civilização. Mas tal empreendimento estava atrelado à defesa dos interesses dos proprietários de escravos, por isso a escravidão já estava condenada ao fim alguns anos antes de 1888. Mas o Estado, com a oposição entre liberais e conservadores, ainda estava definindo como seria a transição para o novo sistema e que tipos de ressarcimentos os senhores deveriam receber e, assim, apenas em 1888 se declara extinta a escravidão no país. Mas para chegar até aí foi um longo processo: “Em meados do século XIX, e ao menos até a crise que resultou na lei de 1871, o Brasil imperial oferecia ao mundo o curioso espetáculo de um país no qual todos condenavam a escravidão, mas quase ninguém queria dar um passo para viver sem ela” (CHALHOUB, 2003, p. 141). Para começar, o Estado não podia intervir nas propriedades privadas e desde aí começava o problema, como diz Dr. Geraldo no romance de Bernardo Guimarães:

[...] como poderá a justiça ou o poder público devassar o interior do lar doméstico e ingerir-se no governo da casa do cidadão? Que abomináveis e hediondos mistérios, a que a escravidão dá lugar, não se passam por esses engenhos e fazendas, sem que, já não digo a justiça, mas nem mesmo os vizinhos, deles tenham conhecimento? ... Enquanto houver escravidão, hão de se dar desses exemplos. Uma instituição má produz uma infinidade de abusos, que só poderão ser extintos cortando-se o mal pela raiz (GUIMARÃES, 2005, p. 109).

Como tornar a libertação dos escravos uma causa pública? Dr. Geraldo explicava a Álvaro que “as leis civis, as convenções sociais, são obras do homem, imperfeitas, injustas, e muitas vezes cruéis” (GUIMARÃES, 2005, p. 109). A justiça estava subordinada ao arbítrio senhorial, ao clientelismo e às relações de compadrio. Leôncio,

¹³ Veremos mais a fundo esta questão no terceiro capítulo. Por agora, basta sabermos que além de não ter um fundamento religioso como nos Estados Unidos, o movimento abolicionista brasileiro enfrentou a resistência do clero, que desde o período colonial era conivente com a escravidão do negro. A escravização do índio condenou, mas do negro africano não.

como senhor escravista, tinha influência no lugar, o que fica claro quando obriga o pai de Isaura a pagar todas as despesas e prejuízos que ele tivera com a fuga de Isaura, com o que havia gastado para encontrá-la, é quando o narrador nos explica: “Como Leôncio era rico, amigo dos ministros, e tinha grande influência no lugar, as autoridades locais prestaram-se de boa mente a todas estas perseguições” (GUIMARÃES, 2005, p. 133).

Leôncio era amigo do Ministro da Justiça, o qual lhe deu uma carta de recomendação, uma ordem para que o chefe de polícia de Pernambuco o auxiliasse no descobrimento e captura de Isaura. As “amizades” é que eram a verdadeira justiça e esta estava do lado do opressor e não do oprimido. É por isso que Dr. Geraldo diz a Álvaro:

A lei no escravo só vê a propriedade, e quase que prescinde nele inteiramente da natureza humana. O senhor tem direito absoluto de propriedade sobre o escravo, e só pode perdê-lo manumitindo-o ou alheando-o por qualquer maneira, ou por litígio provando-se liberdade, mas não por sevícias que cometa ou outro qualquer motivo análogo (GUIMARÃES, 2005, p. 109).

Quanto aos escravos, a lei só o via como propriedade, não como ser humano que tinha direito à liberdade. Desde a Lei do Ventre Livre de 1871, que tirou dos senhores a prerrogativa única de alforriar escravos, já se mostrava a tendência de pôr um fim à escravidão, afastar a vergonha de ser o último país que ainda sustentava tal instituição bárbara, mas “só não decretava em vez da alforria dos nascituros, a dos próprios escravos, para não prejudicar o interesse dos senhores” (NABUCO, 2000, p. 156). Joaquim Nabuco argumenta que era o governo a força capaz de destruir a escravidão, mas estava subordinado ao interesse senhorial e assim, cabia à opinião pública tomar atitudes, pois tinha influência e ação sobre o governo, e cabia a ele e outros abolicionistas estimular a opinião de que a escravidão não aviltava somente o país, mas arruinava-o materialmente (NABUCO, 2000, p. 152).

A lei de 1871 foi o começo, pois a alforria dos ingênuos passou a ser uma tarefa do governo. As revoltas e resistências escravas tiveram um papel fundamental, pois impulsionaram a crise do sistema escravista. Com a crise do sistema, o governo passou a atentar aos escravos, a preocupação com o escravo deixou de ser senhorial e passou a ser estatal, ou seja, deixou de ser um negócio privado, restrito aos senhores e passou para as mãos da justiça. A partir de então, a justiça se introduziu na esfera particular dos senhores e o escravo se tornou agente social e até mesmo réu nos tribunais. O escravo passou a ser tratado como coisa pública, as pressões internacionais passaram a ser freqüentes, homens letrados como Joaquim Nabuco fundaram o movimento

abolicionista e, assim, pressionada, a princesa Isabel acaba por dar fim à escravidão em 1888¹⁴.

A abolição estava feita, cortara-se o mal pela raiz como disse o personagem de Bernardo Guimarães, agora como esses ex-escravos se tornariam cidadãos plenos? Iriam para as cidades, mas o que fariam para viver? Entregar-se-iam à ociosidade, ao vício e ao crime, como previa Bernardo Guimarães? Nem todos os escravos libertados tiveram a sorte de Isaura, que mesmo antes da liberdade, já era culta e letrada. Isaura, por ser branca, bela e culta não merecia o cativeiro e com o espírito humanitário e abolicionista de Álvaro, conseguira finalmente a liberdade. Os outros tiveram de esperar por uma iniciativa pública, que tardou mas veio, mas o que seria deles agora, era uma outra história.

Mesmo que não tenha atacado a fundo o sistema escravista e tenha apenas algumas passagens que evocam a abolição, *A Escrava Isaura* nos faz ver algumas situações corriqueiras do sistema escravista e perceber os preconceitos do autor. Mesmo que tenha ressaltado a necessidade de liberdade para um ente tão excepcional como Isaura, que não merecia a condição de cativa, ao contrário dos outros escravos, a obra testemunha a condenação do sistema escravista e a necessidade urgente da abolição.

1.5 – Bernardo Guimarães: o abolicionismo pela via do branqueamento

Através de *A Escrava Isaura* Bernardo Guimarães se consagrou como o romancista da abolição. O sucesso do romance foi tamanho, que o já consagrado escritor sertanista passou a ser conhecido como o autor d'*A Escrava Isaura*, marcando seu nome na luta contra a escravidão no Brasil. Por meio do romance, o escritor criticou o sistema escravista, apontando as injustiças cometidas contra Isaura, mostrando assim a necessidade da abolição como um fim humanitário que libertaria milhares de escravos. O escritor mineiro sempre se mostrou indignado com questões sociais do país, como da vida grosseira do homem sertanejo, a qual trabalhou no romance *O ermitão de Muquém*, bem como romanceou os povos indígenas em obras como *O índio Afonso* e *Jupira*. Em relação ao tema da escravidão, nosso objeto, tentaremos mostrar porque o escritor se sensibilizou com a condição desumana do escravo. Para isso, investigaremos um pouco da vida de Bernardo Guimarães.

¹⁴ É evidente que as coisas não foram assim tão simples. Falaremos melhor do processo abolicionista no capítulo III.

O autor sempre teve uma vida simples e um jeito simples de viver. A vida pelo interior, pelo sertão, o fez íntimo de sertanejos, indígenas, quilombolas e escravos. A vida desses grupos muito o sensibilizou, daí os transformar em personagens de seus romances. A vida entre o sertão e grandes centros, como São Paulo e o Rio de Janeiro, o fez ver o contraste extremo que havia entre esses dois mundos. Ao se tornar juiz de direito em Catalão, interior da província de Goiás, o escritor mineiro se deparou com as irregularidades de uma terra sem lei.

Da passagem pela província de Goiás nasceram as obras *O índio Afonso* e *O ermitão de Muquém*¹⁵. As duas dizem respeito a fatos reais vivenciados por Bernardo Guimarães na província. A primeira nos conta a história de um criminoso de mesmo nome que conheceu em Catalão. A segunda narra a história da romaria do Muquém, a qual Bernardo Guimarães ouviu de um romeiro e a partir disso escreveu a obra. Tais obras tematizam o sertão de Goiás, descrevendo sua paisagem e os costumes de sua gente.

A vida no interior fez o autor ter uma visão privilegiada do Brasil interiorano, que os intelectuais centrados na Corte desconheciam. O próprio Bernardo Guimarães criticava a postura desses intelectuais com suas “lindas e galantes histórias de amores nascidas ao esplendor dos lustres do salão de baile ou do teatro”. No prefácio de seu romance *O índio Afonso* dizia que fazer esse tipo de histórias não lhe era possível, justificando que: “A minha musa é essencialmente sertaneja, sertaneja de nascimento, sertaneja por hábito, sertaneja por inclinação” (GUIMARÃES, s.d., p. 09).

O mundo sertanejo, pelo qual tanto tinha apreço, comoveu profundamente o escritor, assim como a vida sofrida dos escravos. Bernardo Guimarães se situava entre essas duas temáticas, entre o sertão e a escravidão. Antônio Cândido em sua *Formação da Literatura brasileira: momentos decisivos* dedica um capítulo a Bernardo Guimarães, no qual destaca o seu trabalho enquanto sertanista, comentando que seus romances “parecem de boa prosa da roça” (CÂNDIDO, 1997, p. 212). Já Alfredo Bosi em sua *História Concisa da Literatura Brasileira* destaca seu lado de literato escravista, comentando sua obra *A Escrava Isaura*.

Ao marcar sua carreira literária pelos dois temas, Bernardo Guimarães se ressentia tanto da vida grosseira do homem sertanejo, quanto da vida sofrida do escravo. Em relação à sua comoção pelo escravo, um fato de sua vida evidencia isso. Em 1847

¹⁵ Esses dois romances não são romances históricos, mas há uma tendência, principalmente pelas referências explícitas a fatos reais.

quando se mudou para São Paulo para freqüentar a Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, teve a companhia de seu escravo Ambrósio, velho escravo da família Guimarães. Como Ambrósio era um hábil quitandeiro, Bernardo Guimarães, para manter suas próprias despesas, o colocou para vender quitutes no largo da Igreja da Misericórdia e depois nas escadarias da Igreja do Carmo. O sucesso de vendas foi tanto que se abriu uma venda fixa na Rua das Sete Casas. Ambrósio e Bernardo Guimarães dividiam os lucros. A convivência, a companhia diária e a amizade de Ambrósio fizeram Bernardo Guimarães nutrir uma eterna gratidão pelo amigo. Por isso, quando da morte de Ambrósio em 1851, Bernardo Guimarães escreveu o poema *À sepultura de um escravo*, em homenagem ao eterno companheiro. Vejamos um trecho do poema:

[...] Aqui tristes lembranças dentro d'alma
Eu sinto que se acordam, como cinza,
Que o vento de entre os túmulos revolve;
Meu infeliz irmão, aqui me surges,
Como a imagem de um sonho esvaecido,
E no meu coração sinto ecoando,
Qual débil som de suspirosa aragem,
Tua voz querida a murmurar meu nome.
Pobre amigo! - no albor dos anos tenros,
Quando a esperança com donoso riso
Nos braços te aflagava,
E desdobrava com brilhantes cores
O painel do futuro ante os teus olhos,
Eis que sob teus passos se abre súbito
O abismo do sepulcro.... [...] (GUIMARÃES, 1959, p. 469) .

Bernardo Guimarães sentiu profundamente a morte de seu amigo escravo. Em outro trecho do poema comentava da “fronte juvenil e pura tão prenhe de futuro e d’esperança” de Ambrósio. Se essa frente prenhe de futuro se apagou, ao menos Bernardo Guimarães havia tornado a vida dessa vítima do sistema escravista menos oprimida, bem diferente da vida sofrida de milhares de outros escravos. Talvez fosse esse o sonho de Bernardo Guimarães, tornar a vida de milhares de escravos mais digna, como havia tornado a de Ambrósio. Uma vida em condições humanas, um trabalho remunerado, uma vida digna e respeitada. Por isso em *A Escrava Isaura* criticava a “bárbara e vergonhosa instituição” chamada escravidão, apontando não só a necessidade de extingui-la como também de dar aos escravos um ofício para viver, para não se entregarem a “ociosidade, ao vício e ao crime”.

Seu desejo de por um fim à escravidão também pode ser visto em seu *Hino à lei de 28 de setembro de 1871*. Esse poema foi escrito em 1882, onze anos após a

promulgação da Lei do Ventre Livre. Essa rememoração da lei de 1871 pode ser lida como uma exaltação à lei, de modo que acirrasse o debate abolicionista que se intensificou a partir da década de 1880. Vejamos um trecho do poema:

Graças ao sábio Monarca,
Da nação chefe eminente,
Não há mais do escravo a marca
No Brasil independente.
Esta data gloriosa
Em letras de ouro grava:
— Em nossa pátria formosa
Não nasce mais prole escrava.
De Rio Branco à memória
Rendamos eterno culto;
Ergam-se hosanas de glória
A seu venerado vulto. [...]
Ao Estadista eminente
Erga a pátria este padrão:
— No Brasil independente
Extirpou a escravidão. [...]
Não mais nascerão escravos
Sôbre o solo brasileiro;
Não mancha a terra dos bravos
O estigma do cativo. [...] (GUIMARÃES, 1959, p. 381-382).

Bernardo Guimarães glorifica assim a promulgação da Lei do Ventre Livre, atribuindo este feito a Rio Branco, ao “Estadista eminente” (Joaquim Nabuco) e “graças ao sábio Monarca”. A partir desta lei “não mais nascerão escravos sobre solo brasileiro”, mas ainda havia escravos, e estes precisavam ser libertados. Precisavam ser tomadas outras medidas, como a que se fez três anos após este poema: a promulgação da Lei dos Sexagenários em 1885, na qual Bernardo Guimarães não chegou a ver. Ao menos deixou registrada a promulgação da Lei do Ventre Livre, tal como fizera em *Uma história de quilombolas* escrita no exato ano de 1871, romance protagonizado por um mulato livre de nascimento.

Tanto em *Uma história de quilombolas* como em *A Escrava Isaura* vemos que as ideias de justiça social, de se condenar ao fim à escravidão, bem como as grandiosas descrições do quilombo são claras e significativas. Mas, por trás de todas as considerações sobre o universo escravista, permeia uma voz silenciosa, mas intrigante, um discurso abolicionista e de branqueamento racial. A passagem da condição de escravo para a de homem livre devia passar por um aculturamento, no qual o escravo deixaria para trás sua africanidade, sua cultura e sua religião para adentrar no mundo branco e cristão?

A polêmica começa em torno de *A Escrava Isaura*, a escrava branca. Por que Isaura não poderia ter sido negra? A escolha da protagonista branca foi um preconceito do autor? Na verdade, Bernardo Guimarães fez de Isaura branca pensando na aceitação do público. A provável intenção era que as senhoras da alta-sociedade, que constituíam majoritariamente os leitores de romance no século XIX, se imaginassem na condição de escravas, para assim, se conscientizarem do mal que faziam para com os escravos. Daí Isaura ser branca, culta e letrada, no mesmo patamar daquelas senhoras.

Armelim Guimarães, escritor, neto e biógrafo de Bernardo Guimarães, defende o avô, dizendo que retratar a vida de uma escrava iletrada, como a maioria, não sensibilizaria o público com a necessidade da abolição. Ao expor como Bernardo Guimarães compôs a protagonista, o autor explica:

A principal figura será, como não poderá deixar de ser, uma escrava. Preta? Claro que não! Escrava comum não comoverá ninguém. O que é mesmo preciso é que a sinhazinha se sinta no lugar da negra, e que o senhor desalmado veja sua própria filha debaixo do azorrague do feitor, lá fora, amarrada ao tronco! ...Sim! É imprescindível que a protagonista seja branca. Exige-se que os brancos vejam se é bom o regime da canga e da aguilhada!... (GUIMARÃES, 1985, p. 159).

Outros já têm uma opinião totalmente contrária, mostrar uma escrava negra, que realmente sofria com o sistema escravista, aí sim seria um autêntico romance abolicionista. É nesse sentido, que vem a crítica em torno de *A Escrava Isaura* em relação ao romance *A Cabana de Pai Tomás*, cujas semelhanças no enredo confirmam a influência sobre Bernardo Guimarães do romance norte-americano. Mas enquanto o romance norte-americano é protagonizado por negros e retrata os sofrimentos causados pelo sistema escravista, *A Escrava Isaura*, não faz o mesmo. Além disso, enquanto *A Cabana de Pai Tomás* foi uma voz eloqüente no fim da escravidão nos Estados Unidos, com *A Escrava Isaura*, no Brasil, não temos isso. A respeito disso, Alfredo Bosi comenta que é um exagero chamar *A Escrava de Isaura* de *A cabana de Pai Tomás* nacional, justificando que: “O nosso romancista estava mais ocupado em contar as perseguições que a cobiça de um senhor vilão movia à bela Isaura que em reconstruir as misérias do regime servil” (BOSI, 1971, p. 159).

Mas há em *A Escrava Isaura*, como vimos atrás, alguns comentários sobre a escravidão, chamada de “bárbara e vergonhosa instituição”, “preconceito absurdo”, “úlceras hediondas na face da nação”. Além disso, Bernardo Guimarães mostra o descaso público que havia para com o escravo, ao menos até a lei de 1871, ao mostrar que o pai

de Isaura recorreu às autoridades e não conseguiu nada. Bernardo Guimarães ainda demonstra uma certa preocupação com o futuro dos escravos após a emancipação, com o temor de que se entregassem à “ociosidade, ao vício e ao crime”, daí mostrar o exemplo de seu personagem Álvaro que emancipou os escravos de sua fazenda e lhes deu trabalho remunerado. Ou seja, apesar da crítica contra a protagonista branca, contra a falta de uma voz eloqüente na obra, percebemos em alguns detalhes a preocupação do autor com a escravidão. Portanto, há uma voz abolicionista no romance, disfarçada, sutil, mas há.

Essa sutil voz abolicionista nas entrelinhas do romance ainda sugere o acultramento do escravo, que se revela tanto no embranquecimento físico de Isaura, quanto no embranquecimento cultural, que ocorre tanto com Isaura como também com Florinda e Anselmo de *Uma história de quilombolas*. São escravos que perderam sua africanidade, que deixaram para trás uma cultura própria para adentrar no mundo branco.

Em *A Escrava Isaura*, os demais personagens escravos são inferiorizados, assim como em *Uma história de quilombolas*, os protagonistas Florinda e Anselmo também se diferenciam dos demais escravos, carregados de características inferiores. Nesta última, vemos que enquanto os protagonistas passam por um processo de branqueamento, casando-se numa igreja católica, incorporados ao mundo dos brancos, os demais estão refugiados num quilombo, com suas práticas culturais africanas, como a do “feitiço”. Somente os embranquecidos são redimidos, os demais terminam mal. Bernardo Guimarães mostrava, nas entrelinhas, que somente os escravos já incorporados à fé cristã estavam aptos à vida social na nação em construção?

A construção da nação brasileira devia passar pelo embranquecimento do negro escravo? Seria então que o abolicionismo de Bernardo Guimarães estava associado ao ideal de branqueamento? Defenderemos essa tese. O abolicionismo, a luta pela libertação do escravo passava em Bernardo Guimarães pela via do branqueamento. Branqueamento tanto no sentido da metamorfose dérmica, que se expressou de forma marcante em Isaura, a escrava branca, quanto no branqueamento cultural: o abandono das tradições africanas e a entrada nos costumes e moldes brancos.

Esse ideal de branqueamento, difundido a partir de meados do século XIX, implicava na miscigenação racial. Tanto o negro quanto o índio deveriam passar por cruzamentos com a raça branca de modo que houvesse um branqueamento da pele. Tal processo de cruzamento era visto como mais simplificado no índio do que no negro.

Varnhagen, por exemplo, admitia o indígena no cruzamento com o branco, resultando num branqueamento mais fácil. Mas fazia votos de que um dia as cores se combinassem, para que “que venham a desaparecer totalmente do nosso povo as características da origem africana” (VARNHAGEN, 1999, p. 43).

Esse ideal de branqueamento foi de fato uma busca desenfreada naquele período e principalmente no pós-abolição. Varnhagen, expoente da historiografia do século XIX, ressaltou o branqueamento pela mistura étnica. Mas a obra recente a que já nos referimos, *Uma história de branqueamento ou o negro em questão* de Andreas Hofbauer mostra que era muito mais que a miscigenação, mas o acultramento do negro, ex-escravo, para que este se tornasse cristão, civilizado, para assim ser totalmente integrado à sociedade brasileira, daí tal ideal ser acentuado no pós-abolição. Como ressalta Célia Marinho Azevedo, “a instrução dos escravos na doutrina cristã e nos bons costumes completaria a obra de sujeição interior do negro ao branco” (1987, p. 56). Assim, o ideal do branqueamento estaria para além da metamorfose da pele e envolveria também o próprio branqueamento cultural.

O caso exemplar de branqueamento é sem dúvida Chica da Silva. Além de tentar se parecer branca fisicamente, tingindo a pele de branco, a ex-escrava ainda passou pelo branqueamento cultural. Mesmo processada por feitiçaria, a negra teve que ser aceita pela elite cristã pelas volumosas contribuições que prestava à Igreja. Participou de duas Irmandades que eram exclusivas para brancos, entre as quais a de São Francisco, e por isso, quando morreu, foi enterrada dentro da Igreja de São Francisco em Diamantina, tornando-se a primeira personagem negra de nossa história a repousar num solo cristão e sagrado, fato até então restrito a pessoas brancas e bem-nascidas. Ao menos branca culturalmente Chica da Silva se tornou.

Assim, além do branqueamento físico, que seria alcançado pelas sucessivas miscigenações, esse ideal ainda envolvia o branqueamento cultural: o distanciamento de aspectos culturais africanos e a entrada nos moldes cristãos. Mas pouco sentido haveria em se ter negros de condutas brancas, era preciso que houvesse um processo de branqueamento da cor da pele. Thomas Skidmore em sua obra *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro* comenta sobre o branqueamento. Retomando Gilberto Freyre, o autor explica que:

Se aceitarmos as linhas do retrato de Gilberto Freyre cumpre assinalar que os machos brancos foram pais de muitas crianças mestiças, o que, na certa, aumentou a proporção de rebentos de pele clara na geração subsequente. O ideal do

“branqueamento” ajudou a influir entre homens de pele escura na sua escolha de cruzamento racial e de ter o mesmo ativo papel na reprodução. As fêmeas, por outro lado, movidas por uma forte inclinação na preferência, escolhiam sempre, quando isso era possível, parceiros mais claros do que elas (SKIDMORE, 1976, p. 62).

Assim, Skidmore nos revela uma questão central: esse ideal de branqueamento não foi imposto apenas de cima para baixo. O próprio negro queria se branquear, daí as mulheres negras procurarem homens brancos¹⁶. E não só no sentido da reprodução. Esse ideal estava tão enraizado em muitos negros, que estes queriam a todo custo pelo menos se parecer brancos. Um interessante estudo da artista plástica Sandra Sofia Machado Koutsoukos sobre escravidão e fotografia no Brasil mostra como a obsessão em parecer branco era uma preocupação “dos negros nascidos livres ou que recebiam a alforria na segunda metade do século XIX” (2009, p. 79). Analisando diversas fotografias de escravos e libertos, a autora mostra como estes copiavam o modo de vestir, pentear e posar dos brancos livres. Além disso, a autora explica um ponto fundamental: “Embora se inspirassem na sociedade branca para compor sua nova imagem social, não se trata de um caso de ‘aculturação’. Era, sim, uma estratégia de aceitação, ascensão e sobrevivência. Uma forma de tentarem se esquivar dos estigmas da escravidão” (KOUTSOUKOS, 2009, p. 82).

Branqueamento, aculturação, estratégia de aceitação, o fato é que o ex-escravo queria se parecer branco. Embora ainda no século XVIII já houvesse uma ex-escrava como Chica da Silva que cometia loucuras para tentar virar branca, é em finais do século XIX que tal ideal do branqueamento foi mais disseminado. Ideal tanto de uma elite que queria branquear os negros, como destes que buscavam parecer-se brancos.

Mas o curioso é ver como esses negros branqueados eram mal vistos pelos negros africanos. Como mostra Alberto da Costa e Silva, “os escravos africanos viam o branco, o mulato e até, muitas vezes, o crioulo embranquecido ou amulatado culturalmente como o inimigo, e era natural que reagissem, por desconfiar da curiosidade do opressor, às questões que este lhes punha” (SILVA, 2009, p. 59). Um negro branqueado era uma ofensa para o negro africano. Talvez daí o ódio mortal que Rosa nutre por Isaura no romance de Bernardo Guimarães.

O escravo branco é mostrado por Guimarães como superior. Os negros que estão envolvidos em rituais mágicos e feitiçaria são inferiorizados, já Isaura, Florinda, Anselmo que revelam a tez branca, que demonstram a fé cristã, que possuem

¹⁶ Além disso, ter filhos com homens livres e brancos significava também a possibilidade de uma vida melhor para esses filhos.

comportamentos brancos e civilizados são sobrepostos aos outros. E quais se tornam livres? Justamente esses três, Isaura, Florinda e Anselmo. Os outros, negros, mulatos e incultos terminam escravos do mesmo modo que começaram. Quem merecia a liberdade era o escravo branqueado, culto, cristão e de preferência que fosse também branco de pele. O abolicionismo, a defesa da liberdade do escravo, está ligado em Bernardo Guimarães ao branqueamento: apenas o escravo branco fisicamente e culturalmente estava apto a se tornar livre.

A abolição associada a um discurso de branqueamento era a chave da construção da nação para Bernardo Guimarães. O abolicionismo é visto como parte de um processo de branqueamento e aculturação. É seu biógrafo, o historiador mineiro Armelino Guimarães quem nos deu as pistas para levantar tal problema. O autor reitera como era apenas através da condenação de uma escrava branca que se legitima o projeto abolicionista de Bernardo Guimarães:

[...] jamais o livro de Bernardo Guimarães teria a aceitação que teve, e atingiria tão bem os seus objetivos altruísticos, se Isaura fosse uma preta como qualquer outra da senzala. [...] Uma escrava branca entre as pretas foi algo diferente, despertando logo invulgar interesse nos leitores, comovendo, até ao cerne da alma, as suspirosas sinhás-moças. Preta no tronco, apanhando de chicote, era coisa de todos os dias e de todos os lugares do Brasil, ao vivo... e se dúvida houver, quanto ao escopo abolicionista do escritor, é só ler o livro, e ver o que ele fala da escravidão!... E em obra escrita corajosamente em 74, quando ainda nem se sonhava com a Lei Áurea, que Bernardo nem chegou a conhecer, morrendo 4 anos antes! (GUIMARÃES, 1985, p. 159-160).

Já Antônio Cândido destaca que a tez branca de Isaura fora um artifício do autor: “a cor de Isaura é não apenas tributo talvez inconsciente ao preconceito (que aceitaria como heroína uma escrava branca), mas, ainda, arma polêmica, mostrando a extrema odiosidade a que podia chegar a escravidão, atingindo pessoas iguais na aparência às do grupo livre” (1997, p. 218). De fato, a escravidão gerava tais inconveniências, houve escravos tão brancos quanto seus senhores. Mas no romance em questão, Bernardo Guimarães ressaltou explicitamente que era pela sua cor que Isaura não condizia com a condição de escrava.

O historiador Alberto da Costa e Silva em sua biografia de Castro Alves constata que também no poeta prevalece a descrição de escravas brancas. O autor explica que tal como a Isaura de Bernardo Guimarães, Castro Alves sempre descreve suas escravas como brancas ou muito claras. Segundo Silva, tal fato se explica pelas seguintes razões:

Fica-se com a impressão de que esses autores tinham dificuldade de aceitar outros padrões de beleza que não os da mulher européia [...], ou que, escrevendo para um público branco, tinham consciência de que, ao clarear a escrava, aumentavam a piedade por ela e a indignação contra o sistema escravista, capaz de todas as torpezas, até mesmo a de manter em cativeiro quem não era negro. Afinal, na lógica do escravismo racista, que permeava toda a sociedade brasileira, os brancos eram sempre livres, e os negros, em princípio, escravos (SILVA, 2006, p. 68-69).

Portanto, a estratégia de Castro Alves ao mostrar escravas brancas era semelhante à concepção de Bernardo Guimarães. Mostrar uma escrava branca, tão branca quanto as livres, sensibilizaria melhor estas e a sociedade escravocrata em geral da necessidade da abolição.

Dessa forma, *A Escrava Isaura* trazia o abolicionismo associado ao branqueamento. A escrava branca que tanto se tornou querida do público oitocentista convenceu da necessidade da abolição. Embora seu autor não tenha se consagrado como um verdadeiro ativista abolicionista, mas apenas como o “romancista da abolição”, um escritor que pediu pelo fim da escravidão em sua literatura, Bernardo Guimarães deu a sua contribuição: “o próprio [José do] Patrocínio reconheceu a sua valiosa cooperação” (GUIMARÃES, 1985, p. 160). Não só através de *A Escrava Isaura* como também por outros episódios, Bernardo Guimarães demonstrou seu repúdio à instituição escravista: ao chorar sobre a sepultura de seu escravo Ambrósio em São Paulo, dedicando, em sua memória um inspirado poema; ao escrever as peças teatrais *Nereidas de Vila Rica* e *As fadas da liberdade*, em que pedia misericórdia para com os escravos; ao compor seu *Hino à Lei de 28 de Setembro de 1871*, depois musicado e diversas vezes apresentado ao público. Até mesmo *A Escrava Isaura* superou as expectativas: logo em 1876 virou peça teatral sob o título *A Cativa Isaura*, sendo representada na Sociedade Dramática de São Miguel de Piracicaba. “Essa adaptação de seu romance para o palco, feita pelo próprio autor, sublinha, uma vez mais, a intenção manumissora do boêmio, que se preocupava com a mais popular e eficiente maneira de realizar uma campanha antiescravocrata” (GUIMARÃES, 1985, p. 163).

De fato, *A Escrava Isaura* acabou tendo, mesmo que sutilmente, um tom abolicionista, mas o escritor cometeu algumas inconveniências no romance, como na caracterização do espaço. Bernardo Guimarães fez o romance se passar no município de Campos de Goytacazes na província do Rio de Janeiro. Mas pecou profundamente ao retratar tal local. Retratou o município como se lá as relações escravistas fossem pacatas

e pacíficas, quando a realidade dos fatos mostra que era totalmente distinto. Antônio Torres Montenegro destaca que Campos era “palco permanente de enormes conflitos entre abolicionistas e senhores, tanto que vinham estes libertando espontaneamente seus escravos como única maneira de evitar o total abandono das suas propriedades” (MONTENEGRO, 1988, p. 65). Evaristo de Moraes também chama a atenção para a sangrenta luta que se travava em Campos, destacando que “naquela próspera cidade da província do Rio de Janeiro, deram-se todos os incidentes possíveis e imagináveis da tremenda luta” (MORAES, 1986, p. 195). Talvez tenha sido nesta cidade a mais acentuada divergência entre escravistas e abolicionistas do país. Tanto que as constantes relações dos abolicionistas da cidade com os da capital do Império provocou a fúria do poder imperial. A causa principal da intensidade da campanha na cidade se deu pela circunstância de haver no município mais de 35.000 escravos no início da agitação abolicionista. “Essa enorme soma de sujeições correspondia a não pequena soma de inevitáveis revoltas” (MORAES, 1986, p. 195).

Assim, se Bernardo Guimarães tinha conhecimento da luta sangrenta que se passava no município onde está ambientado *A Escrava Isaura*, não fez referência alguma a tal luta em seu romance. Mas o autor não desconhecia a realidade do escravo, tanto que em *Uma história de quilombolas*, vemos que há descrições densas sobre a religiosidade africana em meio ao catolicismo, a própria linguagem africana, a realidade de um quilombo, entre outros aspectos. No entanto, esta obra não teve reconhecimento público. O que interessava à elite brasileira de então conhecer da cultura escrava? Por isso, quatro anos depois, quando é publicada *A Escrava Isaura*, Bernardo Guimarães protagonizou sua obra com uma escrava branca, culta e letrada, como uma senhora da alta sociedade. Uma escrava totalmente despojada da cultura africana, que tinha “uma cor linda, que ninguém diria que tinha nas veias uma só gota de sangue africano”. E o reconhecimento foi imediato: *A Escrava Isaura* foi um sucesso de público sem igual, representando a satisfação de uma elite que se justificava pela possibilidade de branqueamento da nação.

O abolicionismo pela via do branqueamento ficou em evidência: escravos brancos de corpo e alma como Isaura mereciam a liberdade. *A Escrava Isaura* resumiu o ideal do branqueamento que vivia o país, ao qual Bernardo Guimarães se atentou, com vistas à aceitação de sua obra. Por isso, foi relevante analisar seu romance *Uma história de quilombolas*, no qual esse ideal aparece de forma mais sutil. Embora os protagonistas sejam embranquecidos como Isaura, os negros, mesmo que estereotipados, carregam

traços simbólicos e culturais marcantes que denunciavam sua africanidade, sem falar nas significativas descrições sobre o quilombo. E *A Escrava Isaura*, com seus detalhes que revelam a crítica à escravidão, “a bárbara e vergonhosa instituição”, também não deixa de ter grande significância.

Bernardo Guimarães nos mostra escravos embranquecidos, que se aquilombando ou fugindo, como foi o caso de Isaura, reagiram ao sistema escravista, vítimas de um sistema injusto, cuja solução só poderia vir do Estado. Apontou então a esse Estado a necessidade premente da abolição, fato que lhe trouxe o título de “romancista da abolição”. Bernardo Guimarães, interiorano, simples, se comoveu profundamente com a vida sofrida dos escravos no Brasil. A convivência e a eterna gratidão que manteve por seu escravo Ambrósio confirmam isso. Seus escravos são submissos, vítimas e heróis, o que se expressou de forma marcante em Isaura, escrava vitimada por um senhor brutal, heroína sofrida nas garras do senhor vilão. Bem diferente de Joaquim Manuel de Macedo, onde isso se inverte, o escravo é o vilão e o senhor a vítima, escravos que reagiram violentamente ao sistema escravista, conforme veremos a seguir.

Capítulo II

De vítima a algoz: o abolicionismo às avessas de Joaquim Manuel de Macedo

“Cai, orvalho de sangue do escravo,
Cai, orvalho, na face do algoz.
Cresce, cresce, seara vermelha,
Cresce, cresce, vingança feroz.”
(Castro Alves)

“O escravo que mata seu senhor, seja em que
circunstância for, age em legítima defesa.”
(Luiz Gama)

“Assassinos”, “devassos”, “cruéis”, “dissimulados”, “trapaceiros”, “bestas feras”, etc. Esses e outros termos usados por Joaquim Manuel de Macedo já demonstram seu repúdio em relação ao escravo presente em sua obra *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. Depois de vermos as ideias benévolas ao escravo de Bernardo Guimarães, estamos preparados para adentrar no tenebroso mundo de Macedo e embarcar na sua obra em que se multiplicam cenas de morte e tortura praticadas por seus personagens escravos. É difícil acreditar que se trata do mesmo autor de *A moreninha*, romance puro e ingênuo, em contraste com o discurso cruel de *As vítimas-algozes*. Nesta obra, Macedo se propôs a fazer um autêntico tratado antiescravista, apontando a necessidade de se acabar com a escravidão no Brasil.

