

HELOISA TOLLER GOMES

AS MARCAS DA ESCRAVIDÃO:
O NEGRO E O DISCURSO OITOCENTISTA
NO BRASIL E NOS ESTADOS UNIDOS

Tese apresentada ao Departamento
de Letras da PUC / RJ como parte
dos requisitos para obtenção do
título de Doutor em Letras.

Orientador: Silviano Santiago

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS
BIBLIOTECA

Departamento de Letras
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, 12 de maio de 1989.

A meus queridos pais

Meus agradecimentos

- A Silviano Santiago, pela orientação sempre segura, solidária e instigante.
- Aos Professores do Departamento de Letras da PUC-RJ
 - Affonso Romano de Sant'Anna
 - Celia Pedrosa
 - Eneida Bonfim
 - Gilberto Mendonca Telles
 - Jorge Fernandes da Silveira
 - Jorge Wanderley
 - Lilian Mary de Sá Campos
 - Luiz Costa Lima
 - Margarida Basilio
 - Roberto Correa dos Santosmestres, amigos e colaboradores.
- A CAPES, ao CNPq e à Fulbright Commission pelo respaldo financeiro em momentos diversos e decisivos da pesquisa.
- Ao Afro-American Department da Howard University, Washington D.C., por sua acolhida e incentivo.

RESUMO

As marcas da Escravidão busca recompor a imagem e a auto-imagem do negro conforme delineadas, no Brasil e nos Estados Unidos oitocentistas, pela análise dos discursos religioso, político e literário.

O levantamento das principais interpretações do modelo econômico nas Américas e das relações étnicas por ele geradas mostrou que a empresa colonial européia, calcada no escravismo, adotou ideologias auto-justificadoras que enfatizavam a "superioridade" do conquistador/colonizador branco, impondo noções depreciativas sobre os dominados - índios e africanos escravizados. A partir desse chão ideológico comum e segundo as formas divergentes que o processo de ocidentalização assumiu nas duas sociedades, definiram-se no Brasil e nos Estados Unidos perfis éticos específicos e diferentes modalidades de relações inter-raciais, cuja elucidação a leitura da produção discursiva oitocentista proporciona.

O suporte teórico-metodológico para a leitura foi encontrado nas propostas interpretativas de Michel Foucault e de Jacques Derrida - a análise das formações discursivas e a leitura na intertextualidade, respectivamente. Ambas fornecem parâmetros analíticos para um trabalho interdisciplinar e comparativo ao nível do próprio discurso, permitindo ao intérprete servir-se do

conhecimento oferecido pelas ciências sociais sem a este subordinar-se.

No rastreamento do tema das relações inter-raciais durante e após a escravidão, o negro foi sempre aqui considerado num duplo aspecto: como sujeito e como objeto do discurso.

O discurso religioso exhibe a marca da crença; o político circula na esfera pública burguesa, conforme descrita por Jürgen Habermas; e o literário tem feição distintiva no caráter ficcional. Os três representaram significativamente a questão racial, manifestando-se respectiva e singularmente sobre o negro e os obstáculos a sua inserção social sendo, a par disso, espaços em que o negro teve, por sua vez, maior ou menor oportunidade de se exprimir.

O exame da ética religiosa (católica ou protestante) e de seus desdobramentos, a partir da época colonial, mostrou como o discurso religioso oficial constituiu formas diversas de controle social e de manipulação ideológica a serviço do poder centralizador. Este poder foi questionado, driblado ou neutralizado pelo discurso religioso negro, dissidente e corrosivo, que extraiu grande parte de sua força das raízes africanas.

A leitura do discurso político revelou como este - especialmente quando produzido pelas classes dominantes - foi veículo para a difusão das ideologias raciais em voga na Europa e na América oitocentistas. Algo de semelhante sucedeu com o discurso literário, tanto no "de tese" quanto naquele inspirado por um certo liberalismo eclético. O discurso literário, porém, soube

também efetuar uma atilada crítica à ordem vigente, apresentando perspectivas inusitadas para a compreensão das relações de poder - para tal, utilizando-se eminentemente do humor e do discurso irônico.

A tessitura discursiva do século XIX, no tratamento do negro, da escravidão e das relações inter-raciais, destaca-se como um campo muito rentável em termos analíticos, numa variedade de contornos que este trabalho procurou acompanhar e formalizar.

ABSTRACT

The Marks of Slavery attempts to recompose the image and self-image of the Negro as delineated by the analysis of the religious, political and literary discourses of the 19th century, in Brazil and in the United States.

The survey of the main interpretations of the economic model in the Americas and of the ethnic relations thus generated has shown that the European colonial enterprise, based on slavery, adopted self-justifying ideologies which emphasized the "superiority" of the white conqueror/colonizer over the Indians and enslaved Africans, imposing pejorative notions about them.

In Brazil and in the United States, specific ethnic profiles and different forms of inter-racial relations began to form. This started with the common ideological ground of white superiority, and later developed in accordance with the divergent patterns which the process of westernization took in both societies. This is what the reading of the above-mentioned discourses tries to elucidate.

The theoretical and methodological basis for this research rests on the interpretative proposals of Michel Foucault and Jacques Derrida - the analysis of the discursive formations and the reading in intertextuality, respectively. Both provide

analytical parameters for an interdisciplinary and comparative work on the level of the discourse itself, allowing the interpreter to make use of the knowledge offered by the social sciences without being subordinated to it.

In the survey of the theme of inter-racial relations during and after slavery, the Negro is considered as both subject and object of discourse.

The religious discourse exhibits the mark of belief; the political discourse circulates in the bourgeois public sphere, as described by Jurgen Habermas; and it is the fictional character which distinguishes the literary discourse. The racial question is significantly represented by the three of them, as each expressed the obstacles to the social insertion of the Negro. They were also spaces in which the Negro, in his turn, had a limited opportunity to express himself.

The examination of the religious ethic (catholic or protestant) and of its developments, starting with the colonial epoch, has shown how the official religious discourse constituted various forms of social control and ideological manipulation in the interests of the central power. That power was challenged, subverted or neutralized by the dissident and corrosive Negro religious discourse, which extracted great part of its force from its African roots.

The reading of the political discourse revealed how it was a vehicle for the dissemination of the racial ideologies in vogue in Europe and in America in the 19th century - specially when

produced by the dominant classes. Something similar happened with the literary discourse, as much in the committed literature as in that inspired by a certain eclectic liberalism. The literary discourse, however, was also able to make an intelligent criticism against the established order, presenting unusual perspectives for the comprehension of the relations of power - eminently through humor and by means of the ironic discourse.

The discursive texture of the 19th century, in the treatment of the Negro, of slavery and of inter-racial relations, is a very rich field in analytical terms, in a variety of shapes which this research tried to follow and to formalize.

RÉSUMÉ

Les Marques de l'Esclavage cherche à recomposer l' image du nègre telle qu'elle a été vue par les autres et par lui-même, comme elle a été tracée au Brésil et aux Etats Unis au XIXe. siècle, par l'analyse des discours religieux, politique et littéraire.

L'étude des principales interprétations du modèle économique dans les Amériques et des relations ethniques qu'il a engendrés a révélé que l'entreprise coloniale européenne, basée sur l'esclavage, a adopté des idéologies auto-justificatrices qui montraient la "supériorité" du conquérant-colonisateur blanc, imposant des notions péjoratives sur les peuples dominés - indiens et africains esclaves. A partir de cette base idéologique commune et selon les formes divergentes que le procédé d'occidentalisation a assumées dans ces deux sociétés, se sont définis au Brésil et aux Etats Unis des profils ethniques spécifiques et des modalités différentes de relations inter-raciales, dont la lecture de la production discursive du XIXe. siècle permet l'elucidation.

Le support théorique-méthodologique pour cette lecture se trouve dans les propositions d'interprétation de Michel Foucault et de Jaccques Derrida - respectivement, l'analyse des formations discursives et la lecture intertextuelle. L'une et l'autre

fournissent des paramètres analytiques pour un travail interdisciplinaire et comparatif au niveau du discours lui-même, permettant à l'interprète de se servir des connaissances offertes par les sciences sociales sans s'y subordonner.

Dans ce travail, la recherche du thème des relations inter-raciales pendant et après l'esclavage a toujours considéré le nègre sous le double aspect de sujet et d'objet du discours.

Le discours religieux montre la marque d'une croyance; le discours politique s'étend à la sphère publique bourgeoise, telle qu'elle est décrite par Jürgen Habermas; et le discours littéraire présente des traits distinctifs dans la spécificité de la fiction. Tous les trois représentent de manière significative la question raciale, s'exprimant chacun à leur façon sur le nègre et sur les obstacles qui se sont opposés à son insertion sociale. En dehors de cela, les trois discours ont laissé des espaces où le nègre a eu, de son côté, des occasions plus ou moins valables de se manifester.

L'examen de l'éthique religieuse (catholique ou protestante) et de ses développements, à partir de l'époque coloniale, a montré comment le discours religieux officiel a établi des formes diverses de contrôle social et de manipulation idéologique au service du pouvoir central. Ce pouvoir a été questionné, tourné ou neutralisé par le discours religieux noir, dissident et corrosif, qui a tiré une grande partie de sa force de ses racines africaines.

La lecture du discours politique a révélé de quelle manière celui-ci - particulièrement quand il était produit par les classes dominantes - a été un véhicule pour la diffusion des idéologies raciales en vogue, au XIXe. siècle, en Europe et en Amérique.

Il s'est passé à peu près la même chose dans le discours littéraire, aussi bien dans celui "à thèse" que dans celui inspiré par un certain libéralisme éclectique. Cependant, le discours littéraire a su également effectuer une critique aigüe de l'ordre en vigueur, présentant des perspectives inusitées à la compréhension des relations de pouvoir - se servant surtout pour cela de l'humour et du discours ironique.

Le tissu discursif du XIXe. siècle, dans la représentation du nègre, de l'esclavage et des relations inter-raciales, apparaît comme un champ d'analyse très vaste, possédant une grande variété de contours que ce travail a cherché à suivre et à formaliser.

SUMARIO

| | | |
|-----|--|-----|
| 1 - | INTRODUÇÃO | 1 |
| 2 - | O DISCURSO RELIGIOSO | 74 |
| | 2.1 - Mecanismos da ética religiosa colonial e seus desdobramentos | 76 |
| | 2.2 - A apropriação literária do discurso religioso ... | 94 |
| | 2.3 - O discurso religioso do negro | 101 |
| 3 - | O DISCURSO POLITICO | 122 |
| | 3.1 - Três tipos de sociedade | 125 |
| | 3.2 - O Old Dominion e o mito da democracia grega | 130 |
| | 3.3 - O discurso escravocrata no Brasil oitocentista: "Tristeza do Império" | 138 |
| | 3.4 - O discurso abolicionista e a questão da naciona- lidade: Joaquim Nabuco e Abraham Lincoln | 141 |
| | 3.5 - Da escravidão a uma precária liberdade: o discurs- so político do negro no século XIX | 167 |
| 4 - | O DISCURSO LITERARIO | 191 |
| | 4.1 - Um mapeamento triplíce | 194 |
| | 4.2 - O texto literário de tese: a ideologia da supe- rioridade caucasiana e o tratamento da sexuali- dade | 199 |
| | 4.3 - A crueldade escravocrata e a pessoa do escravo no discurso literário abolicionista | 218 |
| | 4.4 - Um discurso liberal que se quer neutro: escravi- dão, miscigenação e linguagem | 237 |
| | 4.5 - Das artimanhas do discurso irônico | 255 |
| 5 - | CONCLUSÃO | 289 |
| 6 - | REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS | 308 |

1 - INTRODUÇÃO

No fundo, portanto, o preconceito, que se tornava racial por uma contingência das origens biológicas dos escravos, preenchia uma função racionalizadora. Cabia-lhe legitimar o que era socialmente ilegítimo. Graças a ele, o senhor podia lidar liberalmente com os mores de sua cultura e justificar-se moralmente, perante a sua consciência religiosa e o consenso geral.