Publicada em 1869, a obra *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, é composta de três narrativas: *Simeão, o crioulo*, *Pai Raiol, o feiticeiro* e *Lucinda, a mucama*. Através desses três quadros da escravidão, Macedo elaborou sua tese acerca do sistema escravista no Brasil, a de que os escravos por serem vítimas de um sistema opressor acabam reagindo de forma violenta, tornando-se algozes, sendo, portanto, “vítimas-algozes”.

Joaquim Manuel de Macedo (1820-1882), psiquiatra, escritor, professor, não demonstra nenhuma simpatia para com o escravo. Em *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, o autor carrega o escravo de periculosidade e perversidade, acabando por mostrá-lo como vilão e demonizá-lo. Essa desvalorização do escravo enquanto sujeito histórico e enquanto ser humano pode ser analisada também a partir de outras produções do autor, como em sua tese de medicina.

Sua tese de conclusão do curso de Medicina intitulada *Considerações sobre a nostalgia* mostra a incidência de suicídios de escravos no Brasil. Neste trabalho o autor

também desconsidera o escravo como pessoa. Apesar de ser uma questão de saúde pública, Macedo pouco se importa com isso. Irá reprovar o ato suicida do escravo, não pensando em sua vida, mas enquanto mercadoria: essa grande incidência de suicídios traria sérias conseqüências para os senhores escravistas, que ficavam assim com prejuízo, por perderem tantas “mercadorias”.

Também no livro didático de História, *Lições de História do Brasil*, escrito por Macedo para o Colégio Pedro II, cuja primeira edição data de 1861, aparece essa desconsideração do escravo como ente humano. Não há nenhuma descrição do modo de vida escravo, nenhuma consideração sobre sua cultura. É claro que isso é um reflexo positivista no conhecimento histórico da época, cujo objetivo era contar a história da nação a partir dos grandes fatos e dos grandes personagens. Portanto, a história de baixo, da classe oprimida não tinha lugar.

Será relevante analisar não só a obra literária de Macedo, como também as suas *Lições de História do Brasil* e suas *Considerações sobre a nostalgia*, mostrando como a desvalorização do escravo perpassa também essas suas outras produções. São três textos de natureza distinta, uma obra literária, uma tese médica e um livro didático, mas cuja essência é a mesma: a proteção dos interesses da elite escravista, deixando de lado os escravos.

Joaquim Manuel de Macedo, tal como outros literatos do período, tinha em vista “construir a nação”, ideal de exaltar os elementos da nação e criar uma identidade própria. E o autor dedicou sua vida a isso: na atuação no ensino de História no Pedro II, colégio-modelo do desenvolvimento educacional do país; nos discursos acalorados no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, discutindo a formação da memória nacional; escrevendo uma tese de medicina que teve papel decisivo no nascimento da Psiquiatria no Brasil; escrevendo romances, contos e crônicas em que discutia a vida da Corte e as questões sociais do país, como a escravidão. Atuou em prol do desenvolvimento da nação. Acredita-se que Macedo sofria de uma certa “lusofobia”, o desejo de se distanciar da cultura européia, particularmente a lusitana, e construir uma cultura nacional, exaltando os fatos e personagens da nação. Mas verá no escravo um obstáculo para essa construção. Em relação ao índio manterá certa cautela. Sua atuação na *Sociedade contra o Tráfico e Promotora da Colonização e Civilização dos Indígenas* reflete seu ideal de construir a nação. Sobre o índio, pede pela sua civilização, sobre o negro pela sua expulsão, defendendo não só o fim do tráfico como também a hipotética ideia de reenviar à África os escravos trazidos para o Brasil. O índio já estava no Brasil,

só restava então civilizá-lo, agora sobre o negro escravo mantinha tal utopia, de reenviá-lo ao local de onde não devia ter saído.

Joaquim Manuel de Macedo é um literato da Corte, de família abastada, que freqüentava a família real. Além de lecionar História no aristocrático Colégio Pedro II, Macedo foi professor particular das princesas Isabel e Leopoldina, dando-lhe lições de história do Brasil. Dessa forma, analisou o escravo do seu ponto de vista de homem aristocrático, inculcando periculosidade e perversidade ao escravo, tentando resguardar os interesses da sua classe, de que era o escravo que lhes causava mal, e não eles que faziam mal aos escravos. Não por acaso, sua ilustre aluna, a Princesa Isabel, dará a sentença final, a abolição de 1888, deixando milhares de escravos sem rumo e sem perspectivas.

Joaquim Manuel de Macedo, membro do Partido Liberal, diversas vezes deputado pela Assembleia Provincial do Rio de Janeiro e pela Assembleia Geral, mantinha-se fiel à ideia liberal de emancipação, desde que resguardados os interesses da classe proprietária de escravos. Essa ideia perpassou suas produções literárias e acadêmicas, bem como seus discursos proferidos no IHGB. Os fatos e personagens da nação, sobretudo o ambiente da Corte instalada no Rio de Janeiro, local em que todos os seus romances se passam, foram registrados por Macedo em seus textos¹⁷. A escravidão, grande questão da época, não ficou de fora.

A relação de Macedo com o poder imperial foi decisiva em suas convicções políticas, as quais repercutiram em suas obras literárias, como em *As vítimas-algozes*. Na expressão de sua biógrafa Tania Serra, Macedo foi “a luneta mágica do Segundo Reinado”. A relação do escritor com o poder foi íntima, trazendo-lhe tanto glórias quanto desgostos.

A instrução dada por Macedo a Isabel é pouco conhecida. Teria Macedo sensibilizado a jovem princesa com a causa abolicionista? O que não causa dúvidas é a relação de proximidade que mantinham. Talvez como uma retribuição aos ensinamentos do mestre e devido ao estado de penúria que viveu em seus últimos anos de vida, Isabel dará uma pensão particular à Maria Catarina Sodré, viúva de Macedo. Em seus últimos anos, Macedo passa por sérios infortúnios, como o esquecimento do público, dívidas infundáveis e a loucura. Não é certo, mas a hipótese de sua loucura é a mais provável.

¹⁷ Além dos romances, seus dois livros de crônicas, *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro* e *Memórias da Rua do Ouvidor*, também retratam os costumes, o cotidiano e as agitações políticas que assolaram a capital imperial.

Conforme explica Tania Serra, Macedo sofreu alguma “perturbação mental nos seus dois ou três últimos anos de vida” (SERRA, 2004, p. 214). E mesmo nesse episódio, a sua proximidade com o poder imperial se revelou. Buscando esconder seu estado mental, Macedo é enviado para Itaboraí, sua terra natal, uma tentativa de lhe poupar desta última vergonha pública, tirando-o assim dos olhos da Corte. Mas isso era uma vergonha não só para ele como também para as instituições a que servia, como o Colégio Pedro II, o IHGB e o próprio Segundo Reinado: “parece haver um empenho histórico para poupar o escritor dessa última vergonha, que respingava as próprias instituições que representava” (SERRA, 2004, p. 214).

A relação de Macedo com o poder imperial se deu até o fim da sua vida. Sua decadência representava a própria decadência do Segundo Reinado. “No entanto, foi um homem de enorme prestígio durante o II Reinado e chegou a representar a própria literatura oficial no final de sua vida” (SERRA, 2004, p. 14). O pioneiro dos romances de costume e da vida na Corte deixará sua marca na literatura, particularmente em relação ao Romantismo, iniciado no Brasil com seu romance *A moreninha*, de 1844. O Romantismo foi o liberalismo na literatura. É assim que Macedo uniu política e literatura, liberal e romântico ao mesmo tempo.

Já na segunda fase de sua carreira literária, Macedo se renderá ao Naturalismo, que segundo a crítica, se expressou de forma evidente em *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. Como a obra é de 1869, ainda no período do Romantismo, não se deve afirmar que é naturalista, o correto é dizer “pré-naturalista”, como explica Tania Serra (2004, p. 159). A descrição do homem-animal, corrompido pelo opressor sistema escravista, a degradação moral beirando ao extremo, entre outros aspectos, definem *As vítimas-algozes* como precursora do Naturalismo.

Pelas influências do positivismo de August Comte e do cientificismo de Charles Darwin¹⁸, o romance naturalista condiciona o homem às suas características biológicas e ao meio social em que vive. O escritor francês Emile Zola é considerado o maior representante da literatura naturalista. No Brasil, o Naturalismo chega em finais do século XIX, sendo *O Mulato*, de Aluísio Azevedo, considerado o primeiro romance naturalista. Além deste romance que data de 1881, Azevedo ainda publicou outros romances naturalistas como *O Cortiço* e *O Homem*. Pelas influências darwinistas, os personagens dos romances naturalistas aproximam-se do comportamento animal, sendo

¹⁸ As ideias do positivismo e do cientificismo ainda foram os fundamentos do abolicionismo brasileiro, conforme mostraremos no capítulo III.

movidos pelo instinto. Pela influência do determinismo, estes romances ainda se preocupam com o coletivo, com a sociedade como um todo, ao contrário do egocentrismo reinante no Romantismo. O escritor naturalista têm intenções combativas, apresentando situações que levem o leitor a refletir sobre as condições da realidade social de seu tempo.

O Naturalismo data no Brasil de finais do século XIX, por isso, um romance como *As vítimas-algozes* de 1869 não se classifica como naturalista e sim como pré-naturalista. É uma obra do período do Romantismo, mas que já apresentava características do Naturalismo. A comparação dos personagens com animais, agindo pelos instintos e não pela razão, e a preocupação de Macedo em convencer o coletivo da necessidade da abolição da escravatura, são características que definem *As vítimas-algozes* com pré-naturalista, como precursora do Naturalismo.

A descrição do escravo como um ente não humano, como uma criatura animalesca com instintos ferozes, capaz de corromper e matar, chocou a sociedade da época. Antônio Cândido explica que enquanto em outros romances, “a maldade é provisória, o bem, definitivo”, em *As vítimas-algozes* Macedo mostrou que o mal da escravidão era definitivo: “se não fosse o vinco amargo deixado pela escravidão na sua consciência de homem e escritor (*Vítimas Algozes*), poderíamos dizer que o mal, para ele, era no fundo um recurso literário, feito para realçar o bem” (CÂNDIDO, 1997, p. 127).

Silvio Romero define que em *As vítimas-algozes* Macedo tinha “pretensões anti-abolicionistas”. Corrompendo de tal forma o escravo, transformando-o em animal irracional, pode parecer à primeira vista que o escritor era anti-abolicionista. Mas por outro lado, pelas várias passagens da obra em que o autor pede pelo banimento da escravidão, pode-se dizer que se trata de uma obra abolicionista. Defenderemos essa segunda proposição, chamando o próprio Macedo de abolicionista, de um dos “romancistas da Abolição”. Mas conforme explicaremos adiante, trata-se do que denominamos de um “abolicionismo às avessas”, um projeto não para beneficiar o escravo, mas a própria elite senhorial. Analisando a obra de Macedo, comparando-a com outras produções do autor, como o seu livro didático de História e sua tese de medicina, defenderemos esse ponto de vista. Faremos a seguir uma apresentação mais aprofundada da obra em questão.

2.1- *As vítimas-algozes: uma obra emblemática*

Uma obra onde a voz liberal de Macedo aparece de forma explícita, pedindo pelo banimento da escravidão, assim pode ser definida *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. O ano de lançamento da obra, 1869, é emblemático: ano da queda do ministério liberal, representado pelo ministro Zacarias. Nos dez anos seguintes, o poder ficaria sob o controle dos conservadores. Emília Viotti da Costa chama a atenção que foi só a partir de sua queda do poder que os liberais tomaram frente nas exigências por reformas: “Ofendidos com o Imperador, que chamara os conservadores para organizar o novo Ministério e irritados com a hegemonia conservadora, os liberais desencadearam uma campanha em favor de reformas várias. Condenavam o sistema político, atacavam o Imperador, exigiam mudanças” (COSTA, 1982, p. 77). Neste mesmo ano Joaquim Manuel de Macedo, liberal convicto, publica *As vítimas-algozes*, apontando a necessidade de por fim a escravidão. Ou seja, uma clara reforma na sociedade brasileira, tal como muitas outras que os liberais passaram a exigir naquele momento.

O prefácio da obra, de grande valor histórico, nos traz informações relevantes. Macedo faz referência à abolição da escravidão nos Estados Unidos, que colocou fim às “últimas batalhas entre o Sul escravagista e o Norte emancipador” (2010, p. 14). Macedo diz que “a nuvem negra nos veio do Norte”, ou seja, certamente está indicando que a pressão pela abolição no Brasil veio do Norte, de influência norte-americana.

Macedo cita que após a abolição nos Estados Unidos, só restaram o Brasil e duas colônias espanholas (Cuba e Porto Rico) a manterem a escravidão. Mas destaca que, ao contrário das colônias da Espanha, a abolição no Brasil deveria ocorrer de forma distinta: “Nas duas colônias da Espanha o problema vai resolver-se com espontâneo decreto da metrópole. O Brasil só, isolado, marcado com o selo ignominioso da escravidão diante do mundo, seria o escárnio e o maldito do mundo” (MACEDO, 2010, p. 15). Assim, para não se tornar o escárnio do mundo, o Brasil haveria de fazer a abolição. O autor cita que, na questão do tráfico negreiro, era só a Inglaterra que pressionava pelo fim e o Brasil teve de ceder. E agora na emancipação dos escravos, “é o mundo, agora são todas as nações, é a opinião universal”, e assim porque o Brasil não há de ceder? Por isso, chega à conclusão: “a emancipação dos escravos há de realizar-se dentro de poucos anos. Está escrito” (MACEDO, 2010, p. 15).

No prefácio da obra, Macedo também se propõe a contar “histórias verdadeiras”. Diz que o escravo que vai expor “é o escravo de nossas casas e de nossas fazendas, o

homem que nasceu homem, e que a escravidão tornou peste ou fera” (2010, p. 17). Dirige a obra aos proprietários de escravos, para que eles pensassem bem nessas histórias, banindo a escravidão, para que elas não se reproduzissem. Pois, segundo Macedo, “estas histórias veracíssimas foram de ontem, são de hoje, e serão de amanhã, e infinitamente se reproduzirão, enquanto tiverdes escravos” (2010, p. 17). Assim, Macedo deixava claro seu objetivo com a obra:

Trabalhar no sentido de tornar bem manifesta e clara a torpeza da escravidão, sua influência malvada, suas deformidades morais e congênicas, seus instintos ruins, seu horror, seus perigos, sua ação infernal, é também contribuir para condená-la e para fazer mais suave e simpática a ideia da emancipação que a aniquila (MACEDO, 1991, p. 9).

Segundo o autor, há dois caminhos para se condenar a escravidão. O primeiro “é o quadro do mal que o senhor, ainda sem querer, faz ao escravo”. E o segundo é mostrar “os vícios ignóbeis, a perversão, os ódios, os ferozes instintos do escravo, inimigo natural e rancoroso de seu senhor”. Macedo escolhe o segundo caminho, pois segundo ele “é o que mais convém ao nosso empenho”. Ou seja, ainda que admitisse o mal que o senhor pudesse fazer ao escravo, era o contrário, o mal que o escravo faz ao senhor o mais conveniente no seu empenho de mostrar as torpezas e mazelas que a escravidão causa. Mas é evidente sua intenção em difundir esse imaginário do medo, do mal que o escravo faz ao seu senhor: “Macedo, como os demais abolicionistas da época, direcionam o imaginário do medo para os proprietários de escravos na tentativa de seduzi-los rumo à emancipação” (COSTA, 2000, s.p.).

As vítimas-algozes, pois, nascia com um propósito claro: mostrar, nas palavras de Macedo “a sífilis moral da escravidão infeccionando a casa, a fazenda, a família dos senhores”, para assim, conscientizar a elite escravocrata dos males que os escravos infligiam e da necessidade de se por um fim à escravidão. Mas será que Macedo conseguiu alcançar esse seu propósito? Certamente não. O literato Francklin Távora, quando da morte de Macedo em 1882, fez o seguinte discurso no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro:

[...] ele não sabia navegar nos mares da propaganda; quando se embarcava, como Colombo, em demanda de novos mundos, naufragava. Quereis uma prova? Aí está o seu livro *As vítimas-algozes*, no qual, propondo-se como sabeis, despertar a compaixão pelo escravo, o que sugere é o ódio (TÁVORA, tomo XLV, p. 515, *apud* SERRA, 2004, p. 161).

Ou seja, *As vítimas-algozes*, sua propaganda antiescravista, não foi compreendida pelo público. Macedo queria mostrar que o escravo era vítima de um sistema opressor, e por isso se comportava de forma violenta, se tornando um algoz, mas acabou foi incitando o ódio pelo escravo, dada a perversidade que atribui a este. Nenhuma obra do período romântico foi tão odiada, atacada e menosprezada quanto *As vítimas-algozes*, e nenhuma outra descortinou de forma tão explícita e brutal cenas de morte e violência, o que, é claro, chocou a sociedade oitocentista, como atesta um artigo do jornal Vida Fluminense de 8 de janeiro de 1870: “Certas descrições são feitas demasiado ao vivo, e há cenas verdadeiramente repugnantes. [...] Em resumo: a obra pode aproveitar a homens feitos, mas é sobejamente imoral para penetrar no lar doméstico” (p.14-15, *apud* SERRA, 2004, p. 161).

Evaristo de Moraes também explica o porquê do fracasso da obra:

[...] falhou aquela tentativa de propaganda contra a escravidão. Macedo, ao que parece, já entrava em decadência; tinha gastas suas *ficelles* e enfraquecido seu estilo. Pelo lado da influência da obra no ânimo dos contemporâneos não poderia ser grande, porque, embora fossem realmente deploráveis aos ‘quadros’ de desmoralização esboçados pelo romancista, a consciência pública da época tinha-se acomodado àquelas e a outras situações, ainda mais indecentes (1986, p. 320).

Ou seja, as imoralidades que Macedo descreve já eram conhecidas do público oitocentista. E retratar isso em romances, não agradou a esse público. Ler nos romances as imoralidades da vida cotidiana era repugnante, ainda mais com o excesso de perversidade com que Macedo as descreve. Com *As vítimas-algozes*, Macedo acabou incitando o ódio pelo escravo e chocando a sociedade com os três quadros da escravidão que compõem a obra. Por outro lado, ao fazer isso, mesmo que tenha chocado, descortinou para a sociedade o que se passava no interior das fazendas: escravos que matavam senhores, escravas que se amasiavam com seus senhores, mucamas que corrompiam a vida de suas senhoras. Como ele mesmo disse no prefácio, se propunha a contar histórias verdadeiras, e se a verdade era cruel e repugnante aos olhos do público, é evidente que este só podia menosprezar sua obra.

As vítimas-algozes é então uma obra emblemática: se por um lado chega a ser repugnante, dada a crueza dos fatos narrados, por outro lado, nos presta um serviço, revelando o que se passava pelo interior das fazendas brasileiras e que geralmente estava oculto aos olhos da nação. Não é a toa que a obra já foi analisada e discutida por consagrados historiadores, como Robert Slenes.

Slenes em sua obra *Na senzala, uma flor*, concebe que a obra *As vítimas-algozes* é um “tratado antiescravista, cujo tema é a influência maléfica da escravidão no seio da família branca” (1999, p. 138). Slenes dá uma explicação plausível para essa visão pessimista de Macedo sobre o escravo, afirmando ser uma “manifestação extrema de um preconceito cultural que provavelmente era compartilhado pela maioria dos brasileiros e europeus bem-nascidos” (1999, p. 138).

Sidney Chalhoub também define a obra de Macedo como antiescravista, tecendo uma crítica à sua leitura nada agradável e o porquê de ser tão extensa. Em *Machado de Assis, historiador*, Chalhoub comenta que Joaquim Manuel de Macedo previa um cenário apocalíptico sobre uma possível emancipação imediata dos escravos, daí em *As vítimas-algozes* fazer “desfilar uma galeria medonha de escravos astuciosos, trapaceiros e devassos, sempre dispostos a ludibriar os senhores e ameaçar os valores e o bem-estar da família senhorial” (CHALHOUB, 2003, p. 158).

Em sua obra *A Abolição*, Emília Viotti da Costa faz uma breve menção ao romance de Macedo, afirmando que em *As vítimas-algozes* Macedo “caracterizava, com cores sombrias, o drama da escravidão” (COSTA, 1982, p. 38). Já em *Abolição*, Antônio Torres Montenegro dedica um capítulo a discutir a literatura escravista, os romances, contos e poesias que se dedicaram à escravidão, entre os quais comenta sobre *As vítimas-algozes*. Segundo Montenegro há na obra uma “nítida preocupação do autor em construir histórias que evidenciam a premência de se suprimir a escravidão” (MONTENEGRO, 1988, p. 6).

Cada um destes autores dá uma explicação para a obra de Macedo, sendo que em todos perpassa uma crítica severa sobre a obra e sua visão negativa do escravo. Slenes chama a obra de “tratado antiescravista”, Chalhoub também a define como antiescravista, mas defenderemos a ideia de que a obra é abolicionista e não antiescravista¹⁹. Conforme iremos explicar, trata-se um abolicionismo incomum, que não era para beneficiar o escravo, é o que denominaremos de “abolicionismo às avessas”. Para começar, vejamos o que se passa no interior dos romances que compõem *As vítimas-algozes*.

¹⁹ Essa distinção entre abolicionismo e antiescravismo será tratada no capítulo III. Por agora basta sabermos que enquanto o primeiro termo se refere à militância abolicionista, em que há uma preocupação com o escravo, o segundo se refere ao que é simplesmente contrário à escravidão.

2.2 –*Simeão, Pai-Raiol e Lucinda: as vítimas-algozes*

“A idéia da liberdade revolucionaria seu ânimo, no qual as trevas do cativo seriam dissipadas pela aurora da emancipação” (MACEDO, 2010, p. 34). Bem que o narrador alertara a necessidade de libertar Simeão, com a qual se evitaria a morte de três membros da família senhorial. Com a ideia de que “a escravidão degrada, deprava, e torna o homem capaz dos mais medonhos crimes”, e de que só “a liberdade moraliza, nobilita, e é capaz de fazer virtuoso o homem”, Macedo na primeira narrativa de *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, intitulada *Simeão, o crioulo* nos conta a história de Simeão, o “escravo-serpente”, um crioulo que crescera sob o jugo da escravidão, que assim o fez capaz de cometer medonhos crimes:

Em falta de pundonor e de vergonha, que a escravidão não comporta, o escravo tem o rancor e o desejo da vingança. Nas pontas do açoite está o emblema do rancor do escravo: às vezes há nas pontas do açoite marcas de sangue. Tudo isto é repugnante, é repulsivo, é horrível; mas tudo isto se acha intimamente ligado com a escravidão, e absolutamente inseparável dela. Onde há escravos é força que haja açoite. Onde há açoite é força que haja ódio. Onde há ódio é fácil haver vingança e crimes (MACEDO, 2010, p.58).

Portanto, o fato de um escravo como Simeão se tornar perverso e capaz dos mais medonhos crimes está intimamente ligado à escravidão, e só pode acabar com o fim desta, daí que Macedo clama: “O negro escravo é assim. Se o não quereis assim, acabai com a escravidão” (2010, p. 39). “Sementeira de venenosos espinhos, a escravidão não pode produzir flores inocentes”, completa o narrador. Em outra passagem, é definido claramente o quanto a escravidão é desumana e perversa:

[...] a fonte do mal, que é mais negra do que a cor desses infelizes, é a escravidão, a consciência desse estado violenta e barbaramente imposto, estado lúgubre, revoltante, condição ignóbil, mãe do ódio, pústula encerradora de raiva, pantanal dos vícios mais torpes que degeneram, infeccionam, e tornam perverso o coração da vítima, o coração do escravo (MACEDO, 2010, p. 67).

Em várias passagens Macedo, através do narrador, condena a escravidão como instituição nefanda. Ao mesmo tempo que vai percorrendo sobre a história, tece comentários sobre a escravidão, como neste trecho em que comenta em que se resumia o amor entre os escravos:

Sabem todos o que é o amor entre os escravos: a condição desnaturada desses exilados da sociedade, desses homens reduzidos a coisas, desses corpos animados a quem se negam direitos de sensibilidade, materializados à força, materializa neles sempre o amor: sem o socorro da poesia dos sentimentos que alimenta o coração e o transporta às regiões dos sonhos que se banham nas esperanças de santos e suaves laços, os escravos só se deixam arrebatar pelo instinto animal, que por isso mesmo os impele mais violento (MACEDO, 2010, p. 49).

Se o amor entre os escravos se resume a um instinto animal, mais precisamente se definia como uma saciedade de um desejo sexual, nada mais. É assim que Simeão ousou possuir desejos libidinosos pela sinhazinha Florinda, com a qual tinha sido criado como irmão: “lembrou, contemplando a senhora-moça, o que lembrava aproximando-se da negra fácil, da escrava desmoralizada que lhe agradava e não fugia a seus ignóbeis afagos” (MACEDO, 2010, p. 38). Esta “negra fácil” era Esméria, escrava que não fugia de seus desejos libidinosos, a qual o ajuda a matar Florinda e seu marido, bem como a senhora Angélica, mulher que criara Simeão como filho:

Simeão aproximou-se do leito, e sem compaixão da fraqueza, sem lembrança dos benefícios, filho celerado da escravidão que é horror, demônio da ingratidão e da perversidade, levantou o machado, e descarregou-o sobre a cabeça de Angélica, que morreu sem expirar. O machado partira pelo meio a cabeça da protetora e segunda mãe do assassino (MACEDO, 2010, p. 70).

Essa é a cena mais chocante da narrativa, quando Simeão mata sua senhora, partindo-lhe a cabeça com um machado. Mas aí vem a pergunta: por mais que seja chocante e repugnante, é exagero do autor? Emília Viotti da Costa nos confirma: “Durante todo o tempo em que vigorou o regime (escravista), eram correntes na zona cafeeira as notícias de crimes hediondos cometidos por escravos contra senhores e feitores” (1998, p. 366).

Em zonas cafeeiras ou áreas açucareiras como é o caso de *Simeão, o crioulo*, cuja história se passa no interior da província do Rio de Janeiro, era muito comum crimes contra a família senhorial: “mesmo os senhores mais brandos tornavam-se vítimas, não raro, da situação criada pelo sistema escravista”(COSTA, 1998, p. 367). E para conter homicídios contra a família senhorial e outros crimes se legislava quanto a proibição da venda de armas, munições e venenos aos escravos, o que não adiantava muito, pois na falta de tais meios, o escravo recorria à foice, à enxada, ao facão e também ao machado, como foi o caso de Simeão.

Outro tema que perpassa o romance é a diferenciação entre o escravo africano, negro, e o escravo crioulo, nascido no Brasil: “Os crioulos são muito mais inteligentes e maliciosos que os negros da África. [...] O escravo africano mata o senhor, e se afasta do cadáver: o escravo crioulo, antes de matar, atormenta e ri das agonias do senhor, e depois de matar insulta e esquarteja o cadáver” (MACEDO, 2010, p. 64-65). Tal diferenciação e superioridade atribuída ao crioulo em relação ao negro, sugere, como aponta Cléria Botelho da Costa, que Macedo tinha como referência a escala darwiniana, de que o negro era inferior ao mulato (COSTA, 2000, s.p.).

Em outra passagem do romance, Macedo nos informa que o dia de domingo era de descanso para os escravos: “Os escravos têm no domingo o seu dia de arremedo da liberdade; de manhã saem a vender o que têm colhido de suas pobres roças e o que têm furtado das roças do senhor; à noite vão aos fados e aos deboches da venda” (MACEDO, 2010, p. 36). Mas o dia de domingo, por ser de folga acaba dando espaço a devassidões, e por isso, alguns senhores, como nos informa Emília Viotti, “substituíam o dia de folga do escravo, que passava a trabalhar aos domingos, descansando em algum dia da semana” (1998, p. 296).

Como o dia de domingo era santificado pela fé cristã, os senhores “extremamente devotos, impediam qualquer trabalho aos domingos e dias santificados” (COSTA, 1998, p. 296). Macedo comenta que eram raros os senhores no Brasil que não faziam isso:

Nunca em parte alguma do mundo houve senhores mais humanos complacentes do que no Brasil, onde são raros aqueles que nos domingos contêm presos no horizonte da fazenda os seus escravos; em regra, todos fecham os olhos ao gozo amplo do dia santificado. Por isso as fazendas são muito mais solitárias aos domingos (MACEDO, 2010, p. 67).

A complacência quanto ao dia de domingo é certa, mas é curioso que Macedo afirme que não houve no mundo senhores mais complacentes do que no Brasil. Essa polêmica ideia de que os senhores brasileiros eram benevolentes com os seus escravos já rendeu muitas discussões ao longo da história brasileira. Desde Gilberto Freyre, que criou o mito da democracia racial, de que brancos e negros viviam em harmonia no Brasil, essa questão vem sendo discutida. Emília Viotti da Costa confirma a existência de senhores benévolos que tratavam seus escravos com humanidade, bem como escravos tão submissos que chegava a parecer patético, mas isso constituía uma minoria, pois de forma geral, “a instituição escravista propiciava os excessos, os crimes, a espoliação de um grupo pelo outro” (1998, p. 335). Portanto havia no geral um embate

entre os dois grupos, senhores cruéis para com seus escravos, como também casos de escravos que corrompiam, roubavam e matavam senhores, como Joaquim Manuel de Macedo nos mostra. Sobre essa falsa ideia de que brancos e negros viviam em harmonia no Brasil, Emília Viotti resume bem o porquê disso:

A idealização da escravidão, a ideia romântica da suavidade da escravidão no Brasil, o retrato do escravo fiel e do senhor benevolente e amigo do escravo que acabaram por prevalecer na literatura e na história foram alguns dos mitos forjados pela sociedade escravista na defesa do sistema que não julgava possível prescindir (COSTA, E. 1998, p. 335).

Portanto, a ideia do senhor benevolente e do escravo fiel é um mito forjado para a manutenção do sistema escravista no Brasil construído pelos escravocratas. Essa ideia, como diz Emília Viotti da Costa, foi a que prevaleceu na literatura e na história. Por isso é curioso que Macedo tenha feito um caminho distinto, de mostrar o escravo vilão, mais precisamente vítima-algoz, como foi o caso de Simeão. Macedo defende, pelo contrário, a extinção do sistema escravista, dada a periculosidade dos escravos, apontando a necessidade de dar liberdade aos escravos, as “vítimas-algozes.”

Além da necessidade fundamental de dar liberdade, Macedo afirma que: “cumpre completar o favor dos sentimentos com o favor da educação, inoculando no coração do pequeno escravo predileto as noções do dever, o ensino da religião, a virtude da paciência, a obrigação do trabalho que moraliza e nobilita o homem” (MACEDO, 2010, p. 64). Ou seja, a liberdade, completada pela educação, pelo ensino da religião, pelo trabalho, dissiparia toda a perversão do escravo. Por isso, alertava: “eu vos digo que Simeão, se não fosse escravo, poderia não ter sido nem ingrato, nem perverso” (MACEDO, 2010, p. 72).

Portanto, Macedo alertava que a fonte da perversidade do escravo era a escravidão: “sempre escravidão, sempre ódio”. Era a instituição escravista que fazia o escravo capaz de cometer medonhos crimes. A solução, pois era dar liberdade, completada por aquelas outras medidas, a educação, a religião e o trabalho.

Ao final do romance, é exposta a solução: a necessidade de extinguir a escravidão no Brasil:

A escravidão multiplica os Simeão nas casas e fazendas onde há escravos. Este Simeão vos horroriza?... Pois eu vos juro que a força não o matou de uma vez; ele existe e existirá enquanto existir a escravidão no Brasil. Se quereis matar Simeão, acabar com Simeão, matai a mãe do crime, acabei com a escravidão (MACEDO, 2010, p. 72).

Macedo mostra que enquanto existisse a escravidão no Brasil, iriam existir escravos perversos como Simeão. Simeão morre na forca, mas “a forca que matou Simeão é impotente, e inutilmente imoral” (MACEDO, 2010, p. 72). A solução, então, apontada por Macedo para acabar com os escravos ingratos e perversos como Simeão, é clara: é acabar com a mãe do crime, a escravidão.

No segundo romance, *Pai-Raiol, o feiticeiro*, à semelhança da primeiro, também temos a história de um escravo perverso, cruel e assassino, mas agora com outra característica: feiticeiro. Pai-Raiol é definido como “o demônio do mal e do rancor”, “o demônio que matava de longe com os olhos” (MACEDO, 2010, p. 91). Nesta segunda narrativa de *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, Macedo tece várias considerações acerca do que ele chama de “feitiçaria”.

A história, pois, não difere muito de *Simeão, o crioulo*. A diferença relevante é a prática do feitiço, ponto central da história, sobre a qual Macedo tece várias considerações, como a seguinte:

No interior do país, onde mais abunda a escravatura, mais espalhada se encontra a prática torpe do feitiço. O feitiço tem o seu pagode, seus sacerdotes, seu culto, suas cerimônias, seus mistérios; tudo porém grotesco, repugnante, e escandaloso. (...) Soam os grosseiros instrumentos que lembram as festas selvagens do índio do Brasil e do negro d'África; vêem-se talismãs rústicos, símbolos ridículos; ornamentam-se o sacerdote e a sacerdotisa com penachos e adornos emblemáticos e de vivas cores; [...] a sacerdotisa anda como doida, entra e sai, e volta para tornar a sair, lança ao fogo folhas e raízes que encham de fumo sufocante e de cheiro ativo e desagradável a infecta sala, e no fim de uma hora de contorsões e de dança de demônio, de ansiedade e de corrida louca da sócia do embusteiro, ela volta enfim do quintal, onde nada viu, e anuncia a chegada do gênio, do espírito, do deus do feitiço, para o qual há vinte nomes cada qual mais burlesco e mais brutal (MACEDO, 2010, p. 79).

Há vários outros comentários sobre a prática do feitiço, mas por este trecho já vemos a concepção do autor sobre a feitiçaria: algo “repugnante”, “grotesco”, com “símbolos ridículos”, “dança de demônio”. Macedo critica até mesmo os diversos nomes que as divindades apresentavam, chamando-os de “nomes burlescos”²⁰. Para um seguidor assíduo de uma religião monoteísta era inadmissível uma manifestação religiosa que tivesse diversos deuses. Segundo Macedo, “o negro escravo acredita no poder do feiticeiro, como o velho muçulmano no alcorão de Maomé” (2010, p. 79). Ou seja, considera a feitiçaria uma credence tal como os que acreditam no alcorão islâmico. Tal atitude não é nada mais que o falso julgamento de uma cultura pela outra, de uma

²⁰ Além de não reconhecer tal “feitiçaria” como religiosidade, Macedo ainda não a denomina, mas pelas descrições, tudo leva a crer que se trata do candomblé, por isso chamar os nomes de suas divindades, como Iemanjá, Iançã, de “nomes burlescos e brutais”.

religião pelas demais. Em outra passagem Macedo define a feitiçaria dos negros como “religião extravagante, rudemente supersticiosa e eivada de ridículos e estúpidos prejuízos” (2010, p. 80).

É evidente que Macedo, enquanto intelectual do século XIX, branco e cristão, só podia ver a “feitiçaria” dos negros como repugnante e grotesca. É nada mais que a “manifestação extrema de um preconceito cultural”, que era compartilhado por ele e outros brasileiros bem nascidos, como nos diz Robert Slenes (1999, p. 138). Em vez de “feitiçaria”, não se trata na verdade de uma manifestação cultural, uma religião como qualquer outra? Uma manifestação cultural, mas que Macedo e muitos outros intelectuais do século XIX não conseguiam enxergar.