Florestan Fernandes

[...] au lieu de s'interroger seulement sur le contenu des pensées, il faudrait aussi analyser la manière dont les textes sont faits.

Jacques Derrida

Já se tornou clássico o debate comparativo das diferentes sociedades escravistas do Novo Mundo, debate esse substancialmente enriquecido, durante as últimas décadas, pelos avanços efetuados no âmbito das ciências sociais. Historiadores, sociólogos, economistas e antropólogos têm freqüentemente optado por um tratamento hemisférico da escravidão negra, a partir da premissa de que, com todas as inegáveis diferenças conjunturais, a escravidão negra nas Américas configurou-se num sistema, inerente ao modo de produção colonial e atrelado indissoluvelmente ao colonialismo mercantilista europeu.

A análise comparativa da escravidão neste continente, contudo, não é privilégio de pesquisas recentes e algumas tentativas pioneiras surgiram já no início do século, quando a tendência primeira foi enfatizar, além das semelhanças, as diferenças tidas

então como estruturais entre as experiências escravistas nas antigas colônias européias. Em 1914, Oliveira Lima, nos Estados Unidos, discutia as diferenças entre a escravidão no Brasil e a que se desenvolveu na América espanhola e anglo-saxã.¹ Gilberto Freyre, por sua vez, desde a década de 20, chamava a atenção para as muitas semelhanças entre a sociedade escravista brasileira e a do Sul dos Estados Unidos, assunto que retomou em *Casa-grande e Senzala*, publicado em 1933.

Tais semelhanças, segundo Gilberto Freyre, diziam respeito à escravidão enquanto regime sócio-econômico e não às relações inter-raciais. A peculiaridade da escravidão brasileira teria residido no convívio relativamente harmonioso entre as raças, entre senhores e escravos. A esse respeito, privilegiava ele o temperamento do colonizador lusitano, afirmando que os portugueses, "menos ardentes na ortodoxia que os espanhóis e menos estritos que os ingleses nos preconceitos de cor e de moral cristã", geriram, no Brasil, uma escravidão "mais largamente confraternizante" do que a verificada nas outras colônias européias da América. Quando ao mais, impunham-se as semelhanças, assim explicitadas na sua descrição contrastiva do Sul americano:

Região onde o regime patriarcal de economia criou quase o mesmo tipo de aristocrata e de casa-grande, quase o mesmo tipo de escravo e de senzala que no norte do Brasil e em muitos trechos do sul; o mesmo gosto pelo sofá, pela cadeira de balanço, pela boa cozinha, pela mulher, pelo cavalo, pelo jogo; que sofreu, e guarda as cicatrizes, [...] do mesmo regime devastador de exploração agrária [...]. A todo estudioso da formação patriarcal e da economia escravocrata do Brasil impõe-se o conhecimento do chamado 'deep South'. As mesmas influências de técnica de produção e de trabalho - a monocultura e a escravidão - uniram-se naquela parte inglesa da América como nas Antilhas e em Jamaica, para produzir resultados sociais semelhantes aos que se

verificam entre nós.²

Ao comparar as sociedades escravistas do Brasil e dos Estados Unidos, o sociólogo pernambucano apontava semelhanças no aspecto sócio-económico, no familiar e no psicológico, e curiosamente assinalava diferentes relações sociais entre a casa-grande e a senzala, nas duas sociedades praticamente idênticas em tudo o mais. Ao isolar, dessa forma, aspectos visceralmente relacionados e interdependentes, seu raciocínio partia de premissas vagas e mal definidas metodologicamente, chegando a conclusões que têm se mostrado crescentemente insatisfatórias para as ciências sociais.

Um de seus críticos no Brasil, Dante Moreira Leite, sintetizou o que considera a deformação de **Casa-grande e Senzala** e o conseqüente descrédito emprestado às teorias ali expostas nas décadas subseqüentes à publicação do livro:

Quando Gilberto Freyre publicou **Casa-grande e Senzala**, em 1933, o livro foi interpretado como uma afirmação corajosa de crença no Brasil, no mestiço e no negro, sobretudo se pensarmos no prestígio de um escritor como Oliveira Vianna e no predomínio das doutrinas racistas que dariam base ideológica ao nazismo. Hoje, com a independência dos povos africanos e com a luta dos negros norte-americanos pelos direitos civis, a posição de Gilberto Freyre parece inevitavelmente datada e anacrônica. Finalmente, as posições políticas de Gilberto Freyre - tanto no Brasil como em relação ao colonialismo português na África - contribuíram para identificá-lo com os grupos mais conservadores dos países de língua portuguesa e para afastá-lo dos intelectuais mais criadores. Disso resulta que Gilberto Freyre é hoje, pelo menos no Brasil, um intelectual de direita, aceito pelos grupos no poder mas não pelos jovens intelectuais.

Não se pode negar, entretanto, o carácter inovador do livro de Gilberto Freyre, quando de sua publicação. **Casa-grande** representou uma rutura com a abordagem cronológica clássica e com as concepções

imobilistas da história, e teve o peso de uma denúncia do atraso que caracterizava os estudos sociais e históricos no Brasil. Surgiu num conjunto de obras publicadas durante a década de 30, momento em que, comenta Carlos Guilherme Mota, verificou-se nos meios intelectuais brasileiros um "redescobrimento do Brasil" - em parte causado pelo abalo, nas linhas de interpretação da realidade brasileira, que se seguiu à Semana de Arte Moderna de 1922, à fundação do Partido Comunista e à Revolução de 30.⁴

A celeuma provocada pelo aparecimento de **Casa-grande e Senzala**, tanto a nível nacional quanto internacional, deveu-se principalmente à ousadia com que, apoiando-se na antropologia cultural norte-americana e seguindo a trilha aberta por Franz Boas, Freyre negava a existência de raças superiores e inferiores - muito embora atribuisse às raças diferentes valores psicológicos. Desta valoração resultava o seu louvor da miscigenação, segundo ele o traço decisivo do sucesso da colonização luso-brasileira e diferenciador em relação às demais no continente.

Outra inovação de **Casa-grande** consistiu na afirmação enfática da contribuição negra e mestiça na formação histórica e cultural do Brasil, quando os estudos afro-brasileiros e afro-americanos eram ainda incipientes.⁵ Nesse sentido, as matrizes do pensamento de Gilberto Freyre (como as de Oliveira Vianna, em **Evolução do Povo Brasileiro**) encontram-se em Silvio Romero - autor revalorizado na década de 40 por estudo de Antonio Candido.⁶ O questionamento da especificidade social brasileira feito por Silvio Romero destacara pioneiramente a contribuição do negro e do mulato à cultura nacional, em detrimento do papel reservado ao índio, enaltecido pelo romantismo.

Membro da polêmica geração de 70, Silvio Romero combatera o beletismo do final do século XIX, propondo critérios científicos de pesquisa que não foram capazes, no entanto, de transcender o cientificismo naturalista e evolucionista então vigente. Sua opção por uma teoria etnográfica hierarquizada e a simpatia, a partir de certo momento, pela noção de "degenerescência latina" de Gobineau e Chamberlain, conferiram a seu pensamento paradigmas arianistas que seriam, mais tarde, rejeitados por Gilberto Freyre. Este, porém, resgatou em Romero o interesse pelo folclore e pelas tradições populares, a consciência da contribuição do negro e do mestiço para a civilização brasileira e sobretudo a ênfase na importância da miscigenação, cuja influência na formação brasileira Romero procurava elaborar sistematicamente - no que seria seguido por Nina Rodrigues e, mais tarde, por Gilberto Freyre.

Fez Gilberto Freyre da miscigenação o centro de sua tese. Praticada em larguíssima escala no Brasil, fôra esta fruto, segundo ele, do contato anterior à descoberta do Novo Mundo entre os portugueses e povos de pele mais escura (os árabes, por exemplo) e da conseqüente flexibilidade racial do brasileiro de origem lusitana - herdeiro da "plasticidade" característica do português, que "adocou", "suavizou": as relações raciais entre nós.

Gilberto Freyre não foi o único, dentre os grandes sociólogos brasileiros na primeira metade do nosso século, a apresentar tais concepções. Embora partindo de pressupostos bastante diversos dos seus e dotado de uma visão radicalmente diferente da realidade histórica e social brasileira, também Caio Prado Júnior referiu-se à "excepcional capacidade do português em se cruzar com outras raças", atribuindo essa aptidão à frequência do contato lusitano,

desde tempos longínquos, com povos mais escuros. Como Freyre, Caio Prado Júnior mencionou o "instinto sexual tão aguçado" do português que teria redundado, com a licença de costumes característica do Brasil Colônia, numa contribuição positiva para a formação da nacionalidade brasileira e que possibilitou

amalgamar e unificar raças tão profundamente diversas, tanto nos seus caracteres étnicos como na posição relativa que ocupavam na organização social da colônia.

Cessam aí, entretanto, as semelhanças entre as perspectivas de ambos: enquanto Gilberto Freyre deliberadamente omitia definições metodológicas (num método que já foi chamado de "impressionismo caleidoscópico"⁸), Caio Prado Júnior, especialmente a partir da mencionada obra de 1942, que marcou sua maioridade intelectual, partia de variáveis teóricas definidas e de uma metodologia explícita. Em *Formação do Brasil Contemporâneo*, numa perspectiva econômica, fez ele um balanço dos componentes do sistema colonial, avaliando suas persistências na vida nacional. Pela primeira vez, surgiram as classes enquanto categoria analítica na explicação da realidade social brasileira, numa pesquisa também preocupada em estabelecer comparações com o processo civilizatório desenvolvido nas demais regiões da América.

As perspectivas de Gilberto Freyre e de Caio Prado Júnior são diametralmente opostas quanto à inserção do negro na vida brasileira. Lemos, por exemplo, em *Formação do Brasil contemporâneo*:

A contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira, é além daquela energia motriz quase nula. Não que deixasse de concorrer, e muito, para a nossa 'cultura', no sentido amplo em que a antropologia emprega a expressão; mas é antes uma contribuição passiva, resultante do simples fato da

presença dele e da considerável difusão do seu sangue, que uma intervenção ativa e construtora. O cabedal de cultura que traz consigo da selva americana ou africana, e que não quero subestimar, é abafado, e se não aniquilado, deturpa-se pelo estatuto social, material e moral a que se vê reduzido seu portador. E aponta por isso apenas, muito timidamente, aqui e acolá. Age mais como fermento corruptor da outra cultura, a do senhor branco que se lhe sobrepõe. (grifamos)

Em contraste Gilberto Freyre, em livro publicado quase três décadas após *Casa-grande*, expressou-se enfaticamente sobre a presença negra:

Inclusive essa presença do afro-negro quando escravo. Um escravo a quem, entretanto, não faltou oportunidade de exprimir-se, mesmo assim limitado, conviventemente e criativamente, primeiro como pré-brasileiro, depois já como brasileiro.

Gilberto Freyre reafirma a oportunidade de expressão ativa do negro no contexto escravocrata, sugerindo a integração existente, a seu ver, entre a casa-grande e a senzala. Este último aspecto evidencia-se claramente no trecho seguinte de *Casa-grande*:

Quanto às mães pretas, referem as tradições o lugar verdadeiramente de honra que ficavam ocupando no seio das famílias patriarcais. Alforriadas, arredondavam-se quase sempre em pretalhonas enormes. Negras a quem se faziam todas as vontades: os meninos tomavam-lhes a bênção; os escravos tratavam-nas de senhoras; os boleeiros andavam com elas de carro. E dia de festa, quem as visse anchas e enganjentas entre os brancos de casa, havia de supô-las senhoras bem-nascidas; nunca ex-escravas vindas da senzala.

São, no pensamento de Freyre, ignorados os fundamentos materiais da sociedade escravista. Só assim lhe é possível classificar como "lugar verdadeiramente de honra" a posição de certas escravas ou ex-escravas domésticas. A par disso, seu discurso neutraliza as tensões sociais e psicológicas inerentes ao sistema, numa preocu-

pação exclusiva com tradição e continuidade cultural. O conjunto é invariavelmente descrito da perspectiva da classe senhorial. Trata-se primordialmente da casa grande - ou mesmo da senzala, porém pela perspectiva do branco.

As implicações ideológicas de tal postura - responsável em grande parte pela preservação da tese da "democracia racial brasileira" - têm sido apontadas pela crítica mais recente. No Brasil, Florestan Fernandes, Antonio Candido, Abdias do Nascimento, Emilia Viotti da Costa, Otavio Ianni, Clóvis Moura, Muniz Sodré são alguns dos que apontaram a contradição existente entre o mito e a discriminação real existente contra negros e mulatos no país.¹² Antônio Candido, atento às formas pelas quais o reacionarismo se tem insinuado na produção intelectual brasileira, mostrou-se preocupado com o culturalismo do "mestre Gilberto Freyre". Diz ele:

Suas últimas obras descambam para o mais lamentável sentimentalismo social e histórico; para o conservadorismo e o tradicionalismo. Enamorado do seu ciclo cultural luso-brasileiro, é levado a arquitetar um mundo próprio, em que se combine o progresso com a conservação dos traços anteriores característicos. Tudo estará justificado se trouxer a marca do mundo que o português criou e que nós vamos desenvolvendo e preservando, sim senhor, com a ajuda de Deus e de Todos os Santos Unidos. O mesmo movimento que o leva a gostar das goiabadas das tias e dos babados de prima Fulana o leva gostosamente a uma democracia patriarcal, em que, etc., etc. [...] aí está um caso em que o método cultural carrega água para a monjolo da Reação.¹³

Para Clóvis Moura, a concepção da democracia racial nasceu de um engodo ideológico, a partir da necessidade de o colonizador português estabelecer dobradiças amortecedoras das contradições raciais que se apresentavam como ameaça de conflito social e racial permanente:

A população negra, no Brasil, até meados do século XIX era superior à branca. Para que a grande massa mulata (negra, portanto) não adquirisse consciência étnica, criou-se uma sociedade de estrutura aberta, fenotípica, na qual, enquanto permanecia a escravidão para os negros e pardos escravos, abria-se, para o mulato livre, um espaço social no qual ele podia circular com relativa liberdade, e, com isto, escamotear o fundamental que era justamente a ¹⁴contradição entre senhores e escravos.

Decorrentes da subordinação do trabalho escravo ao sistema colonial, surgiram no Brasil uma sociedade poliétnica e, simultaneamente, um "dreno amortecedor" - nas palavras de Clóvis Moura - com a concessão ao mulato de um status étnico que ele jamais teve nos Estados Unidos. Clóvis Moura sugere pois uma dicotomia na formação social brasileira: de um lado, os negros e os pardos escravos; do outro, o mulato livre, para quem ter-se-ia aberto um espaço social.

Por mais áspera que seja a sua crítica, esta fica no entanto aquém da radicalidade de Abdias do Nascimento, para quem o Brasil, em racismo, é "a versão sul-americana da União Sul Africana". Segundo sua tese, a do genocídio do negro brasileiro (título de um de seus livros), o único propósito da sociedade brasileira vigente é que "as populações afro-brasileiras desapareçam, sem deixar rastro, do mapa demográfico do país."

Sem estabelecer distinções quanto ao tratamento de negros e mulatos, Abdias compara - e equipara -, por exemplo, o modelo europeu e o norte-americano de universidade ao brasileiro afirmando que, de acordo com este, "as populações afro-brasileiras são tangidas para longe do chão universitário como gado leproso."

Abdias do Nascimento é o pólo oposto a Gilberto Freyre, no

focante à avaliação das relações raciais no Brasil. Se o pensamento deste baseia-se na neutralização do preconceito racial em nosso país, o daquele constrói-se a partir da afirmação veemente de um racismo virulento, embora mascarado. Ele faz porém uma ressalva quanto à persistência da herança espiritual do escravo a qual, apesar de todas as pressões culturais da sociedade dominante, não pôde ser reprimida - desta vez, contrastando o caso do Brasil ao ocorrido nos Estados Unidos, "onde apenas sobreviveram alguns elementos culturais", observa.¹⁵

Nesse país, onde a obra de Gilberto Freyre atingiu enorme repercussão, Frank Tannenbaum e Stanley Ekins colocaram-se ao lado de Gilberto Freyre, endossando sua interpretação das relações raciais no Brasil.¹⁶ Já Marvin Harris, seguidor de uma linha materialista nos estudos sociais e, consequentemente, a favor de uma visão que integrasse a questão das relações inter-raciais no sistema colonial pré-capitalista, apresentou, desde *Patterns of Race in the Americas* (1964) duras críticas à apologia de Freyre da "democracia racial" brasileira.

Desmistificando o paternalismo "benevolente" do proprietário de escravos luso-brasileiro através do que chamou com ironia de "the myth of the friendly master", Harris discutiu as forças demográficas e econômicas na formação de uma população mulata e de uma classe de negros livres. Segundo Harris, no Brasil, os senhores de escravos "had no choice but to create a class of half-castes" que servissem como soldados, lavradores, intermediários de vários tipos, uma vez que aqui não existia uma população branca suficiente para a formação de uma classe média e militar - situação diversa da verificada nos Estados Unidos. Sua conclusão é a de que

a prosperidade da classe dos mulatos convinha aos proprietários brasileiros de escravos.¹⁷

As colocações de Marvin Harris, nem sempre acatadas nos Estados Unidos, foram bem aceitas no Brasil. Seu pensamento mostrou afinidade com o de Clóvis Moura, que aplaudiu os argumentos do antropólogo norte-americano contra a noção da democracia racial, reforçando-os com dados estatísticos comprovadores das altíssimas taxas de mortalidade escrava no Brasil - mais uma evidência destruidora do mito.¹⁸

Quaisquer que fossem, no entanto, as divergências entre os cientistas sociais, valorizou-se unânime e crescentemente também nos Estados Unidos a perspectiva hemisférica na análise da escravidão, e surgiram novos estudos comparativos de questões como as diferenças entre os diversos códigos escravistas, o grau de paternalismo no sistema colonial dos diversos países, o tratamento cotidiano dos escravos nas antigas colônias européias da América.

Frank Tannenbaum, em *Slave and Citizen* (1947), afirmou a esterilidade de se tratar isoladamente a escravidão nos Estados Unidos. Segundo ele, só um tratamento hemisférico poderia elucidar a relação entre escravidão e relações raciais, além de esclarecer sobre a dinâmica social da transição da escravidão para a liberdade. A par disso, levantou questões que desrespeitavam as fronteiras tradicionalmente aceitas entre história e ciências sociais.

Tannenbaum via a escravidão como um sistema moral e legal, sugerindo que o estado atual do negro nas diversas nações americanas tinha raízes nas atitudes para com o negro escravizado, as quais refletiam a história religiosa, jurídica e moral dos se-

nhores. Nas sociedades (como a brasileira) em que a tradição cultural, lei e religião uniram-se para reconhecer a personalidade moral do escravo, a absorção social dos libertos estaria assegurada. Tannembaum elaborou seu raciocínio num esquema social implícito apoiado num equilíbrio de poderes entre Estado, Igreja e Família e seus respectivos interesses econômicos. A partir daí, dividiu os sistemas escravistas do hemisfério ocidental em três grupos: o anglo-saxão, o ibérico e o francês.

No modelo escravista anglo-saxão, a ausência de uma tradição cultural, de leis e de instituições religiosas favoráveis ao negro revelaria indiferença pela "personalidade moral" do escravo. Já no caso ibérico, as três instâncias combinaram-se positivamente, sugerindo que a personalidade do escravo transcendia seu status de cativo. O grupo francês teria observado os princípios religiosos dos ibéricos, mas sem suas leis e tradições. Especificamente quanto ao Brasil, Tannembaum argumentava que tamanha foi a força da Igreja Católica em relação aos proprietários de escravos que ela chegou a afetar as leis. E, embora discordando de que os escravos brasileiros tivessem recebido "melhor tratamento" do que os demais (impossível, em razão das frisantes disparidades econômicas entre brasileiros e da pobreza da maior parte da população), afirmava que os libertos aqui encontraram com maior facilidade um lugar social.

Mas a qualidade de tratamento era ponto secundário para Tannembaum, seu interesse principal sendo a questão de classe e de mobilidade racial. Ele aproximava-se de Gilberto Freyre ao sugerir a correlação entre mobilidade de classe, ausência ou enfraquecimento de racismo e tratamento benevolente conferido ao escravo. Tentou, a par disso, relacionar a "personalidade moral" do escravo

à qualidade pacífica da abolição, no que foi corretamente contestado por Eugene Genovese.

Citando o Haiti e o Brasil como exemplos de antigas colônias em que a religião não impedira nem uma abolição sangrenta (caso do Haiti) nem numerosas desordens sociais e insurreições de escravos (como no Brasil), Genovese mencionou em contrapartida as ilhas britânicas onde, embora sem qualquer suposta preocupação com a "personalidade moral" do escravo, a abolição foi de fato pacífica.¹⁹

Por sua vez, também David Brion Davis advertiu, contestando Tannenbaum, que a dualidade do escravo como homem e como coisa sempre criara problemas para o senhor, os quais raramente (ou talvez nunca) teriam negado uma personalidade moral ao negro escravizado.²⁰ E Fernando Henrique Cardoso chegou a conclusões semelhantes às de Davis, comentando como

o trabalho escravo, ao desenvolver-se, tornando-se mais complexo, permitia que a contradição inerente à condição de escravo se revelasse na sua plenitude: ao trabalhar, o escravo negava as representações que tendiam a fazer dele o anti-homem e, ao mesmo tempo, permitia que ficasse socialmente evidente a necessidade de coação e de violência para transformar um homem em escravo, em coisa.²¹

A noção de que o escravo, apesar de tudo, era um homem, não podia portanto ser considerada diferenciadora do escravismo ibérico - o que, sem dúvida, abala a tese de Tannenbaum, também excessivamente presa a aspectos culturais em detrimento dos econômicos.

Os pontos vulneráveis da argumentação de Tannenbaum, como de Gilberto Freyre - com quem, aliás, Tannenbaum revela flagrantes afinidades - não significam que as suas respectivas contribuições

deixassem de ser acatadas. Em 1959, Stanley Elkins recuperou a obra de Tannembaum e acrescentou à mesma linha historicista de raciocínio considerações psicológicas e antropológicas. No seu entender, o esquema social de Tannembaum valia como descritivo de uma sociedade pré-capitalista, em que havia um espaço mínimo para o impulso económico irrestrito.