A feitiçaria, como o próprio autor define, consistia no uso de plantas, raízes e frutos que curam males e enfermidades, e outras nocivas, usadas para matar. Macedo define esse uso de produtos naturais de “ciência prática”. Mas enquanto médico, reprovava o uso destes “medicamentos” naturais. O ato que mais reprovava são as rezas e benzeções que acompanham o uso destes medicamentos:

[...] iniciado nos venenos vegetais d’África, o negro atizou a inteligência para fazer o mal, vendo-se escravo; [...] preparou assim sua ciência prática, misturou-a com sacrílegas rezas, com imprecções e votos desprezíveis e com uma química extravagante, imunda, nojenta que compõe cozimentos e infusões em que dez ou mais substâncias inertes ou apenas asquerosas se ajuntam com uma que é o veneno que opera (MACEDO, 2010, p. 80).

Macedo comenta que o escravo africano é o rei do feitiço. Segundo o autor, o escravo africano “o trouxe para o Brasil como o levou para quantas colônias o mandaram” (2010, p. 76). Ainda nos informa que: “Na cidade do Rio de Janeiro (e quanto mais nas outras do império!) ainda há casas de tomar fortuna, e com certeza pretendidos feiticeiros e curadores de feitiço que espantam pela extravagância, e grosseria de seus embustes” (2010, p. 76). Comenta que a figura do feiticeiro era mítica, pois, se por um lado, chegava a causar medo, por outro, era venerado e respeitado pelos demais escravos. De fato o feiticeiro gozava de prestígio perante os outros escravos. Emília Viotti da Costa comenta que o feiticeiro era “respeitado e temido por todos, curando males do corpo e do espírito, doenças e mal de amor” e que “mesmo os brancos se serviam deles” (COSTA, 1998, p. 303). Mary Karasch também informa que certamente tanto escravos quanto senhores que compartilhavam suas crenças

consideravam os feiticeiros como “líderes religiosos poderosos e eficazes, capazes de manipular o sobrenatural e neutralizar o mal” (KARASCH, 2000, p. 351).

O protagonista do romance, Pai-Raiol, era um legítimo africano: “um dos últimos importados da África pelo tráfico nefando”, diz o narrador. Passa por quatro senhores e sofre pela condição de escravo: “experimentara por mais de uma vez as dolorosas solidões do tronco e os tormentos do açoite no poste horrível”; orelha mutilada por violência de castigo; rosto cravejado de “cicatrizes vultuosas de sarjaduras recebidas na infância”; “um golpe de azorrague lhe partira pelo meio o lábio superior, e a fenda resultante deixara a descoberto dois dentes brancos, alvejanos, pontudos, dentes caninos que pareciam ostentar-se ameaçadores” (MACEDO, 2010, p. 84).

Essa descrição de Pai-Raiol aponta, segundo Cléria Botelho, que Macedo “busca naturalizar as imagens físicas, biológicas do escravo negro africano como um ser não humano, um animal, com dentes afiados que poderia atacar o seu senhor a qualquer momento, ser inferior na escala darwiniana” (COSTA, 2000, s.p.). Em outra passagem, Macedo descreve que “as inspirações da natureza má o tornavam fera; mas em sua ferocidade estava longe de ser leão, era leopardo” (2010, p. 96). Ou seja, se assemelhava a um leopardo, o animal mais feroz na escala darwiniana. Tudo isso para engendrar o medo: uma fera que podia atacar a qualquer momento.

Além de Pai-Raiol, tem destaque no romance a escrava Esméria que se amasiou com seu senhor, Paulo Borges, e dele teve um filho para tentar arrancar sua herança. Comentando essas relações entre escrava e senhor, Macedo faz a seguinte crítica: “O senhor que se degrada ao ponto de distinguir como mulher uma sua escrava é mais do que imoral, é um imprudente e desassissado que põe em desgoverno a própria casa, e levanta em trono de ignomínia a escrava corrupta elevada a senhora” (1991, p. 124). E comentando sobre o amasiamento entre senhor e escrava, Emília Viotti da Costa mostra que esse fato é socialmente explicável: “a organização da família patriarcal incitava os senhores a procurar satisfação sexual fora da órbita familiar, junto às escravas” (1998, p. 321).

Além dessas relações extraconjugais entre senhor e escrava e dos comentários sobre a feitiçaria africana, Macedo comentou outros temas recorrentes, citando fatos que segundo ele, mostram como os escravos prejudicam seus senhores:

Eles prejudicam aos senhores: trabalhando maquinalmente, sem idéia de melhoramentos, de progresso e de aperfeiçoamento do sistema de trabalho, sem os incentivos de interesse próprio e com desgosto e má vontade. Furtando nas roças,

nas fábricas e nos armazéns produtos que vão vender para embebedar-se. [...] Suicidando-se subitamente, ou aos poucos, quando por nostalgia, enfezação ou desespero morno e profundo contraem e alimentam enfermidades que acabam por matá-los. Fugindo à escravidão por dias, semanas, meses ou para sempre, e nos quilombos, seduzindo outros escravos para fugir como eles. Não poupando o gado e os animais, não zelando os instrumentos rurais, não compreendendo a necessidade de cuidados, não tendo nem podendo ter amor à propriedade do senhor, não se ocupando das perdas ou os lucros do senhor [...] (MACEDO, 2010, p. 103).

Segundo Macedo, estas seriam formas variadas de como os escravos prejudicam a vida de seus senhores. Também é comentado sobre a sífilis²¹: o filho mais novo de Paulo Borges foi amamentado por uma escrava ama de leite depois que sua mãe Teresa foi envenenada, sendo acusada de lhe ter transmitido a doença: “o pobre anjinho do berço que fora privado dos seios de sua honesta mãe, bebera a sífilis e a morte nos peitos imundos de negra corrupta” (MACEDO, 2010, p. 146).

Mas sem dúvida o ponto de destaque do romance é a questão do feitiço. Com o conhecimento de ervas que matam, Pai-Raiol devastou a família senhorial. Macedo destaca que “há envenenamentos propinados por escravos que desaperebidamente ou apenas de leve suspeitos, escapam impunes aos senhores e à autoridade pública” (2010, p. 98). E a solução para acabar com isso era somente com o fim da escravidão, pois segundo Macedo: “enquanto no Brasil houverem escravos, estarão nossas famílias facilmente expostas a envenenamentos e a tentativas de envenenamentos por eles propinados” (2010, p. 64).

Ao final do romance, Macedo chega a seguinte conclusão:

A asa negra da escravidão roçara por sobre a casa e a família de Paulo Borges, e espalhara nelas a desgraça, as ruínas e mortes violentas dos senhores. Pai-Raiol e Esméria, algozes pela escravidão, esses dois escravos assassinos não podem mais assassinar... A escravidão, porém, continua a existir no Brasil. E a escravidão, a mãe das vítimas-algozes, é prolífica (MACEDO, 2010, p. 147).

Depois que Pai-Raiol e Esméria, essas vítimas-algozes, arrasaram a vida de Paulo Borges e sua família, são então punidos: Esméria é presa, Pai-Raiol morre. Esses “algozes pela escravidão” não poderiam causar mais dano algum. Mas, como disse Macedo, a escravidão continuava a existir no Brasil, e como esta é prolífica, enquanto não fosse extinta, novos escravos como Pai-Raiol e Esméria devastariam o lar senhorial.

²¹ Vale lembrar que os escravos foram acusados de trazer a sífilis para o Brasil. E a incidência da doença no país foi devastadora, conforme discutiremos melhor no próximo capítulo.

A solução então era clara: era preciso acabar com a escravidão, “a mãe das vítimas-algozes”.

E finalmente, em *Lucinda, a mucama*, terceira e última narrativa de *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, Macedo se mostra mais brando. Sem a seqüência de mortes das duas primeiras histórias, sem, portanto, as agressões físicas que escravos perversos fazem contra seus senhores, em *Lucinda* Macedo mostra um outro tipo de violência: a violência moral. É a história de como uma mucama, escrava doméstica, que serve à sua senhora em seus afazeres, corrompe a vida dessas senhoras e a família senhorial.

Macedo define Lucinda como “demônio da luxúria”, “uma escrava perversa e devassa como todas as escravas mais ou menos o são, comprometendo o nome e a reputação de uma donzela, sua senhora, para atrair um homem branco e satisfazer seu vício escandaloso” (2010, p. 158). Foi assim que esse “demônio da luxúria” atraiu um criminoso francês que desonrou sua senhorinha Cândida, e ainda por cima se tornou amante do mancebo: “O sedutor e a escrava abraçados se associavam, e a escrava, em frenesi de libertinagem, prometia ao sedutor entregar-lhe a senhora... A vítima ia ser algoz” (MACEDO, 2010, p. 166). E de fato a vítima foi algoz: Lucinda conseguiu tirar de Cândida o maior símbolo da pureza feminina, fato escandaloso quando ocorrido antes do casamento. Lucinda era vítima de um sistema opressor e ao mesmo tempo, se tornou algoz de sua senhora.

Mas Lucinda, se tornou algoz, perversa, porque realmente foi vítima de uma instituição nefanda que se chama escravidão. Macedo nos explica que “as escravas com quem convivera, algumas das quais muito mais velhas que ela, tinham-lhe dado as lições de sua corrupção, de seus costumes licenciosos, e a inoculação da imoralidade” (2010, p. 162). Lucinda cresceu “desde a primeira infância testemunhando torpezas de luxúria” (2010, p. 171). Depois de contar a Cândida os segredos da puberdade e do sexo, sua senhorinha lhe pergunta como já sabia disso e Lucinda responde: “[...] porque sou negra escrava; com as escravas não precisa haver cuidados; nós não temos de casar-nos” (MACEDO, 2010, p. 167).

O uso de mucamas para servir à senhora e suas filhas era uma prática comum: “toda família que não é indigente ou pobre possui uma” (MACEDO, 2010, p. 159). Emília Viotti da Costa comenta que “escolhiam-se as mucamas entre as negras de presença mais agradável”, e que “já pela roupa diferenciavam-se das demais” (1998, p. 297). Esses escravos, que faziam serviços domésticos, como a mucama Lucinda, e o

pajem que também aparece no romance, “eram invejados e respeitados pelos outros escravos que labutavam nas lavouras, e, além disso, tinham muito mais chances de receberem cartas de alforria dos que aqueles outros” (COSTA, 1998, p. 326).

Ainda em relação a essa figura de destaque da mucama, em outro trecho, Macedo comenta que:

Embora escrava, é ainda mais que o padre confessor e do que o médico da donzela: porque o padre confessor conhece-lhe apenas a alma, o médico, ainda nos casos mais graves de alteração da saúde, conhece-lhe imperfeitamente o corpo enfermo, e a mucama conhece-lhe a alma tanto quanto o padre e o corpo mais do que o médico (MACEDO, 2010, p. 159-160).

Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*, cita este mesmo trecho da obra de Macedo, e completa que “histórias de casamento, de namoros, ou outras menos românticas, mas igualmente sedutoras, eram as mucamas que contavam às sinhazinhas nos doces vagares dos dias de calor” (FREYRE, 1999, p. 341). É indiscutível a presença marcante da mucama na vida da família senhorial, sobretudo das jovens donzelas. Gilberto Freyre não realça a suposta má influência da mucama na vida dessas senhorinhas como Macedo faz, mas sim destaca sua boa influência, como ao dizer que “era com as mucamas que as meninas aprendiam a cantar” e se iniciavam “nos mistérios do amor”.

Além dessas considerações sobre a mucama, que é o tema central do romance, há um outro fato curioso, mas relevante, que está presente na obra: Macedo coloca seus personagens a comentar sobre a obra *A cabana de Pai Tomás*, romance abolicionista norte-americano²². Florêncio da Silva e Liberato, respectivamente pai e irmão de Cândida, comentam:

- Meu pai - disse Liberato -, este romance concorreu para uma grande revolução social; porque encerra grandes verdades.
- Quais, meu doutor?
- As do contra-senso, da violência, do crime da escravidão de homens, como nós outros, que nos impomos senhores; as da privação de todos os direitos, da negação de todos os generosos sentimentos das vítimas, que são os escravos; as da insensibilidade, da crueldade irrefletida, mas real, e do despotismo e da opressão indeclináveis dos senhores.
- Admiravelmente, meu doutor: o tal romance, belo presente que fizeste a Cândida, e que eu já tinha lido, mostra e patenteia o mal que os senhores fazem aos escravos (MACEDO, 2010, p. 249).

²² A obra *A Cabana de Pai Tomás*, da autora Harriet Beecher Stowe, de fato era conhecida pelo público brasileiro. Como destaca Luiz Felipe de Alencastro, “o romance tornou-se um best-seller mundial; foi traduzido, lido e comentado no Império” (ALENCASTRO, 1997, p. 90).

O romance, como diz o personagem, faz justamente mostrar o mal que os senhores fazem aos escravos, por isso é curioso a referência de Macedo a este romance, já que nesta e nas outras narrativas de *As vítimas-algozes*, Macedo faz o contrário: mostrar o mal que os escravos fazem aos seus senhores. Em seguida, os personagens comentam esse outro lado, do mal que o escravo faz ao senhor, e explicita-se a tese de que os escravos são vítimas e algozes ao mesmo tempo:

[...] tu já pensaste no mal que os escravos fazem aos senhores? Já o mediste e o calculaste?...

- Consequência do flagelo da escravidão: as vítimas se tornam algozes.
- E que algozes!...
- Que se quebre pois o cutelo! - exclamou Liberato.
- E como? - perguntou Cândida.
- Banindo-se a escravidão, que nos desmoraliza; que é nossa inimiga natural, que nos faz mal em troca do mal que fazemos: porque o escravo condenado à ignomínia dá o fruto da ignomínia à sociedade que o oprime, e pune a opressão, corrompendo o opressor (MACEDO, 2010, p. 250).

Portanto, o escravo faz mal ao senhor como uma espécie de troco do mal que o senhor lhe faz, por isso de vítimas acabam se tornando também algozes. Daí que a tese de Macedo se diferencia da de Harriet Beecher Stowe. Talvez a referência ao romance *A cabana de Pai Tomás*, seja uma forma de discutir e complementar a ideia da autora do romance: os escravos são vítimas do mal que os senhores lhes fazem, como ela disse, mas por ser vítimas, acabam reagindo de forma violenta, fazendo mal ao senhores, tornando-se também algozes.

Mas é visível que Macedo tinha conhecimento da importância desse romance para a crítica ao sistema escravista dos Estados Unidos. Como seu personagem disse “este romance concorreu para uma grande revolução social; porque encerra grandes verdades”²³. O romance é de fato abolicionista, com um forte apelo dramático ao seu final, implorando pelo fim da escravidão, daí que Cândida e sua mãe ao terminar de lê-lo “tinham lágrimas nos olhos”. E Lucinda, que estava escutando a conversa dos patrões às escondidas, conclui: “portanto... eu sou vítima”.

Macedo realmente faz de Lucinda uma vítima, porque afirma que ela não é a culpada: “a maior criminosa é a sociedade cega e louca que põe a desmoralização junto

²³ O romance *A cabana de Pai Tomás* de fato concorreu para uma revolução social: acirrou a divergência entre a sociedade abolicionista do Norte e a sociedade escravocrata do Sul. O próprio presidente americano Lincoln admitiu a influência do romance e ele próprio se emocionou ao lê-lo. Ao publicá-lo em 1852, Beecher-Stowe, divulgaria “um romance que terá um enorme impacto político, reforçando a campanha abolicionista americana às vésperas da Guerra de Secessão” (ALENCASTRO, 1997, p. 90).

da inexperiência, a escrava junto da menina donzela” (2010, p. 262). A culpa está na sociedade escravagista, que desmoraliza a escrava, sendo esta, portanto, apenas uma vítima. “A escrava é o que a fazem ser: a sociedade escravagista se envenena com o veneno que prepara e impõe” (MACEDO, 2010, p. 246). Lucinda era, portanto, uma vítima, mas o autor completa que: “Os escravos são vítimas; mas sabem ser vítimas-algozes. Lucinda, a mucama escrava, vítima porque era escrava, tinha sido algoz de sua senhora” (2010, p. 291). Lucinda era uma vítima-algoz. E por ser algoz fora capaz de desonrar a vida de sua jovem senhora Cândida.

Em *Lucinda, a mucama*, ao contrário das duas primeiras narrativas, Macedo põe em prática sua tese de que a liberdade regenera, na medida em que no final Lucinda recebe a liberdade, para então se regenerar socialmente, já que “a liberdade moraliza, nobilita, e é capaz de fazer virtuoso o homem”. A escravidão corrompera Lucinda, e só a liberdade seria capaz de torná-la virtuosa, de se redimir, de deixar para sempre a devassidão que a instituição escravista lhe impusera. Macedo termina o romance com um apelo grandiloquente, pedindo o fim da escravidão:

Dizeis que com os escravos, e pelo seu trabalho vos enriqueceis: que seja assim; mas em primeiro lugar donde tirais o direito da opressão?... Em face de que Deus vos direis senhores de homens, que são homens como vós, e de que vos intitulais donos, senhores, árbitros absolutos?... E depois com esses escravos ao pé de vós, em torno de vós, com esses miseráveis degradados pela condição violentada, engolfados nos vícios mais torpes, materializados, corruptos, apodrecidos na escravidão, pestíferos pelo viver no pantanal da peste e tão vis, tão perigosos postos em contato convosco, com vossas esposas, com vossas filhas, que podereis esperar desses escravos, do seu contato obrigado, da sua influência fatal?... Oh! Bani a escravidão!... A escravidão é um crime da sociedade escravagista, e a escravidão se vinga desmoralizando, envenenando, desonrando, empestando, assassinando seus opressores. Oh!... Bani a escravidão! Bani a escravidão! Bani a escravidão! (MACEDO, 2010, p. 298).

Obra de convencimento, Joaquim Manuel de Macedo termina com esse apelo *Lucinda, a mucama*, a terceira e última história de *As vítimas-algozes*. Faz um apelo à necessidade de banir a escravidão, já que esta é um crime que se vinga desmoralizando seus opressores. Através desses três quadros da escravidão, Macedo tenta convencer os proprietários escravistas da necessidade de por fim ao escravismo. Mas conforme veremos a seguir, não foi apenas através de *As vítimas-algozes* que Macedo tentou esse discurso de convencimento, este discurso foi além de sua produção ficcional.

2.3 – Considerações sobre a nostalgia: suicídio do escravo, prejuízo do senhor

Nas três narrativas que compõem a obra *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, Joaquim Manuel de Macedo mostrou o mal que os escravos faziam aos senhores, apontando a necessidade de se acabar com a escravidão. Somam-se a isso as características marcantes que atribui aos seus personagens escravos: a mucama corrompida pela luxúria, escravo que mata crianças, escravos que matam em nome de poder e dinheiro. Macedo buscava desvendar o psiquismo humano, com personagens com características psicopatológicas marcantes. Este esforço não se restringiu apenas à produção ficcional. Sua monografia de conclusão do curso de Medicina, apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 11 de dezembro de 1844, intitulava-se *Considerações sobre a nostalgia*, na qual o autor procurava mostrar como essa moléstia mental, a nostalgia, explicava a frequência de suicídios de escravos no Brasil.

Antes de mais nada, precisamos esclarecer que essa “nostalgia” a que Macedo se refere não é o mero sentimento de melancolia e tristeza tal como conhecemos hoje, é uma doença psicopatológica²⁴. Esse sentimento melancólico sempre existiu, diferentemente da doença, que não existe mais nas classificações médicas, mas que incidiu até fins do século XIX. Poetas e românticos passavam por esse sentimento nostálgico. Gonçalves Dias em *A canção do Exílio* demonstrou sua nostalgia ao ser afastado do Brasil pelo exílio em Portugal. E, curiosamente, quem escreveu um poema justamente intitulado “Nostalgia” foi Bernardo Guimarães em 1861:

Campos de minha infância, oh! quem me dera
Ir descansar de meus tristes errores
Em vosso seio, embora a primavera
Não junque mais de flores
Da minha vida as sendas desoladas,
Hoje só de ruínas despovoadas. [...] (GUIMARÃES, 1959, p. 452).

Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo compartilharam da “nostalgia”, no primeiro apenas como sentimento, no segundo como doença. Mas é perceptível como o sentimento e a doença guardam semelhanças. Bernardo Guimarães se queixava do afastamento dos campos da infância, Gonçalves Dias do afastamento da pátria. Conforme veremos adiante, essas são as duas principais causas que Macedo

²⁴ Ao voltarmos ao passado, precisamos entendê-la como doença, uma espécie de depressão do século XIX, um mal estar de tristeza e solidão tal como a depressão de hoje, e que também levava ao suicídio. Mas diferentemente do estado depressivo atual, a nostalgia era estudada como uma enfermidade decorrente do afastamento do local de origem ou do país de nascença.

aponta para o aparecimento da nostalgia-doença: o desenraizamento do local de infância e do país de nascença. Portanto, é certo pensar na relação entre a nostalgia-sentimento e a nostalgia-doença²⁵.

É relevante analisar a tese de Macedo, que certamente legitima as características psicológicas, quiçá psicopatológicas de seus personagens em *As vítimas-algozes*. Assim como em *As vítimas-algozes* demonstrou sua aversão à escravidão, que gerava nos escravos características perversas, como cobiça e instintos assassinos, em sua tese o escritor também mostra outro reflexo da instituição: a disseminação da doença nostálgica entre os escravos.

A obra *As vítimas-algozes*, publicada 25 anos depois da tese médica, voltava ao tema da escravidão. As duas obras em conjunto nos possibilitam uma análise mais concreta do tema da escravidão, e perceber como este perpassou tanto sua produção literária quanto acadêmica. A propósito, os historiadores Ronald Polito e Myriam Bahia Lopes, organizadores da mais recente publicação da tese de Macedo, explicam como a tese e a obra *As vítimas-algozes* mantêm um diálogo:

Entre as *Considerações sobre a nostalgia* e esse volume de novelas, mais de uma afinidade: ambos são trabalhos em que Macedo se dirige precisamente aos proprietários de escravos. E, longe de qualquer projeto humanitarista, nos dois textos o que Macedo tem em mira é resguardar os interesses desse grupo. Na tese de medicina, o importante seria salvar a agricultura dos escravos perdidos pela saudade da pátria. E em *As vítimas-algozes*, a escravidão deveria ser extinta gradualmente e com plena indenização dos proprietários de escravos (POLITO; LOPES, 2004, p. 133).

Da mesma forma que em *As vítimas-algozes* defende o lado senhorial, mostrando o perigo que os escravos representavam aos seus senhores, em sua tese, Macedo descreve a nostalgia dos escravos, pensando no lado senhorial: a disseminação da doença e consequentemente a frequência de suicídios trariam prejuízos aos senhores, diminuindo a força de trabalho na agricultura, que era constituída por escravos. Macedo também analisou a doença nostálgica sob o ponto de vista da classe escravocrata, mostrando que o grande número de suicídios de escravos representava um prejuízo à classe senhorial e à agricultura nacional. Ou seja, apesar de tratar a etiologia de uma doença que afetava a população escrava, Macedo se preocupava não com a saúde do escravo, mas no prejuízo que isso acarretava aos senhores.

²⁵ Essa nostalgia-doença tal como Macedo formulou é muito criticada, afinal, poderia se tratar de um mero sentimento, e os sintomas fisiológicos que Macedo aponta poderiam indicar outras moléstias.

Joaquim Manuel de Macedo analisou a escravidão e a nostalgia do escravo de seu ponto de vista de político liberal e como intelectual imbuído do ideal de construir a ideia de nação. Assim, a nostalgia do escravo merecia ser tratada não apenas pela presença de escravos saudosos da África, “mas principalmente pela natureza rude e primitiva de nossa sociedade” (POLITO; LOPES, 2004, p. 120). A geração de literatos e intelectuais de meados do século XIX, da qual Macedo fazia parte, preocupava-se com a construção de uma ideia de pátria, de nação brasileira. E D. Pedro II, o imperador intelectualizado, incentivava esse ideal. Seguindo esse ideal, Joaquim Manuel de Macedo produziu trabalhos nesse sentido. Produziu obras literárias, exaltando a nação, sobretudo o ambiente da Corte; escreveu crônicas e artigos no IHGB exaltando fatos e personagens da nação; escreveu seu livro didático de História especialmente para o Colégio Pedro II. E sua tese também deve ser entendida nessa perspectiva. Como explicam Ronald Polito e Myriam Bahia Lopes, a tese médica de Macedo “se situa nesses primórdios de constituição do sentimento de amor à pátria, imagem de longa vida na cultura do Brasil dos últimos 150 anos” (POLITO; LOPES, 2004, p. 120).

A tese de Macedo é dividida em oito capítulos, nos quais são tratados as causas, sintomas, prognóstico, anatomia patológica e o tratamento da nostalgia. No prefácio da tese, o autor já expõe seu objetivo, que conforme já comentamos, é mostrar o prejuízo do suicídio de escravos para a agricultura nacional. Macedo cita que “a agricultura do país haja por fatal inimiga a nostalgia” e comenta que:

[...] na insuficiência de forças que dêem incremento e possam fazer abundar essa fonte da riqueza nacional, das terras da África nos têm vindo braços para o cultivo das nossas: aceitos pela necessidade (se real ou imaginária não nos cabe aqui ponderar), mas trazidos só pelo interesse, o sofrimento mais acerbo começa para muitos dos africanos desde o momento em que são arrancados a suas praias (MACEDO, 2004, p. 16).

Portanto, Macedo define o tráfico de escravos como uma necessidade, já que não havia outras “forças” que pudessem ser usadas na agricultura, a nossa “riqueza nacional”. Mostra que o sofrimento do escravo já começava na travessia do Atlântico, e depois submetido à dura vida do cativeiro estava propenso a padecer de nostalgia, a saudade extrema da terra de origem, imaginada como terra da liberdade. Joaquim Manuel de Macedo explica que:

Separados de famílias embora desamoráveis, sotopostos uns aos outros aos imundos porões de pequenos barcos, mal nutridos e pior tratados, testemunhando os padecimentos e a morte de alguns de seus sócios no infortúnio e finalmente

desembarcando para entrar na vida do cativo, que ainda mesmo quando temperada pela benevolência de um bom senhor é sempre a vida do cativo, como hesitar em crer que o tempo da liberdade e a terra da pátria devem estar presentes em seu espírito com todo o fogo das saudades, que lhes serão muitas vezes fatais? ... Para negá-lo fora mister negar-lhes também uma alma, que sente e que lembra (MACEDO, 2004, p. 16-17).

A nostalgia é definida pelo autor como “uma moléstia cerebral caracterizada pelo desejo ardente de voltar à pátria”²⁶ (MACEDO, 2004, p. 53). A ligação com o local de origem, com o “lugar em que se respirou o primeiro ar da vida é um poderoso e apertado laço” diz Macedo. O desenraizamento desse primeiro local em que se viveu é fatal e gera a nostalgia. E quando o desenraizamento é não só do local de infância, como também do país de nascença, a nostalgia se agrava. Segundo Macedo “o amor da pátria palpita forte na ausência dela, brilha na adversidade e só se exala com o derradeiro suspiro do moribundo” (MACEDO, 2004, p. 35). Assim, africanos arrancados de seu continente, na certeza de que nunca mais voltariam ao seu local de origem, eram vítimas fáceis da moléstia:

[...] negros levados a colônias foram muito naturalmente possuídos de acerbos saudades de suas terras, e não pequeno número daqueles que caíam em poder de senhor cruel, iludidos por um prejuízo em que depositavam fé cega, e pelo qual contavam, morrendo, renascer na pátria, suicidavam-se envenenando-se, ou enforcando-se em ramos de árvores (MACEDO, 2004, p. 49).

Para Macedo, portanto, os escravos arrancados da África eram vítimas fáceis da nostalgia. E como vemos, o autor tinha conhecimento sobre aspectos culturais que envolviam o suicídio feito em árvores e ao suicídio como uma forma de renascer na pátria²⁷. Conforme explica Jackson Ferreira, “a teoria do retorno afirmava que a

²⁶ Apesar de definir que a nostalgia é uma moléstia cerebral, é bom lembrar que se trata de uma doença psicopatológica, de fundo emocional. A nostalgia foi por muito tempo confundida com o banzo, doença fisiológica causada por deficiência nutricional, que também acometia muitos escravos. Apesar das equívocas associações entre as duas moléstias, são doenças distintas, conforme explicaram os historiadores Renato Pinto Venâncio e Maria Célia Lanna. “O banzo é uma página da história da fome, bem diferente da inverossímil ‘doença da saudade’ como muitos repetiram” (VENÂNCIO; LANNA, 1997, p. 46).

²⁷ Para alguns grupos africanos, sobretudo os congos, era crença que os espíritos dos mortos ficassem próximos a árvores grandes e imponentes na África. Por isso, no Brasil, escravos oriundos dessa região se enforcavam em árvores. Também era crença o retorno espiritual, de que morrendo renasceriam na África, e a passagem para esse retorno era a “kalunga”, o mar, daí o grande número de suicídios por afogamento. Mary Karasch analisa esta questão em *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, argumentando que o suicídio em árvores e por afogamento era um forma de reencontrar seus entes queridos, pois era crença geral de que “os ancestrais vivem não só nas águas, como também na terra e nas florestas” (KARASCH, 2000, p. 418). José Alípio Goulart também analisa esta questão em *Da fuga ao suicídio*, explicando que foi essa crença que tornou o suicídio uma prática comum de muitos escravos no Brasil (GOULART, 1972, p. 126).

intenção dos escravos ao cometer o suicídio era voltar à sua terra natal através da Kalunga, o mar-oceano” (2009, p. 14). O suicídio era um ato de resistência individual ao sistema escravista, diferentemente, por exemplo, de fugas e aquilombamentos, resistências grupais. “Muitos casos demonstram que o ato só era praticado como último recurso para forçar o atendimento dos desejos ou como alternativa para escapar definitivamente da escravidão” (FERREIRA, 2009, p. 14).

Tamanha era a incidência de suicídios no século XIX, que Joaquim Nabuco diz em *O abolicionismo*: “o número de escravos que saem do cativeiro pelo suicídio deve aproximar-se do número dos que se vingam do destino da sua raça na pessoa que mais os atormenta, de ordinário o feitor” (2000, p. 40). Essa resistência individual foi de fato devastadora na população escrava, uma prática tão comum que assustava as autoridades, daí talvez a intenção de Macedo em tratar do assunto para resguardar os interesses senhoriais, mostrando aos proprietários o que deveriam fazer. Ao escravo, demonstra pouca consideração. Já Nabuco dá uma explicação sensata para a prática: “a vida, do berço ao túmulo, literalmente, debaixo do chicote é uma constante provocação dirigida ao animal humano, e à qual cada um de nós preferiria, mil vezes, a morte” (2000, p. 40).

Macedo em sua tese reprova totalmente essa resistência individual. O autor revela certa incompreensão quanto aos traços da cultura africana, por exemplo, a crença no retorno, chamando-a de “fé cega”. Em outro trecho, explica que:

[...] tão fortes eram os sofrimentos desses infelizes, tanto podia no ânimo deles o prejuízo que também por sua vez os escravizava, que o suicídio tomou vulgaridade bem formidável, para que os colonos espantados recorressem ao meio, muito novo na história, de mandar sepultar todos os que se matavam, de arte tal que ficasse de fora e bem visível um membro do cadáver, a fim de que os parceiros do finado se convencessem pela evidência física de que vãmente contavam ressuscitar nas terras de África (MACEDO, 2004, p. 49).

Assim, os senhores não só tinham conhecimento da crença do retorno, como também tomavam tal medida para convencer os demais escravos de que esse retorno era só crendice mesmo. E Macedo na condição de médico, intelectual e cristão do século XIX, ridiculariza tais crenças. Aliás, o autor dirige seu texto à elite senhorial e deixa claro com quem está dialogando: “Falaremos particularmente aos agricultores e legisladores brasileiros: aos primeiros ousamos aconselhar; dos segundos nos atrevemos a pedir momentos de reflexão” (MACEDO, 2004, p. 48).

Para os agricultores ele aconselha, por exemplo, que é um erro não tratar o escravo com “docilidade e favor”. Para Macedo, o grande número de suicídios que se vê

entre os escravos se deve à nostalgia, “e esta por seu turno a defeitos mais ou menos graves do proceder dos senhores para com os escravos” (MACEDO, 2004, p. 50). Um desses defeitos do proceder dos senhores era o sistema de enfermarias adotado em muitas fazendas:

O mau sistema de enfermarias que se segue em quase todas as fazendas pode produzir idênticos resultados: pequenas salas, mal dispostas, sem ser presididas por preceitos higiênicos, são muitas vezes cheias de grande número de doentes. Ora, se num caso destes, durante a força de uma epidemia, aparecesse um dos enfermos afetado também de nostalgia, com surpresa talvez teria de ver o senhor diariamente multiplicarem-se os nostálgicos; [...] (MACEDO, 2004, p. 51-52).

Além de condenar esse sistema de enfermaria, Macedo também informa sobre as formas de tratamento da nostalgia, como a ginástica e a equitação, o cultivo do amor, a distração em jogos, a participação em espetáculos, festas e saraus, e o uso da música. Macedo não explica como seria feito esse uso da música, mas a historiografia nos informa sobre isso. Segundo Clóvis Moura, para curar a nostalgia de muitos escravos recém desembarcados no Brasil, os mercadores os colocavam para dançar e cantar músicas da terra natal. “Se se recusassem, eram forçados a fazê-lo, porque era crença dos mercadores que a falta de movimento os levava à nostalgia” (MOURA, 2003, p. 413).

Macedo defende que povos submetidos a regimes cruéis e opressivos, como o regime escravista, estão mais propensos a sofrer da doença: “quanto mais duro e severo é o regime, quanto mais pesada e difícil é a vida do homem em terra estrangeira, tanto mais facilmente pode invadir a nostalgia” (MACEDO, 2004, p. 51). Portanto, africanos trazidos a uma terra estrangeira e submetidos à escravidão seriam vítimas fáceis da nostalgia. O autor explica que:

O africano recém-chegado de sua pátria deve conservar as lembranças dela ainda muito vivas, e por conseqüência muito susceptíveis de inflamar-se: e, demais, não afeito aos trabalhos da agricultura, não aclimatado ainda, e ainda ressentido dos sofrimentos de uma longa viagem em que tudo foi calculado pelas ideias do lucro, mais que nunca estará então predisposto a padecer a nostalgia (MACEDO, 2004, p. 51).

A tese de Macedo, portanto, é que as principais vítimas da nostalgia eram os africanos submetidos à escravidão na América. Defendendo o lado senhorial, o autor mostrou o prejuízo desses suicídios para os proprietários escravistas e à agricultura nacional. Daí a peculiaridade da tese de Macedo. Seu trabalho não é apenas a exposição

da etiologia e do tratamento de uma doença, é um também um trabalho de fundo político e econômico. Atentou a uma doença que atingia a população escrava tendo em vista o lado senhorial, mostrando aos senhores as más medidas que estavam tomando e o que deveriam fazer. Sua tese também queria mostrar que o grande número de suicídios de escravos colocava em risco a agricultura, a base da economia nacional. O trabalho de Macedo definitivamente não era apenas mais uma tese de medicina.

Em sua monografia de conclusão de curso, Macedo mostrava, pois, como a nostalgia levava o escravo ao suicídio. Embora esta ideia esteja refutada, pois o suicídio moral e a crença do retorno espiritual são hoje apontados como as principais causas da morte voluntária de escravos²⁸, sua tese ainda é válida, sendo uma obra de referência por pioneiramente tratar do suicídio de escravos no Brasil. E sendo um dos primeiros trabalhos no campo psiquiátrico produzido no Brasil, a tese de Macedo favoreceu o desenvolvimento da Psiquiatria no país²⁹.

Macedo mostrou em sua tese o suicídio, o que é considerado hoje como uma resistência passiva ao sistema escravista. Por isso, é interessante que em *As vítimas-algozes* tenha nos mostrado algo distinto, a resistência ativa: a violência e o assassinato contra senhores. Embora o suicídio, como ele afirmou, trouxesse prejuízos aos senhores que ficavam com menos mão-de-obra, era o assassinato contra os senhores o mais repugnante, afinal, era o mal que o escravo fazia contra o senhor e não contra si mesmo. Macedo, enquanto, membro da elite imperial, não via o lado do escravo, que tirava seu bem maior, a vida.