Não há dúvida, quanto ao último aspecto. O carácter retrógrado da tecnologia escravista, que permaneceu estagnada até o século XIX, tem sido assinalado por historiadores e economistas. Jacob Gorender observou como,

numa época em que a Europa Ocidental marchava a passos céleres rumo à revolução industrial da fábrica moderna, o escravismo, no continente americano, travou no seu seio o progresso técnico e se limitou quase apenas à incorporação tardia de alguns inventos criados no laboratório da economia capitalista europeia.²²

E Fernando Novais confirma, em sua análise da crise do antigo sistema colonial em Portugal e no Brasil:

[...] as grandes invenções exigidas pela produção só encontram rentabilidade, efetivamente, se organizadas em grandes empresas. Daí decorre também o atraso tecnológico, o carácter predatório, o 'cíclico' no espaço²³ e no tempo, que assume a economia colonial.

O problema principal das pesquisas historicistas, no entanto, é a falta de uma definição mais consistente da metodologia adotada. Assim, Marvin Harris, denunciando tal deficiência nos trabalhos de Tannembaum, Gilberto Freyre e Stanley Elkins, propõe uma alternativa materialista em *The Nature of Cultural Things e Patterns of Race in the Americas*.²⁴

Evitando discussões sobre questões específicas como o grau de

paternalismo ou o tratamento diário dos escravos nas diferentes regiões do Novo Mundo, Harris defendeu a necessidade anterior de esclarecer princípios filosóficos e metodológicos, uma vez que a pesquisa empírica é sem dúvida condicionada por esses princípios. Acusando Tannenbaum e Freyre de idealistas, Harris insistiu no exame das condições econômicas determinantes das relações sociais escravistas - e que prevaleceram sobre tendências antagônicas na tradição histórica. Rejeitou, portanto, a idéia de que a tradição, a lei e a religião dos portugueses superassem as contradições inerentes à escravidão brasileira. O exame do papel da Igreja, do Estado e do senhor de escravos importaria, para ele, apenas na medida em que cada uma das três instâncias teria representado uma entidade separada, lutando pelo controle dos recursos materiais. Harris não levou em conta, assim, a influência da Igreja sobre os senhores, ou qualquer genuína preocupação espiritual com os escravos por parte da Igreja (suposição que, segundo ele, seria puro "romantismo"). Embora admitindo que os portugueses tivessem revelado menos preconceito racial do que os demais proprietários de escravos, não via esse dado como significativo.

As divergências entre os intérpretes da escravidão nas Américas, porém, não têm separado apenas "idealistas" e "materialistas". Eugene Genovese, por exemplo, embora advogando também uma abordagem marxista do escravismo, ataca duramente o que chama de materialismo mecanicista de Marvin Harris, insistindo em que tal materialismo, segundo ele derivado de uma leitura estreita de Marx, não está à altura de adversários como Tannenbaum - e, principalmente, Gilberto Freyre.

Opondo-se a Harris, Genovese defende o exame minucioso das

ideologias, argumentando que estas, ao surgirem, alteram profundamente a realidade material, vindo de fato a constituírem feições parcialmente autônomas daquela realidade. Assim, vê ideologia e economia como manifestações reciprocamente influentes de formas especiais de domínio de classe - a psicologia e a ideologia sendo tanto partes da formação de classe quanto o interesse econômico.

Genovese chama a atenção para uma das funções essenciais da ideologia da classe dominante: a de apresentar para si e para as classes dominadas uma visão do mundo coerente, suficientemente flexível, abrangente e mediatória de maneira a convencer estas classes da justiça de sua hegemonia. Atentar-se apenas para os fatores econômicos e demográficos equivale, para Genovese, a um sofisticado e a-histórico determinismo econômico. E ele enfatiza a importância das tradições legal, moral, religiosa e nacional, cujo estudo esclarece o entendimento das classes sociais, dado que estas historicamente têm formado tradições, valores, sentimentos, assim como interesses econômicos.

Em sua oposição a um certo tipo de leitura marxista da escravidão (em que inclui a de Eric Williams), Genovese resgata o pensamento e a contribuição de Gilberto Freyre - inclusive quanto à noção da "democracia racial" no Brasil, que teria existido "relativamente" à realidade das demais sociedades escravistas do continente, sem dúvida mais agressivamente discriminatórias contra os "não-brancos" do que a brasileira.

A limitação de Freyre, para Genovese, reside na recusa em admitir o antagonismo de classes como força propulsora da história. Mas ele observa que, apesar de suas faltas, Gilberto Freyre

teve o mérito de procurar mesclar uma abordagem analítica e uma visão orgânica do homem, usando dados das ciências físicas, biológicas e sociais, em seu "artistic project". E, numa defesa entusiasmada do sociólogo brasileiro, Genovese vê nele a flexibilidade de pensamento necessária ao verdadeiro materialismo dialético conforme proposto por Marx e o mérito de ter conseguido demonstrar que a sociedade brasileira não é racialmente determinada, como nos países anglo-saxões.²⁵

A inesperada valorização de Freyre, por parte de Genovese, partiu de um interesse comum. Desde a publicação de *The World The Slaveholders Made* (livro cujo título encerra evidente homenagem a *O Mundo que o Português Criou*, de Gilberto Freyre), Genovese tem visto na classe senhorial o eixo para se entender a escravidão.

Tal opção nem sempre foi bem vista por aqueles que vêm acompanhando as pesquisas de Genovese. Jacob Gorender, em *O Escravismo Colonial*, alertou contra a deformação desse enfoque, que se aproxima, *mutatis mutandis*, da visão de Freyre e de Tannenbaum:

Mais estranho é que alguém estude modos de produção e adote por critério prioritário, não o das relações de produção e das forças produtivas, porém o do comportamento das classes dominantes focalizado isoladamente. Depois de *The Political Economy of Slavery*, obra que representa importante avanço teórico, Eugene Genovese recuou do ponto de vista metodológico com *The World The Slaveholders Made*. Preocupado sobretudo com a variedade dos processos abolicionistas, sua visão do escravismo nas Antilhas e na América Latina é o resultado do enfoque unilateral sob o prisma das atitudes das classes escravistas.

Gorender justificou o crédito dado a Gilberto Freyre entre estudiosos americanos da escravidão, pois a obra de Freyre "até hoje, permanece qual divisor de águas entre tendências de inter-

pretação historiográfica do próprio passado americano." Mas ele observa:

Não se pode deixar de ver na obra de Gilberto Freyre uma das inspirações ou, ao menos, um dos pontos de apoio principais da corrente historiográfica iniciada por Frank Tannenbaum e continuada por Stanley M. Elkins e Herbert S. Klein. Se, porém, no enfoque sociológico, estes notáveis scholars coincidiam com Gilberto Freyre, sua intencionalidade ideológica foi diametralmente oposta. Por mais que os consideremos equivocados, devemos reconhecer-lhes este mérito. Pois o que tiveram em mira não foi a absolvição ética do passado escravista do próprio país - o que, de ponta a ponta, impregna a obra de Freyre -, mas expor na maldade peculiar do escravismo norte-americano a origem da também peculiar segregação imposta à população negra nos Estados Unidos, antes e depois de abolida a escravidão.²⁶

Essa discriminação, conforme veremos posteriormente, distinguiu-se da verificada entre nós muito especialmente pela rigidez de normas legais separando o mundo negro do branco.²⁷

Ao rejeitar tanto o enfoque marxista de Genovese quanto o historicismo de Gilberto Freyre, ambos a seu ver tendenciosos, Gorender apresentou, por sua vez, uma minuciosa pesquisa sobre as formações sociais escravistas, através do exame do modo de produção e das formas de consciência social e das instituições criadas coletivamente. "Estrutura (modo de produção) e superestrutura (formas de consciência e instituições) se englobam e articulam em cada formação social", escreveu ele. Daí a necessidade de se aliar a economia política à sociologia e à ciência da história no estudo das formações sociais e dos modos de produção. Uma essência cultural pairando acima da sucessão dos modos de produção representaria pura abstração. Assim, também, o comportamento das classes dominantes (a presença ou o absentefismo dos proprietários, por exemplo) em nada explica o sistema nem responde pelas peculiaridades. O que importa é especificar

se o modo de produção foi dominante ou limitado a um enclave, em que proporção pesaram as formas incompletas de escravidão ao lado da forma completa, em que medida o escravismo esteve vinculado a outros modos de produção, a intensidade dos impulsos advindos do mercado mundial e quais as características da superestrutura.

E é só aí, neste último aspecto, que entra o exame do comportamento e dos matizes ideológicos das classes escravistas.

Em suma, a ideologia não é o fator decisivo, a força orientadora da economia. A explicação da gênese do escravismo colonial só pode ser conseguida na dialética entre forças produtivas e relações de produção, tal qual se apresentava no condicionamento recíproco de múltiplos aspectos da situação histórica existente.

A força produtiva encarnada na plantagem adequava-se ao trabalho escravo e a ele se associou não só na América, mas antes na própria Europa. Sucede, contudo, que a América oferecia imenso fundo de terras fertilíssimas inapropriadas, o que deu à plantagem canvieira do continente americano viabilidade muitíssimo maior do que nas ilhas mediterrâneas e atlânticas. Mas esta mesma viabilidade só se compreende por ser o continente americano um continente colonizado. De outra maneira, ficaria inexplicado o escravismo colonial.

O interesse fundamental de Gorender pelos aspectos econômicos comuns do escravismo, mais do que por seus traços sociais diferenciados, o aproxima do trabalho de Maria Sylvia de Carvalho Franco. Para ambos, a questão das relações raciais só pode ser bem analisada após uma compreensão do modo de produção escravista, com o instrumental fornecido pelas ciências econômicas.

De acordo com Maria Sylvia, um desses traços comuns mais salientes é a dependência do latifúndio e da escravidão aos mercados internacionais. Nesse sentido, a referência à organização interna do latifúndio é necessária porém insuficiente para a compre-

ensão das relações sociais ali configuradas. O latifúndio escravista, "ao mesmo tempo núcleo doméstico e empresa mercantil, submeteu todos os que nele viveram ao duplo jogo de uma convivência inescapável e da dominação econômica". Há, pois, no escravismo, uma síntese de associações morais e de relações de interesse, elementos "constituídos por um sistema que unificou lar e negócio."²⁹

Gorander e Maria Sylvia, embora menos contundentes do que Marvin Harris, assinalaram igualmente o equívoco em se estudar que diferentes feições tomaram as relações raciais nas sociedades escravistas americanas sem um anterior e inseparável conhecimento do substrato econômico comum, subjacente ao sistema no seu todo: só a partir desse conhecimento pode-se analisar as diferentes etnias em seu complexo inter-relacionamento, uma vez que é no solo sócio-econômico que atuam as ideologias e contra-ideologias caracterizadoras do comportamento dos diferentes grupos.

As mesmas discórdias na interpretação do escravismo nas Américas reduplicaram-se no estudo das etnias e de seus comportamentos. Nos Estados Unidos, especialmente desde a década de 60, têm surgido numerosas pesquisas preocupadas, mais freqüentemente, com o problema da gênese do racismo e com as origens da peculiar discriminação racial naquele país. Essas pesquisas representaram a resposta do mundo acadêmico "branco" às reivindicações do movimento negro em prol dos direitos civis, num genuíno interesse por uma revisão nos estudos sociais americanos que, pela primeira vez, visasse as perspectivas de minoriais populacionais.

Os debates daí decorrentes, entretanto, muitas vezes mais prolixos do que fecundos, mostraram-se quase exclusivamente atentos a aspectos culturais da questão, em detrimento dos econômicos.