2.4 – Algumas lições sobre escravidão e abolição: o tema no livro didático

Escrito especialmente para o Colégio Pedro II no Rio de Janeiro, *Lições de História do Brasil* foi o primeiro livro didático de História produzido no Brasil, e por muito tempo foi a referência para se compreender a História do Brasil. O crítico literário Wilson Martins considera o livro de Macedo a própria “autoconsciência histórica do país”, justificando que: “pode-se dizer, por isso, que, além de escrever uma História do

²⁸ Segundo a historiografia atual, a doença mental era a causa do suicídio entre homens e mulheres livres, pois entre os escravos não era a principal causa. Além do suicídio moral, entendido como uma fuga das más condições do cativeiro, a crença do retorno espiritual era decisiva, conforme apontamos atrás.

²⁹ A monografia de Macedo foi o sexto trabalho de conclusão de curso na área de Psiquiatria apresentado à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, sendo de fundamental importância para a Psiquiatria nacional. Sua tese “se insere precisamente no momento de institucionalização acadêmica da Psicologia e da Psiquiatria no Brasil, coincidindo com a própria criação da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro” (POLITO; LOPES, 2004, p. 115).

Brasil, ele fez, em larga medida, a história do Brasil, pois a sua ficou sendo, afinal de contas, desde então, a nossa própria visão da história pátria” (MARTINS, 1991 *apud* SERRA, 2004, p. 108).

O livro de Macedo manteve-se por um longo tempo como o único compêndio didático de História do Brasil³⁰. Tania Serra mostra a relevância de Macedo para o ensino de História no Brasil no século XIX e início do XX, explicando como seu manual orientou grandes nomes e prolongou-se por muitos anos como a referência para o estudo da história do país:

Não só ele conhece nossa História, como se apresenta como seu intérprete natural. Não seria surpreendente que até [Sílvio] Romero tivesse estudado em seu manual, adotado em todo o Brasil como a versão oficial de nossa História. Ainda no começo do século XX, portanto já instalada a República, esse livro vai ser usado nas escolas públicas do Rio de Janeiro. *Lições de história do Brasil* é exemplo concreto do esforço empreendido pelo país, após a Independência, para formar uma *intelligentsia* nacional, na qual Macedo, pelo papel que teve sua obra para a auto-consciência brasileira, teve papel de destaque (SERRA, 2004, p. 74).

Tornando-se a única referência didática para se compreender a História do Brasil durante um longo tempo, o livro de Macedo está baseado numa história totalmente factual, reflexo do positivismo na produção historiográfica da época. Abrangendo do Descobrimento ao Segundo Reinado, os organizadores das edições posteriores do livro acrescentaram os fatos ocorridos após a morte de Macedo. O fato é que o livro se mantém hegemônico até o início do século XX.

Percorrendo o período colonial, regencial e imperial, o livro apresenta um panorama político desses períodos da história do Brasil. Seguindo os preceitos positivistas, o livro apresenta os “grandes” personagens da nossa história. Os grandes navegadores, os capitães donatários, o “herói” D. Pedro I, o “sábio” D. Pedro II. As classes oprimidas não aparecem. O positivismo apregoava que o objetivo da historiografia e do ensino de História era contar os grandes fatos e heróis da nação, e assim Macedo fez. Com uma abordagem político-econômica (outro legado positivista), o livro, como expressa seu título, é dividido em lições, reflexo de como era o ensino primário e secundário na época. Dividido didaticamente em centenas de pequenas lições, cada lição era decorada pelo aprendiz e declamada para o professor em sala de aula.

³⁰ O segundo livro didático de História data do ano de 1900. Trata-se do livro de João Ribeiro intitulado *História do Brasil – curso superior*. Depois, na primeira metade do século XX, surgem outros.

Macedo não era rígido com seus alunos. Se a lição não estava totalmente “aprendida” e o aluno errasse ao declamá-la, o escritor não reprimia o aprendiz. Ocupando a cátedra de História no Colégio Pedro II, Joaquim Manuel de Macedo foi de fundamental importância para o desenvolvimento do ensino de História do Brasil. Até então o currículo contemplava apenas a História Geral da Civilização, ao final do qual viam-se algumas noções sobre a história do Brasil. Mas com Macedo a situação mudou. A partir de então a História do Brasil passou a ser devidamente enfatizada. Para isso foi fundamental a elaboração de seus manuais didáticos da história nacional. “Inspirados na *História geral do Brasil*, de Francisco Adolfo de Varnhagen, os compêndios de Macedo, que também podem ser considerados como obras históricas, demonstram de maneira mais didática, igual preocupação com a construção da nação, apontando as direções em que a história do Brasil deveria ser entendida” (BOSISIO, 2009, p. 161).

O livro didático de Macedo destaca a importância de Portugal para a formação da nação brasileira, entendendo esta como filha da nação portuguesa. A história do índio e do negro eram complementares à do branco português. Apesar de complementares, não aparecem no livro, salvo por breves referências. O importante era contar a formação da nação luso-brasileira nos trópicos, destacando seus grandes fatos e personagens. O livro é um reflexo do modelo historiográfico difundido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. “Visão marcada pela historiografia tradicional, na qual o conhecimento histórico era organizado a partir da cronologia, predominância dos fatos políticos, documentos lidos como verdade indiscutível e a recusa em analisar os fatos recentes” (PINA, 2002, p. 1884).

Para não extrapolar os fins deste trabalho, nos restringiremos aqui a analisar o tema escravidão/abolição no livro didático de Macedo. O autor nada fala sobre a vida escrava. Pelo contrário, exalta o lado branco, como ao falar da destruição do quilombo de Palmares como um ato heróico dos bandeirantes. Mas Macedo chama a abolição de “medida humanitária”, e que ela foi feita “sem derramamento de sangue”. Vejamos um trecho da obra:

O Brasil foi um dos últimos países a decretar a emancipação dos escravos. Isso foi motivado pela impossibilidade, em que sempre se viram os governos, de realizar de chofre essa medida humanitária, sem comprometer gravemente a fortuna pública e particular: basta dizer que, no dia 13 de maio de 1888, quando foi assinada a lei da abolição, ainda existiam no Brasil mais de setecentos mil escravos. Uma glória porém, cabe à nossa nacionalidade: a de ter efetuado essa reforma social sem derramamento de sangue, entre expansões de júbilo intenso e fraternal (MACEDO, 1905, p. 428).

Em *Lições de História do Brasil*, tal como indicou na introdução de *As vítimas-algozes*, Macedo mostra o atraso do Brasil em ser um dos últimos países a colocar fim à escravidão. É curioso que chame a abolição de “medida humanitária”, já que havia indicado em *As vítimas-algozes*, que a abolição era uma necessidade para beneficiar a elite senhorial. Além disso, ainda diz que essa reforma social não foi sanguinária, mas caracterizada por “expansões de júbilo intenso e fraternal”. Talvez por ser uma obra destinada a jovens estudantes, ele tenha caracterizado a abolição de forma mais clara e sutil, sem precisar se valer de mostrar a periculosidade do escravo como fez em *As vítimas-algozes*. No livro, a abolição é defendida não para livrar os senhores do perigo dos escravos, como mostrou em *As vítimas-algozes*, mas para garantir a prosperidade da nação. Com uma linguagem mais simples, também mostra o processo de abolição de forma simplificada. A abolição é vista como um ato humanitário de abolicionistas:

O partido abolicionista, que cada vez se tornava mais forte, exigia a liberdade, imediata e sem condições, para todos os escravizados. Vários projetos, apresentados ao Parlamento, e tendentes a decretar a emancipação gradual, não logravam converter-se em leis. A propaganda abolicionista dilatava-se, impunha-se, conquistava todos os espíritos liberais. Começaram, então, as alforrias em massa, obtidas, quer pela generosidade dos senhores de escravos, quer pelo resgate efetuado por meio de subscrições populares (MACEDO, 1905, p. 429).

A abolição é vista como uma medida heróica dos abolicionistas, que por interesses próprios, se lançaram na luta pela liberdade do escravo. O escravo não tem voz, não é sujeito da história. Aliás, nem poderia, em se tratando de um livro didático de meados do século XIX. A única referência que Macedo faz é que em 1888 quando a agitação abolicionista chegou ao auge, “bandos compactos de escravos abandonavam as fazendas” (MACEDO, 1904, p. 429). Mas no geral permanece a desconsideração da historicidade do escravo. Não há referências à cultura, aos costumes, aos modos de vida da população escrava. Seguindo os preceitos positivistas, mostrando os grandes fatos e heróis, a escravidão e a abolição são trabalhadas nessa perspectiva. Macedo escreveu a história da escravidão do negro africano tal como apregoava o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: “a produção do conhecimento histórico pelo IHGB, também, foi marcada pelo debate em torno da questão racial na formação do Brasil. O negro era visto a partir de uma visão determinista e fatalista quanto a sua impossibilidade de integração à sociedade” (PINA, 2002, p. 1885). Em seu livro, Macedo mostra a

escravidão como uma necessidade econômica para o país, sem referência ao modo de vida escravo, e a abolição explicada exclusivamente sob o ponto de vista do movimento liderado pelos grandes nomes do abolicionismo brasileiro.

2.5 – Joaquim Manuel de Macedo: abolicionismo às avessas

As posições que Joaquim Manuel Macedo demonstra ter em relação ao escravo, o que pode ser percebido tanto em *As vítimas-algozes* quanto em *Considerações sobre a nostalgia*, torna difícil classificá-lo como “abolicionista”. A dificuldade de compreensão de *As vítimas-algozes* fez com que Macedo fosse mal entendido. O próprio par dicotômico presente no título, “vítimas-algozes”, dificulta a compreensão. Como o escravo era vítima e algoz ao mesmo tempo? Por um lado, o escravo era vítima de um sistema opressor, mas por outro, reagia de forma violenta tornando-se também algoz. Assim, pensando nesse perigo que representavam, Macedo aponta a necessidade urgente da abolição. Ou seja, defende a abolição, não para livrar os escravos dos sofrimentos impostos pelo sistema escravista, como propunha Bernardo Guimarães, mas para beneficiar a elite senhorial, para que esta ficasse livre do perigo que os escravos representavam. Portanto, Joaquim Manuel de Macedo era abolicionista, mas era partidário de um abolicionismo às avessas, defendendo a abolição para beneficiar os proprietários escravistas, não os escravos.

Da mesma forma que em *Considerações sobre a nostalgia* descreveu a doença mental que afetava o escravo, pensando no lado senhorial e não na saúde do escravo, escreveu *As vítimas-algozes* para resguardar os interesses da elite senhorial. O escravo, para Macedo, não era sujeito histórico. Mais do que em *As vítimas-algozes*, o preconceito aparece em sua tese médica, onde, apesar de mostrar o número expressivo de suicídios de escravos no Brasil, pouco se importava com o que isso significava para o escravo. Em *As vítimas-algozes*, além dessa desconsideração pelo escravo como sujeito histórico, ainda há a clara propaganda de difundir o medo em relação ao escravo. Não se trata apenas de preconceito, mas do que chamaremos aqui de “negrofobia”³¹, o desejo de disseminar o medo.

³¹ O conceito de “negrofobia” foi utilizado pelo crítico literário Afonso Romano de Santanna em sua análise sobre *A Escrava Isaura* de Bernardo Guimarães. Não utilizamos o conceito no capítulo anterior ao falar da obra de Guimarães, pois achamos oportuno utilizá-lo agora em relação à obra *As vítimas-algozes* de Macedo, na qual o conceito se adequa perfeitamente. Ao difundir a ideia de que o escravo representava

Essa questão do medo é complexa na obra. Até mesmo tocar no assunto é complexo. Se racismo já é agravante, negrofobia é pior ainda. O racismo se refere ao mero preconceito, uma discriminação pela questão racial, referindo-se ao preconceito por qualquer raça, não necessariamente a negra. Agora a negrofobia, como expressa a palavra, se refere ao negro, e ainda pressupõe que além do preconceito existe a fobia, de que o negro causa medo. Temos na historiografia uma obra que toca no assunto. Trata-se *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites* de Célia Marinho Azevedo, na qual a autora escolhe como objeto principal o medo, mostrando, no contexto de São Paulo de finais do século XIX, como o negro causava medo nas elites, as quais possuíam um racismo tão exacerbado que se transformou em fobia. A autora mostra como havia um “imaginário do medo” em relação ao negro, e por isso, a necessidade da imigração branca: “o imaginário do medo, aquele que tinha por centro a figura do negro instável e perigoso que exigia um permanente controle da parte do branco, vai gradualmente cedendo lugar a um outro imaginário de paz e progresso e cuja personagem central e redentora dos males do país era o imigrante” (AZEVEDO, 1987, p. 253).

Na visão de Célia Marinho Azevedo a imigração teria vindo para colocar fim ao medo causado pelo negro. Mas dizer isso é relativizar demais o processo de substituição do escravismo pelo imigrantismo. O que estava em jogo era a questão do trabalho, o escravo estava sendo libertado e o país precisaria de alternativas de mão-de-obra. Criticando severamente a obra, Ciro Flamarion Cardoso postula que “a constatação do ‘medo branco’ não comprova que, por ele existir, a ‘onda negra’ que a hipótese da autora formula como sua causa eficiente, tenha tido o grau de incidência efetiva que lhe atribui” (1988, p. 97). Ou seja, poderia haver mesmo um medo por parte dos brancos, mas este não foi determinante a ponto de mudar uma estrutura social. Antes de ser negro, o determinante era a condição social do escravo.

Em *As vítimas-algozes* Macedo também nos insinua isso: a perversidade do escravo era decorrente do fator social e não do fator racial. A escravidão os tornava uma ameaça para as elites. Portanto, fica difícil falar em “medo” como fator central da trilogia. Assim a análise de Cléria Botelho da Costa em *O imaginário do medo: a escravidão em Manuel Macedo*, centrada no discurso do medo, estaria também equivocada. Para o romancista, trata-se de ressaltar os perigos de se manter todo um

uma constante ameaça e perigo à paz da casa-grande, Macedo exprimiu exatamente o significado do conceito, o medo do negro.

grupo social sob o aviltante sistema escravista. Em nenhum momento Macedo atribui a perversão do escravo à questão racial.

Em um trecho de *As vítimas-algozes* o autor afirma que: “a fonte do mal, que é mais negra do que a cor desses infelizes, é a escravidão” (MACEDO, 2010, p. 28). Em outro trecho diz que:

[...] crioulo escravo e estimado de seu senhor, torna-se em breve tempo ingrato e muitas vezes leva a ingratidão e a perversidade, porque é escravo. Mas a sua ingratidão e a sua perversidade não se explicam pela natureza da raça, o que seria absurdo; explicam-se pela condição de escravo, que corrompe e perverte o homem. O crioulo amorosamente criado pela família dos senhores seria talvez o seu melhor amigo, se não fosse escravo (MACEDO, 2010, p. 29).

A causa da perversidade é, portanto a escravidão. Como diz no trecho, se não fosse escravo o tal crioulo poderia ser o melhor amigo da família senhorial. Dessa forma, Joaquim Manuel de Macedo dissocia perversidade de raça, afirmando que fazer essa associação seria um absurdo. Vê na condição social, o fato de ser escravo, a fonte de sua devassidão.

Apesar de toda a crítica contundente em torno de *As vítimas-algozes*, nesse ponto, defendemos Macedo, pois em nenhum momento ele se refere à raça de forma negativa, e sim repete várias vezes que a fonte da perversão do escravo era a instituição escravista, esta que os coisificava e os fazia agir com violência. Fugiu literalmente à regra vigente no século XIX, na qual o processo de racialização estabelecia critérios diferentes de cidadania e de condição social. Segundo Wlamyra Albuquerque, “a racialização foi, a um só tempo, o sinal mais evidente da decadência do escravismo e da arrojada tentativa de garantir que o edifício social montado durante a escravidão fosse preservado, mantendo-se privilégios, demarcando-se fronteiras e recompondo antigos territórios” (2009, p. 243). Macedo, portanto, fugiu à regra, o fator determinante para ele era a escravidão, não a racialização.

O que é certo é que Macedo, enquanto médico, buscou traçar as devidas características físicas e psíquicas que explicariam a degeneração do escravo e sua propensão para o crime. Seus escravos perversos, que cometiam crimes, tinham um claro transtorno mental, são dissimulados, com sentimentos de estupor, ganância e morte. Além disso, Macedo descreve minuciosamente suas características físicas que explicariam seus transtornos mentais: deformações, cicatrizes, anomalias, aspectos faciais e corporais que justificariam sua sexualidade perversa, seu comportamento

delinquente e sua crueldade. É bem semelhante ao pensamento de Nina Rodrigues, que também busca essas características físicas e psíquicas para explicar o crime, conforme discutiremos no capítulo seguinte.

Ao escrever *As vítimas-algozes*, Macedo direcionava suas ideias aos proprietários de escravos, tentando convencê-los da necessidade da emancipação, daí mostrar o mal que os escravos podiam fazer aos senhores. Dirigia-se a essa classe, a oligarquia rural, já que era a maior beneficiada na manutenção da escravidão, fonte da sua mão-de-obra. E por pensar nos prejuízos que esses proprietários de escravos poderiam ter com o fim da escravidão, defendia a substituição do escravo pelo imigrante europeu. Por isso, era totalmente contra o tráfico de africanos, e atuou ativamente no processo de cessação do tráfico na *Sociedade contra o Tráfico e Promotora da Colonização e Civilização dos Indígenas*. Os objetivos da sociedade eram promover a civilidade dos indígenas, cessar o tráfico de escravos, fazer uma emancipação gradual, inserindo o imigrante europeu como colono em substituição ao escravo. Dessa forma se consolidaria a nação, civilizando o indígena, descartando o negro³² e inserindo o imigrante europeu.

Joaquim Manuel de Macedo defendia, pois, uma emancipação gradual, não o fim imediato da escravidão, mas um processo contínuo, completado por outras medidas. Como bem disse Sidney Chalhoub, Macedo previa um “cenário apocalíptico sobre uma possível emancipação imediata dos escravos” (2003, p. 158). Uma emancipação imediata traria sérias consequências, por isso, aprovava a lei dos sexagenários e a lei do ventre livre, que conduziriam a uma emancipação gradual.

Cléria Botelho da Costa aponta que “a emancipação para Macedo não simbolizava mais que, um passo a frente na linearidade apontada pelo progresso rumo à modernidade e à civilização” (COSTA, 2000, s.p.). A autora explica que o futuro moderno e civilizado do país movia o projeto literário dos nossos escritores, daí voltarem para as questões políticas do país. Portanto, Macedo se preocupa com o indígena, com a emancipação do escravo e com a imigração estrangeira: era a construção da nação brasileira e sua entrada no mundo moderno e civilizado que estava em jogo. Como explica Antonio Torres Montenegro “Macedo está marcado pela fé na

³² A Sociedade desejava “descartar” o negro do Brasil, pois previa a “criação de uma colônia na costa da África, para onde seriam levados os escravos depois de libertos, a exemplo do que fizeram os norte-americanos” (KODAMA, 2008, p. 5). Os norte-americanos buscaram expulsar a população negra do país: “já muito antes da abolição fora fundada a colônia da Libéria para receber ex-escravos, vistos como elemento perturbador da homogeneidade racial da nova nação” (CARVALHO, 1998, p. 60).

ciência e no progresso técnico, que, definitivamente, erradicariam todos os males que afligem os povos” (1988, p. 7). A escravidão era um impasse para a entrada na civilização e na modernidade, por isso a necessidade de aboli-la.

Essa necessidade da abolição para Macedo gera profundas dúvidas. Se Macedo era abolicionista, era partidário de um abolicionismo singular. O que sabemos é que Macedo era um liberal convicto, mas as ideias liberais de se buscar a emancipação dos escravos esbarravam nos interesses da oligarquia rural, dependente do trabalho escravo, daí dirigir a crítica de *As vítimas-algozes* aos proprietários rurais, tentando mostrar-lhes a necessidade da emancipação. Quando as ideias liberais começaram a ter força no parlamento brasileiro, Macedo crê que a situação começa a mudar. É o que atesta uma crônica política assinada por ele em 1º de julho de 1863: “[...] realmente brilha a todos o raio de uma nova época política e no meio das gravíssimas dificuldades com que lutamos, no meio das provas por que temos passados, acende-se no futuro uma luz de suave esperança que anima os corações” (1863, p. 112).

Nessa crônica, Macedo também nos mostra a conciliação entre liberais e conservadores³³. Uma conciliação que na verdade acabou se mostrando uma desavença: “perturbou ainda mais a marcha regular do sistema, e quase abismou o país no tumulto da descrença” (MACEDO, 1863, p. 112). Apesar disso, é esta conciliação de fachada dos dois partidos que conduzirá os rumos da emancipação. A emancipação sempre estava em pauta, mas o acirramento entre liberais e conservadores adiará a sentença final para 1888. Aos poucos, as ideias de liberais, que eram também abolicionistas, tal como a de emancipação, vão sendo acatadas pelo parlamento. Macedo aponta que os velhos chefes escravocratas do Partido Conservador “viram de súbito a parte mais brilhante e esperançosa da sua falange quebrar os laços de uma união contrária aos interesses da nação e ligar-se de acordo decidido e identidade de ideias ao Partido Liberal” (1863, p. 113). Os próprios conservadores-escravocratas acabam-se ligando às ideias do Partido Liberal, e assim, completa Macedo, “a situação do país se modifica profundamente”. E embora, tais discussões se arrastem por muitos anos, chega-se enfim ao ano de 1888, quando então, a ideia abolicionista é posta em prática.

³³ Ser liberal não significava ser abolicionista, nem ser conservador era sinônimo de escravocrata. Como explica José Murilo de Carvalho em *A construção da ordem*, abolicionistas, como Joaquim Nabuco, eram conservadores, defensores da continuidade da monarquia. E por outro lado, muitos liberais eram escravocratas. Além destes, ainda havia os republicanos, que também divergiam no tocante à abolição (CARVALHO, 1981, p. 158). Mas o conceito usado por Macedo foi o de “conciliação” entre liberais e conservadores.

O caminho até aí não foi simples. Pensando nisso, Joaquim Manuel de Macedo em 1869 publica *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, tentando convencer os proprietários de escravos da necessidade da abolição. Para isso, apelou para a estratégia de mostrar o mal que os escravos representavam aos seus senhores. E para mostrar esse mal, apelou para uma alternativa drástica: escravos assassinos, que matavam seus senhores, que corrompiam e destruíam a família senhorial. Tamanha periculosidade atribuída ao escravo não surtiu efeito: ao invés de convencê-los da necessidade da emancipação, gerou um ódio profundo pelo escravo.

Em cada um dos três quadros da escravidão que compõem a obra há uma perversidade profunda atribuída ao escravo: Simeão e Pai-Raiol dois escravos assassinos, a mucama Lucinda, demônio da luxúria. Soma-se a isso outros preconceitos culturais do autor, como a referência à religiosidade africana, denominando-a de “feitiçaria ridícula”, “nojenta”, “extravagante”, “dança do demônio”, como também a referência à linguagem africana como “algavaria”, como algo que nem é língua. Na sua tese *Considerações sobre a nostalgia*, também vemos esses preconceitos culturais, como a ridicularização da religiosidade africana, ao falar, por exemplo, de quão absurda era a crença de muitos escravos-suicidas de que retornariam à África após a morte. Na obra literária tais preconceitos foram muitos. Uma obra desse porte convenceria de se dar liberdade a povos que falavam uma “algavaria” e de “feitiçaria ridícula”?

Ao fazer isso, só reforçava preconceitos e incitava o ódio pelos escravos. Se eram bárbaros e ridículos não mereciam outra coisa que não fosse continuar na senzala a receber açoites nas costas. Mas que a obra nasceu com o propósito de convencimento da necessidade de emancipação isso é evidente, daí as várias passagens onde se pede pelo banimento da escravidão, daí a referência ao romance abolicionista *A cabana de Pai Tomás*, que ressaltou para os norte-americanos a necessidade de pôr fim à escravidão. Mas a obra *As vítimas-algozes* não surtiu o mesmo efeito no Brasil. Luis Felipe de Alencastro em seu texto publicado na *História da Vida Privada no Brasil*, faz uma pequena análise de *As vítimas-algozes*, comparando-a com *A cabana de Pai Tomás*, explicando as diferenças entre ambas:

[...] as razões do abolicionismo de Macedo baseavam-se em princípios diametralmente opostos aos de Beecher-Stowe. Esta pensava que a escravidão era ruim porque transformava o cativo num coitadinho. Macedo sustentava que a escravidão era péssima porque tornava o cativo um criminoso, um verdugo de seus senhores. De vítimas os escravos passavam a ser algozes; era preciso se desembaraçar deles, largá-los na natureza (ALENCASTRO, 1997, p. 91).

Ao contrário de Beecher-Stowe, Macedo colocava o escravo como criminoso, mais precisamente “vítima-algoz”³⁴. Na terceira narrativa, *Lucinda, a mucama*, Macedo deixa claro porque os escravos são vítimas e algozes ao mesmo tempo: “vítimas pela prepotência que lhes impõe a escravidão, algozes pelo dano que fazem, pelas vinganças que tomam, pela imoralidade e pela corrupção que inoculam” (MACEDO, 2010, p. 185). Essas “vítimas-algozes” eram vítimas de um sistema opressor e respondiam a ele de forma violenta, tornando-se também algozes.

Ao descortinar esses escravos perversos, que matavam seus senhores, Macedo acabou chocando a sociedade. O assassinato de senhores era uma forma dessas “vítimas-algozes” reagirem contra o sistema escravista, mas outros recorriam ao suicídio, justificado na época pela nostalgia, como Macedo mostrou em sua monografia de conclusão do curso de Medicina. A razão para mostrar o suicídio de escravos foi motivada pelo lado senhorial, pelo prejuízo que isso acarretava aos proprietários. Da mesma forma, o assassinato e a corrupção moral contra senhores em *As vítimas-algozes* também foi pensado pelo lado senhorial, no mal que os escravos faziam, “se esquecendo” que os senhores também faziam mal aos seus escravos. Em *Considerações sobre a nostalgia* e em *Lições de História do Brasil*, suas ideias ficaram claras, mas em *As vítimas-algozes* não.

A produção literária de outro clássico da literatura desse período foi melhor compreendida. José de Alencar escreveu *Novas cartas políticas de Erasmo*, um texto dirigido ao Imperador, em que pedia cautela no processo abolicionista, de modo que o cativo ainda permanecesse por um bom tempo. Na literatura, destacam-se o romance *O Tronco do Ipê* e a peça teatral *O Demônio Familiar*. No romance, segundo Sidney Chalhoub, não há na figura do personagem escravo Benedito, “nem na chusma de outros cativos presentes na história, sombra sequer daquela representação do escravo como inimigo doméstico dos senhores, sempre disposto a destruir-lhes a santidade do lar e franquear a alcova das donzelas a um qualquer aventureiro” (2003, p. 196). Portanto, se diferencia da tese de Macedo em *As vítimas-algozes*. Mas quanto à peça teatral é visível a semelhança: mostra o escravo como um demônio infiltrado na família senhorial, tal como Macedo faz. Ainda assim, a abordagem do tema escravista dos dois apresentam diferenças, como indica Chalhoub: “em Macedo, a escravidão impregna a sociedade inteira, corrompendo-a; a emancipação é a regeneração social. Em Alencar, a

³⁴ Segundo Luiz Felipe de Alencastro, além de Macedo ir contra as ideias de Beecher-Stowe, é sabido que ele “leu o livro e não gostou” (ALENCASTRO, 1997, p. 90).

escravidão é a chave de todo um modo de vida, não necessariamente mau” (2003, p. 196).

Lançada em 1869 em meio à crise liberal no Parlamento, momento em que os conservadores subiram ao poder, a trilogia de Macedo não foi recebida com bons olhos. Sidney Chalhoub destaca que o texto de Macedo é um “grito de protesto, exprimindo a disposição de lutar contra aquilo que se percebia como o abandono dos projetos de emancipação que vinham sendo discutidos havia três ou quatro anos” (CHALHOUB, 2003, p. 163). Ou seja, *As vítimas-algozes* era uma tentativa de reacender o debate emancipacionista no Parlamento, fazer a voz liberal contida na obra surtir efeito entre os conservadores que naquele momento estavam no poder sob o comando do Visconde de Itaboraí. Mas o apelo de banimento da escravidão que Macedo faz explicitamente em *As vítimas-algozes* encontrou séria resistência dos conservadores. José de Alencar, por exemplo, era um conservador convicto: fazia parte do Gabinete Itaboraí e era o então ministro da Justiça, propondo medidas para melhorar as condições do cativo, ao invés de abolir a escravidão³⁵. Sua principal medida foi a aprovação da lei de 15 de setembro de 1869, que proibia a venda de escravos sob prego e em exposição pública, vedando os senhores de separar escravos casados e separar o filho do pai ou da mãe. Ou seja, as medidas da lei eram para melhorar as condições do cativo, que devia continuar.

Mas no ano seguinte, 1870, a situação começa a mudar com o fim da Guerra do Paraguai. Como explica Emilia Viotti, “durante a guerra, muitos escravos foram emancipados por seus senhores. Houve também muito escravo fugido que se alistou. Terminada a guerra, foram considerados livres” (COSTA, 1982, p. 43). A libertação de grande contingente de escravos e o apoio do Exército que se pronunciou a favor da causa emancipacionista, fizeram com que os debates em torno da questão se acirrassem. No cenário internacional, outro fato contribuiria: a promulgação da Lei Moret. A Coroa Espanhola promulgara a lei libertando o ventre das escravas e concedendo alforria a escravos idosos em Cuba e Porto Rico. Conforme indicamos no início deste capítulo, Macedo, na introdução de *As vítimas-algozes* fez referência a estas duas colônias espanholas, pois até então, apenas o Brasil, Cuba e Porto Rico ainda mantinham a escravidão em seus territórios. Macedo afirmou que em breve a questão se resolveria nas duas colônias espanholas, e de fato assim foi. No ano seguinte, Cuba e Porto Rico

³⁵ Apesar dessas divergências políticas no tocante à abolição, José de Alencar revela em sua autobiografia *Como e porque sou romancista* que Joaquim Manuel de Macedo era a sua grande referência, dizendo que ele era seu “ídolo querido” (ALENCAR, 1959, p. 37).

avançavam na gradual transição pelo fim da escravidão. A diferença é que lá a libertação do ventre da escrava e do escravo idoso veio de uma vez só, numa só lei. No Brasil, em 1871 se resolveria o primeiro fato com a Lei do Ventre Livre e só anos depois, em 1885, se determinaria o segundo fato, a libertação do escravo idoso pela Lei dos Sexagenários. E conforme ainda indicou Macedo, enquanto lá a situação do escravo seria logo resolvida, ficaria só o Brasil manchado pelo escárnio da escravidão, o que de fato se deu, chegando-se ao final da década de 1880 como o único país que ainda mantinha o sistema escravista.

Apesar de *As vítimas-algozes* ser publicada em 1869, enfrentando forte resistência dos conservadores, esses dois principais fatos, o fim da Guerra do Paraguai e a promulgação da Lei Moret nas duas colônias espanholas, lançaram o debate em torno da emancipação no Brasil. Os dois fatos realmente acirraram o debate emancipacionista, e Macedo com *As vítimas-algozes* buscava realçar a necessidade desse debate, mas sua intenção não foi alcançada. Sua obra foi mal entendida, mal interpretada, gerando controvérsias.

A propaganda abolicionista de *As vítimas-algozes* gerou dúvidas: por que dar liberdade a seres que ele mesmo rotulou de perigosos? Mas sua tese era justamente esta, que a escravidão os tornava perigosos, e só a liberdade seria capaz de regenerá-los. A liberdade reverteria a devassidão e a periculosidade do escravo. Ou seja, Macedo, defendia a abolição, mas fazia isso de maneira incomum para a época. A maioria dos abolicionistas defendia a abolição como uma medida humanitária que tiraria milhares de escravos do opressor sistema escravista. Macedo não, trilhou por outro caminho. Por isso, se Macedo era abolicionista, fez-se um abolicionista *sui generis*, partidário de um abolicionismo às avessas. Daí a incompreensão de sua obra na época.

A trilogia que compõe a obra surtiu outro efeito. Simeão, Pai-Raiol e Lucinda corrompiam e aterrorizavam seus senhores, mas não conseguiram convencer o público da necessidade de emancipação. A obra *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, que Joaquim Manuel de Macedo escreveu dirigida aos proprietários escravistas, desejando convencê-los da necessidade da emancipação, atribuiu tamanha perversidade ao escravo que produziu repugnância e desprezo. A obra, que nasceu para ser um tratado abolicionista, acabou sendo uma obra difusora do medo, incitando o ódio pelo escravo e não o fim da escravidão no Brasil.

Capítulo III

Projetos abolicionistas e representações do escravo

“Ninguém, afinal, sabe quem fez mais pela abolição; se a propaganda, se a resistência; se os que queriam tudo, se os que queriam nada.”
(Joaquim Nabuco)

“Ninguém está obrigado a respeitar a escravidão; pelo contrário, é dever de cada cidadão combatê-la por todos os meios.”
(José do Patrocínio)

Bernardo Guimarães atribuiu ao escravo o título de herói, Joaquim Manuel de Macedo mostrou como de vítima o escravo se transforma em algoz. Ainda que tenham feito tais juízos de valor, taxando o escravo de herói ou de vilão, colocaram o escravo como protagonista de suas narrativas. Fato que esteve ausente na historiografia do século XIX, centrado no discurso dominante, no qual o escravo não tinha voz. Talvez esteja aí o ponto fundamental: no contexto do século XIX, a história é o discurso das elites políticas, a literatura dos dominados. O IHGB, guardião da história nacional, se imbuía da tarefa de escrever a história do país. Literatos, historiadores e intelectuais se faziam presentes no IHGB, discutindo a história e os elementos formadores da nação brasileira. Os fatos e personagens da nação estavam na pauta do instituto, mas considerações sobre cultura escrava ou afro-brasileira não se encontravam na historiografia daquele momento, dentro da tradição historicista ou positivista que então dominava a produção historiográfica.

É verdade que em seu texto *Como se deve escrever a história do Brasil*, ganhador do concurso do IHGB, Von Martius ressaltou que a escrita da nação brasileira passaria pelas três raças, a branca, a cor de cobre (índios) e a preta. Mas o autor concebe que a determinante era a branca. O encontro das raças formadoras não é harmônico, mas as histórias do negro e do índio complementam a do português e juntas formam a história do Brasil. Em relação à influência negra, Von Martius a descreve em apenas três parágrafos, em um dos quais afirma que a tarefa de julgar se a introdução de negros no Brasil foi positiva ou negativa caberá aos historiadores do futuro:

Não há dúvida que o Brasil teria tido um desenvolvimento muito diferente sem a introdução dos escravos negros. Se para o melhor ou para o pior, este problema se resolverá para o historiador, depois de ter tido ocasião de ponderar todas as influências, que tiveram os escravos africanos no desenvolvimento civil, moral e político da presente população (MARTIUS, s.d.,p. 49).

O texto fundador da historiografia brasileira já traz a incerteza da boa ou da má influência da cultura negra na formação do país. Só muito recentemente, a partir da data simbólica do Centenário da Abolição em 1988, se multiplicaram na historiografia os estudos sobre cultura negra, ressaltando a vida, os costumes e a influência do negro na formação do país³⁶. O quilombo, antes entendido apenas como uma fuga do sistema escravista, adquire traços simbólicos. O que era chamado no século XIX de “feitiçaria” e “superstição” adquire o estatuto de “religiosidade”. Estes e outros exemplos comprovam que o negro definitivamente se tornou sujeito histórico, com uma cultura própria. Ou seja, apenas recentemente a historiografia lhe deu o devido valor histórico, fato ausente no século XIX³⁷.