Assim, por um lado, posicionaram-se entre os cientistas sociais norte-americanos aqueles que afirmavam ter a escravidão precedido o racismo em terras americanas, sendo este portanto mera consequência justificadora da exploração negra. Alguns pesquisadores, como Lerone Bennett, Jr., e Oscar e Mary Handlin, chegaram a equiparar a situação social dos primeiros negros chegados à América à dos *indentured servants* ingleses, sujeitos a uma escravidão temporária. Outros afirmavam ter o racismo precedido a escravidão, estando já imbuídos de sentimentos e práticas discriminatórias os primeiros colonizadores britânicos. Tal é a postura de Gary Nash, que aplicou aos ingleses o reverso da teoria de Gilberto Freyre com relação aos portugueses: a posição insular da Grã-Bretanha, isolando seus habitantes do resto do mundo durante séculos, seria responsável pela xenofobia do colonizador inglês na América, causadora do racismo anti-negro. A tese de Winthrop Jordan advoga o que ele chama de "process of mutual causation": as leis coloniais teriam gerado preconceitos, os quais seriam responsáveis por novas leis discriminatórias, e assim por diante.³⁰

Ao menos em dois pontos, no entanto, tem havido tácita concordância por parte dos estudiosos: em primeiro lugar, na constatação de que a escravização do negro africano serviu como luva para os propósitos colonialistas europeus nas Américas; em segundo, quanto ao fato de que os conquistadores e primeiros colonizadores já traziam, em sua bagagem cultural, noções pouco claras mas bastante depreciativas a respeito dos povos não-europeus.

A escravidão, escreveu Fernando Novais, "foi o regime de trabalho preponderante na colonização do Novo Mundo; o tráfico negreiro que a alimentou, um dos setores mais rentáveis do comércio

colonial.”

Nas condições históricas em que se processou a colonização da América, acrescentou Novais, a implantação de formas compulsórias de trabalho decorria da necessária adequação da empresa colonizadora aos mecanismos do Antigo Sistema Colonial, cujo universo paradisíaco foi o trabalho não-livre. Longe de corresponder a uma opção entre outras, ou a uma forma alternativa de “povoar” o novo continente descoberto, tratava-se,

naquele momento da história do Ocidente, de colonizar para o capitalismo, isto é, segundo os mecanismos do sistema colonial, e isto impunha o trabalho compulsório. A colonização da época mercantilista conforma-se ao sentido profundo inscrito nos impulsos da expansão, ou seja, é o elemento ‘mercantilista’ - quer dizer, mercantil-escravista - que comanda todo o movimento colonizador.

A bem-sucedida empresa colonial nutriu-se, inevitavelmente, de ideologias auto-justificadoras que se traduziram numa série de concepções e atitudes desfavoráveis diante dos povos dominados - especificamente o “Índio” nativo das Américas e o africano escravizado. E as noções de selvageria desenvolvidas nos séculos XVI e XVII constituíram uma lente distorcida através da qual os primeiros colonizadores avaliavam as potencialidades e previam o destino daqueles que subjugavam. Essas antigas e vagas noções, em contato com as novas circunstâncias, cristalizaram-se gradualmente em valores e comportamentos por vezes comuns, por vezes diversos, mas sempre enfatizando a suposta superioridade européia.

A implementação de tais concepções foi decerto favorecida pela ignorância reinante na Europa a respeito do continente africano. Até o século XV, a África era ali conhecida apenas através de

lendas e suposições, a maior parte das quais absolutamente fantásticas. Segundo Léon-François Hoffman,

les Africains tels qu'on les imaginait semblaient sortis des cauchemars d'un Brueghel ou d'un Bosch: selon les uns, les Africains sont des Cyclopes de plusieurs mètres de hauteur; pour d'autres, ils ont des queues au bas du dos et des cornes au front; d'autres ont un seul oeil au milieu de la poitrine; on en connaît même qui changent périodiquement de sexe.³²

Em 1572, Jean Bodin observava que os habitantes das regiões meridionais tinham fortes inclinações à lubricidade, e que tal luxúria incontrolável conferia resultados inquietantes:

Ils ne peuvent d'ailleurs que très difficilement se contenir, et une fois lancés dans la débauche, ils se livrent aux voluptés les plus exécrables. De là ces rapports intimes entre les hommes et les bêtes qui donnent encore naissance à tant de monstres en Afrique.³³

Foi através dos relatos dos navegadores portugueses que a África adquiriu uma feição mais concreta para os europeus. Da inovadora exploração lusitana da costa ocidental africana, depois dos mares e terras do Oriente e, posteriormente, através do Atlântico, resultou o desmoronar de lendas e mitos que cercavam as terras distantes e seus habitantes. Isto porque, lemos em Sérgio Buarque de Holanda (*Visão do Paraíso*), nos relatos dos lusitanos, "as invenções mais delirantes só aparecem depois de filtradas pelas malhas de um comedido bom senso", num apego ao real que tem sido compreensivelmente louvado por historiadores portugueses.³⁴

Se, por um lado, o contato mais direto com os africanos exorcizou gradualmente os aspectos sobrenaturais das descrições européias, por outro intensificou-se na Europa uma visão depreciativa do negro, que se reduplicaria nas colônias da América. A coloniza-

ção do Novo Mundo impunha uma ideologia que justificasse o tráfico e a escravização dos africanos.

No discurso europeu seiscentista, a exploração comercial escravista estaria assim encoberta por um tom paternalista e moralizante, enfatizando os benefícios espirituais da escravidão para os selvagens. Bom exemplo de tal retórica é a passagem que se segue de Jacques Savary, em seu *Parfait Négociant*:

De commerce paroît inhumain à ceux qui ne savent pas que ces pauvres gens sont idolâtres, ou Mahometans, & que les Marchands Chrétiens en les achetant de leurs ennemis, les tirent d'un cruel esclavage, & leur font trouver dans les Isles où ils sont portéz, non seulement une servitude plus douce; mais même la connoissance du vrai Dieu, & la voye du salut par les bonnes instructions que leur donnent des Prêtres et Religieux qui prennent le soin de les faire Chrétiens, & il y a lieu de croire, que sans ces considérations, on ne permettroit point ce commerce.

Mas não bastava "demonstrar" os benefícios da escravidão cristã para os pobres idólatras. Era absolutamente necessário insistir numa inferioridade nata (o que redundaria, com o passar do tempo e alteração das circunstâncias, na ideologia explicitamente racista). Em 1655, o jesuíta Pelleprat assim descrevia os escravos antilhanos a seu encargo:

Les Nègres ordinairement n'ont pas beaucoup d'esprit et sont fort pesants, ce qui est cause qu'il faut bien de la patience et bien du travail pour leur apprendre quelque chose: outre tous ces désavantages, ils sont puants comme des charognes, et si hideux, et si mal faits, qu'ils causent de l'horreur, mais il n'y a rien que la charité de Jésus ne rende aimable...

Aqui, a apreciação "estética" corrobora a avaliação intelectual. E tal apreciação é confirmada pela literatura européia dos séculos XVI e XVII, que também fornece abundante

material esclarecedor do racismo latente dos europeus diante de povos mais escuros. Citemos apenas dois exemplos bem conhecidos (inglês e português, respectivamente) que tematizam as diferenças raciais e a inquietante possibilidade, agora já não tão remota, de ligações sexuais entre brancos e não-brancos.

Em *Othello*, Iago adverte o pai de Desdemona de que o sexo inter-racial é imundo e anti-natural, e é através de metáforas com animais que enceta ele sua peroração difamatória contra o mouro:

Your heart is burst, you have lost half your soul;
Even now, now, very now, an old black ram
Is tupping your white ewe. Arise, arise!
Or else the devil will make a grandsire of you.
Arise, I say!" (ato I, cena I)

Adiante, numa insistência bastante reveladora das ansiedades sexuais elizabetanas em relação ao homem de cor, Iago prossegue:

You'll have your daughter cover'd with a Barbary
horse, you'll have your nephews neigh to you;
you'll have coursers for cousins, and gennets for
germans." (idem)37

Também no teatro português instaura-se uma visão depreciativa do negro: em 1525, Gil Vicente, na *Tragicomédia da Fraga d'Amor*, atribui a um personagem negro a expressão de um grande desejo - tornar-se branco. Mas a concessão de tal graça por Júpiter não o satisfaz, pois constata que ainda fala como negro ("fala guiné"). E assim se tece o seu raciocínio:

Se eu falo namorado
a mulher que branca é,
ela me dirá: vai-te, vai-te!
Tu és homem ou diabo?39

Nota-se que, tanto na tragédia shakespeariana quanto na comédia vicentina, as alusões sexuais combinam-se ao motivo do "diabo".

E, lembra Léon-François Hoffman, na imaginação medieval europeia, o diabo era frequentemente chamado "Le Grand Nègre".³⁹

Já estava latente pois, mesmo antes de desenvolver-se como ideologia explícita, o racismo no pensamento coletivo europeu. Não se tratava, no entanto, de "racismo" no sentido dado ao termo a partir do século XIX porque tais nações não se baseavam numa doutrina explícita de desigualdades genéticas ou biológicas.⁴⁰

Na verdade, no início e durante boa parte da Idade Moderna, inexistia a concepção de "raças distintas" - o que só surgiria com os avanços da ciência iluminista. Ainda no século XVII, explicavam-se as diferenças fisionômicas entre os homens com teorias ingênuas como a que se lê na rubrica "Afrique" do *Dictionnaire Théologique, Historique*:

Les hommes de l'Afrique sont noirs, blancs ou basannez, selon la diversité du terroir, et de quelque vertu secrette de l'air, et non à cause du voisinage du Soleil, come l'estime le vulgaire.⁴¹

A palavra "raça", na sua acepção de grupo étnico diferenciado, informa Hoffman, não se atesta em francês antes de 1684; e a palavra "negro", de origem ibérica (atestada em francês em 1516), é rara nessa língua até o século XVIII. Anteriormente - e isto vale também para o português, o espanhol e o inglês - preferia-se utilizar denominações simplesmente geográficas ou difusas como "mourro", "africano", "etíope", para designar pessoas de pele mais escura, habitando o que seria depois universalmente conhecido com o "continente negro".⁴²

Conforme observa Pierre Pluchon, em *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle*, na verdade passou-se, no século XVIII, de um racismo

dogmático a um racismo científico.⁴³ Já não bastava aos intelectuais racionalistas que as diferenças de cor entre os homens fossem explicadas pela teologia. Era preciso explicá-las pela ciência moderna, e assim despontaram as primeiras manifestações do racismo pseudo-científico. Léon-François Hoffman sintetiza:

A partir du moment où la différence de pigmentation entre les Blancs et les Noirs est perçue comme fondamentale, comme appartenant à l'ordre des essences et non des apparences, la tentation de porter des jugements de valeur et d'établir une hiérarchie raciale est presque irrésistible. [...] Voltaire n'a pas hésité à le faire. S'il était devenu impossible de justifier l'esclavage par la religion, une 'infériorité raciale' déduite abusivement d'observations anatomiques allait faire l'affaire encore mieux. Et il est bien certain que cette curiosité scientifique n'est pas désintéressée: la pigmentation des jaunes, dont on ne trafiquait pas, n'intéressait personne. A partir du XVIIIe siècle, c'est la pigmentation des Noirs que l'on étudie. Les savants du XIXe, au service de l'idéologie colonialiste, se pencheront plutôt sur les mensurations crâniennes, dont les théoriciens de notre époque tireront les conclusions que l'on sait.

Au XVIIIe siècle nous allons voir se développer la traite et le racisme, son alibi.⁴⁴

No discurso escravista europeu, a ideologia etnocêntrica encobria os verdadeiros motivos económicos subjacentes. A referência positiva sendo sempre o homem branco, quaisquer diversidades entre este e o "não-branco" eram invariavelmente apontadas como o desvio da norma, o a-normal. Assim se justificava, intelectual, moral e esteticamente, a empresa mercantilista ultramarina.

Seria ingenuidade ou má fé supor que o português divergisse dos outros europeus no tocante a diversidades de cor e origem. O texto vicentino referido acima é inegável testemunho do contrário! Boxer, em sua análise do império colonial português, de 1415 a 1825, afirma que Portugal foi um país eminentemente

racista, apoiado na pureza do sangue.⁴⁵

A tradição portuguesa, atesta M. L. Tucci Carneiro, comentando as leis discriminatórias do século XV ao XIX, também seguiu um modelo marcadamente segregacionista, do ponto de vista racial. Honra e nobreza eram identificadas na sociedade portuguesa com o conceito de "pureza de sangue". Ser puro de sangue significava não ter ascendência judaica, moura ou negra, e comprovar a ausência de "sangue infecto" possibilitava o acesso a cargos políticos e religiosos, a honrarias e benefícios. A separação social dos "limpos de sangue" dos "infectos" deu ao sistema político os meios de criar um discurso que conferiu à legislação portuguesa um caráter racista: "O cristão novo, o judeu, o mouro, o cigano, o indígena e o mulato serão, durante séculos, os grupos estigmatizados 'par excellence'."

Os estatutos de pureza de sangue serviram em Portugal como poderoso instrumento político e, a partir de 1671, o negro e o mulato aparecem discriminados na legislação, o que se estende até o século XIX. M. L. Tucci Carneiro observa:

Discriminados racialmente como inábeis para determinados cargos civis e religiosos, estes elementos ficaram durante séculos relegados a uma posição secundária na estrutura das sociedades portuguesa e brasileira, atendendo [...] aos interesses do Império Colonial.

É certo que, durante a administração do Marquês de Pombal, as leis de 1773 e 1774 eliminaram a antiga distinção entre cristãos novos e cristãos velhos no Império Português. A atitude de Pombal, que alegara ser a distinção entre cristãos uma "funesta máquina tramada pelos jesuítas", é em geral considerada o "primeiro passo de tolerância em terras portuguesas".⁴⁶ No entanto, ao reduzir os

poderes da Inquisição e os de um pequeno grupo dono de privilégios políticos e econômicos (enquanto detentor da "pureza de sangue"), Pombal simbolizava o espírito ilustrado somado à visão econômica da acumulação de capital. O historiador português Oliveira Martins esclarece:

Abolindo as distinções entre cristãos novos e velhos, abolindo a escravidão no reino, equiparando os canarins aos portugueses, dando por uma vez a liberdade aos índios do Brasil - o reformador nivelava todas as classes perante o trono absoluto, varrendo parte do sistema de categorias individuais legado pelas tradições da Idade Média. As reformas na condição das pessoas foram completadas pela reforma da legislação, da qual também se baniram as tradições anacrônicas do romanismo e do direito canônico.

Tratava-se, em suma, de modernizar Portugal, tirando-o de seu isolacionismo e aproximando-o das nações mais adiantadas da Europa. Para tanto, cumpria promover a expansão e integração dos mercados, a mobilização de capitais e o incentivo às manufaturas. Utilitário e prático, Pombal proibiu a exportação do ouro, criou as companhias do Grão-Pará e do Maranhão, denunciou os tratados de Methuen (com a Inglaterra), criou fábricas e indústrias para que Portugal não dependesse do estrangeiro.⁴⁷ A reforma pombalina, atuante em todas as esferas da sociedade portuguesa, interferiu radicalmente na legislação vigente - o que não significou, entretanto, uma nova liberalidade racial. Assim, ao mesmo tempo que se acolhiam os cristãos-novos, acentuavam-se as represálias contra os "impenitentes", com freqüência condenados à prisão, à morte, ou sujeitos ao confisco de bens no decorrer dos vinte e sete anos em que Pombal governou Portugal com mão de ferro.⁴⁸

No caso do Brasil Colonial, bem mais significativo do que o problema dos hereges foi o dos mestiços de índios e negros. Em The

Golden Age of Brazil, Boxer escreveu, referindo-se aos mulatos:

[...] colonial legislation discriminated against them much more than it did against the 'mamelucos', or 'caboclos', as the products of crossbreeding between the whites and Amerindians were termed. Even free mulattoes were often coupled with enslaved Negroes in the laws which either forbade them to carry weapons and to wear costly clothes and so on, or else restricted their use of these and other things which might tend to place them on a level with the whites. They were not allowed to hold official positions in Church or State, though this prohibition was often ignored in practice.

Boxer refere-se especialmente ao período entre 1695 e 1750, mas documentos do final do século XVIII ainda atestam exigências raciais - em estabelecimentos de ensino, por exemplo. Os estatutos de um deles, dos últimos anos daquele século, condicionam o acolhimento de educandas pobres a dois requisitos iniciais:

Que [sejam] filhas de pais brancos, e havidas de legítimo matrimônio.

Se, como vimos, o chão ideológico comum continha um racismo potencial no pensamento europeu ocidental, e se nas Américas tal potencial foi incrementado na lei e na prática, como explicar o diferente perfil étnico configurado no Brasil e nos Estados Unidos e o desenvolvimento de relações inter-raciais pautadas por diferentes códigos? A resposta pode ser também dada através da forma como a colonização se procedeu aqui e lá, respectivamente.

O início da colonização do Novo Mundo não diferiu em termos das metas de seus "descobridores": tanto no Brasil quanto em todo o continente tratava-se de expandir o império colonial das metrópoles européias, extraíndo das novas terras as riquezas possíveis e carregando-as para a Europa.

Os primeiros intérpretes da presença europeia na América não deixaram dúvidas a respeito de seus propósitos de conquista. Cristóvão Colombo avaliou o potencial de resistência dos "Índios", sendo claro quanto às intenções da Coroa a que serviria: não possuindo estes o ferro, poderiam ser subjugados por apenas cinquenta homens, escreveu a seus reis.⁵¹

Sem preocupar-se com diferenças culturais, Colombo atentou para a distinção que interessava de imediato a seus desígnos imperiais: a da força bélica. As diferenças de outras ordem foram ignoradas, neutralizadas, diante da constatação da vulnerabilidade daqueles que, obviamente, já eram vistos como adversários ou (alternativa desejável) como servos.

Sergio Buarque de Holanda, no entanto, ao pesquisar a questão, preferiu enfatizar em Colombo - e nos demais descobridores - a motivação mística:

Nada o desprendia da idéia, verdadeiramente obsessiva em seus escritos, de que precisamente as novas Índias, para onde o guiara a mão da Providência, se situavam na orla do Paraíso Terreal. [...] a tópica das 'visões do paraíso' impregna todas as suas descrições daqueles sítios de magia e lenda.

É certo que naquela "contínua aliança entre os bens espirituais e os profanos" bem observada por Sergio Buarque, a noção de fantásticas riquezas enlaçava-se, na mente dos primeiros observadores europeus, à de um mundo de maravilhosas delícias. Entretanto, no discurso laudatório da terra e das gentes que estes observadores produziram, não se pode deixar de notar - e isto vale para os relatos de todos eles - a conotação utilitária: "El oro es excelentísimo: del oro se hace tesoro y con él, quien lo tiene, hace quanto quiere en el mundo, y llega à que echa las almas al

paraíso", sintetizou o cronista espanhol.⁵²

Fernando Novais vê nas duas concepções iniciais sobre a América - a paradisíaca e a utilitária - duas fases consecutivas do processo exploratório:

Na América portuguesa, a visão paradisíaca do indígena, característica dos primeiros contactos e cuja expressão mais provável é a carta famosa do escrivão da armada descobridora, Pero Vaz de Caminha, foi logo abandonada quando se iniciou a valorização econômica através da implantação da economia açucareira; ela cede lugar à 'guerra justa' e outras formas de preação de braço ameríndio para o trabalho compulsório de instalação da grande lavoura.

Preferimos, no entanto, considerar as duas visões como superpostas e complementares, já presentes na Carta de Caminha, assim como em documentos sucessivos - que mostram a nova terra como o Paraíso Terreal e seu habitante como "tábula rasa", ou "papel branco". Terra e homem estariam assim preparados, em disponibilidade total (em virgindade, poderíamos dizer), para que os conquistadores neles imprimissem sua marca superior, enobrecida pelo selo imperial, santificada pela bênção papal, garantida pela força das armas. A realidade paradisíaca, observa Silviano Santiago,

na medida em que não correspondia à realidade social indígena, pelo contrário, ali está para recalá-la na sua contretude - corresponde no entanto ao modelo de pensamento europeu da época. Seria a maneira de integrar ideologicamente o 'desconhecido' (Brasil) ao conhecido (Europa), sem que se salientassem as diferenças das partes, diferenças estas que certamente escapariam do compressor etnocêntrico.⁵⁴

Nesses primeiros textos, cujo propósito manifesto é a configuração da terra e do homem que a habita, já se delineiam as hierarquias e funções sociais a ali se formarem - o que ocorre

sempre em termos de violentas afirmações etnocêntricas - e do conseqüente "esvaziamento" dos nativos.

Prossigamos nessa linha de leitura, com a ajuda de Silviano Santiago:

Os nativos eram de carne-e-osso, mas não existiam. Na Carta de Pero Vaz de Caminha, observam-se melhor as obsessões dos portugueses do que as preocupações dos indígenas.⁵⁵

A mesma observação sem dúvida valeria para os depoimentos de Colombo e de Américo Vespúcio, ambos igualmente representativos do aguerrido etnocentrismo dos exploradores do Novo Mundo. Tal etnocentrismo, além de parte do universo mental do europeu quincentista, foi condição necessária para que se levassem adiante a conquista e a exploração com alguma coerência ideológica.

Vespúcio descreve sempre os nativos conferindo-lhes uma "identidade negativa", uma vez que atenta apenas para aquilo que eles não são, a partir do invariável referencial europeu. Segundo ele, os índios não têm pudor, desconhecem a instituição do casamento assim como qualquer prática religiosa reconhecível como tal, sendo portanto piores do que pagãos. Além disso não praticam o comércio, pois não compram nem vendem.⁵⁶

O discurso europeu, principalmente quando metaforicamente espiritualizado e idealizado como o de Caminha, incorporou com freqüência o cunho religioso à narração da conquista. Validava-se assim, também na esfera espiritual - sempre através e pela linguagem - a aventura do Novo Mundo. Este tom seria utilizado ao extremo quando se empreendesse a colonização anglo-saxã na América do Norte, tardiamente encetada (em relação à portuguesa ou espanhola) no início do século XVII.

Detenhamo-nos brevemente, recorrendo a Caio Prado Júnior, nos rumos diversos tomados pela colônia lusitana e pelas treze colônias inglesas, após esse começo comum.

Os primeiros colonizadores da América do Norte viam a si mesmos como uma vanguarda colonial e tinham a firme intenção de fundar uma Nova Inglaterra à imagem da Inglaterra que abandonavam - a não ser em termos do puritanismo específico que almejavam implantar. O que resultará deste povoamento, observa Caio Prado Júnior,

realizado com tal espírito e num meio físico muito aproximado do da Europa, será naturalmente uma sociedade que embora com caracteres próprios, terá semelhança pronunciada com a do continente de onde se origina. Será pouco mais do que um simples prolongamento desse.