Na Literatura daquele período, considerações sobre a cultura negra já apareciam, mesmo que com alguns preconceitos e estereótipos. A Literatura Brasileira do século XIX, eventualmente, dava voz aos oprimidos. O escravo, o índio, o sertanejo, a classe média aparecem na produção literária, enquanto a historiografia estava centrada nos grandes personagens e fatos da nação. Vimos que Bernardo Guimarães já mostrava naquele período a complexidade, a organização e riqueza cultural de um quilombo, que Joaquim Manuel de Macedo descrevia, mesmo que carregado de perversidade, o cotidiano do escravo e seus costumes. Centrada nos fatos corriqueiros do cotidiano e em personagens ignorados pela historiografia, estes autores nos oferecem um retrato singular daquele período.

A historiografia oitocentista, privilegiando os fatos políticos e a elite dirigente, acabou por desconsiderar esses personagens e fatos do cotidiano. Von Martius dizia que uma obra histórica sobre o Brasil deve ter “a tendência de despertar e reanimar em seus leitores brasileiros amor da pátria, coragem, constância, indústria, fidelidade, prudência, em uma palavra, todas as virtudes cívicas” (MARTIUS, s.d., p. 54). O que orientava os historiadores brasileiros era esse sentimento patriótico, decididos a narrar os grandes fatos e os “heróis” da nação, despertando as virtudes cívicas do povo brasileiro.

Apesar destas distinções de abordagem entre historiadores e literatos, no geral, esses intelectuais se engajaram no pensar a nação. Tais intelectuais constituíam a chamada *intelligentsia* nacional, “grupo responsável pela formulação de ideias e

³⁶ Exceção é Gilberto Freyre, que em suas obras publicadas ainda na década de 1930, já mostrava a influência da cultura negra na formação do país.

³⁷ Na Antropologia, esses estudos se anteciparam aos dos historiadores. Os estudos do antropólogo Edson Carneiro, por exemplo, foram os primeiros a tratar do sincretismo religioso no Brasil.

representações acerca da vida social” (VELOSO; MADEIRA, 1999, p. 47). A *intelligentsia* brasileira empenhou-se em criar narrativas que definissem uma identidade nacional brasileira. Nísia Trindade Lima destaca que “os estudos sobre a gênese de uma *intelligentsia* no Brasil tendem também a realçar o papel da abolição da escravatura e da instituição da República em seu processo de formação” (LIMA, 1999, p. 28). Esses dois fatos engajaram na ação política a intelectualidade brasileira de finais do século XIX.

Essa intelectualidade ainda “quis valer-se da razão como guia único e seguro da reconstrução do Estado e da sociedade pátrios” (MELLO, 2007, p. 94). Tendo como guia a razão, essa elite ilustrada buscava no positivismo a chave para a narrativa da nação, engajando-se nas questões nacionais, sobretudo da Abolição e da República.

Portanto, Abolição e República serão os dois grandes debates de finais do século XIX, divergindo opiniões, alguns se mantendo escravocratas e defendendo a continuidade da Monarquia, outros defendendo apenas o fim da escravidão, outros a Abolição e a proclamação da República. O movimento pela Abolição sofrerá a ação dessa agitação de ideias que devassou a Ilustração Brasileira, na qual o abolicionismo figurava como uma grande questão nacional, talvez maior que a República. A reforma social, que movimentaria a estrutura econômica e social do país, se colocou como o grande debate da nação.

Em finais da década de 1880 a pressão internacional, a guerra civil causada pelos ex-escravos no Haiti, o fim da escravidão em Cuba em 1886, o apoio britânico através da Sociedade Britânica Anti-Escravista na figura de Joaquim Nabuco, bem como as pressões nacionais, colocaram a questão da escravidão como uma urgência a ser resolvida. A influência dos Estados Unidos precisa ser destacada. Se foi *A Cabana de Pai Tomás* a referência à Literatura Brasileira para pedir o fim da escravidão, também no movimento pela abolição teve papel decisivo o exemplo norte-americano. Maria Tereza Chaves de Mello destaca que, nesse contexto, a intelectualidade brasileira, sempre atenta ao que se passava no mundo desenvolvido, no qual já despontava a América do Norte, foi sacudida por uma sensação de atraso. Seguir o exemplo norte-americano, no qual a abolição foi a chave para sua entrada no mundo civilizado, enraizou-se na intelectualidade brasileira. “Geração cosmopolita, queria adequar o país à civilização” (MELLO, 2007, p. 125).

Assim, nomes da intelectualidade brasileira, como Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, André Rebouças, Luiz Gama, entre outros, se engajaram na luta pela abolição, entendendo que só esta levaria o país rumo à modernidade e à civilização. Mas

também os principais literatos do período se envolveram nesses debates. Ângela Alonso, em sua biografia de Joaquim Nabuco, nos apresenta o cenário literário do Rio de Janeiro desse período. Os saraus, reuniões em livrarias, participação em agremiações literárias, uniam esses intelectuais na capital. Havia uma acentuada divisão entre liberais e conservadores. Segundo Alonso, “havia distinções partidárias. Os conservadores iam ao barão de Cotegipe encontrar artistas e diplomatas, em jantares seguidos de vultarete, dança, poesia e música. Os liberais visitavam Francisco Octaviano, aonde os letrados – José de Alencar, Joaquim Manuel de Macedo, Bernardo Guimarães, Alfredo Taunay, Machado de Assis – iam ler trechos de obras em andamento” (ALONSO, 2007, p. 33). Portanto, os principais literatos desse período, entre os quais nossos autores, Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, estavam envolvidos nessas reuniões literárias. Lá debatiam política, discutiam temas e claro apresentavam suas obras em andamento.

Política, Literatura, historiografia estavam envolvidas na grande discussão de finais do século XIX que era o fim da escravatura. Pensando nessas questões, nosso propósito neste capítulo será retomar alguns temas referentes à Abolição, analisando as principais ideias sobre o abolicionismo brasileiro e suas representações do escravo. Como alguns intelectuais desse período conceberam a Abolição, como a figura do escravo é posta nos projetos dos mais destacados abolicionistas, como e porque se engajaram nesta luta através de seus textos e manifestos. Ao final do capítulo, voltaremos a Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo e retornaremos ao nosso problema inicial, de como a historiografia e a Literatura divergiram no tocante a narrar a trajetória do escravo e sua participação no movimento pela Abolição.

3.1 - Da coisa à pessoa: a origem do pensamento abolicionista

Ao longo de três séculos de escravidão, o Brasil vivia segundo a organização do sistema escravista e ninguém contestava o regime. Mutilar a condição humana do escravo era um fato absolutamente natural. O escravo não era nada mais do que uma mercadoria permutável. No direito positivo era simplesmente uma coisa que se poderia vender, alugar, hipotecar, deixar como herança. Um bem móvel, tal como um animal. A passagem para a condição de pessoa, de ser humano, é extremamente complexa e longa. Mesmo quando se passou a questionar o sistema escravista, essa contestação poderia ser por outros motivos, por interesses outros, nem tanto por ver o escravo enquanto ser humano. É o que nos parece ser o caso de José Bonifácio D’Andrada e Silva, que

apresentou um projeto sobre a extinção da escravatura em 1823, considerado o primeiro texto abolicionista escrito no Brasil.

Intitulada *Representação à Assembleia geral constituinte e legislativa do império do Brasil sobre a escravatura*, Bonifácio escrevia essa representação³⁸ com o objetivo de abolir o comércio de escravos e de emancipar gradualmente os escravos. Mas a representação não chegou a ser apresentada.³⁹ Bonifácio, então deputado pela província de São Paulo, foi preso e deportado. Apesar de não ter sido apresentado, seu projeto emancipacionista e suas ideias merecem ser comentadas. Como explica José Murilo de Carvalho, “seu autor estava profundamente envolvido não só no processo de independência como no pensar o futuro do novo País. É vista nesta perspectiva, a meu ver, que sua posição frente ao problema do tráfico e da escravidão adquire pleno significado” (CARVALHO, 1998, p. 48).

Dizendo-se “cristão e filantrópico”, e a “favor da causa da justiça”, Bonifácio já defendia em 1823 não só a extinção do tráfico, como também a emancipação: “he tempo tambem que vamos acabando gradualmente até os últimos vestígios da escravidão entre nós, para que venhamos a formar em poucas gerações huma Nação homogenea, sem o que nunca seremos verdadeiramente livres, respeitáveis e felizes” (SILVA, 1825, p. 8). À semelhança do que faria décadas depois Joaquim Manuel de Macedo, Bonifácio também faz questão de ressaltar a imoralidade que o escravo leva à casa-grande:

Que educação podem ter as famílias, que se servem destes entes infelizes, sem honra, nem religião? De escravas, que se prostituem ao primeiro que as procura? Tudo porém se compensa nesta vida; nós tyranisamos os escravos, e os reduzimos á brutos animaes, e elles nos inoculão toda a sua immoralidade, e todos os seus vícios” (SILVA, 1825, p. 13).

Ou seja, a tiranização do escravo, a submissão à condição de coisa, terá como resultado a inoculação da imoralidade na classe senhorial. Tornou-o escravo, agora ele reage trazendo a imoralidade. Tal ideia teve sua expressão máxima no abolicionismo ortodoxo de Joaquim Manuel de Macedo, que conforme vimos, mostra que o escravo

³⁸ Representação, também chamada de requerimento ou petição, é um documento jurídico, individual ou coletivo, em que se pede algo a alguma autoridade. No caso de Bonifácio, sua representação era dirigida à Assembléia Geral.

³⁹ Bonifácio escreveu a representação em 1823, um ano após a Independência, e apesar de não ter sido apresentada, o documento foi publicado na íntegra em Paris em 1825 por um desconhecido, que apenas assina pelas iniciais A.D. na “Advertência”, uma espécie de prefácio da publicação. Utilizaremos essa publicação, mantendo nas citações a ortografia original, assim como nos demais documentos da época.

por ser vítima do sistema escravista, leva imoralidade ao seus senhores e, além disso, ainda pode reagir de forma violenta.

Mais contemporâneo e semelhante a Macedo, temos a obra de Perdigão Malheiro, *A escravidão no Brasil, ensaio histórico, jurídico e social*, obra de grande escopo, dividida em duas partes, a primeira sobre escravidão indígena, a segunda sobre escravidão negra. Além disso, a obra tinha uma importância para o processo abolicionista, pois como ressalta Sidney Chalhoub “seu livro clássico foi um marco fundamental na batalha pela formação de uma opinião favorável à extinção da escravidão no interior da própria classe proprietária de escravos” (1990, p. 98). E o que Macedo fez em *As vítimas-algozes*? Também tentou inculcar nos proprietários escravistas a necessidade de extinção da escravidão, tal como ressalta Malheiro. A obra de Perdigão Malheiro, publicada em 1866, destaca que o escravo era coisa e que só era entendido como ser humano quando cometia um crime: “Em relação à lei penal, o escravo, sujeito do delicto ou agente d'elle, não é cousa, é pessoa na accepção lata do termo, é um ente humano, um homem enfim, igual pela natureza aos outros homens livres seus semelhantes” (MALHEIRO, 1866, p. 28).

Em *As vítimas-algozes: quadros da escravidão* de Macedo, vimos escravos que dizimaram a família senhorial, o que era punido com pena de morte, como ocorreu nos romances⁴⁰. O crime era não apenas uma reação violenta, mas, a partir de então os escravos eram tratados como seres humanos, sujeitos à pena da lei. Cometer um crime era virar gente. Pois tirando o crime, o escravo não passava juridicamente de “coisa”, conforme explica Perdigão Malheiro: “Desde que o homem é reduzido à condição de cousa, sujeito ao poder e domínio ou propriedade de um outro, é havido por morto, privado de todos os direitos, e não tem representação alguma, como já havia decidido o Direito Romano” (MALHEIRO, 1866, p. 2). Ou seja, perante o Direito Civil luso-brasileiro, originário do Direito Romano, o escravo não passava de coisa até a promulgação da Lei do Ventre Livre de 1871. Já no Direito Criminal, conforme o Código Criminal do Império, o escravo respondia por qualquer crime. Essa distinção deve ficar clara, pois civilmente o escravo, desde o século XVI até meados do XIX, era tratado como coisa. Criminalmente sempre foi pessoa.

⁴⁰ Segundo a Lei nº 4 de 10 de junho de 1835, que versava sobre os crimes cometidos por escravos, “serão punidos com a pena de morte os escravos ou escravas, que matarem por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente, ou fizerem qualquer outra grave ofensa physica, a seu senhor, a sua mulher, a descendentes que em sua companhia morarem, a administrador, feitor, e ás suas mulheres que com elles viverem. Se o ferimento ou offensa forem leves, a pena será de açoites, á proporção das circunstâncias mais ou menos aggravantes.”

Assim, o crime pode ser interpretado como um ato inconsciente do escravo para se tornar gente. Isso por que o Direito Penal não poderia excluir o escravo de ser réu, principalmente quando esse crime teria como vítimas o feitor ou o senhor e suas famílias. Segundo Célia Marinho Azevedo, alguns “relatos de crimes de escravos evidenciam a firme resolução de matar senhores e feitores e, na falta destes, até mesmo desconhecidos, apenas para escapar a fazenda e ganhar a prisão” (AZEVEDO, 1982, p. 191). Assim, muitos escravos preferiam a prisão ao invés das condições do cativo.

Azevedo também esclarece que a frequência de crimes cometidos por escravos poderia ser repercussão da propaganda abolicionista. Assim, muitos talvez “matassem seus opressores esperando que este ato de violência acabasse reconhecido como um direito de autodefesa por aqueles mesmos homens de elite que denunciavam a escravidão” (AZEVEDO, 1982, p. 192). E de fato grandes abolicionistas eram favoráveis a tal prática, sobretudo Luiz Gama. Este causou polêmica quando defendeu nos tribunais um escravo que matara seu senhor, clamando que: “o escravo que mata seu senhor, seja em que circunstância for, mata sempre em legítima defesa” (GAMA *apud* COSTA, 1982, p. 74). Também Joaquim Nabuco defendeu nos tribunais escravos criminosos⁴¹.

O crime se constituía, portanto, em possibilidade de escape do escravo à sua condição de cativo. Através do crime, deixava de ser tratado meramente como uma coisa. Assim, retomando o que mostramos no capítulo II; Joaquim Manuel de Macedo ao mostrar como o crime, sobretudo o homicídio, era a mais terrível das reações do escravo, buscava encorajar as autoridades no sentido da extinção do sistema escravista. Era a instituição escravista, mutiladora da condição humana e coisificadora do escravo, a responsável por tantos crimes contra a família senhorial e seus agregados. Embora com seu “abolicionismo às avessas”, Macedo tinha consciência da associação entre crime e escravidão, ainda que reprovasse tal prática. Outros abolicionistas, como Castro Alves, defendiam o uso da violência por parte do escravo, e outros mais radicais como Antônio Bento e Luiz Gama incitaram os escravos a reagirem com violência, defendendo-os perante os tribunais.

⁴¹ Como destaca Ângela Alonso em sua biografia de Joaquim Nabuco, no último ano do curso de Direito era de praxe o aluno defender um réu no tribunal. Nabuco escolheu o caso de Tomás, um escravo que havia matado seu senhor e um guarda. “Do caso Tomás, Quincas [Joaquim Nabuco] obteve a comutação da força em galés perpétuas – o resultado usual – e a ideia de um opúsculo político” (ALONSO, 2007, p. 33).

Se até à década de 1870 o escravo só era tratado como pessoa quando cometia um crime, tal fato mudaria com a promulgação da Lei do Ventre Livre. O reconhecimento do ingênuo nascido a partir de 28 de setembro de 1871 na condição de livre e de pessoa foi a primeira experiência civil no tratamento do escravo. Esta passagem de “coisa” para “pessoa” vai ser fundamental no início da campanha abolicionista, afinal não se defenderia a liberdade de uma “mercadoria”. Agora alguns escravos já nasciam como “pessoas” perante a legislação brasileira, estava dado o sinal para o acirramento da campanha abolicionista.

3.2- Raça, mestiçagem e ciência: a afirmação da necessidade da causa abolicionista

Um dos principais argumentos a favor da abolição era o de que só assim o negro seria efetivamente incorporado à sociedade brasileira. A mestiçagem também será um grande argumento neste debate. Argumentava-se que o mestiço era intelectualmente inferior e assim devido à sua degenerescência, estava fadado à exclusão social no pós-abolição. Também por essa degenerescência, não tinha voz ativa no processo pela abolição da escravidão. Segundo Humberto Fernandes Machado, alguns estereótipos eram arraigados em torno do negro e do mestiço, como de “malandro”, “ladrão”, “feio” e “preguiçoso”, os quais legitimariam a violência que era praticada contra eles. Como indica o autor, “os defensores da escravidão usavam esses estereótipos para respaldar a violência. O negro, sendo um ‘ser inferior’, fazendo parte de uma sub-raça intermediária entre os homens e os animais, só trabalharia sob severa vigilância” (MACHADO, 1993, p. 71).

A noção de raça era amplamente difundida no século XIX, aglutinando antigas diferenças étnicas e de origem. De diferentes etnias africanas, os escravos passaram a ser somente negros, mestiços ou cabras. Essa consideração se associava à sua suposta degenerescência mental. Segundo Maria Clementina Pereira Cunha, tal consideração era “flexível, pertencia simultaneamente à natureza e à história: biologicamente inferiores e ainda infantilizados, embrutecidos ou corrompidos pelos séculos de servidão, os negros podiam permanecer legitimamente em posição subalterna, sem que isso comprometesse o edifício liberal do abolicionismo e da república” (2009, p. 18). Mesmo no abolicionismo, quando se defendeu sua causa, o negro foi totalmente menosprezado, permanecendo em posição subalterna.

Grande expoente desse debate sobre a inferioridade racial do mestiço será Nina Rodrigues, que através de experimentos antropológicos e psiquiátricos procurou mostrar não só sua inferioridade, como também sua relação com o crime. E nisso teve papel de destaque a Faculdade de Medicina da Bahia, instituição onde Nina Rodrigues fez sua formação e se tornou docente. “Tendo assumido a cadeira de medicina legal na Faculdade de Medicina até então ocupada por Virgílio Damásio, Nina Rodrigues explicitava a disposição para não só diagnosticar, mas intervir na realidade social. A própria escolha do foco de suas pesquisas – o negro – já sinalizava para essa perspectiva na sua trajetória profissional” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 216).

Nina Rodrigues tornou-se conhecido por estudos em relação ao negro, como no seu polêmico trabalho sobre a relação entre a raça negra e criminologia, no qual apontava a propensão do negro ao crime. Seus estudos de antropologia criminal, baseados no método da craniologia⁴², além dos estudos legistas sobre a anatomia do negro, pelos quais apontou sua inferioridade racial, constituem estudos que, embora questionáveis e superados atualmente, são importantes para o desenvolvimento dos estudos psiquiátricos no Brasil.

A escravidão era a grande pauta da ciência do século XIX, daí as teses médicas atentarem para a saúde da classe trabalhadora, constituída majoritariamente por escravos. Vimos que Joaquim Manuel de Macedo em sua tese *Considerações sobre a nostalgia*, apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, mostrou como a doença-nostálgica era a causa do suicídio de escravos no Brasil. Na Faculdade de Medicina da Bahia, será Nina Rodrigues o nome de maior destaque. Sua lista de trabalhos em relação à escravidão e ao negro é imensa. Selecionamos trabalhar aqui alguns deles, sobretudo seu estudo *Mestiçagem, degenerescência e crime*, na qual apontava a inferioridade intelectual e a propensão do mestiço ao crime.

Na ciência médica do século XIX observa-se um discurso racista, já que conceitos, teorias e ideias inspiradas no darwinismo social e no evolucionismo foram apropriadas pelos homens de ciência do Brasil desde finais daquele século e início do XX. “Nesse exercício, instituições como a Faculdade de Medicina da Bahia foram os laboratórios nos quais os cientistas se debruçavam sobre as teses raciais. Viviam-se um

⁴² Esse método consistia na própria medição e análise do crânio, pelo que se identificaria desvios psicopatológicos. Nina Rodrigues analisou, por exemplo, o crânio de Antônio Conselheiro, líder do conflito de Canudos, mas concluiu que se tratava de um homem de mente sã. Mas em relação ao crânio de muitos homens negros chegou à conclusão de que eram psicopatologicamente desequilibrados e criminosos.

tempo em que era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 182). A mestiçagem, então, estava na preocupação destes cientistas, que buscavam assim uma explicação científica para a suposta degeneração física e psíquica do mestiço. Nina Rodrigues é o expoente máximo desta perspectiva: ocupando a cadeira de Medicina Legal, procurou no corpo do mestiço vestígios de sua inferioridade e, enveredando pela Psiquiatria, mostrou também sua inferioridade intelectual e seus supostos desvios psicopatológicos.

O pensamento psiquiátrico nascente no século XIX buscava referenciais físicos que explicariam transtornos da mente. Joaquim Manuel de Macedo, em sua tese médica mostra supostas disfunções encontradas no corpo de escravos suicidas, que devido à nostalgia puseram fim à vida. Embora a nostalgia seja um transtorno psíquico, no pensamento médico de então buscava-se referenciais fisiológicos que explicassem este transtorno mental. Da mesma forma fez Nina Rodrigues. Medindo o corpo como um todo e sobretudo o crânio, acreditava ele encontrar a chave para a explicação de delinquentes e criminosos. Para identificar o estuprador media-se a genitália masculina, para identificar o criminoso media-se o nariz. Nina Rodrigues denominou seu método de “cálculo nasal”, um cálculo que levava em conta o comprimento e a largura do nariz, de modo que se o nariz apresentasse medidas desproporcionais, estava-se diante de um delinquente. E onde entra a mestiçagem nesta história? Muito simples. Que grupo étnico apresentava narizes largos e chatos? Os mestiços. Então, segundo o pensamento de Rodrigues, eram os mestiços os maiores delinquentes e criminosos. A delinquência, portanto, estaria associada a um grupo étnico em específico, e não a uma enfermidade mental que poderia afetar qualquer grupo étnico. Daí as severas críticas atuais sobre o método e as ideias de Nina Rodrigues.

Mas, na época, esse pensamento estava tão enraizado que aparece inclusive na literatura. Sidney Chalhoub em *Machado de Assis, historiador* revela como a relação entre raça, mestiçagem e narizes aparece na produção de Machado. Como o autor afirma, “narizes abundam nos textos machadianos”. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Chalhoub argumenta que Machado “enraizou em solo pátrio tais derivações racistas do darwinismo social” (2003, p. 129). A personagem do romance Eugênia, como o próprio nome diz, trazia em si a ideia de eugenia, de pureza racial.

Sidney Chalhoub ainda mostra algo interessante, de como mestiçagem e degeneração se associaram às doenças sexuais, sobretudo à sífilis: “no início dos anos 1880, quando Machado concebeu a sua história sobre narizes, a sífilis e as doenças

sexualmente transmissíveis em geral causavam grande apreensão porque a ciência evolucionista havia despedido a humanidade de suas origens religiosas, atribuindo-lhe lugar específico no reino da natureza” (2003, p. 128). A sífilis devastou o Brasil durante o período colonial, prolongando-se até finais do século XIX. Não é por acaso a frase de Gilberto Freyre: “antes de se civilizar, o Brasil se sifilizou”. Tal doença devastou sobretudo negros e mestiços, provocando-lhes deformações no nariz, e por isso, sífilis e mestiçagem caminharam juntas:

[...] narizes carcomidos de sífilíticos apareciam ao lado de ‘narizes raciais’, por assim dizer. Difundia-se a ideia de que a aparência e o tamanho dos narizes marcavam superioridade ou inferioridade racial – logo, europeus de fungador grande e comprido decidiram que narizes de negros, por exemplo, eram chatos e feios (CHALHOUB, 2003, p. 129).

Assim, a ciência de finais do século XIX difundiu a ideia de que o determinante era o corpo, ou melhor, as marcas que o corpo do escravo apresentava, sobretudo o nariz, fato que legitimaria sua condição social. O historiador Humberto Fernandes Machado explica que era o fenótipo, os caracteres físicos que justificariam a escravização do negro. “O seu aspecto físico serviu, também, de argumento para escravizá-lo: o seu crânio, por exemplo, ‘seria menor que o do branco’, com ‘uma organização cerebral inferior’, somente podendo desenvolver as atividades mais rudimentares, pois não possuía capacidade para desenvolver as mais intelectualizadas” (1993, p. 71). Tudo isso era decorrente do pensamento de Nina Rodrigues.

Em *Mestiçagem, degenerescência e crime*, o autor destaca que “a mestiçagem humana é um problema biológico dos mais apaixonantes intelectualmente e que tem o dom especial de suscitar sempre as discussões mais ardentes” (1900, p. 1). Ou seja, o próprio Nina Rodrigues tinha profunda afinidade com o tema da mestiçagem, sendo o negro outra preocupação do autor. Estendendo suas pesquisas dos cálculos antropométricos às práticas culturais, o famoso etnógrafo seguia considerando o negro um problema: “a esfinge do nosso futuro”. Segundo Wlamyra Albuquerque, “preocupado com as sobrevivências africanas no Brasil e com o desenvolvimento mental das raças, Nina Rodrigues foi um contemporâneo sensível às mudanças do seu tempo e ‘ao perigo a que a civilização estava exposta’ no norte mestiço do país, onde não prevalecia uma ‘nação branca, forte e vigorosa’, como no sul” (2009, p. 43).

Por isso, seus estudos sobre o negro e a mestiçagem foram feitos a partir de pesquisas de campo realizadas no norte do Brasil, sobretudo na Bahia⁴³. Seu trabalho *Mestiçagem, degenerescência e crime* traz vários estudos de casos, que recolheu pelo sertão baiano. Suas observações comprovaram que os principais fatores de degeneração do mestiço eram a sífilis e o abuso de bebidas alcoólicas. Por isso, reprovava a mestiçagem, clamando que: “o cruzamento de raças diferentes, antropológicamente, como são as raças branca, negra e vermelha, resultou num produto desequilibrado e de frágil resistência física e moral, não podendo se adaptar ao clima do Brasil nem às condições da luta social das raças superiores” (1900, p. 18).

Nina Rodrigues entendia que o mestiço era inferior e seria fatal para o desenvolvimento do país. Cruzar raças tão distintas, branca, negra e vermelha, não resultaria num bom produto humano e social, segundo ele. Mas nenhuma mestiçagem era positiva? E se ao invés do cruzamento entre raças consideradas inferiores, como a negra e a vermelha, se colocasse em prática o ideal do branqueamento? É neste ponto que se situa a relação entre mestiçagem e branqueamento. Se a mestiçagem se desse entre branco e negro ou entre branco e índio, era bem vista, pois assim, se colocaria em prática o ideal do branqueamento. Além disso, “a miscigenação produzia ‘naturalmente’ uma população mais clara, em parte porque o gene branco era mais forte e em parte porque as pessoas procurassem parceiros mais claros do que elas. A imigração branca européia ainda reforçaria a resultante predominância branca” (SKIDMORE, 1976, p. 81).

Nina Rodrigues não levou em conta essa questão do branqueamento, restringindo-se a reprovar qualquer forma de mestiçagem. Segundo ele, há “inúmeros casos nos quais os mestiços, ainda que de segundo ou de terceiro sangue, tendo recebido uma dose nova de sangue branco, continuam a degenerar ao invés de melhorar” (RODRIGUES, 1900, p. 24). O autor ainda afirma: “parece que a mistura entre raças de homens muito diferentes produz um tipo mental sem valor, que não serve nem para levar a vida da raça superior, nem a da inferior, que não é apropriada a nenhum gênero de vida” (1900, p. 23).

Além de condenar a condição genética do mestiço, o médico baiano apontou sua propensão natural para o crime. Segundo Rodrigues, “a criminalidade dos povos mestiços ou de população mista como a do Brasil é do tipo violento: é um fato que nos

⁴³ No século XIX, “Norte” se referia a toda parte do Brasil da Bahia para cima.

parece suficientemente demonstrado” (1900, p. 27). Além do mestiço apresentar aspectos físicos considerados degenerados, ainda apresentava desvios psicopatológicos e uma ideia de delinquência e criminalidade enraizada na mente.

Como vimos anteriormente, Joaquim Manuel de Macedo assim fez em *As vítimas-algozes*, mostrando as características degeneradas, tanto físicas quanto psíquicas, que os escravos apresentavam. Só há um ponto fundamental que separa os dois médicos, a questão racial. Para Macedo a fonte da devassidão era social: era a escravidão. A escravidão os tornava criaturas animais e perigosas. Para Nina Rodrigues é a raça. No pensamento oitocentista, raça era tida como a questão central:

A ideia de que havia diferentes raças humanas fundamentou as expectativas e os planos para a sociedade que se inaugurava. Essa certeza oitocentista, então cientificamente aceita, constituiu a trama social e possibilitou aos indivíduos atribuir significados à condição racial como bem lhes aprouvessem ou permitissem as circunstâncias e interesses em jogo (ALBURQUERQUE, 2009, p. 242).

Nesse sentido, Macedo foge do pensamento científico da época. No século XIX raça, degeneração e crime estavam intimamente ligadas, mas para ele era a escravidão a explicação, não a raça.

O século XIX foi marcado pela emergência do discurso que passava a reconhecer no negro um “outro”, biológica e culturalmente inferior. Apesar do principal argumento dos escravocratas ter sido o princípio liberal do direito à propriedade, isso não quer dizer que o racismo não estava presente, e sim que as diferenças raciais e consequentemente de inferioridade fossem as principais justificativas para a escravidão no Brasil. E mesmo no pós-abolição o processo de racialização continuou: “o processo emancipacionista foi marcado pela profunda racialização das relações sociais; e a manutenção de certos esquemas hierárquicos foi o principal saldo do longo e tortuoso percurso que levou a sociedade brasileira à extinção legal do cativo em 1888” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 37).

Processo abolicionista, raça, mestiçagem e ciência eram, portanto, peças de um mesmo jogo. A escravidão do mundo moderno se justificou pela noção de raça; as constantes relações entre raças gerou a miscigenação; o mestiço foi tido como inferior pela ciência médica do século XIX; se o mestiço era inferior, ele precisava ser libertado pelas mãos dos homens brancos. É assim que o negro e o mestiço foram no geral excluídos do processo abolicionista, com exceção de alguns abolicionistas negros como José do Patrocínio e André Rebouças. Mas de fato, o abolicionismo brasileiro se pautou

pela ideia de raça e mestiçagem. “Se não havia consenso diante das saídas possíveis para um país mestiço, tornou-se patente que a concepção de raça havia fincado raízes nas instituições nacionais. Causando desconforto em uns, ou despertando esperanças em outros, o resultado da ‘hibridação das raças’ era o ponto para o qual os cientistas convergiam” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 41).

O grande irradiador dessas noções científicas de raça e mestiçagem foi Nina Rodrigues. Em sua obra *O animismo feitichista na Bahia*, o médico atentou para as práticas mágicas dos negros baianos. E em sua mais famosa obra *Os africanos no Brasil*, Nina Rodrigues não negou suas convicções pessoais, quiçá preconceituosas em relação ao negro, dizendo que “sempre que buscava tratar do negro a inconveniência, as suscetibilidades pessoais vão logo invocadas como irritantes mordanças” (RODRIGUES *apud* ALBUQUERQUE, 2009, p. 224). Suas pesquisas sobre o negro e a mestiçagem indicam que em seu pensamento “raça e cultura eram dois aspectos de um mesmo problema, único critério que pode tornar inteligível a sua separação da população brasileira, a dos ‘civilizados’ e a dos ‘inferiores’ ou bárbaros” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 216).

O papel da sua instituição de origem precisa ser ressaltado. A Faculdade de Medicina da Bahia, ao contrário da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, explorou fartamente as noções de raça e ciência, tornando-se o centro irradiador destes estudos no Brasil. Aliás, a historiadora Wlamyra Albuquerque nos chama a atenção para um fato curioso, o de que certamente “50% dos estudantes da Escola de Medicina eram incontestavelmente mulatos” (2009, p. 247). Com a metade de seus alunos mulatos, a instituição tinha razões para discutir raça. Mas para além disso, cumpre destacarmos aqui o seu papel no processo abolicionista.

Era uma convicção dos estudantes de medicina de que lhes cabia a participação nas decisões políticas. Assim, não por acaso, era nos arredores da Faculdade de Medicina da Bahia que estava instalada a Sociedade Abolicionista Dois de Julho, criada em 1851 pelos médicos Jerônimo Sodré e José Luís de Almeida Couto. Era na Escola de Medicina que se formou a vanguarda abolicionista local, sendo em suas adjacências que “circulavam a mocidade acadêmica, artistas e demais interessados nas notícias sobre a crise escravista e as conquistas do abolicionismo” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 83). Mas, por contradição, era na mesma instituição que se formulou no Brasil as ideias científicas da inferioridade racial do negro. Através da ciência, buscava-se mostrar a inferioridade do negro e do mestiço, que estando na condição de escravos, precisavam

serem libertados pelos brancos, já que eles, pela suposta inferioridade, não teriam discernimento para resolver e nem mesmo participar de tal processo. Ao mesmo tempo que a Escola de Medicina clamava pela abolição, difundia tais ideias. Foi assim que Nina Rodrigues, seu maior representante, ao mesmo tempo que estava numa instituição abolicionista, difundia a inferioridade racial do negro, além de reprovar a mestiçagem. Aliás, esse desentendimento entre abolicionismo e os objetos desta ação, que eram os escravos, era um fato comum no século XIX, causando um abismo entre abolicionistas, quase sempre brancos, e os escravos.

3.3 - Abolicionistas e escravos: o difícil diálogo

Joaquim Nabuco já dizia: “não é por esses engenhos e fazendas que se há de fazer a abolição, é no parlamento” (2000, p. 32). O maior nome do abolicionismo brasileiro defenderá a ideia de que da abolição deve ser decidida por meios legais, não através de resistências, fugas e quilombos. Para Joaquim Nabuco, o escravo não tinha participação no movimento pela abolição. A abolição seria uma medida estritamente legal, decidida no Parlamento. Maria Emilia da Costa Prado destaca que todo o pensamento de Nabuco “seguia, em linhas gerais, as mesmas considerações feitas por Bonifácio acerca da impossibilidade de se construir um país sem que os escravos fossem libertos e integrados ao corpo da sociedade como cidadãos” (PRADO, 2003, p. 100).

Se o político pernambucano era contrário à participação do escravo no movimento abolicionista, percebe-se uma contradição que reinou no pensamento abolicionista: a desconsideração do escravo como sujeito histórico. Além disso, ainda podemos perceber a visão negativa sobre o escravo presente em muitos manifestos abolicionistas. Célia Marinho Azevedo esclarece que “a representação do escravo como inimigo doméstico está imbricada nas próprias origens do antiescravismo no Brasil, podendo ser encontrada em muitos tratados emancipacionistas publicados desde o início do século XIX” (AZEVEDO, 1996, p. 103).

Se, como disse Azevedo, que o escravo era considerado pelos próprios abolicionistas como um inimigo, fica-se em dúvida o porquê então de reivindicarem a sua liberdade. Exceções seriam André Rebouças, Luiz Gama e José do Patrocínio, abolicionistas negros, sendo um deles (Luiz Gama) ex-escravo e que por isso, lutaram pelo fim da instituição escravista, mas conforme mostraremos adiante, nem estes se

salvam. Já Joaquim Nabuco, relata em sua autobiografia *Minha formação* episódios de sua infância que lhe teriam sensibilizado pela causa abolicionista, aderindo por considerá-la a grande questão do país, tornando-a seu lema político: “[...] desde muito moço havia uma preocupação em meu espírito que ao mesmo tempo que atraía para a política e em certo sentido era uma espécie de amuleto contra ela: a escravidão. Posso dizer que desde 1868 vi tudo em nosso país através desse prisma” (1999, p. 8).

Para Nabuco a escravidão era a grande questão, vendo tudo pela sua ótica. Como explica Francisco Weffort, “Joaquim Nabuco foi o primeiro dos nossos intelectuais a ver na escravidão brasileira o que alguns sociólogos designam como um fenômeno social total” (2006, p. 203). Concentrou-se neste único tema, mas apesar da escravidão ser o centro de sua vida política, desprezava o escravo. Nabuco reivindicou o que denominou “mandato da raça negra”, de representá-la perante o Parlamento e por isso era contra a resistência do escravo. A questão teria que ser resolvida no Parlamento e por iniciativas vindas da própria Coroa.

Além de Nabuco, a ação da Princesa Regente Isabel de Bragança, a maior referência associada à abolição no Brasil, é amplamente discutida e revisada pela historiografia. Uns dizem que seu papel não foi mais do que o de assinar a Lei Áurea às 3 horas da tarde no dia 13 de maio de 1888. Nesse caso nem seria um papel, mas uma obrigação. Já outros destacam a atuação de Isabel conforme discutiremos agora.

À época da abolição e nos meses seguintes antes da queda da monarquia, Isabel tornou-se a Redentora, a mártir da abolição. José do Patrocínio chamou esse imaginário que se formou em torno da princesa de “Isabelismo”. Isabel tornara-se a heroína da nação, a redentora da raça negra. Um estudo recente, *Isabel, a “redentora” dos escravos*, dá uma nova versão para esse imaginário heróico em torno da princesa. Robert Daibert argumenta que todo esse imaginário foi devidamente construído. Primeiro a participação de Isabel na promulgação da Lei do Ventre Livre não foi destacada, pois “poderia provocar incômodos e inconvenientes, principalmente se considerarmos o fato de ter sido aquele um forte golpe contra os proprietários de escravos” (DAIBERT, 2004, p. 114). Mas depois, já na década de 1880 procurou-se construir uma imagem de proximidade da princesa com a causa abolicionista. “Embora não tivesse participação direta na aprovação da Lei dos Sexagenários em 1885, buscava-se associá-la a todo custo aos momentos de aprovação das leis contra a escravidão” (DAIBERT, 2004, p. 117). Naquele mesmo ano de 1885, em seu aniversário, fez-se uma solenidade no Paço Municipal em que foram alforriados vários escravos. “Era a

primeira manifestação pública de Isabel em favor da abolição. A doação de cartas soava como seu primeiro discurso abolicionista” (DAIBERT, 2004, p. 118).

Outra obra recente da historiografia, pelo contrário, destaca o papel de Isabel na abolição. Trata-se de *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura* de Eduardo da Silva, uma das únicas obras da historiografia a falar da abolição na perspectiva da história cultural. A partir da simbologia da camélia branca, flor que se tornou símbolo do abolicionismo no Brasil, o autor constrói seu texto. Silva mostra como o quilombo do Leblon, no Rio de Janeiro, foi um importante espaço de ação abolicionista na capital. Além disso, mostra a ação do quilombo em propriedade da Princesa em Petrópolis. Segundo o autor, “a princesa Isabel também protegia escravos fugidos em Petrópolis. Temos sobre isso o testemunho insuspeito do engenheiro André Rebouças, que tudo registrava em suas cadernetas implacáveis. [...] todo o esquema de promoção de fugas e alojamento de fugas parece ter sido montado pela própria princesa (SILVA, 2003, p. 28).

Lembrando a formação que Joaquim Manuel de Macedo dera à Isabel, fica agora a questão: essa instrução despertou na Princesa alguma compaixão para o escravo? Se, conforme discutimos, o ensino de História no século XIX estava pautado no estudo dos grandes fatos e grandes personalidades, certamente essa instrução nada contribuiu para sensibilizar a Princesa. Não se ensinava nada sobre cultura ou modo de vida escravo, então não houve contribuição.

Ainda que Isabel tenha tomado algumas medidas como destaca Eduardo da Silva, concordamos com Robert Daibert de que não passaram de estratégias políticas, encenadas dentro de um jogo político para criar uma imagem abolicionista para a princesa. Sendo estratégica a atuação de Isabel no processo abolicionista, um jogo político devidamente construído ao longo dos anos, e sendo a atuação de Joaquim Nabuco também estratégica, fica a questão: quem realmente defendeu a causa abolicionista pensando no escravo? Para um abolicionista negro como André Rebouças, o abolicionismo estava intimamente ligado à uma redenção pessoal, à mudança da história de seu povo.

Rebouças se engajou na luta pela liberdade do escravo para sublimar suas frustrações e dramas pessoais. “Como abolicionista, ele contribuía para resgatar sua raça do cativeiro, expressava seu ressentimento contra as injustiças que sofria por ser preto e, ao mesmo tempo, atacava as elites, de cuja patronagem dependia, mas que lhe haviam causado tantas humilhações” (COSTA, 1982, p. 76). Seu projeto abolicionista se

mostrava o mais realista e sensato: a abolição associada à reforma agrária. Realista e sensato porque a grande maioria dos escravos brasileiros estavam na zona rural, portanto, sabiam exercer ofícios ligados à terra, e uma vez livres, deveriam continuar ligados à esses ofícios. O projeto de Rebouças previa a libertação dos escravos e a distribuição de terras a eles. Mas é evidente como esse projeto se mostrava utópico: se os proprietários escravistas já temiam perder seus escravos, imagine se perdessem também parte de suas terras! Seu projeto de “democracia rural” como ficou conhecido previa que as terras improdutivas dos grandes proprietários fossem desapropriadas e divididas em lotes para serem distribuídas aos ex-escravos. Em termos práticos, Rebouças buscava quebrar a hegemonia dos latifúndios, formando minifúndios, pequenas propriedades para o ex-escravo e sua família viverem.

Vimos que em *A Escrava Isaura*, Bernardo Guimarães nos mostrou uma alternativa semelhante. O abolicionista Álvaro libertou todos seus escravos e em uma de suas fazendas fez uma colônia, na qual os libertos viviam e trabalhavam a título de arrendamento, de modo que parte das rendas lhes caberiam e parte ficaria para Álvaro. Mas tal empreendimento, o colonato, só foi efetivado na realidade a partir da imigração, quando os imigrantes viviam em colônias nas fazendas⁴⁴.

O colonato não foi utilizado em relação ao escravo e a reforma agrária, como propunha Rebouças, esbarrava nos proprietários escravistas, de modo que seria praticamente impossível ser posta em prática. Ainda assim, Rebouças tinha esperança em seu projeto, mesmo que este representasse uma reforma radical na sociedade brasileira. Como ressalta Maria Alice Rezende de Carvalho, “dentre os diversos projetos abolicionistas que invadiram a cena política brasileira no último quarto do século XIX, o de André Rebouças foi um dos mais radicais. Talvez, por isso, tenha acabado derrotado” (CARVALHO, 2009b, p. 85). Foi o projeto mais realista, mas que era também o mais radical. Engenheiro, baiano, mulato, filho de um membro importante da elite política imperial, André Rebouças dedicou sua vida ao abolicionismo. Mas entendia que só a libertação dos escravos não seria suficiente. “Entendia a abolição como um primeiro passo, ao qual se seguiria uma necessária eliminação do monopólio da terra, pois a autonomia individual só seria possível com a transformação do ex-escravo em pequeno produtor independente” (CARVALHO, 2009b, p. 85).

⁴⁴ De início, escravos e imigrantes conviveram nas mesmas propriedades – uns nas senzalas, outros nas colônias.

O projeto de abolicionismo associado à reforma agrária de André Rebouças se mostrou distante da realidade escravista e latifundiária da sociedade brasileira. Mas Rebouças nutria uma profunda crença de que seu projeto saísse do papel, pois só assim o ex-escravo seria totalmente emancipado, tornando-se minifundiário. Sua esperança era em D. Pedro II, mas quando este é banido do poder, Rebouças opta por sair do país, exilando-se na Ilha da Madeira, na costa da África. Mais tarde, no período pós-abolição e proclamada a República, vendo os rumos que o país tomava e a falta de rumo do ex-escravo, simplesmente declarado livre, Rebouças opta também por sair da vida: “Suicida-se em 1898, convencido de que a civilização brasileira, tal como a da Grécia antiga, se extinguiria. Com a diferença de que, por aqui, ela sequer florescera” (CARVALHO, 2009b, p. 87).

Não menos dramática foi a vida de outro grande abolicionista negro: Luiz Gama. Criança, foi vendido pelo próprio pai como escravo. Mas ainda jovem conseguiu se libertar e para se redimir de seu passado, dedicou sua vida à causa abolicionista. “Dedicou-se a defender escravos nas Cortes de Justiça e frequentemente ocultou em sua casa escravos fugidos, a quem ajudava a escapar à perseguição de seus senhores. Já em 1870, argumentava, em defesa de um escravo que matara seu senhor, que todo escravo que mata o senhor, o mata em legítima defesa” (COSTA, 1982, p. 74). Em relação a isso, divergia de Joaquim Nabuco, que dizia que “o escravo não tem direito de matar o senhor, assim como não é atenuante a condição servil” (NABUCO, 2010, p. 44). Não é de estranhar que Gama despertasse a ira de muitos senhores e era constantemente ameaçado de morte. Auxiliado pelas lojas maçônicas, sua principal atuação foi em defender perante os tribunais a liberdade de escravos vindos para o Brasil depois da lei que abolira o tráfico em 1831. Como entraram clandestinamente no país, Gama argumentava que fossem declarados livres, e assim fez: conseguiu a alforria de centenas de escravos.

Outro grande militante negro do abolicionismo no Brasil é José do Patrocínio, para o qual a abolição era a principal questão a ser resolvida no Parlamento brasileiro. Apesar de escolher o caminho legal, pelo Parlamento, Patrocínio soube também valorizar as revoltas e fugas de escravos, denunciando a violência do opressor e justificando a do oprimido através da imprensa. Para ele, a abolição da escravatura não se resolveria exclusivamente no Parlamento como pensava Joaquim Nabuco, mas as revoltas escravas também influenciariam no processo. Defendia “a abolição imediata sem indenização, a ser conquistada no máximo até 1889, centenário da Revolução

Francesa” (CARVALHO, 1996, p. 12). Apesar de republicano, defendia que antes da proclamação da República se fizesse a abolição da escravatura. Para ele, filho de escrava, a luta pela libertação do escravo era uma forma de redenção pessoal, diferentemente de Joaquim Nabuco, como explica José Murilo de Carvalho:

Era inegável a paixão de Patrocínio pela liberdade dos escravos. Havia aí um lado pessoal, gravado na cor da pele e no fundo da alma, que estava ausente, por exemplo, em Nabuco. Não se duvida da sinceridade do abolicionismo de Nabuco, mas nele tratava-se de uma batalha filantrópica e política antes que pessoal. Ou melhor, o lado pessoal não era nele tão profundo, tão vital, como em Patrocínio (CARVALHO, 1996, p. 15).

Com as devidas diferenças, cada abolicionista procurou defender a causa por motivos distintos e meios divergentes. Poderíamos citar aqui outros, como Rui Barbosa e Antônio Bento, mas pelos já citados, Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Luiz Gama e André Rebouças, além de Isabel, podemos tratar do problema deste tópico. Todos esses abolicionistas defenderam a causa abolicionista por fins outros, nem sempre dando voz ao próprio escravo, com exceção de Patrocínio. Assim havia uma lacuna entre abolicionistas e escravos. Os escravos, sujeitos da causa abolicionista, que seriam os beneficiados com a abolição, não teriam voz no processo? Como define Célia Marinho Azevedo, “os abolicionistas brasileiros estavam sempre a relembrar fatos da escravidão que cimentavam a sua suposição de que o escravo era uma espécie de besta, ou seja, um ser inferior à natureza humana. É claro que estas memórias da escravidão não faziam parte apenas do passado. Elas eram muito vivas, uma vez que estavam sempre sendo reproduzidas - ou ameaçando de se reproduzir - no presente daqueles que viveram no Brasil até o último dia de escravidão” (1995/96, p. 104). Mesmo já próximo da abolição, mesmo o escravo se tornando definitivamente pessoa jurídica, ainda assim, a participação no processo de sua libertação foi vetada.

Segundo Azevedo, chegava-se inclusive a manter as antigas ideias diabólicas e perversas em relação ao escravo e, por isso, os abolicionistas norte-americanos se horrorizaram com os abolicionistas brasileiros, que ao mesmo tempo que defendiam a liberdade do escravo, difundiam tais ideias negativas. Segundo a autora:

[...] é difícil encontrar qualquer sentimento de empatia em relação ao escravo e ao negro em geral, pelo menos neste sentido de valorização étnica. O tema do passado glorioso da África, que com o passar do tempo moldou uma espécie de senso comum abolicionista nos Estados Unidos, esteve totalmente ausente do abolicionismo brasileiro. Se a África, vez ou outra, vinha à mente, era sempre devido à sua miséria, ignorância e feiúra. A África era, irremediavelmente, a terra

das trevas. O problema a que os abolicionistas em geral se referiam era que a África havia exportado os seus vícios para o Brasil, juntamente com milhares de escravos (AZEVEDO, 1995/96, p. 109).

Assim, o que predominava no pensamento abolicionista brasileiro era que os escravos representavam apenas perversão, tal como o continente de onde vieram. Por isso, os abolicionistas não reconheciam nenhuma possibilidade de interação intelectual com pessoas oriundas das senzalas. Mesmo um ex-escravo, como José do Patrocínio, cometeu tal preconceito. Seu romance *Motta Coqueiro* descreve personagens negros repugnantes, sem nenhuma base moral. Se até Patrocínio não se salva, vemos como o abolicionismo brasileiro apresentava profundas contradições na defesa do escravo. Mesmo os abolicionistas, como Patrocínio, “de ascendência africana que conseguiram ingressar no mundo da elite branca, encaravam o mundo afro-brasileiro circundante com olhos tão estrangeiros quantos os seus companheiros brancos. Os abolicionistas brasileiros de ascendência africana viviam no mundo branco das elites urbanas, eram imbuídos de cultura européia, e, tal como seus amigos brancos, não podiam sentir muita empatia cultural pelo mundo afro-brasileiro ao seu redor” (AZEVEDO, 1995/96, p. 108).

Mesmo os maiores abolicionistas defenderam a causa abolicionista simplesmente como uma questão política, sem nenhum sentimento humanitário para com o escravo. Este, além de ser excluído do processo de abolição da instituição da qual fazia parte, foi totalmente excluído no pós-abolição. Foi declarado livre, deram-lhe alforria, agora o que seria dele pouco importava. E como vimos anteriormente a noção de raça e racialização foi determinante nesse processo, já que tais ideias impregnaram a intelectualidade brasileira: “nas décadas de 1870 e 1880, as elites intelectuais brasileiras - e entre elas muitos eram abolicionistas - incorporavam cada vez mais as teorias científicas de raça às suas opiniões sobre o escravo (AZEVEDO, 1995/96, p. 109). Joaquim Nabuco, por exemplo, deixou claro que o seu raciocínio se fundava na ideia de raça, por isso considerava insensatez a ideia de trazer africanos para o Brasil, afirmando que isso era terrível para a população: “o principal efeito da escravidão sobre a nossa população foi assim africanizá-la, saturá-la de sangue preto” (NABUCO *apud* AZEVEDO, 1995/96, p. 110).

Segundo a autora Célia Marinho Azevedo reinavam no pensamento abolicionista imagens diabólicas do escravo, que, associadas a um discurso racista, pregavam a sua incapacidade intelectual, daí a exclusão do escravo do processo que, contraditoriamente,

buscava a sua própria libertação. “É possível agora compreender por que os historiadores americanos, tão familiarizados com o abolicionismo americano e sua ênfase no escravo-irmão, estranham o fato de um abolicionismo poder engendrar imagens de escravos diabólicos, como é o caso do abolicionismo brasileiro” (AZEVEDO, 1995/96, p. 109). Vemos assim, a profunda contradição que reinou no abolicionismo brasileiro, comparado ao abolicionismo americano, no qual o escravo era sujeito histórico e defendido por um discurso humanitário. Daí as críticas dos abolicionistas americanos aos brasileiros. Como explica Wlamyra Albuquerque, tais críticas não eram bem-vistas pelos “emancipacionistas mais conservadores, para quem a abolição era um problema nacional que tinha sido resolvido pelos ‘cidadãos’, os ‘homens esclarecidos’, categorias que não incluíam escravos e libertos” (2009, p. 91). Mas a autora destaca que, apesar dessas ideias, na abolição no Brasil teve papel decisivo a atuação dos escravos:

Mas nem de longe o fim da escravidão foi algo decidido e encaminhado apenas pelos senhores brancos e doutores do Império. Desde que aqui aportaram os primeiros tumbeiros, as autoridades policiais e políticas eram sobressaltadas por fugas e insurreições escravas a comprometerem, dia após dia, os negócios, o sossego e a autoridade senhorial. Na segunda metade do século XIX, a relevância da rebeldia negra para a falência do escravismo ficou ainda mais evidente (ALBUQUERQUE, 2009, p. 91).

O que percebemos disso tudo é que embora no pensamento abolicionista não se admitisse o papel do escravo no processo, a historiografia recente lhe devolveu esse devido papel. Enquanto na época reinava a figura diabólica do escravo, além do discurso racista, hoje o escravo é reconhecido como protagonista nas mais recentes obras sobre o tema, devolvendo-lhe a consciência histórica e o seu valor no processo abolicionista. Os quilombos, as revoltas, o próprio suicídio, foram armas usadas pelos escravos para lutarem contra o escravismo, contribuindo para sua crise e consequentemente para a sua abolição. Wlamyra Albuquerque em *O jogo da dissimulação* destaca que “talvez por terem sido os ex-cativos os legítimos autores da sua liberdade, as comemorações do 13 de maio só existem hoje em comunidades negras, a exemplo dos candomblés do Recôncavo Baiano e dos congados do Sudeste” (2009, p. 93).

A mudança historiográfica sobre o papel do escravo na abolição foi tamanha que o 13 de maio perdeu seu valor histórico, sendo hoje o 20 de novembro a data mais importante na luta negra no Brasil. O dia que o quilombo de Palmares, a maior

resistência negra do país, foi suprimido tornou-se o marco da história do negro, não mais o dia em que diplomaticamente se decretou a abolição. Sobre isso, Sidney Chalhoub, expoente da nova historiografia sobre a escravidão, proclama que “o 13 de maio está cada vez mais desmoralizado enquanto uma data de ‘concessão’ ou ‘doação’ da liberdade aos negros por um ato de humanidade de uma princesa, ou mesmo de toda uma classe dominante” (1990, p. 251). O autor explica que trocar o mítico 13 de maio pelo 20 de novembro “é reforçar um outro mito que represente valores diametralmente opostos àqueles estampados no mito que se quer destruir” (2009, p. 252). Essa inversão de valores ainda implica uma mudança de paradigmas: sai o foco do grupo dominante, representado no gesto de Isabel, e centra-se no discurso oprimido, adquirindo a ação escrava o papel central e o negro escravo alcançando o devido valor histórico.

É assim que todo aquele discurso feito pelos abolicionistas no século XIX, centrado num tom racista, sai totalmente de cena, sendo desconstruído por essa nova fase nos estudos históricos sobre a escravidão. Acabou o protagonismo branco no estudo da escravidão e da abolição. Precisamos falar destes nomes do abolicionismo brasileiro, afinal, é o que se tem registrado em relação ao século XIX. O escravo não deixou escrita sua versão para a abolição, papel que coube aos historiadores do presente explicar. Sidney Chalhoub em *Visões da liberdade*, combatendo a teoria do “escravo-coisa”, do resignado que nada fazia, mostra a atuação de escravos, até então anônimos, escondidos nos arquivos, que lutaram por liberdade, “exemplos seguidos de sujeitos históricos que conseguiram politizar a rotina, e assim, transformá-la” (1990, p. 253). Portanto, o escravo atuou no processo abolicionista, e lutou, sob variadas formas, por liberdade.

Os escravos dos romances dos nossos autores, Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, combatem essa teoria do “escravo-coisa”, pois lutaram pela sua liberdade. A Isaura de Guimarães utilizou-se da fuga: foge com seu pai para Recife. Os escravos do romance *Uma história de quilombolas* se valem da fuga e formação de quilombos. E os de Macedo lutaram arduamente pela liberdade: mataram, roubaram, corromperam, ludibriaram, atizaram ódio e medo. Eram escravos que estavam bem distantes do discurso de “coisa”, do escravo resignado, sem atuação. Mas no pensamento oitocentista predominou a ideia da passividade do escravo, cujas resistências não eram vistas com bons olhos por alguns abolicionistas.

Enquanto abolicionistas, como Joaquim Nabuco, não enfatizaram o papel do escravo na abolição, difundindo, pelo contrário, que tal questão deveria ser resolvida

exclusivamente no Parlamento, faz-se hoje o inverso: a ênfase está na atuação do escravo e se problematizam os interesses estratégicos destes abolicionistas no desenrolar do processo. Como vimos, mesmo um abolicionista negro e ex-escravo como José do Patrocínio, não se importava tanto com o escravo. É incrível o abismo que separava abolicionistas e escravos, abismo que os estudos atuais tentam superar, colocando o escravo como atuante na abolição, invertendo assim os valores históricos, ou os mitos como disse Chalhoub, vendo no escravo a chave da explicação, não desconsiderando o discurso dos abolicionistas, é claro, mas mantendo certa cautela ao analisá-los. As contradições no discurso destes abolicionistas são gritantes: defender a causa abolicionista, desconsiderando os escravos, os próprios sujeitos desta causa, é um paradoxo sem fim, daí as profundas diferenças e críticas em relação aos abolicionistas norte-americanos. Paradoxo tão grande quanto este se deu na discussão entre liberalismo e escravidão, conforme veremos a seguir.

3.4- Escravismo e liberalismo: as profundas contradições

Com a vinda da Corte em 1808, o debate sobre os princípios liberais serão impulsionados no Brasil. O principal debate foi em relação à Independência, e num segundo momento será travado o debate em torno da abolição da escravatura. Tal debate será o mais crucial, afinal, a escravidão batia em total oposição ao liberalismo. Escravidão e liberalismo apresentavam basicamente duas contradições: o liberalismo (econômico) apregoava o trabalho livre e remunerado de modo que garantisse a manutenção do mercado interno, e a escravidão não constituía este mercado; o liberalismo (filosófico) tinha como princípio fundamental o direito à propriedade, e o escravo era propriedade, então como os princípios liberais poderiam defender a liberdade desta “propriedade humana”?

O liberalismo econômico chocava-se em cheio com o escravismo. Por isso, costuma-se dizer que o liberalismo no Brasil ficou apenas na teoria, já que na prática, devido a esse profundo choque entre liberalismo e escravismo, entre outros aspectos, a teoria liberal não teve aplicabilidade na realidade social.

O liberalismo, nascido na Europa, chegou ao Brasil em meados dos oitocentos, uma verdadeira “filosofia global” do século XIX, conforme explica René Rémond em sua obra *O Século XIX*:

O liberalismo é um dos grandes fatos do século XIX, século que ele domina por inteiro e não apenas no período onde todos os movimentos alardeiam explicitamente a filosofia liberal. [...]O liberalismo é, primeiramente, uma filosofia global. Insisto nesse ponto porque muitas vezes, hoje, ele costuma ser reduzido a seu aspecto econômico, que deve ser recolocado numa perspectiva mais ampla e que nada mais é do que um ponto de aplicação de um sistema completo que engloba todos os aspectos da vida na sociedade, e que julga ter resposta para todos os problemas colocados pela existência coletiva (RÉMOND, 1976, p. 26-27).

Liberalismo, portanto, vai muito além da esfera econômica, englobando a sociedade como um todo. Na Europa o liberalismo lutava contra o Absolutismo, no Brasil será contra o poder da Metrópole e suas instituições, como a escravidão. “O liberalismo, portanto, rejeita sem reserva todo poder absoluto e, no início do século XIX, quando a monarquia absoluta era a forma ordinária do poder, é contra essa monarquia que ele combate” (RÉMOND, 1976, p. 28).

Antes de nos aprofundarmos nestas contradições, começaremos com alguns apontamentos sobre o liberalismo brasileiro. Antes de mais nada, é preciso esclarecer o liberalismo no Brasil teve suas especificidades. Como explica Emilia Viotti da Costa “o liberalismo brasileiro, no entanto, só pode ser entendido com referência à realidade brasileira. Os liberais brasileiros importaram princípios e fórmulas políticas, mas as ajustaram às suas próprias necessidades” (2007, p. 134).

Vicente Barretto em seu *Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro* dedica-se a enfocar o liberalismo durante o período imperial no Brasil. O autor define que:

O liberalismo brasileiro identifica-se originariamente como a forma cabocla do liberalismo anglo-saxão. Nele não encontramos os anseios de democracia e igualdade, existentes no liberalismo de raízes rousseauianas. O liberalismo no Brasil não se confundiu com a libertação de uma ordem absolutista, mas com a necessidade de ordenação do poder nacional (BARRETTO, 1982, p. 53).

Assim, segundo Barretto, o liberalismo brasileiro estaria mais próximo do anglo-saxão do que do francês, já que não travou uma luta contra a ordem absolutista. Emília Viotti da Costa também ressalta o papel do liberalismo europeu no Brasil. A autora destaca que “enquanto na Europa, a revolução burguesa produzia seus frutos, no Brasil, os colonos que se sentiam cada vez mais reprimidos pela política metropolitana acolhiam com entusiasmo as novas ideias revolucionárias” (1982, p. 18). Entretanto, no cerne destas novas ideias, encontravam-se contradições fundamentais. Como conciliar o

direito que os escravos possuíam à liberdade, pela sua condição inata de homens com o direito de propriedade que os senhores tinham sobre eles? Eram contradições fundamentais que precisavam ser resolvidas.

Viotti destaca que “no pensamento revolucionário do século XVIII, encontram-se as origens teóricas do abolicionismo” (1982, p. 18). Para destruir as velhas estruturas absolutistas, a burguesia européia difundirá as “novas ideias”, bem como os direitos fundamentais do homem, entre os quais estava a liberdade. O choque entre liberalismo e escravidão se dará na busca de liberdade para milhares de escravos, homens tão homens quanto os livres. Nesse sentido, o liberalismo difundirá a necessidade de abolir a escravatura no mundo ocidental:

Enquanto no passado, considerara-se a escravidão um corretivo para os vícios e a ignorância dos negros, via-se agora, na escravidão, a sua causa. Invertiam-se, assim, os termos da equação. Passou-se a criticar a escravidão em nome da moral, da religião e da racionalidade econômica. Descobriu-se que o cristianismo era incompatível com a escravidão; o trabalho escravo, menos produtivo do que o livre; e a escravidão uma instituição corruptora da moral e dos costumes (COSTA, 1982, p. 18).

Ou seja, por mais de três séculos, se justificou a escravidão como uma forma de resgate do negro da ignorância em que vivia. Convertidos ao cristianismo, saíam do pecado e seriam salvos. Hebe Mattos em *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico* explica que “fazer parte do Império significava tornar-se católico através do batismo; nesse sentido, a escravização dos bárbaros era bem vinda, se fosse o único caminho para servir ao rei e à verdadeira Fé” (2000, p. 15). Para Emília Viotti da Costa, tal pensamento fundamentava-se na ideia de que “a conversão libertava os negros do pecado e lhes abria a porta da salvação eterna. Dessa forma, a escravidão podia até ser considerada um benefício para o negro” (1982, p. 17). Humberto Fernandes Machado também atenta para esta questão, explicando que “conforme os preceitos cristãos divulgados pelos clérigos, eles [os escravos] deveriam aceitar o cativeiro com paciência, pois assim seriam recompensados após a morte, quando saíam deste ‘vale de lágrimas’, ingressando no ‘Reino dos Céus’ (1993, p. 72). Justificada como um resgate do africano da barbárie, passou-se a demonstrar o erro da escravidão a partir de meados do século XIX, já que a instituição anulava a condição humana do negro.

A consideração do negro escravo como uma “coisa” perante a legislação brasileira gerava contradições profundas. A Constituição do Império do Brasil de 1824, ao mesmo tempo em que tinha um tom liberal, mantinha um discurso racista e de

exclusão da cidadania de milhares de escravos. Antes mesmo da promulgação da Constituição, José Bonifácio de Andrada e Silva em sua Representação de 1823 já alertava a Assembleia Constituinte para o paradoxo que seria adotar uma Constituição de cunho liberal em um país “continuamente habitado por uma multidão imensa de escravos brutos e inimigos” (SILVA, 1825, p. 9).

Esse dilema entre liberalismo e escravidão foi explorado por Alfredo Bosi em sua obra *Dialética da colonização*. Segundo Bosi:

O par, formalmente dissonante, escravismo-liberalismo, foi, no caso brasileiro pelo menos, apenas um paradoxo verbal. O seu consórcio só se poria como contradição real se se atribuísse ao segundo termo, liberalismo, um conteúdo pleno e concreto, equivalente à ideologia burguesa do trabalho livre que se afirmou ao longo da revolução industrial européia. Ora, esse liberalismo ativo e desenvolvido simplesmente não existiu, enquanto ideologia dominante, no período que se segue à Independência e vai até os anos centrais do Segundo Reinado (BOSI, 1993, p. 195-196).

Assim, o liberalismo tal como existiu na Europa, não existiu no Brasil. A base do liberalismo era a noção de liberdade e igualdade entre cidadãos⁴⁵. Bosi questiona então como se falava em liberalismo num país em que havia milhares de escravos. Por isso, a imensa contradição que perpassava escravidão e liberalismo no Brasil. Tinha-se uma Constituição de fundo liberal, e ao mesmo tempo, milhares de pessoas que não tinham liberdade nem eram cidadãos.

A Constituição Imperial de 1824 revelava, portanto, o paradoxo entre escravidão e liberalismo no Brasil. Comentando isso, Hebe Mattos destaca que “apesar da igualdade de direitos civis entre os cidadãos brasileiros reconhecida pela Constituição, os brasileiros não-brancos continuavam a ter até mesmo o seu direito de ir e vir dramaticamente dependente do reconhecimento costumeiro de sua condição de liberdade. Se confundidos com cativos ou libertos, estariam automaticamente sob suspeita de serem escravos fugidos – sujeitos, então, a todo tipo de arbitrariedade” (2000, p. 21). Emília Viotti da Costa também analisa tal questão justificando que mesmo incluindo um artigo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, pela qual a liberdade era um direito inalienável do homem, a Constituição brasileira “manteve escravizada quase a metade da população brasileira. A Constituição ignorou os escravos. Sequer reconheceria sua existência. A eles não se aplicavam as garantias

⁴⁵ Cabe esclarecer aqui que, apesar de ressaltar a igualdade entre cidadãos, liberalismo não é democracia. A Constituição de 1824 e o liberalismo como um todo só incluíam a participação política dos cidadãos que tivessem determinado nível de renda, era o chamado *censo*, portanto, bem distante do que conhecemos como democracia.

constitucionais” (1982, p. 19). A autora ainda questiona que “a Constituição consagrava os princípios liberais. Assim, como justificava a escravidão numa sociedade em que se aceitavam os novos princípios liberais. Como negar aos escravos os direitos humanos que, em princípio, aplicavam-se a todos?” (1982, p. 19).

Mas era justamente neste ponto que se situava a contradição da instituição escravista, conforme explica Nabuco: “não sendo cidadãos brasileiros eles ou são estrangeiros ou não têm pátria, e a lei do Brasil não pode autorizar a escravidão de uns nem de outros, que não estão sujeitos a ela pelo Direito internacional no que respeita à liberdade pessoal. A ilegalidade da escravidão é assim insanável, quer se a considere no texto e nas disposições da lei, quer nas forças e na competência da mesma lei” (2000, p. 91). Assim, se os escravos não eram considerados cidadãos brasileiros pela Constituição, se estavam fora da lei, logo não poderiam ser escravizados e, portanto, a escravidão era absolutamente ilegal.

Justificada sua ilegalidade perante os princípios liberais da Constituição, “a questão que se colocaria a partir de então era como justificar a escravidão numa sociedade em que se aceitavam os novos princípios liberais” (COSTA, 1982, p. 19). Daí a profunda contradição que cercava escravidão e liberalismo. Contradição que também marcava os discursos abolicionistas, como de Joaquim Nabuco, que ao mesmo tempo tinham que seguir os princípios liberais e combater a escravidão. Como explica Francisco Weffort, “o jovem aristocrata, que sempre proclamou suas afinidades com o liberalismo inglês, retomou os passos de outros brasileiros favoráveis à abolição, como José Bonifácio, Perdigão Malheiro e Jerônimo Sodré” (2006, p. 211). Ou seja, o próprio Nabuco sofreu essa contradição, seguidor do liberalismo inglês, mas cuja luta abolicionista esbarrava na realidade escravista brasileira.

Mesmo que no Brasil o liberalismo tenha ficado apenas no campo das ideias, os liberais conseguiram a Abolição, única reforma liberal implementada:

Os liberais revelaram-se incapazes de realizar o programa de reformas que haviam proposto. Ironicamente, com exceção da Abolição, que foi aprovada em 1888, as reformas só foram implementadas depois que os republicanos se aliaram aos militares e derrubaram o regime monárquico. A incapacidade dos liberais brasileiros de realizar os ideais do liberalismo transcende a política. Ela atinge o âmago da cultura e da sociedade. [...] Durante todo o Império, os liberais, como os demais membros das elites brasileiras, tinham sido basicamente conservadores e antidemocráticos. Seu alvo fora sempre conciliar ordem com o progresso, o *status quo* com a modernização. Com exceção da Abolição, a maioria das reformas propostas pelos liberais tinha sido exclusivamente política e não altera as estruturas econômicas e sociais mais profundas, nem incrementava a participação popular na vida política da nação (COSTA, 2007, p. 167-168).

A Abolição, portanto, foi a única reforma liberal implementada no Império, todas as demais reformas alcançadas foram posteriormente, já no período da República. Os princípios liberais ainda dividiram abolicionistas e anti-escravistas. Os primeiros militavam pela libertação do escravo, os segundos apenas eram contrários ao trabalho escravo e na maioria das vezes defendiam a imigração. Célia Marinho Azevedo define bem a diferença entre os dois grupos:

[...] por “abolicionismo” entendo o modo de pensamento cujo foco central é a crítica à escravidão, defendendo a necessidade de acabar com ela, fosse de forma gradual ou imediata. Por “anti-escravismo”, entendo uma postura mais generalizada de oposição à escravidão que não necessariamente defende a abolição ou engaja-se na luta abolicionista (AZEVEDO, 2003, p. 34).

Outra diferenciação fundamental se deu entre abolicionismo e emancipacionismo. Até o início da década de 1870 o movimento pelo fim da escravidão no Brasil tinha um caráter emancipacionista, que estabelecia um prazo para o seu fim, bem como previa uma indenização aos ex-proprietários escravocratas. Ao final da década de 1870 o movimento passa a ser de fato abolicionista, reivindicando o fim imediato da escravidão, sem indenização e nem propondo nenhum projeto para o ex-escravo se emancipar socialmente. Como destaca Antonio Torres Montenegro, para o abolicionismo que surgiu nesse período “o fim da escravidão deve ser acompanhado pelo fim da grande propriedade, pela oportunidade de instrução pública para toda a sociedade e por uma reforma eleitoral que amplie, de fato, a participação política da população” (1988, p. 39). Ou seja, reformas sociais, mas que não previam nenhum fundo social referente especificamente aos milhares de escravos que passariam a ser ex-escravos.

Conciliação era, portanto, palavra que não existia. Emancipacionistas, abolicionistas e anti-escravistas, que divergiam no tocante ao fim da escravidão, escravocratas que defendiam a continuidade do trabalho escravo. E pairando sobre isso, os princípios liberais presentes na Lei maior de um país onde milhares de pessoas não tinham direito à liberdade. Se o liberalismo se chocava com a realidade escravista, como se chegaria ao fim da escravidão? Tal questão teria de passar por outros caminhos. É o que veremos a seguir.