Muito diversos, explica ainda o historiador, foram a ocupação e o povoamento da área tropical e sub-tropical da América. A diferença das condições naturais em relação à Europa sem dúvida funcionou como um empecilho à vinda em massa de colonos europeus - não exatamente porque estes tivessem "menos condições" de adaptabilidade ao clima e vida tropicais, como erroneamente se afirmou, mas simplesmente porque muitos deles recebavam mudanças tão radicais. No entanto, a mesma diversidade também funcionou no sentido inverso, atraindo iniciativas comerciais, na busca de gêneros desconhecidos ou raros na Europa. Para o Brasil, explica Caio Prado Júnior, o colono europeu "viria como dirigente da produção de gêneros de grande valor comercial, como empresário de um negócio rentoso; mas só a contragosto, como trabalhador. Outros trabalhariam para ele."⁵⁷ E, tentado pelo sonho de enriquecimento rápido, seria o senhor a comerciar as riquezas locais - extraídas ou produzidas

pelo trabalho escravo - remetendo-as para a metrópole, aonde esperava voltar assim que possível.

O objetivo essencial da colonização portuguesa no Brasil (exploração com trabalho escravo de recursos naturais em proveito do mercantilismo europeu), que prevaleceu durante os primeiros séculos, não favoreceu a formação de uma economia nacional, ao mesmo tempo que tampouco se valorizou uma coesão populacional. Essa situação colonial brasileira, bastante semelhante à vigente nas demais colônias escravistas do continente (a bi-polarização da América Inglesa será discutida a seguir) é assim sintetizada por Fernando Novais:

Escravismo, tráfico negreiro, formas várias de servidão formam portanto o eixo em torno do qual se estrutura a vida econômica e social do mundo ultramarino valorizado para o mercantilismo europeu. A estrutura agrária fundada no latifúndio se vincula ao escravismo e através dele às linhas do sistema; [...] A sociedade se estamentiza em castas incommunicáveis, com os privilégios da camada dominante juridicamente definidos, que de outra forma seria impossível manter a condição escrava dos produtores diretos.

O mesmo vale para as colônias inglesas do Sul. Sobretudo na Virgínia (lemos em Fernando Novais), surgiram colônias de exploração organizadas em grandes propriedades escravistas, também produzindo para o mercado externo. Entretanto, ao norte de Maryland, especialmente na Nova Inglaterra, desenvolveu-se um tipo bastante peculiar de colônias, decorrente da emigração espontânea de grupos perseguidos pelas reviravoltas políticas e religiosas da Inglaterra. Embora formal e politicamente integrada ao sistema, a colonização da Nova Inglaterra fugia às características mais profundas do colonialismo de exploração:

Na Nova Inglaterra se organiza uma vida econômica que não se orienta essencialmente para a metrópole - o que de resto seria quase impossível, dada a identidade dos respectivos quadros geográficos; não se consegue, assim, a complementariedade econômica, elemento basilar na situação colonial típica; trabalho livre de pequenos proprietários, produção diversificada para consumo interno, baixo nível de rentabilidade (na primeira fase) contrastam radicalmente com os elementos estruturais das colônias ajustadas ao sistema mercantilista - as colônias de exploração.

A proximidade dos dois tipos estruturalmente divergentes, nas

treze colônias inglesas, criava pois uma situação inteiramente nova, particularmente favorável às colônias de povoamento do Hemisfério Norte. A reação mercantilista estabelecida na Nova Inglaterra não se firmava nos mecanismos costumeiros do sistema colonial; as rendas geradas não se carregavam para fora mas concentravam-se na economia exportadora.⁵⁷ Houve ali condições, portanto, para o surgimento de uma burguesia forte, economicamente não dependente e respaldada pela lei.

Essa burguesia formou-se no interior da imensa maioria bran-

ca, de origem anglo-saxã e crença protestante, cujo endosso ferrenho a uma ideologia de coesão populacional e de homogeneidade étnica manteve, através de estratégias determinadas, os membros de outros extratos da população à margem do poder econômico e político. A medida que se expandia, configurava-se e confirmava-se o círculo etnocêntrico com o fortalecimento de um espírito de nacionalidade, ser "verdadeiramente americano" passou a significar a combinação das três características vistas como pré-requisitos essenciais ser branco, ter ascendência anglo-saxã e professar o cristianismo protestante.

Esta combinação modelar já está presente em alguns dos pri-

meiros documentos coloniais norte-americanos, como *The History of Plymouth Plantation*, de William Bradford (1590-1657). Em seu relato das dificuldades enfrentadas pelos **pilgrims** na travessia do Atlântico e na chegada ao Novo Mundo, Bradford assinala aquilo que se tornaria posteriormente um dos pilares básicos da ideologia colonial anglo-saxã: a homogeneidade populacional, avalizada pela mão protetora e seletiva da providência divina. Vejamos:

What could now sustain them but the Spirit of God and his grace? May not and ought not the children of these fathers rightly say: 'Our fathers were Englishmen which came over this great ocean, and were ready to perish in this wilderness; but they cried unto the Lord, and He heard their voice and looked on their adversity'.

Durante os séculos XVII e XVIII, os descendentes dos **pilgrims** enfatizaram orgulhosamente tal homogeneidade populacional - sempre associando-a aos desígnios de Deus. Lemos, por exemplo, em *The Federalist Papers* (1787-1788):

Providence [had] been pleased to give this one connected country to one united people - a people descended from the same ancestors, speaking the same language, professing the same religion, attached to the same principles of government, very similar in their manner and customs.

Mesmo quando necessidades econômicas e escassez de mão-de-obra suscitaram o incentivo à vinda de estrangeiros, estes foram considerados com suspeita e até com hostilidade. Isto se comprova nas palavras dos **founding fathers** - como Benjamin Franklin, que escrevia em 1751:

Why should the Palatine boors be suffered to swarm into our settlements, and, by herding together, establish their language and manners, to the exclusion of ours? Why should Pennsylvania, founded by the English, become a colony of aliens, who will shortly become so numerous as to Germanize us,

instead of our Anglifying them?⁶¹

As se constatar a total aderência aos modelos culturais ingleses, é preciso levar em conta a data colonial deste texto de Franklin. No entanto, mesmo após a independência, persistiu nos Estados Unidos o receio de estrangeirismos que deturpassem a coerência da tradição dos colonizadores - receio esse que se traduziu muito eticamente no crescente contato com grupos ou etnias não anglo-saxões e não europeus, e que tornou-se obediente no que diz respeito a miscigenação.

Bastante diferente foi a atitude luso-brasileira, nunca pre-

tendendo a preservação de uma essência portuguesa ou mesmo europeia na formação populacional do Brasil. Assumiu-se, ao contrário, a noção de amálgama e contaminação - a qual, conforme veremos ao trabalhar com o discurso literário oitocentista, foi bem explorada na pena de nossos romancistas, sendo especificamente dramatizada através do tema da sexualidade.

O fato de que o luso-brasileiro admitiu a rendição do "branco" à mestiçagem - que teria sido imposta, segundo os autores do século XIX, pela natureza luxurriante dos trópicos - decorreu na verdade do caráter assumido pela colonização entre nós. No entanto, esclarece M. B. Nizza da Silva, em Cultura no Brasil Colonial, as normas sociais manifestaram-se aqui de uma maneira fragmentária, tornando-se inclusive difícil circunscrever a documentação a partir da qual possam ser inferidas:

Não só essas normas variavam de acordo com os grupos sociais, mas ainda com as raças e o estatuto jurídico dos indivíduos (livres ou escravos).

Assim, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, o

mais importante código eclesiástico do século XVIII no Brasil, penalizavam, por exemplo, ligações extra-maritais mas mostravam-se omissas quanto às penas que deveriam ser aplicados no caso específico de concubinato entre senhor e escrava:

Tudo se passa como se a Igreja fechasse voluntariamente os olhos a um delito ainda mais comum do que o concubinato entre escravos. Em geral, o senhor nem sequer hesitava em viver amancebado com uma escrava casada.⁸²

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda refere-se à mestiçagem na América Portuguesa como "notável elemento de fixação no meio tropical" aludindo, nesse sentido,

à simpatia transigente e comunicativa que a Igreja Católica, sem dúvida mais universalista ou menos exclusivista do que o protestantismo, sabe infundir nos homens, ainda quando as relações existentes entre eles, nada tenham, na aparência, de impecáveis.⁸³

Cumprе ressaltar, no entanto, que não estava em jogo simplesmente uma questão de liberalidade nas relações humanas, mas uma bem definida estratégia de colonização. Assim, durante o governo do capitão-general Francisco Xavier de Mendonça Furtado no "Estado" formado pelo Grão Pará e Maranhão (1751 - 1759), estimulou-se oficialmente uma política de casamentos entre os colonos e as mulheres da terra: o governador, irmão de Pombal, aliava-se nesse sentido ao processo de mercantilismo "ilustrado" na Amazônia, no qual a miscigenação era fundamental. A Coroa, ao enaltecer os casamentos dos colonos, civis e militares, com as índias, lembrava aos seus vassallos que semelhantes matrimônios "não ficam com infâmia alguma, antes se farão dignos da Real atenção, e serão preferidos nas terras em que se estabelecerem [...] com honra e

dignidade."

Em "Estratégia pombalina de urbanização do espaço amazônico", Manuel Nunes Dias observa:

A mulher branca era escassa, factor contribuinte da política de casamentos dos colonos com as índias. Outrossim, com a introdução de mão-de-obra africana [na Amazônia], intensificou-se a miscigenação através da entrada da mulher negra no processo estrutural da nova sociedade. Com semelhante democratização de casamentos, a paisagem humana 'amorenou-se' profundamente, alterando-se a feição social do espaço amazônico. Dir-se-ia, afinal, que a colonização assentava numa gigantesca empresa económica e numa singular experiência social.⁶⁴

A informação acima decerto transcende a região amazônica e a própria administração pombalina, sintetizando o carácter da colonização luso-brasileira. Deste carácter decorreu a "negligência" com que a sociedade colonial brasileira agia diante de situações sexuais irregulares e o "descaso" com que encarava os produtos das ligações inter-raciais. A par disso, embora as leis, tanto eclesiásticas quanto civis, fossem aproximadamente as mesmas para a colônia e a metrópole, "as normas sociais não se enunciavam da mesma maneira no Brasil e em Portugal, e mesmo no território brasileiro se constatavam variedades locais."⁶⁵

Tal postura contrastou agudamente com a estratégia de colonização britânica e o comportamento desta resultante - sem dúvida sublinhado pelo rigor moral da ética puritana, especialmente marcante nos primórdios da colonização da Nova Inglaterra. Verificou-se, em consequência, uma radical intransigência nas normas jurídicas inibindo os contatos entre anglo-americanos e indivíduos de outros extratos étnicos.

Em 1691, a colônia da Virgínia aprovava uma lei que bania

todas as formas de casamento inter-racial, sendo seu objetivo: "The prevention of that abominable mixture and spurious issue". Outras das treze colônias seguiram o exemplo e, em meados do século XVIII, seis delas haviam proibido legalmente o casamento inter-racial.⁶⁶

Tratava-se, lá, de impedir o desenvolvimento de uma classe de mulatos livres, através de rígidas determinações jurídicas. Aqui, ao contrário, fazendo-se vista grossa à mestiçagem, empreendia-se sábia tática colonizadora - que foi constatada, já em inícios do século passado, pelo poeta-historiador Robert Southey o qual, em 1810, publicava em Londres sua *History of Brazil*.

Ao analisar a colonização portuguesa no Brasil, Southey criticou a ausência de laços comunitários e as "superstições católicas" dos luso-brasileiros, mas só teve palavras de louvor para a política lusitana diante de diversidades raciais. Para ele, a mistura de raças constatada não resultava de mera displicência do colonizador, mas de bem-sucedida tática de integração étnica. Vejamos:

O sistema colonial de Portugal com relação à gente de cor foi sempre mais feliz do que o de qualquer outro país; talvez não possa ser chamado o mais sábio, porque derivou da necessidade. Os mestiços, de todas as proporções de mistura, eram livres das odiosas diminuições que os aviltavam nas colônias espanholas.