3.5 – Da moral religiosa ao cientificismo ateu: chega ao fim a escravidão

Passar por três séculos de escravidão representava um grande fardo para a sociedade brasileira. Embora desde o período colonial já houvesse vozes isoladas que condenavam a instituição escravista, é em meados do século XIX que a questão vem a todo vapor, fazendo com que a abolição fosse uma urgência no país. Como ressalta José Murilo de Carvalho “a tradição luso-brasileira praticamente não conheceu movimento ou corrente de ideias abolicionistas senão nos últimos anos da escravidão. A discussão do problema ficou, durante a Colônia, a cargo quase exclusivo de padres e religiosos; após a Independência, os que se envolveram no debate e na campanha abolicionista eram quase sempre pessoas ligadas ao mundo oficial da política” (CARVALHO, 1998, p. 39). Chegar ao final da década de 1880 como o único país do mundo ocidental que ainda mantinha a instituição escravista soava como uma desonra nacional. Para condenar e pedir pela urgência de sua abolição, diversas instituições nacionais e internacionais bem como grupos e associações, além de vozes isoladas, manifestaram-se pedindo seu fim.

Dentre diversos embates que se travaram em torno da discussão pelo fim da escravidão, sem dúvida, o mais antagônico se deu entre ciência e religião, entre o discurso científico nascente no século XIX, que apregoava o fim da escravidão, e a religião cristã, que desde o período colonial se mostrava conivente com a instituição. Tentaremos chegar à abolição trilhando esse caminho, uma opção neste trabalho, na busca de tentar fugir das explicações tradicionais.

A historiografia da abolição ressalta os aspectos políticos do processo e as análises marxistas em particular, que a abolição era a chave para o Brasil entrar no mundo capitalista, destacando que a classe escrava deveria ser liberta para se tornar assalariada e consumidora dos bens industriais. Tais análises já estão ultrapassadas, e percorrendo a abolição através do debate entre cientificismo e catolicismo, não temos em vista desconsiderar os aspectos políticos, o que é tarefa impossível, mas sim centrar nosso foco na discussão desses dois pólos. Consideramos tais pólos centrais no fim da escravidão, mais do que o próprio liberalismo, que se chocava contra a realidade escravista e assim não contribuiu de forma decisiva para o fim do escravismo. Tratamos nos primeiros capítulos de ideias, ideias difundidas por meio de obras literárias, de dois modelos distintos de abolicionismo, nada mais adequado continuarmos aqui nessa

perspectiva. Assim, nosso objetivo aqui será percorrer o processo da Abolição na perspectiva da história das ideias, contrapondo cientificismo e catolicismo.

Abolicionistas se dividiram no debate entre cientificismo e catolicismo. Joaquim Nabuco, José do Patrocínio e André Rebouças declararam seu repúdio à Igreja, sendo os três envolvidos com a Maçonaria, que, conforme discutiremos adiante, teve um papel decisivo nesse processo. Nesse sentido, destacaremos aqui como o abolicionismo brasileiro não contava com fundamentos religiosos, tal como ocorreu, por exemplo, nos Estados Unidos, onde a base do movimento era o protestantismo. No Brasil, o catolicismo pouco ou nada fez em prol do escravo, sendo o discurso científico o fundamento para a busca de sua liberdade. Como destaca Célia Marinho Azevedo, “criados em uma atmosfera intelectual cada vez mais secularizada e pontuada por um forte anticlericalismo, os abolicionistas brasileiros tendiam a recorrer a exemplos científicos para demonstrar o erro da escravidão” (AZEVEDO, 1995/96, p. 100).

Ainda na primeira metade do século XIX, José Bonifácio de Andrada e Silva já criticava a postura da Igreja Católica em relação ao escravo, explicando que “o nosso Clero, em muita parte ignorante e corrompido, he o primeiro que se serve de escravos, e os accumula para enriquecer pelo commercio, e pela agricultura, e para formar, muitas vezes, das desgraçadas escravas hum Haren turco” (SILVA, 1825, p. 13). José do Patrocínio, originário desse “Haren turco”, filho de uma escrava de 13 anos com um velho padre, demonstrou publicamente seu repúdio à instituição de que era membro seu pai. Assim, um dos requisitos principais para se afirmar “abolicionista” era o de declarar-se “ateu”.

Joaquim Nabuco foi mais sutil, só revelou seu repúdio às instituições eclesiásticas e sua atuação na Maçonaria no fim da vida. Mas na sua obra *A Escravidão*, escrita na juventude, o abolicionista já dava sinais de sua oposição ao clero:

Quantas vítimas não fizeram os conventos? Pactuando com a pirataria, quantas famílias inteiras não tiveram sob seu poder e não têm ainda hoje? Nem se nos diga que os escravos são bem tratados: não, as fazendas são arrendadas, a diversos, eles têm escravos para alugá-los a senhores despóticos. [...] nos juntamos àqueles que querem a extinção das ordens religiosas, enquanto a Igreja não estiver separada do Estado: sim, porque os claustros que se tinham contaminado com a corrupção, que se tinham desprestigiado com a ignorância, tornaram-se diante de Deus e da civilização réus de um crime que não tem perdão, por vir dos ministros de Jesus, do grande mártir da liberdade (NABUCO, 2010, p. 20-21).

Nabuco, portanto, não se definia como um ateu, apenas denunciava sua oposição à corrupção dos membros do clero, “os ministros de Jesus”. Para o autor, eram corrompidos os membros da religião de Cristo na Terra, não a religião em si. Humberto Fernandes Machado aponta que tamanha era a corrupção do clero que “a Igreja compactuava com os grandes fazendeiros, agindo como mediadora dos conflitos e atenuando tensões: aos proprietários, aconselhava moderação. Resignação, passividade e esperança na vida eterna, humildade e obediência, eis o catecismo do negro” (1993, p. 72). Nabuco defendia que “se Jesus não combateu a escravidão, foi porque não teve tempo. Ele desapareceu na flor de suas ilusões, na véspera de sua ascensão e de seu triunfo” (NABUCO, 2010, p. 7).

Ainda que não se afastasse dos princípios cristãos, Joaquim Nabuco, assim como José do Patrocínio e André Rebouças, se associaram à Maçonaria. A Maçonaria, presente no Brasil desde o período colonial, foi uma arma poderosa do abolicionismo. Nabuco só confessou sua associação aos maçons no fim de sua vida, mas a influência do grupo no abolicionista foi decisiva, assim como no processo abolicionista. “A ação eficaz da Maçonaria foi, principalmente emancipadora. Desde muito, tinham-se tomado, no seio da Sublime Ordem, medidas de elevado alcance” (MORAES, 1986, p. 241). Através de festividades nas lojas maçônicas, sobretudo as de São Paulo, arrecadou-se fundos para a compra de muitas alforrias. Nome de destaque foi o Visconde de Rio Branco, chefe do gabinete que promulgou a Lei do Ventre Livre de 1871, que também foi eleito grão-mestre de instituição maçônica, tornando-se grande propulsor da emancipação. Ele que tanto estava no poder quanto na Maçonaria, pôde fazer a ligação das duas instâncias. Mesmo depois de sua morte, “a Maçonaria continuou honrando a memória de seu preclaro chefe. Foram realizadas, no recinto maçônico, conferências e propagandas abolicionistas” (MORAES, 1986, p. 241).

Uma instituição laica com a Maçonaria teve, portanto, grande papel no processo abolicionista. Já o clero se mostrava distante desse processo. Se os membros do clero eram coniventes com a situação do escravo, os abolicionistas irão buscar em seu oposto, no discurso científico, a chave para a compreensão da situação do escravo e da necessidade da abolição. A explicação bíblica para o surgimento e a existência da escravidão era um argumento fatal para os abolicionistas. Se o livro sagrado dos cristãos justifica que um ser humano pode escravizar o outro, o afastamento desses princípios era necessário para o abolicionismo. Segundo a escritura bíblica, Cam, filho de Noé, teria sido amaldiçoado pelo pai por ter zombado de sua nudez. Desse incidente, nasceu

uma maldição: os descendentes de Canaã, irmão de Cam, seriam escravos. Alberto da Costa e Silva explica que foi esse mito bíblico que “os islamitas, e depois, os cristãos usaram para justificar, do ponto de vista religioso, a escravização dos africanos (SILVA, 2009, p. 67).

Sobre esse fato, José Murilo de Carvalho comenta: “a Bíblia fornecia, assim, um argumento racista em favor da escravidão que viria a calhar quando esta, nos tempos modernos, se concentrou em vítimas negras. A imoralidade atribuída por quase todos os comentaristas aos escravos negros encontrava também aí fácil sustentação” (CARVALHO, 1998, p. 41). Ou seja, o argumento bíblico se adequou plenamente à escravidão do mundo moderno: os negros, filhos amaldiçoados de Canaã, eram desordeiros e deveriam ser escravizados.

Justificada perante a escrita do Criador, a escravidão figurava como uma necessidade no mundo moderno com a descoberta da América. Necessidade que se prolongou por muito tempo, mas que estava fadada ao fim no século XIX. E sendo uma instituição milenar, a Igreja tinha que se posicionar sobre o tema. Mas não foi completa a conivência do clero com a escravidão. Comparando dois casos específicos, o abolicionismo brasileiro e americano, podemos constatar isso. Como destaca José Murilo de Carvalho “foi muito diferente o papel exercido pela religião e pelas igrejas nos movimentos abolicionistas dos Estados Unidos e do Brasil. O mais forte componente dos abolicionismos britânico e norte-americano foi justamente a convicção religiosa (CARVALHO, 2009a, p. 83). Os *quakers*⁴⁶ se engajaram na luta contra a escravidão nos Estados Unidos, estando na base do movimento abolicionista deste país:

Apesar de não haver condenação da escravidão na Bíblia, eles decidiram que sua prática era incompatível com o princípio da igualdade de todos os homens perante Deus. Aliados a outros religiosos, organizaram-se em sociedades abolicionistas, mobilizaram a opinião pública e pressionaram o Parlamento para aprovar medidas contra a escravidão (CARVALHO, 2009a, p. 83).

Como indicamos no primeiro capítulo, tanto foi relevante o papel desse grupo protestante no abolicionismo americano, que no romance *A Cabana de Pai Tomás* é uma família de *quakers* que defende a liberdade do escravo Tomás. E foi por isso que

⁴⁶ Os *quakers* foram pioneiros na luta contra a escravidão na Grã-Bretanha e depois estenderam sua atuação aos Estados Unidos, onde a luta foi mais difícil, pois lá a escravidão estava dentro do país. “Esse grupo religioso puritano, conhecido como Sociedade dos Amigos, engajou-se na luta desde o final do século XVII” (CARVALHO, 2009a, p. 84).

no Brasil, em *A Escrava Isaura*, Bernardo Guimarães definiu o abolicionista Álvaro como um *quaker*.

No Brasil, nem a Igreja Católica se empenhou na causa e muito menos o pensamento abolicionista tinha fundo religioso. Como exemplifica Humberto Fernandes Machado “a Igreja agia como uma instituição que buscava preservar, a seu modo, a estrutura escravista. Muitos mosteiros e ordens religiosas possuíam grande quantidade de escravos” (1993, p. 72). E por isso o contraste com a Igreja protestante e o seu papel no abolicionismo americano: “esse contraste ajuda a entender por que, nos Estados Unidos, a abolição foi seguida de forte ação a favor dos ex-escravos, sobretudo nos campos da educação, dos direitos políticos e do acesso à propriedade da terra. Entre nós, nada foi feito, nem pelo Estado, nem pela Igreja, nem pelos particulares” (CARVALHO, 2009a, p. 84).

Obra de referência nessa comparação é a de Célia Marinho Azevedo, *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada*, na qual a autora enfatiza as profundas diferenças entre as duas abolições, levando em conta a questão religiosa e ação do Estado no processo abolicionista. Retomando Joaquim Nabuco, a autora argumenta que:

Homem viajado e dotado de um arguto senso de observação, Nabuco não deixou de perceber uma diferença básica entre esses dois abolicionismos. O abolicionismo americano contava com fundamentos religiosos, o que explicaria, em parte, porque as lutas contra a escravidão e pelos direitos de cidadania para o negro desenvolviam-se sempre de forma entrelaçada. Já o abolicionismo brasileiro, imbuído de uma ênfase secular, abordava o problema da escravidão de um modo mais pragmático e menos principista. Os abolicionistas brasileiros tendiam mais a enfatizar a necessidade de ultrapassar o atraso e alcançar o progresso nacional do que promover qualquer política de reparação voltada para os ex-escravos e seus descendentes. Era, portanto, da perspectiva da classe dos fazendeiros, dos proprietários e profissionais urbanos que os abolicionistas pensavam a questão do progresso (AZEVEDO, 2003, p. 202).

Ou seja, comparado ao contexto abolicionista americano, no Brasil, a preocupação era com o progresso econômico do país, nada se fazendo pelo ex-escravo. Azevedo reitera que dois abolicionistas tentaram, mas foi tudo em vão: “é verdade que Nabuco e Rebouças chegaram a sugerir que os libertos se tornassem proprietários. Mas as suas respostas logo desapareceram juntamente com o abolicionismo” (AZEVEDO, 2003, p. 202). Nem Igreja, nem particulares e também nem o Estado nada fizeram após a abolição. Liberais e conservadores, que divergiram no tocante à discussão

abolicionista, se empenharam em outras causas após o fim da escravidão, e acabaram sendo sucumbidos pelos republicanos pouco mais de um ano depois da abolição.

Se a Igreja não condenou a escravidão e a doutrina cristã não servia de suporte para o abolicionismo no Brasil, precisava-se de outros fundamentos para defender a causa abolicionista. Desde a Ilustração do século XVIII, a ciência projetava-se como a razão da vida e das coisas. Ideias de grandes nomes da ciência moderna chegaram ao Brasil a partir de meados do século XIX, definindo o nascimento da geração de 70, de uma intelectualidade anticlerical, que terá no cientificismo e na razão os fundamentos para fazer as reformas do país. Maria Tereza Chaves de Mello destaca que a ilustração brasileira “quis valer-se da razão como guia único e seguro da reconstrução do Estado e da sociedade pátrios, deles expurgando a tradição de hierarquias fundadas sobre o privilégio e a caduca união trono-altar, para fundá-los sobre a ciência, a propulsora eficaz do progresso” (2007, p. 94-95). Sobre esse contexto, Astor Antônio Diehl mostra que nessas novas ideias que chegavam ao Brasil “estavam representadas praticamente todas as orientações filosóficas da Europa: o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo, a crítica da religião e o naturalismo” (1998, p. 103). As novas ideias mudariam os rumos do país: “todas as formas, estruturas políticas e intelectuais, sociais e religiosas que pareciam inatingíveis até esse momento começaram a balançar” (DIEHL, 1998, p. 103).

O campo foi fértil para o desenvolvimento das ideias positivistas no Brasil, criticando o ecletismo. Os princípios de August Comte encontraram raízes na intelectualidade brasileira, sendo responsável pela introdução de pelo menos duas ideias mestras no pensamento brasileiro: a evolução escalonada da história e o cientificismo. “As revoluções liberais e o Romantismo já haviam habituado o pensamento nacional à ideia de progresso. Essa ideia ganhou com Comte conteúdo histórico com uma filosofia de mais fácil assimilação do que a astuciosa trajetória hegeliana da razão” (MELLO, 2007, p. 95).

As ideias de Comte foram assimiladas pela *intelligentsia* brasileira, a ponto de extrapolarem seus princípios: “opinaram sobre todos os assuntos polêmicos do momento, e contrariamente aos ensinamentos do mestre, muitos deles participaram ativa e concretamente das lutas pela Abolição e pela República” (MELLO, 2007, p. 97).

Seguindo os preceitos comteanos, em 1876 foi criada a Sociedade Positivista no Rio de Janeiro, e logo em seguida a Igreja Positivista, tornando-se os principais meios de divulgação do positivismo no Brasil. Fundada por Raimundo Teixeira Mendes, o

programa da Igreja Positivista previa três pontos básicos: fazer a separação entre Igreja e Estado, instituindo o casamento civil e a secularização dos cemitérios; lutar pela mudança política do país de Império em República; e terceiro, a abolição da escravidão.

Outra instituição no país também teve papel fundamental nesse processo: a Escola de Direito de Recife. Grande abolicionista e republicano desta instituição foi José Isidoro Martins Junior, que desenvolveu intensa ação de divulgação das ideias de Comte na década de 1880. Também foi na Escola de Direito de Recife que o evolucionismo de Spencer vulgarizou no Brasil as descobertas de Lamarck e Darwin.

Apesar de trazer os referenciais teóricos de Comte para o Brasil, os membros da Escola de Recife usaram argumentos baseados em teorias em que predominam os fatores raciais e ecológicos. Astor Antônio Diehl explica que os resultados a que chegaram os positivistas da Escola de Recife “somente podem ser compreendidos se minimizarmos essas determinações de ordem teórica e buscarmos compreendê-los como profundamente arraigados na história brasileira” (DIEHL, 1998, p. 114). Todas as grandes descobertas científicas foram os referenciais da Escola, mas os temas em que eram aplicadas essas teorias eram genuinamente brasileiros, indo do folclore, da etnografia à produção literária. E nisso, teve papel de destaque Tobias Barreto, que através da Escola de Direito “entusiasmou a juventude do Norte, vindo seus discípulos a ter papel ativo e de destaque na renovação mental do último quarto do oitocentos brasileiro” (MELLO, 2007, p. 98).

Tobias Barreto, juntamente com Silvio Romero, contribuiu com as ideias do evolucionismo na Escola de Direito recifense, e ainda trouxe para a Literatura Brasileira o Naturalismo, o correspondente do evolucionismo na produção literária⁴⁷. Trazendo para a literatura o cientificismo, o Naturalismo ocasionou uma nova perspectiva: “patenteadas as suas raízes filosóficas e sociológicas, a literatura como que ganhou o respeito dos outros e a consciência do seu valor. E não só isso como também a maior repercussão do que escreviam animava os escritores” (MELLO, 2007, p. 106). Foi o que Joaquim Manuel de Macedo buscou fazer em *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, a obra pré-naturalista de 1869. Ao se valer de características naturalistas num tempo em que o Romantismo ainda era reinante, Macedo desejava que a obra

⁴⁷ Embora seja *O Mulato* de Aluísio de Azevedo considerado o primeiro romance naturalista brasileiro, é com *O Cortiço* de Tobias Barreto que o Naturalismo floresce.

tivesse respaldo entre o público e o seu valor reconhecido. Buscou a todo custo objetividade e cientificidade na obra, mas não teve o devido reconhecimento público.

Se até a Literatura Brasileira passou a ser “científica”, o pensamento social também já era outro. Se a ciência deixava suas raízes no Brasil, estavam lançados os fundamentos para as reformas que o país deveria passar, sobretudo a Abolição da escravatura e a proclamação da República. Agora o abolicionismo poderia ter uma base que o fundamentava. Se o fundamento cristão não se fez presente no movimento no Brasil, ao contrário do ocorrido nos Estados Unidos, a partir de então os abolicionistas brasileiros tinham em mãos uma base científica para pedir o fim da escravidão.

Para trazer a modernidade e civilização para o país era preciso suprimir as instituições monárquicas, nas quais se incluía a escravidão. “Foi nesse sentido que se deu o repúdio ao romantismo, ao ecletismo, ao clericalismo, ao ensino retórico e jesuítico. E que se criaram outras narrativas da nação” (MELLO, 2007, p. 121). É o cientificismo que passa a se mostrar como a chave para se construir uma nação moderna nos trópicos, tal como ocorrera na Europa.

O Brasil de fato estava na rota desse processo. A passagem do maior nome da ciência moderna pelo país, Charles Darwin, aportou de forma definitiva o cientificismo, o evolucionismo e o naturalismo no Brasil. Ao mesmo tempo que se encantou com a natureza, Darwin se horrorizou com a escravidão. Algumas situações que vivenciou enquanto estava imerso em fazendas do interior do Rio de Janeiro marcaram-no por toda a vida: escravos sendo castigados, mães e filhos vendidos separadamente, o tratamento desumano e a exploração servil. Se o próprio criador do cientificismo se horrorizou com a escravidão no Brasil, não restava dúvida: o abolicionismo brasileiro teria no cientificismo seu fundamento.

O cientificismo de Darwin e sobretudo o positivismo de Comte foram essenciais para a grande reforma social que o Brasil deveria passar, que era a Abolição. Estabelecido no país, o positivismo procurou “tomar como objeto de análise a própria realidade histórica e social do Brasil, procurando interpretá-la por meio do esquema filosófico de Comte” (DIEHL, 1998, p. 107). A escravidão era a marca da realidade histórica e social do país, e por isso, não ficaria de fora. Aliás, a primeira atuação positivista no Brasil foi justamente em relação à escravidão. Como destaca Clóvis Moura, “a primeira manifestação do pensamento positivista no Brasil surgiu a propósito da libertação dos escravos. Em 1865, Brandão Júnior, um maranhense, então doutorando na Bélgica, publicava, sob inspiração do positivismo, um opúsculo com o

título *A Escravidão no Brasil*, cuja ideia consistia na transformação do regime escravista, passando os escravos a ‘servos da gleba’, mais ou menos segundo o princípio medieval” (MOURA, 2003, p. 231).

A oposição do positivismo à escravidão foi o arcabouço teórico na consequente luta abolicionista. Grande apóstolo de Comte no Brasil, Miguel Lemos⁴⁸, ressaltava essa questão:

Abolicionismo radical [...] contribuimos finalmente com o nosso exemplo pessoal, em virtude do preceito que proibia aos membros do nosso núcleo positivista toda a espécie de posse de escravos. Introduzimos na propaganda abolicionista um ponto de vista novo, fazendo conhecer a teoria das raças devida a August Comte, segundo a qual à raça africana competia a superioridade efetiva sobre as outras duas (branca e amarela) (LEMOS *apud* DIEHL, 1998, p. 109).

Miguel Lemos, juntamente com Teixeira Mendes, publicou pouco antes da abolição, em março de 1888, o estudo *A liberdade espiritual e a organização do trabalho*, “no qual sustentaram a necessidade imperiosa da Abolição imediata e incondicionada” (MORAES, 1986, p. 239). E assim acabou ocorrendo, decretou-se a abolição, sem nenhuma condição, simplesmente dando liberdade ao escravo. Segundo Evaristo de Moraes, Miguel Lemos rememorando a contribuição positivista para a obra total da libertação dos escravos, afirmou que “a Igreja Positivista foi a única que proibiu a entrada, no seu grêmio, de possuidores de escravos” (1986, p. 239).

Através do positivismo, a intelectualidade abolicionista brasileira buscava legitimar uma postura contrária à mão-de-obra escrava. Além disso, o positivismo procurava “ajustar o Brasil, ou melhor, a elite econômica ao desenvolvimento do capitalismo no final do século XIX e início do século XX; portanto, integrá-lo no processo de modernização universal” (DIEHL, 1999, p. 110). Joaquim Nabuco seguiu o princípio positivista de extinção do cativeiro e também argumentou que a escravidão era um entrave para o desenvolvimento capitalista no Brasil:

Porque a escravidão, assim como arruína economicamente o país, impossibilita o seu progresso material, corrompe-lhe o caráter, desmoraliza-lhe os elementos constitutivos, tira-lhe a energia e a resolução, rebaixa a política; habitua-o ao servilismo, impede a imigração, desonra o trabalho manual, retarda a aparição das indústrias, promove a bancarrota, desvia os capitais do seu curso natural, afasta as máquinas, excita o ódio entre classes, produz uma aparência ilusória de ordem, bem-

⁴⁸ Como explica Astor Antônio Diehl, Miguel Lemos era um dos mentores das ideias de Comte no Brasil. Fazia parte do “Grupo Apóstolos de Comte”, que defendiam ardorosamente suas ideias. Tobias Barreto e Silvio Romero estavam numa posição diferente, fazendo parte do “Grupo Dissidentes”, que divergiam dos princípios do mestre (DIEHL, 1998, p. 109).

estar e riqueza, a qual encobre os abismos de anarquia moral, de miséria e destruição, que do Norte ao Sul margeiam todo o nosso futuro (NABUCO, 2000, p. 91-92).

Segundo o preceito positivista, a escravidão era um atraso para o desenvolvimento da acumulação capitalista. Nesse sentido, a abolição era uma necessidade econômica para o país.

Segundo Evaristo de Moraes, foi “a adesão dos positivistas das que mais animaram, desde o início, a campanha, e foi persistente” (1986, p. 236). Os positivistas brasileiros aderiram à solução mais radical do abolicionismo, que era o de apenas decretar o fim da escravidão, sem indenização aos senhores e não prevendo nenhuma medida de inclusão social do ex-escravo.

O argumento positivista, comteano, de cunho científico, foi, portanto, o principal argumento para o abolicionismo brasileiro. Mas não podemos ocultar aqui, que ao menos ao final do processo, já em 1887 e 1888, parte do catolicismo no Brasil resolveu tomar alguma atitude. Para um país que já havia consagrado uma santa negra como padroeira, soava como uma desonra não tomar nenhuma atitude. Joaquim Nabuco em *A Escravidão* ressalta que no movimento no Brasil “o cristianismo também tem sido invocado, e do fato de ser a escravidão uma instituição hebraica, contra a qual Cristo nunca se levantou especialmente, tem-se concluído que ela não é contrária ao espírito cristão” (NABUCO, 2010, p. 30).

Como explica Evaristo de Moraes, “tardamente, embora, quando já baqueava o escravismo e já se anunciava, por sinais inequívocas, o desfecho, aderiram à ideia emancipadora alguns bispos” (1986, p. 234). Aproveitando-se da proximidade do jubileu do Papa Leão XIII, alguns bispos de principais localidades do país concitaram seus fiéis a libertarem seus escravos em homenagem ao Sumo Pontífice. “Este movimento decorreu de 1886 a 1887, manifestando-se, em pastorais, os bispos de Olinda, São Paulo, Goiás, Bahia, Maranhão, Rio Grande do Sul, Diamantina e Mariana” (MORAES, 1986, p. 234). Aconselharam aos padres das paróquias a deixarem de serem “senhores de escravos” e incitaram os fiéis para a causa abolicionista.

As irmandades de pretos foram as principais incentivadoras do processo de libertação do escravo, sobretudo as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e a de São Benedito. Já nos referimos no primeiro capítulo à grande devoção que os escravos mantinham por Nossa Senhora do Rosário. Sendo Irmandade de negro, tinha por obrigação tomar alguma atitude. No regulamento interno da Irmandade há uma grande

parte referente à obrigação de vir em socorro dos irmãos escravos. Sobre essa atuação da ordem do Rosário, Moraes destaca que “além das alforrias, que obtinham publicamente, praticavam serviços secretos, subvencionavam a imprensa abolicionista, ajudavam frequentemente a José do Patrocínio” (1986, p. 235).

Também Joaquim Nabuco teve um grande papel nesse processo. É através dele que veremos como o catolicismo se aproxima do abolicionismo pouco antes do 13 de maio. Nabuco, no fim da vida, ao escrever sua autobiografia, tanto assumiu sua associação com a Maçonaria na juventude quanto destacou a significância que teve seu encontro com o Papa Leão XIII em janeiro de 1888:

[...] eu sou, por exemplo, dos que tomam parte mais ativa na campanha maçônica de 1873 contra os bispos e contra a Igreja. Entro até nas idéias de Feijó, de uma Igreja nacional, independente da disciplina romana; faço conferências, escrevo artigos, publico folhetos. Não quisera mesmo hoje retirar uma só palavra do que disse então, advogando a liberdade religiosa mais perfeita; entendo ainda, hoje mais do que nunca, depois da esplêndida experiência do pontificado de Leão XIII, que a Igreja tem tudo a ganhar com a liberdade e que o futuro do mundo pode pertencer à aliança, já selada no atual pontificado, da Igreja católica com a democracia. Não é sob Leão XIII que o liberalismo há de mais ser suspeito, e provavelmente este pontificado não será um acidente feliz, mas sim um ponto de partida definitivo, a data de uma nova era na história do catolicismo (NABUCO, 1999, p. 9).

Não se arrependendo dos tempos de Maçonaria na juventude, em que pregava contra a Igreja, Nabuco se reconcilia com a Igreja já no fim da vida, crendo em sua importante atuação, sobretudo no pontificado de Leão XIII. O encontro com o Papa despertou no abolicionista uma redenção pessoal para com o catolicismo, e o Papa, ouvindo atentamente sua luta pelo fim da escravatura no Brasil, compromete-se a enviar uma encíclica dirigida à Princesa Regente do Brasil. De fato enviou, mas tal documento só chegou ao Brasil depois da abolição. Apesar desse incidente, Nabuco, ainda assim só tem elogios para com o Sumo Pontífice:

Entre a queda de Cotegipe e a abolição, o espaço foi tão pequeno que a bela obra de Leão XIII só veio a ser publicada quando não havia mais escravos no Brasil. A bênção, porém, do santo padre à nossa causa, a palavra que ele ia proferir, essas desde o fim de fevereiro, ainda sob o gabinete Cotegipe, o país os conheceu pelas minhas revelações... A surpresa da emancipação total foi tão agradável a Leão XIII que, como *postscriptum* à sua carta lapidária sobre a escravidão, ele mandou à princesa imperial a Rosa de Ouro (NABUCO, 1999, p. 62).

Condenada pela autoridade superior cristã, ao menos de última hora, a escravidão era abolida no Brasil. É de se destacar como o pedido da abolição pelo Papa foi relevante: Isabel e os demais membros da Corte Imperial eram cristãos

incondicionais. Então só os princípios científicos que fundamentavam o abolicionismo brasileiro despertariam neles a necessidade da abolição? É evidente que não. O que despertaria eram os princípios cristãos, e assim foi. Foi só a Igreja, através de sua maior autoridade, entrar no contexto abolicionista no Brasil, que a questão logo se resolveu. No dia 13 de maio, em referência a Leão XIII, que trazia tal número em seu nome papal, foi declarada extinta a escravidão no Brasil.

Recebendo do Papa a Rosa de Ouro, um prêmio pela abolição, Isabel tornava-se “a redentora da raça negra”. Conforme já comentamos neste capítulo, o heroísmo da regente foi desmascarado, sendo nada mais que uma estratégia política sua atuação no processo abolicionista. Mas de fato, naquela tarde de domingo, 13 de maio de 1888, três séculos de escravidão foram redimidos. Joaquim Nabuco foi o primeiro a gritar para a multidão de frente ao Palácio Imperial que não havia mais escravos no Brasil. E é com ele que encerramos a problemática levantada neste tópico.

Cientificismo, evolucionismo, anti-clericalismo e positivismo se opuseram no Brasil a séculos de dominação cristã. Joaquim Nabuco, criado numa atmosfera cristã, passou sua juventude associado aos maçons, pregando contra a Igreja, até que no fim da vida acontece sua redenção ao catolicismo. A trajetória do maior nome do abolicionismo brasileiro revela as flutuações entre catolicismo e cientificismo no Brasil quanto à abolição. Criada no Rio de Janeiro, a Igreja Positivista significou um passo no fim da hegemonia cristã. Pela primeira vez fundava-se em solo brasileiro uma instituição laica de cunho positivista. Além dela, a Escola de Direito de Recife, também ressaltou os ensinamentos de Comte, propondo a abolição da escravatura como um passo adiante rumo ao progresso. Tendo sua origem explicada nos princípios bíblicos, a escravidão passou a ser condenada perante a ciência. O maior expoente da ciência moderna, Charles Darwin, propôs a origem natural de todos os seres humanos de um ancestral comum e, portanto, não há raças humanas. E o próprio cientista, em sua rápida passagem pelo Brasil, se indignou com o tratamento dado ao negro escravo. A escravidão brasileira estava de uma vez por todas condenada pela ciência. Da origem bíblica chega-se à origem científica. Nada explicaria a escravidão, nem mesmo a justificativa para a sua existência contida na Bíblia. É assim que em nome do cientificismo, abolicionistas como André Rebouças, José do Patrocínio e Luiz Gama, pregaram contra os dogmas cristãos e postularam que a escravidão era um grande erro da humanidade. Joaquim Nabuco, que se dividiu entre os dois extremos, revela como o cientificismo e o catolicismo divergiram no tocante à abolição. O fato é que, condenada

pela ciência, a escravidão acabou sendo condenada na última hora pela Igreja Católica. Dos dois extremos chegou-se à apenas um: o fim da escravidão.

3.6 – Literatura, historiografia e abolição: alguns apontamentos

Agora que perpassamos o desenvolvimento das ideias abolicionistas no Brasil e chegamos à abolição da escravatura, podemos voltar ao debate que colocamos no início deste capítulo: as diferenças entre a historiografia e a literatura do oitocentos no tratamento do escravo e de sua participação no processo de sua libertação. Vimos como a desconsideração pelo escravo como ser humano perpassou o discurso de muitos abolicionistas, até mesmo de um negro e ex-escravo como José do Patrocínio. O texto fundador da historiografia brasileira, *Como se deve escrever a história do Brasil* de Von Martius também já trazia essa dúvida sobre a historicidade do escravo e sua contribuição na formação do país. E na literatura do período, como o escravo foi tratado? No primeiro capítulo vimos o escravo branqueado formulado por Bernardo Guimarães, no segundo o escravo que de vítima se tornava algo elaborado por Joaquim Manuel de Macedo.

Machado de Assis, José de Alencar, Castro Alves e outros menos conhecidos são exemplos de literatos do período que trabalharam o tema da escravidão em suas produções literárias. Quando falamos em literatura abolicionista no Brasil, o primeiro nome que nos vêm à mente é Castro Alves. De fato, o poeta foi o primeiro a levantar voz abolicionista numa época em que o fim da escravidão ainda era um sonho distante. Como ressalta seu biógrafo Alberto da Costa e Silva, “pode-se dizer-se que foi dos primeiros, com Joaquim Nabuco, Luiz Gama e Rui Barbosa – numa época em que a ideia da abolição era ainda uma extravagância de poucos –, a devotar-se de modo sistemático e permanente à causa antiescravista” (SILVA, 2006, p. 45).

Em muitas manifestações abolicionistas pelo país foram recitados os versos de Castro Alves. Além do poeta brasileiro, até mesmo um escritor francês foi evocado: Victor Hugo⁴⁹. Como ressalta Célia Marinho Azevedo, Victor Hugo era “personalidade muito estimada pelos abolicionistas brasileiros”. A autora destaca a correspondência

⁴⁹ Expoente máximo do Romantismo francês, Victor Hugo não limitou à França sua luta por liberdade. Além de ser reverenciado pelos abolicionistas brasileiros, sobretudo Joaquim Nabuco, tomou partido dos escravos no Haiti contra seus senhores franceses. Tão grande foi a importância das ideias do escritor que foi neste país que ocorreu um caso único de abolição: os próprios escravos se auto-libertaram, além de tomar o poder político do país, expulsando todos os brancos do território haitiano (RABASSA, 1965, p. 43).

que havia entre o escritor e Joaquim Nabuco. Em carta pessoal a ele, Victor Hugo sintetizou a opinião herdada do Iluminismo e retrabalhada pelo Romantismo em relação à escravidão: “A escravidão é o homem transformado em besta dentro do próprio homem. Tudo quanto sobrevive de intelligencia humana nessa vida animal, é propriedade do capricho e da vontade do senhor. D’ahi, scenas abominaveis” (HUGO *apud* AZEVEDO, 1995/96, p. 112).

Victor Hugo, como o maior nome do Romantismo mundial, foi o grande difusor desta escola literária e da busca por liberdade. Trazendo para o campo literário o liberalismo, a escola adquiriu traços peculiares no Brasil, particularmente na figura de Castro Alves, que fez parte da terceira geração romântica, em que predominou a poesia de fundo social, particularmente no combate à escravidão. Vemos assim, a importância desta literatura abolicionista para a formação de uma consciência emancipadora no país, bem antes da consumação do 13 de maio.

A Abolição em 1888 selou mais de três séculos de escravidão no Brasil. Como destaca Emília Viotti da Costa “a Abolição representa uma etapa no processo de liquidação do sistema colonial no país, envolvendo ampla revisão dos estilos de vida e dos valores de nossa sociedade” (1998, p. 519). Uma nova sociedade nasceria com o fim da escravidão, além da reorganização econômica do país e a necessidade de mão-de-obra imigrante em substituição ao escravismo. Esta foi a preocupação após a Abolição, o progresso do país. E os milhares de escravos libertos, o que seria deles agora?

A Abolição deu a alforria ao escravo, que a partir de então foi lançado à própria sorte. “O negro marcado pela herança da escravidão, não estando preparado para concorrer no mercado de trabalho e tendo que enfrentar toda sorte de preconceitos, permaneceu marginalizado” (COSTA, 1998, p. 530). Deixou o cativo para continuar escravo do preconceito e dos estigmas sociais.

Aliás, muito antes da Abolição, o escravo já dividia opiniões. Vimos como os abolicionistas divergiam em seus discursos sobre a figura do escravo. Os literatos do período também divergiam na representação literária do escravo. Uma questão tão crucial do país, que era a escravidão e o seu previsível fim, não poderia mesmo ser um consenso, como não foram consenso os projetos abolicionistas de Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo que vimos neste trabalho. A mais conhecida de todas as

divergências se deu entre Joaquim Nabuco e José de Alencar, o que ficou conhecido como a “polêmica Nabuco-Alencar”⁵⁰.

Conforme discutimos neste capítulo consenso era um item que não existia nos diversos discursos abolicionistas. Cada um dos maiores abolicionistas brasileiros se engajou na luta por razões distintas, defendendo a causa também por meios e fins distintos. E também na produção dos literatos do período o escravo é representado de formas diferentes e a escravidão é retratada por ângulos e ênfases dissonantes.

Além disso, o que pouco se sabe é que alguns desses abolicionistas também escreveram literatura. Luiz Gama escreveu as *Trovas Burlescas*, um volume de poemas abolicionistas, e José do Patrocínio escreveu o romance *Motta Coqueiro*. Este romance de Patrocínio tem uma voz semelhante à de Joaquim Manuel de Macedo em *As vítimas-algozes*, já que carrega o escravo de perversidade, mostrando personagens negros repugnantes. Como explica Azevedo, “ao descrever a fisionomia repulsiva do algoz negro, Patrocínio avisa aos seus leitores que ‘os brancos’ haviam feito dele uma besta, impedindo que ele formasse sentimentos de família, religião e cidadania” (AZEVEDO, 1995/96, p. 108).

No começo deste capítulo comentando a passagem do escravo da condição de “coisa” à de “pessoa”, vimos como esta passagem foi longa e complexa. Mas na literatura do período, o escravo já aparecia como pessoa, sendo os personagens escravos dos romances, ainda que estereotipados, carregados de histórias e intrigas. Estamos querendo chegar com isso à ideia de como os discursos literário e historiográfico se distinguiram no trato do escravo.

Na historiografia e no ensino de História do século XIX o escravo é apresentado como mera mercadoria ou quando muito como mão-de-obra. Mesmo que em finais do século XIX o escravo tenha passado gradativamente à condição de pessoa, permaneceu a desconsideração historiográfica sobre sua historicidade e humanidade.

Na historiografia do período o escravo pouco apareceu, ao contrário da Literatura, que muito representou o escravo e o tema escravista. Enquanto o texto historiográfico se centrava no discurso dominante, dando ênfase à ação dos

⁵⁰ A polêmica entre Joaquim Nabuco e José de Alencar se deu por motivos semelhantes à desavença entre Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, com direito a críticas anônimas de Nabuco endereçadas à Alencar. Além de também apresentarem visões distintas da nacionalidade, divergiam em relação à escravidão. O repúdio de Nabuco à Alencar era de que este achava a escravidão poética. Como explica Maria Tereza Chaves de Mello: “o romancista buscava escapar pela ironia, dizendo que a escravidão era um fato da vida brasileira e que, portanto, a arte devia retratá-la, o que aborrecia Nabuco” (MELLO, 2007, p. 124).

abolicionistas e do governo imperial, ficou para a Literatura o papel de retratar a vida do escravo. Mas tal perspectiva mudou totalmente na historiografia atual, na qual o escravo aparece como protagonista. Mas de fato, na época, na historiografia e nos próprios projetos das maiores vozes do abolicionismo brasileiro, permaneceu o discurso racista, permeado por uma concepção que não via no escravo nenhuma historicidade nem papel ativo na abolição, nem mesmo considerando-o um sujeito histórico.

Vê-se assim as profundas diferenças nos discursos historiográfico e literário do século XIX sobre a representação do escravo e o seu papel na Abolição. Na literatura oitocentista o escravo, além de aparecer, foi representado com variadas abordagens. De Machado de Assis a José de Alencar, o escravo está lá eternizado nas páginas da literatura daquele período, bem diferente do que pouco aparece nas páginas da historiografia. Foi assim que, a partir de Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, dois autores representativos desse período e de evidente oposição, procuramos aqui discutir essas variadas abordagens, comprovando a importância da literatura oitocentista em nos fornecer um retrato singular do escravo e da Abolição.

Considerações finais

"A história da escravidão africana na América é um abismo
de degradação e miséria que não se pode sondar."
(Joaquim Nabuco)

Por mais que se investigue e se repense a Abolição da escravatura no Brasil, o tema ainda gera controvérsias. O seu fim diplomático em 13 de maio de 1888 não encerrou a opressão, o racismo e os estigmas sociais sobre o negro ex-escravo. Neste trabalho buscamos o tema em dois literatos de destaque do século XIX, Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo. O primeiro sugere o fim do estigma pelo branqueamento, para que o negro se branqueie física e culturalmente. Macedo não toca no assunto da cor ou raça, e aponta a necessidade de colocar fim à escravidão, instituição que gerava perversidade no escravo, que de vítima se transformava em algoz.

Muitos literatos do século XIX trabalharam o tema escravista, mas dentre todos se destacaram três, Castro Alves, Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo. Formaram o que denominamos a “tríade abolicionista” da Literatura Brasileira. Por que eles? Em outros escritores do oitocentos aparecem personagens escravos, apresentam o tema escravista, mas não há um projeto maior, uma voz abolicionista pedindo o fim da escravidão tal como há nos três. Quem pediu, através da literatura, o fim da escravidão foram então Macedo, Guimarães e Castro Alves⁵¹.

José Murilo de Carvalho aponta as táticas distintas dos nossos três literatos abolicionistas:

São de notar as táticas distintas adotadas no combate à escravidão por Castro Alves, Joaquim Manuel de Macedo e Bernardo Guimarães. Castro Alves dirigia-se de preferência a estudantes, declamando seus poemas em teatros e praças públicas e usava como argumento a indignação moral diante da violação dos valores liberais do século; Macedo visava os proprietários de escravos, a quem tentava aterrorizar com descrições de crimes hediondos cometidos por escravos; Bernardo Guimarães dirigia-se aos brancos, cujos sentimentos buscava atingir pelo artifício de mostrar a escravidão vitimando uma pessoa de aparência e educação brancas (CARVALHO, 2002, p. 2).

Assim, há profundas diferenças nas táticas dos três para sensibilizar a sociedade oitocentista para a causa abolicionista. Macedo tentava convencer os proprietários

⁵¹ É verdade que Machado de Assis, por exemplo, em *Memorial de Aires* e *Esau e Jacó* tratou da Abolição, mas tais romances foram escritos depois de 1888, suas histórias estão apenas ambientadas na época da Abolição, enquanto que a “tríade abolicionista” esteve envolvida e tomou posições nos debates sobre o tema.

escravistas da necessidade da abolição, uma medida para beneficiar a eles mesmos, fez um “abolicionismo às avessas” tal como denominamos. Castro Alves se dirigia aos estudantes e Bernardo Guimarães à sociedade branca, daí mostrar uma escrava branca no mesmo patamar desta sociedade, um “abolicionismo pela via do branqueamento” tal como discutimos no primeiro capítulo.

Castro Alves, Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo se anteciparam à decolagem do movimento abolicionista no Brasil, publicando suas obras num tempo bem anterior ao acirramento do abolicionismo, numa época em que a abolição não era ainda uma certeza. Cada um à sua maneira, a seu tempo, defendeu a causa abolicionista em suas obras. José Murilo de Carvalho destaca que “nenhum dos três conseguiu igualar com seus livros o impacto causado por *A Cabana de Pai Tomás*” (2002, p. 2). No Brasil nenhum dos três chegou perto do impacto que representou este romance nos Estados Unidos. Ainda assim, o autor reitera a importância dos três autores brasileiros: “em uma sociedade em que valores escravistas estavam profundamente enraizados, em que a liberdade individual não era tida como valor universal, eles tiveram o mérito de contribuir para o despertar da consciência moral do país” (CARVALHO, 2002, p. 2).

Castro Alves, tão ressaltado na crítica literária e na historiografia, reina absoluto sobre todos os demais literatos quanto à defesa da causa abolicionista. Morreu precocemente aos 24 anos e se tornou um mito, mito que guiará projetos abolicionistas posteriores. Por isso, quando da Abolição em 1888, foram-lhe feitas as devidas homenagens. O próprio Joaquim Nabuco muitas vezes se referiu a ele em seus textos. Mas esse mito não estava sozinho, ao lado dele estavam Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, os dois literatos que objetivamos comparar neste trabalho.

Para uma comparação mais clara entre os dois, tomemos duas personagens. A Isaura de Bernardo Guimarães é o oposto da Lucinda de Macedo. A primeira, o símbolo da pureza, a segunda o símbolo da luxúria. Guimarães usa do artifício da escrava branca, bondosa e pura para pedir o fim da escravidão. Macedo se vale da perversa Lucinda, vingativa, dissimulada e trapaceira, para mostrar como de vítima do sistema escravista se torna algoz de sua senhorinha, fazendo-a ser desonrada tal como ela fora ainda na infância. Lucinda era vítima da escravidão, sofrendo desde pequena as nefastas consequências desta instituição, e para se redimir de suas próprias amarguras, se vingou de sua jovem senhora. Isaura também sofreu, mas nem por isso cometeu algum desatino, e sim, lutou dentro das normas do sistema pela sua liberdade.

Os temas da escravidão e da abolição divergiram nos dois literatos, como também nos abolicionistas do período. Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, André Rebouças, Luiz Gama, cada um à sua maneira, participou da militância abolicionista. Vimos como a noção de raça perpassava estes discursos abolicionistas, e que mesmo abolicionistas negros/mestiços, como os três últimos, também não tinham um discurso humanitário para com o escravo. A abolição no Brasil foi liderada por estes homens, excluindo a participação do escravo no processo. A historiografia atual, para mudar essa perspectiva, mostra que as resistências, como o quilombo, o suicídio, as revoltas também influenciaram na crise do sistema escravista e na consequente abolição.

Mestiçagem foi outro tema recorrente. Do discurso negativo de Nina Rodrigues ao positivo de Gilberto Freyre e Silvio Romero, o tema muito foi discutido. Pelas diferentes raças presentes no Brasil, a mestiçagem foi um processo inevitável, demarcando hierarquias e estigmas sociais. Freyre fez do mestiço o verdadeiro ser nacional, a mistura perfeita que representa o brasileiro. Mas antes dele, Nina Rodrigues, difundindo a imagem do mestiço de forma degenerativa, apontou a mestiçagem como nefasta para o desenvolvimento do país, difundindo a inferioridade intelectual do mestiço. Sendo inferiores, estariam fora de qualquer discussão abolicionista.

Liberalismo, positivismo e catolicismo divergiram no longo processo abolicionista brasileiro. O liberalismo europeu foi introduzido forçadamente num país com milhares de escravos, causando uma contradição sem igual. Daí o liberalismo no Brasil ter sido um caso atípico, bem diferente do europeu. Se o liberalismo se chocava com o escravismo brasileiro, por que caminho se chegaria à Abolição? Buscamos a resposta ao discutir positivismo e catolicismo, já que o liberalismo no Brasil funcionava como uma utopia. Que fique claro: a Abolição fazia parte do ideário liberal, mas, neste aspecto, o liberalismo no Brasil ficou mesmo apenas no campo das ideias, pois na prática, a discussão sobre o fim da escravidão se deu sob influência do positivismo, que se contrapunha ao catolicismo. Como explica Emilia Viotti da Costa “desiludidos com a prática do liberalismo no Brasil (mas não com a teoria), muitos reformistas do fim do Império encontraram no positivismo a sua fonte de inspiração” (2007, p. 169). A inspiração do abolicionismo brasileiro foi o positivismo. O movimento abolicionista brasileiro se contrapôs aos preceitos cristãos, diferentemente, por exemplo, do abolicionismo norte-americano, de fundo religioso. Contrapondo-se a tais preceitos, o movimento no Brasil teve um fundamento científico, positivista, pedindo o fim imediato da escravidão, sem indenização, sem nenhum projeto social para os ex-escravos. Na

última hora, parte do clero entrou no processo abolicionista, e assim se chegou a abolição em 13 de maio de 1888. Tivemos uma Abolição sem nenhuma indenização ou proposta social em relação aos milhares de escravos decretados livres. O importante era trazer ordem e progresso para o país, tal como pregava o positivismo.

Vemos assim como liberalismo, positivismo e catolicismo se entrelaçaram para colocar fim à escravidão em maio de 1888. A Abolição foi uma ideia liberal, mas o fundamento do abolicionismo foi o positivismo e não o liberalismo. Apesar disso, o golpe decisivo na instituição foi a entrada no clero no processo. A intelectualidade abolicionista brasileira, anti-clerical, ateu, que seguia os preceitos liberais e/ou positivistas não convenceria uma monarquia católica da necessidade da Abolição. Joaquim Nabuco, ciente disso, pede ao papa intervenção, e o pedido papal dirigido à Isabel foi o impulso final para a Princesa decretar o fim da escravidão.

Da Abolição saíram como heróis os maiores nomes do movimento como Joaquim Nabuco e claro, a Princesa Regente Isabel de Bragança. Mas a “redentora da raça negra” como ficou conhecida na época, com o avanço dos estudos históricos, perdeu o seu status, de modo que houve inclusive a mudança de paradigmas das datas históricas: sai de cena o 13 de maio, adentra o 20 de novembro – Dia da Consciência Negra - como a data mais importante da luta no Brasil. Hoje, falar na Abolição sem centrar o discurso no escravo é desconhecer a historiografia recente sobre o tema. Daí procurarmos analisar questões relativas à mestiçagem, à religiosidade, às descrições da vida quilombola, aos estudos sobre suicídio escravo relacionando-os à análise dos personagens escravos nos romances de nossos dois literatos.

Bernardo Guimarães se utiliza do branqueamento para condenar a escravidão. O abolicionismo associado ao ideal de branqueamento levaria civilidade e cultura cristã ao ex-escravo. Além disso, ainda prevê o branqueamento no sentido físico mesmo, que seria alcançado através da miscigenação, como ocorre com Isaura, mestiça de sangue, mas de alma e condutas brancas. Já Macedo deixa de lado cor, raça e miscigenação, fazendo uma análise social. A escravidão (e não a raça) se constitui como causa da perversidade do escravo.

N’A *Escrava Isaura* de Bernardo Guimarães, vemos que Isaura estava bem longe do discurso de degenerescência do mestiço difundido na época por Nina Rodrigues. Feita sua formação na Faculdade de Direito de São Paulo, instituição difusora do liberalismo no Brasil, Bernardo Guimarães seguiu os princípios liberais e defendeu que a abolição devia ser conduzida pelo Estado. O que não se sabe ao certo é

se Bernardo Guimarães adotava também os princípios positivistas. Sua formação na Escola de Direito paulista, que era pautada pelo liberalismo, enquanto a Escola de Direito de Recife seguia o positivismo, aponta para pouca familiaridade com os preceitos positivistas. Mas se chegou a afirmar no romance em questão que “a escravidão era uma desonra aos olhos do mundo civilizado”, entendia que a abolição era um caminho para o progresso do país e sua entrada na civilização moderna tal como apregoava o princípio positivista usado para justificar a causa abolicionista.

O que se sabe ao certo é a sua aversão ao catolicismo, tanto que fez de seu personagem Álvaro um abolicionista protestante. Mesmo tendo escrito *O ermitão de Múquem* narrando a origem de uma romaria, o escritor mineiro não se mostrou simpatizante do clero, embora nunca tenha pregado abertamente contra a Igreja. Em *A Escrava Isaura* não há referência alguma ao catolicismo. A Igreja Católica pouco fez em prol da Abolição conforme discutimos no terceiro capítulo, e Bernardo Guimarães, angustiado com isso, demonstra sutilmente sua aversão aos princípios católicos. Em *O seminarista*, o autor causou polêmica ao mostrar as tentações sexuais de um aspirante ao clero, criticando assim o celibato propagado pela fé católica. O escritor tinha uma personalidade escandalosa para a época, tendo sido obrigado a publicar poemas eróticos sob um pseudônimo para não ferir sua imagem perante a moral e os bons costumes da época. Como disse Carvalho, Bernardo Guimarães “parecia um mineiro do tumultuado século XVIII perdido na comportada segunda parte do século XIX” (2002, p. 2).

Joaquim Manuel de Macedo sim era um comportado católico. A proximidade tanto do positivismo quanto do catolicismo revela outra faceta de seu controverso abolicionismo. Em nome dos princípios cristãos ridicularizava a “feitiçaria” dos escravos, propagando a necessidade de conduzi-los à verdadeira fé. Ao mesmo tempo que se mantinha fiel ao papel da Igreja no processo de aculturação do escravo e no próprio abolicionismo, seguiu os princípios positivistas de Comte. *As vítimas-algozes* é um verdadeiro romance de tese, pré-naturalista, baseado nos princípios comteanos de causa e efeito: a causa era a escravidão, os efeitos eram os crimes e imoralidades que os escravos levavam à seus senhores. Para acabar com esses nefastos efeitos, Macedo aponta a necessidade de acabar com a causa, a escravidão. Seguindo os princípios científicos da época, mostrava a degenerescência do escravo e sua propensão a cometer crimes. Macedo faz questão de descrever de forma degenerativa as características físicas de seus personagens escravos, que ainda apresentavam uma degeneração psíquica. Ou seja, o autor seguiu à risca o cientificismo do século XIX.

Vemos assim que o abolicionismo de Macedo é diametralmente oposto ao de Bernardo Guimarães. Enquanto o primeiro se vale da ciência e do catolicismo para mostrar a necessidade de aculturar os escravos e de libertar os senhores das garras destes degenerados, Guimarães se fundamenta num discurso mais sutil, o do branqueamento, usando o artifício da escrava branca e culta que não condizia com a condição de escrava. A oposição entre os dois projetos abolicionistas se refletiu na inimizade que mantiveram entre si, uma oposição por razões outras, sobretudo em relação à nacionalidade, conforme apontamos na Introdução deste trabalho.

Apesar das divergências, o “romancista do sertão” e o “romancista da Corte” envolveram-se com o tema da Abolição pedindo, cada um à sua maneira, o fim da escravidão. É evidente que o local de fala de ambos influenciou. Bernardo Guimarães, embrenhado no sertão, analisou a escravidão sob esse ponto de vista, de baixo para cima. Macedo, na Corte, de cima para baixo. Enquanto Bernardo Guimarães estava na convivência diária com seu fiel escravo (certamente com outros também), Macedo estava na Corte ao lado de Isabel e companhia. Analisaram a escravidão sob pontos de vista diversos, bem como segundo seus respectivos paradigmas literários. Em Bernardo Guimarães, a escravidão é analisada de acordo com o Romantismo, que tem como centro o amor e a subjetividade. Em Macedo, o Pré-Naturalismo, baseado na objetividade e no cientificismo, se refletiu claramente em *As vítimas-algozes*. Trabalharam o tema de acordo com seus respectivos paradigmas, convenções literárias que não cabe julgar. São pontos de vista diferentes e não cabe ao estudioso tomar partido, mas apenas apresentá-los e compará-los.

Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo, bem como Castro Alves, tiveram uma importância fundamental ao produzirem sua literatura abolicionista. Desde a primeira metade do século XIX, com José Bonifácio e Perdígão Malheiro, já nascia no Brasil uma consciência abolicionista, mas que estava restrita à elite dirigente do país. A literatura, por mais que também estivesse restrita a grupos alfabetizados, tinha um alcance maior, daí, por exemplo, os versos de Castro Alves serem tão exaltados e até mesmo musicados, tornando-se armas importantes da luta abolicionista no Brasil. Bernardo Guimarães também sensibilizou o público oitocentista com o drama de Isaura. Apenas Joaquim Manuel não teve êxito: o público se horrorizou com sua obra, só entendendo o lado do escravo como algoz e não também como vítima como ele propôs.

São táticas distintas dos três literatos abolicionistas para convencer o público oitocentista da necessidade da Abolição. Nenhum dos três viveu até a consumação do

fato em 1888. Mas cada um teve o seu papel, de convencer o público para a causa abolicionista. Comparar os abolicionismos de Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo nos permitiu perceber como os dois literatos buscaram lançar na sociedade oitocentista a necessidade premente da Abolição. Duas visões bem distintas sobre a figura do escravo e de como se daria o processo abolicionista, mas ambos com apenas um objetivo em vista, que era o fim da escravidão, merecendo, assim, o título de “romancistas da Abolição”.

Fontes e Referências bibliográficas

Fontes:

GUIMARÃES, Bernardo. *A Escrava Isaura*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. *O índio Afonso*. Disponível em: < www.reocities.com/Athens/olympus/3583/livros.htm > Acesso em 23 de junho 2010.

_____. *Poesias completas*. Org. Alphonsus de Guimaraens Filho. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1959.

_____. Uma história de quilombolas. In:_____ *Lendas e romances*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 5-141.

LEI nº 4 de 10 de junho de 1835. Disponível em: < <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/104059/lei-4-35> > Acesso em 10 setembro 2011.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas algozes: quadros da escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Considerações sobre a nostalgia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

_____. *Crônica política*. Biblioteca Brasileira, 1863, Ano I, nº 1, p. 112 e ss. Publicada em SERRA, Tania. *Joaquim Manuel de Macedo ou os dois Macedos: a luneta mágica do II Reinado*. Brasília: Ed. UnB, 2004.

_____. *Lições de História do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1905. Disponível em: < <http://www.4shared.com/file/h14FBNOY/LicoesdeHistoriadoBrasil-Joqu.html> >. Acesso em: 14 jan. 2011.

MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico e social*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1866. Disponível em: < <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/174437> >. Acesso em: 03 fevereiro 2011.

MARTIUS, Von. *Como se deve escrever a história do Brasil*. s.d. (sem data). Disponível em: < http://www.4shared.com/get/9v_oN6eP/Como_se_deve_escrever_a_Histri.html > Acesso em: 14 maio 2011.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Representação à Assembleia geral constituinte e legislativa do império do Brasil sobre a escravatura*. 1825. Disponível: < <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01688900> > Acesso em: 23 set. 2011.

Dissertações e teses:

BOSISIO, Rafael de Almeida Daltro. *Entre o escritor e o historiador: a história do Brasil imperial na pena de Joaquim Manuel de Macedo*. Dissertação. (Mestrado em História). Rio de Janeiro (RJ), 2007. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp058050.pdf> > Acesso em: 22 março 2011.

CAMPOS, Raquel Machado. *Entre ilustres e anônimos: a concepção de história em Machado de Assis*. Dissertação. (Mestrado em História). Goiânia (GO), 2009. Disponível em: < [http://www.historia.ufg.br/pos-historia/uploads/files/112/Disserta o Raquel Machado Gon alves Campos.pdf](http://www.historia.ufg.br/pos-historia/uploads/files/112/Disserta_o_Raquel_Machado_Gon_alves_Campos.pdf) > Acesso em: 12 fev. 2011.

Artigos científicos:

AZEVEDO, Célia M. M. Irmão ou inimigo: o escravo no imaginário abolicionista dos Estados Unidos e do Brasil. In: *Revista USP*, São Paulo. Dez/Fev. 95/96. p. 96-109.

BOSISIO, Rafael de Almeida Daltro. A civilização moralizante da ficção de Joaquim Manuel de Macedo. In: *Saeculum – Revista de História*. João Pessoa: jan/jun. 2009. p. 158-172. Disponível em: < [www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum20 dos13 bosisio.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum20_dos13_bosisio.pdf) > Acesso em: 12 dez. 2011.

BRESCIANI, Maria Stella. Século XIX: a elaboração de um mito literário. In: *História: Questões & Debates*. Curitiba, Paraná: Ed. da UFPR, 7 (13), dez., 1986. p. 209-244.

CAMILOTTI, Virgínia; NAXARA, Márcia Regina C. História e literatura: fontes históricas na produção historiográfica recente no Brasil. In: *História: questões & debates*. Curitiba, Paraná: Ed. da UFPR, ano 26, n. 50, jan./jun. 2009. p. 15-49.

CARVALHO, José Murilo de. *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. Rio de Janeiro, 2002. p. 1-5. Disponível em: < <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=758&sid=116> > Acesso em 12 abril 2011.

COSTA, Cléria Botelho da. *O imaginário do medo: a escravidão em Manuel Macedo*. 2000. Disponível em: < <http://www.cei.unir.br/artigo102.html> > Acesso em: 23 jan. 2011.

GOMES, Flávio dos Santos. Seguindo o mapa das minas: plantas e quilombos mineiros setecentistas. In: *Estudos Afro-asiáticos*, 29 de março de 1996. p. 113-142.

FERRETI, Sérgio. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações, possibilidades. In: *Tempo 11*, vol. 6 - n. 1, julho 2001. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, 2001. p. 13-26.

FILHO, Domício Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n50/a17v1850.pdf> > Acesso em: 08 de dezembro de 2010.

KODAMA, Kaori. *O periódico O Philantropo e o debate racial na década de 1850*. 2008. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v28n56/07.pdf> > Acesso em: 12 junho 2011.

_____. Intelectuais, imprensa e abolicionismo no Rio de Janeiro. Disponível em: < <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Humberto%20F%20Machado.pdf> >. Acesso em: 13 julho 2011.

MARSON, Izabel Andrade. Do império das “revoluções” ao império da escravidão: temas, argumentos e interpretações da história do Império (1822-1950). In: *História: questões & debates*. Curitiba, Paraná: Ed. da UFPR, ano 26, n. 50, jan./jun., 2009. p. 125-216.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & Literatura: uma *velha-nova* história. In: COSTA, C. Botelho da; MACHADO, M.C. Tomaz (orgs.). *História e Literatura, identidades e fronteiras*. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 12-27.

PINA, Maria Cristina Dantas. A escravidão no livro didático de História: problematizando a questão racial na educação secundária brasileira na Primeira República. p. 1884-1895. Disponível em: < <http://www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/170MariaCristinaDantasPina.pdf> > Acesso em 12 dez. 2011.

RODRIGUES, Nina. *Mestiçagem, degenerescência e crime*. Disponível em: < <http://www.pagu.unicamp.br/sites/www.pagu.unicamp.br/files/Mesticagem.pdf> > Acesso em: 10 out. 2011.

SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem!” África coberta e descoberta no Brasil. In: *Revista USP*, n. 112, dez/jan/fev 1991-92. p. 48-67.

VELLOSO, Mônica Pimenta. A Literatura como espelho da nação. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, 1988, p.239-263. Disponível em: < http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/oz/FCRB_MonicaVeloso_Literatura_espelho_nacao.pdf > Acesso em: 14 julho 2011.

VENÂNCIO, Renato Pinto; LANNA, Maria Célia da S. *Banzo. Desnutrição e morte do escravo*. Ciência Hoje, v.21, nº 126, 1997. p. 42-47.

Livros e capítulos de livros:

ALBURQUERQUE, Wlamyra R. de. Cor que faz a diferença. O fim da escravidão não foi algo decidido apenas pelos senhores brancos e doutores do Império. In: FIGUEIREDO, Luciano. (org.). *A era da escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p. 91-93.

_____. *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALENCAR, José de. *Como e porque sou romancista*. São Paulo: Brasiliense, 1959.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Vida privada e ordem privada no Império. In: _____ (org.) *História da Vida Privada no Brasil: Império: a corte e modernidade nacional*. Volume 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALVES, Castro. *Os Escravos*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. *Poesias Completas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

ALONSO, Angela. *Joaquim Nabuco: os salões e as ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

AZEVEDO, Célia Marinho. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada. (Século XIX)*. São Paulo: Annablume, 2003.

_____. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BAPTISTA, Abel Barros. *Autobibliografias. Solicitação do livro na ficção de Machado de Assis*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

BARRETTO, Vicente. *Curso de introdução ao pensamento político brasileiro*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas do Brasil. Contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2ª edição. São Paulo: Editora Pioneira, 1985.

BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Editora Pioneira, 1985.

BIEGUELMAN, Paula. *A crise do escravismo e a grande imigração*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Editora Cultrix, 1971.

BRANCO, Uyguaciara Velôso Castelo. O mito de narciso: a formação intelectual da elite brasileira vista por ela mesma. In: FARIA, Fernando Antonio. (org.). *Ideias, intelectuais e instituições*. 1ª ed. Rio de Janeiro: LAHSEO, 2003. pp. 87-96.

CÂNDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira. (Momentos decisivos)*. 2º volume. Belo Horizonte/ Rio de Janeiro: Editora Itatiaia Limitada, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion. (org.). *Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro das Sombras: a política imperial*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Relume Dumária, 1996.

_____. Com o coração nos lábios. In: PATROCÍNIO, José do. *A Campanha Abolicionista: coletânea de artigos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1996.

_____. O papel das religiões. Como as igrejas influenciaram os movimentos abolicionistas nos EUA e no Brasil. In: FIGUEIREDO, Luciano. (org.). *A era da escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009a. p. 83-84.

_____. *Pontos e bordados. Escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. Liberdade é terra. O projeto radical e abolicionista de André Rebouças. In: FIGUEIREDO, Luciano. (org.). *A era da escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009b. p. 85-87.

CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de M. (orgs.). *A história contada. Capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil: 1850-1888*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

COSTA, Cléria Botelho da; MACHADO, M.C. Tomaz (orgs.). *História e Literatura, identidades e fronteiras*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. São Paulo: Global Editora, 1982.

_____. *Da Monarquia à República. Momentos decisivos*. 8ª ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2007.

_____. *Da Senzala à Colônia*. 4ª ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. “Cousas futuras”: a previsão da cabocla do morro do castelo sobre o destino de gêmeos que começaram a brigar no ventre. In: ALBURQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DAIBERT JUNIOR, Robert. *Isabel, a “redentora” dos escravos: uma história da Princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988)*. Bauru: EUSC, 2004.

FERREIRA, Jackson. Desta para melhor: o suicídio de escravos como uma tentativa de voltar para casa. In: FIGUEIREDO, Luciano. (org.). *A era da escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p. 13-19.

FERRETI, Sérgio F. Multiculturalismo e sincretismo. In: MOREIRA, A. S.; OLIVEIRA, I. D. *O futuro das religiões na sociedade global. Uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008, p. 37-50. Disponível em: < <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Multiculturalismo%20e%20Sincretismo.pdf> > Acesso em: 28 abril 2011.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz nas senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GLEDSON, John. *Machado de Assis. Ficção e História*. Tradução de Sônia Coutinho. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

GOMES, Flávio dos Santos. *História de quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio. Aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil*. São Paulo: Editora Conquista, 1972.

GUIMARÃES, Armelim. *E assim nasceu A Escrava Isaura. A vida boêmia de Bernardo Guimarães*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1985.

GUIMARÃES, Hélio de Seixas. Introdução. Entre lendas e romances, o conto de Bernardo Guimarães. In: GUIMARÃES, Bernardo. *Lendas e romances*. 4ª ed. São Paulo, Martins Fontes: 2006. p. 09-40.

GUINSBURG, J. (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

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

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. O valor da aparência! Nos estúdios fotográficos, negros livres e alforriados criavam uma nova imagem de si. In: FIGUEIREDO, Luciano. (org.). *A era da escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p. 79-82.

LANA, Silvia Hunold. *Campos da violência. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro. 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LIMA, Luiz Costa. *História, ficção, literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, UCAM, 1999.

MACHADO, Humberto Fernandes. *Escravos, senhores e café: a crise da cafeicultura escravista do Vale do Paraíba Fluminense; 1860-1888*. Niterói: Clube de Literatura Cromos, 1993.

MACHADO, Maria Helena P. T. *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

MARINHO, Maria de Fátima. *A lição de Blimunda. A propósito de Memorial de Convento*. Porto: Areal Editores, 2009.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A República Consentida*. Rio de Janeiro: Editora FGV: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro. (Edu), 2007.

MENDONÇA, Joseli Nunes. *Cenas da abolição. Escravos e senhores no Parlamento e*

na Justiça. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

_____. *Entre a mão e os anéis: a lei de 1885 e os caminhos da liberdade*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *Abolição*. Série Princípios. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MORAES, Evaristo de. *A campanha abolicionista*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2003.

NABUCO, Joaquim. *A escravidão*. Rio de Janeiro: Batel, 2010.

_____. *Minha formação*. Brasília: Ministério da Educação, 1999. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000096.pdf> >. Acesso em: 13 out. 2011.

_____. *O abolicionismo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

PATROCÍNIO, José do. *Campanha abolicionista: coletânea de artigos*. Introdução de José Murilo de Carvalho; notas de Marcus Venício T. Ribeiro. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1996.

POLITO, Ronald; LOPES, Myriam Bahia. Posfácio. In: MACEDO, Joaquim Manuel de Macedo. *Considerações sobre a nostalgia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 111-138.

PRADO, Maria Emilia da Costa. Joaquim Nabuco e um projeto de construção de cidadania no Brasil. In: FARIA, Fernando Antonio. (org.). *Ideias, intelectuais e instituições*. 1ª ed. Rio de Janeiro: LAHSEO, 2003. pp. 97-108.

RABASSA, Gregory. *O negro na ficção brasileira. Meio século de História Literária*. Tradução de Ana Maria Martins. Edições Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: Biblioteca de Estudos Literários, 1965.

REIS, João José. Ameaça negra! Quilombolas assombravam o dia a dia de senhores e funcionários da colônia. In: FIGUEIREDO, Luciano. (org.). *A era da escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p. 20-28.

_____. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, José Carlos. Anos 1850: Varnhagen. O elogio da colonização portuguesa. In: _____. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999, p. 23-50.

RÉMOND, René. *Introdução à história de nosso tempo. O século XIX. 1815-1914*. Volume II. São Paulo: Cultrix, 1976.

SERRA, Tania Rebelo Costa. *Joaquim Manuel de Macedo ou os dois Macedos. A luneta mágica do II Reinado*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SILVA, Alberto da Costa e. A violência e a degradação! As severas denúncias de Castro Alves. In: FIGUEIREDO, Luciano. (org.). *A era da escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p. 59-70.

_____. *Castro Alves: um poeta sempre jovem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SILVA, Eduardo. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura: uma investigação de história cultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

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

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Reio Congo*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2002.

SUSSEKIND, Flora. Introdução. As vítimas-algozes e o imaginário do medo. In: MACEDO, Joaquim Manoel de. *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. São Paulo: Scipione, 1991.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História Geral do Brasil*. São Paulo: Record, 1999.

VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

WEFFORT, Francisco C. Segundo Reinado – Joaquim Nabuco: a escravidão e a “obra da escravidão”. In: _____. *Formação do pensamento político brasileiro. Ideias e personagens*. São Paulo: Ática, 2006.