Segundo Southey, nenhum povo europeu soubera adaptar-se tão bem ao meio-ambiente dos trópicos como os portugueses que usaram, para tanto, a miscigenação. Através da mestiçagem, teriam estes superado sérios conflitos de natureza social ou racial. Mesmo assim Southey externou receios quanto à possibilidade de conflitos raciais,

tendo em mente sem dúvida a rebelião dos escravos responsável, na década de 1790, pela independência do Haiti. Ligando nesse sentido o Brasil e os Estados Unidos, ele escreveu:

Brazil is I fear in a perilous state. The tide seems to have set in for Republicanism in the whole of the New World; tho we may very probably live to see the United States dis-united, and monarchies beginning there as they begun everywhere else. The Brazilians, like the Americans, have overspread a wider country than can be kept together under a weak government. The trunk is not enough to support the branches. The republican party there has long existed and all recent events have tended to strengthen it. To counteract it here is the imminent danger in case of civil war, or a negro insurrection - the natural consequence of having brought into the country so overwhelming a majority of slaves as is to be found at Rio, Bahia, Pernambuco, Maranhão and Pará.⁶⁷

Southey não foi o único europeu ilustre, na primeira metade do século XIX, a curvar-se atentamente sobre o quadro presente e os rumos futuros do Novo Mundo. Dentre eles, vale destacar o francês Alexis de Tocqueville, cuja *De la Démocratie en Amérique* realiza minuciosa análise das instituições sociais e políticas dos Estados Unidos.

O nosso interesse específico nos dois autores - Southey e Tocqueville - resulta da importância que o tema das relações inter-raciais assume em suas respectivas obras, principalmente na de Southey, de que é o ponto central. O empenho com que ambos estudaram a sociedade brasileira e a norte-americana, respectivamente, partiu contudo de motivações bastante diversas.

Tocqueville era antes de mais nada um pensador das instituições políticas, desiludido dos rumos tomados pela França após a revolução e basicamente descrente quanto ao futuro do Europa - a não ser que se aprendesse com os americanos, segundo ele, a lição

ali bem sucedida da experiência democrática. Seu interesse principal era, realmente, o destino do próprio país. Vejamos:

J'avoue que dans l'Amérique j'ai vu plus que l'Amérique, j'y a cherché une image de la démocratie elle-même [...] J'ai voulu la connaître, ne fût-ce que pour savoir de moins ce que nous devions espérer ou craindre d'elle.⁶⁸

O interesse de Robert Southey pelo Brasil apresentava outras conotações. Em primeiro lugar, Southey foi poeta da primeira geração romântica inglesa, contemporâneo de Wordsworth e de Coleridge. Assinala Maria Odila da Silva Dias, em seu estudo sobre Southey:

O tema da colonização prestava-se a todas as tendências peculiares ao pensamento romântico. A expansão colonial atendia a um surto de energia vitalista e de afirmação do poder nacional; fundamentalmente, para Southey, o messianismo civilizador dos colonos europeus correspondia a valores morais que transcendiam o pragmatismo de especulações mercantis. A experiência colonizadora refletia [...] a afirmação da cultura contra a selvageria e o domínio da natureza bruta pelo homem.

A autora refere-se também a Shelley (que imaginou a realização de um "milênio cristão", "quando o leão descansaria ao lado do carneiro"), como um dos românticos ingleses a verem o exemplo privilegiado de tal espírito nos Estados Unidos, jovem país destinado a regenerar antigas nações decadentes.

No entanto, além da atração romântica pelo tema da colonização no Novo Mundo, Southey tinha interesses diretos no Brasil. Já em 1800 ele previa a possibilidade de os ingleses invadirem Portugal e de o Brasil tornar-se uma possessão britânica.⁶⁹ Não foi, pois, como analista político a estudar os caminhos de uma nação independente (como de Tocqueville nos Estados Unidos) mas como represen-

tante de um império colonialista em expansão, avaliando à distância um possível domínio, que Southey interessou-se pelo Brasil.

Como Southey, Tocqueville observou com extrema atenção o comportamento étnico dos norte-americanos, constatando apreensivamente a drástica divisão entre o mundo branco e o negro. Na primeira parte de *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville assinala que as diferentes raças habitando os Estados Unidos só possuíam, em comum, antagonismos e divergências. Todos os benefícios da civilização, tendo sido implementados e desenvolvidos pelos brancos, apenas a estes se destinavam. Em todo caso, observa,

la destinée des Nègres est en quelque sorte enlacée dans celle des Européens. Les deux races sont liées l'une à l'autre, sans pour cela se confondre; il leur est aussi difficile de se séparer complètement que de l'unir.

Com lucidez, Tocqueville constatava a armadilha da escravidão, intimidando os próprios opressores. Viu ele na existência do negro escravizado uma ameaça a toda a União americana e em especial ao Sul, cujo regime escravocrata surgia como uma anomalia lamentável no mundo moderno. E assinalou, dentro da nação que se queria democrática, a paradoxal presença de uma vasta região onde prevaleciam todos os vícios e problemas de uma aristocracia anacrônica:

A mesure, au contraire, qu'on descend vers le midi, dans les Etats où le lien social est moins fort, où l'instruction c'est moins répandue, et où les principes de la morale, de la religion et de la liberté se sont combinés d'une manière moins heureuse, on aperçoit que les talents et les vertues deviennent de plus en plus rares parmi les gouvernants.

Para Tocqueville, mesmo com a emancipação dos escravos

(inevitável diante das pressões do mundo civilizado), o Sul estaria numa posição possivelmente pior do que a daquele momento. O que fazer das legiões de negros em território americano? pergunta. A abolição não traria a extinção dos preconceitos de raça, ao contrário: "J'aperçois l'esclavage qui recule; le préjugé qu'il a fait naître est immobile."

O provável é que, como efeito compensatório à abolição, houvesse um acirramento dos preconceitos de cor. Assim, mesmo se a escravidão fosse abolida por iniciativa do senhor branco, não pela violência do negro (outra hipótese a temer) não só o Sul mas toda a nação correria sérios riscos.

O pessimismo com que Tocqueville encarou o futuro racial dos Estados Unidos decorria, basicamente, da constatação de que nenhuma solução positiva se apresentava para o impasse das raças em território norte-americano. Referiu-se ele à mestiçagem, porém apenas como hipótese a descartar, sentindo-a inviável dentro das circunstâncias. Como prognóstico a respeito do encaminhamento histórico do problema criado pela escravidão, Tocqueville vislumbrou um conflito armado entre as raças:

[...] dans les Etats du Sud, les noirs et les blancs finiront tôt ou tard par entrer en lutte.

Apesar de bom analista do dilema racial nos Estados Unidos, Tocqueville não se mostrou isento do etnocentrismo que denunciava. Tanto assim que, em todo o extenso livro, não demonstra qualquer interesse em conhecer o ponto de vista da comunidade negra, escrava ou liberta. Nesse sentido efetuou apenas especulações baseadas em observações à distância, jamais através de contatos diretos. E ele enganou-se, quanto às reais possibilidades de

rebeldia negra dentro do contexto norte-americano. Assim, viu o negro como um agente decisório de sua própria história e dos destinos do país.

O conflito viria de fato a se travar, mas não como ele o previra: o combate deu-se entre as duas elites brancas - a do Norte, buscando expansão econômica, e a do Sul, opondo-se à alteração de seu *modus vivendi*. E o negro, apesar do empenho com que lutou pela conquista de seus direitos, viu-se esmagado por forças maiores: de um lado, aqueles que não o queriam e arquitetavam - com honrosas exceções - sua pronta remoção, colonizando-o de volta à África ou para a América Central. Do outro, aqueles que o queriam desde que escravizado.

A visão sombria de Tocqueville a respeito do futuro racial norte-americano contrasta flagrantemente com o otimismo de Southey quanto ao Brasil. Southey, apesar de seus receios, via na harmonia das raças "complementares" (noção bem a gosto do universo intelectual oitocentista) um futuro promissor. Escreveu ele:

[...] à medida que avança a civilização, cresce [no Brasil] uma população mestiça, na qual certamente unir-se-ão o intelecto dos europeus e o físico dos nativos.

A análise do quadro brasileiro de Southey, portanto, chegava a resultados opostos aos de Tocqueville, quanto aos Estados Unidos. Este acreditava no futuro político da "America", vendo com extrema apreensão, entretanto, o panorama racial ali delineado; aquele, céptico com relação a um futuro independente do Brasil a ponto de escrever que nada se podia esperar de países "onde a única mudança para melhor é o crescimento e a ampliação do comércio, concentrado

em alguns poucos centros urbanos do litoral, muito dispersos e distantes um do outro", referia-se insistentemente à estratégica ausência de preconceitos raciais na colônia portuguesa.⁷¹

Naquela primeira metade do século XIX, as observações de Southey e de Tocqueville sobre os dois países deixam patente que as respectivas sociedades coloniais haviam se desenvolvido segundo códigos raciais diversos, captáveis por analistas atentos. E os resultados a que ambos chegaram assinalam situações bem mais comparáveis contrastivamente do que através de paralelos.

Nos Estados Unidos, a partir das circunstâncias específicas da colonização, desenvolveu-se uma sociedade bi-racialmente determinada, em que o acesso aos "benefícios da civilização", nas palavras de Tocqueville, restringiu-se à chamada raça caucasiana quase em termos absolutos, e onde os descendentes de escravos foram sistematicamente mantidos à margem do poder. Aqui, formou-se uma sociedade pluri-étnica, onde a inicial displicência do colonizador quanto à formação populacional (conseqüência, conforme vimos, da política basicamente exploratória da metrópole) gradualmente tornou-se, como bem observou Southey, astuta tática colonizadora, neutralizadora de tensões.

Tanto aqui quanto lá partiu-se de um chão ideológico comum, caracterizado pela crença etnocêntrica na superioridade do homem branco - ideologia essencial à preservação do escravismo colonial e, posteriormente, à exclusão social, política e econômica de grande parcela populacional, mantida nos níveis mais baixos da sociedade. Tanto aqui quanto lá a discriminação atingiu os não-brancos desde os primeiros dias da colonização e ultrapassou longamente o período do escravismo. E lá e cá desenvolveram-se

diferentes táticas discriminatórias, as quais seriam mais tarde encobertas por mitos indulgentes.

Nos Estados Unidos, surgiu o mito nacional da livre oportunidade para todos, corolário do "sonho americano". Sustentado pelo liberalismo etnocentista triunfante, de início no Norte e após a guerra civil em toda a nação, o culto da crença em diversos tipos de pluralismo étnico ou cultural viria a suceder a xenofobia explícita dos primeiros séculos.⁷² Entre nós, construiu-se o conceito da "brandura", da "cordialidade brasileira" - ou o mito da democracia racial - responsável pelo congruamento de diferentes etnias, as "três raças tristes" do poema de Olavo Bilac.

É impossível pois isolar o presente do passado, no estudo das relações inter-raciais, uma vez que não se pode entender a estas sem o conhecimento da escravidão e de sua longa supremacia, no Brasil em sua totalidade e em meio território norte-americano.

A moderna sociologia, portanto, mesmo quando interessada em esclarecer a questão racial do presente, tem avaliado criticamente as implicações da escravidão, ainda hoje, no comportamento e no relacionamento das etnias. Nesse sentido, têm se destacado no Brasil os nomes de Oracy Nogueira e Florestan Fernandes, entre outros, interessados em caracterizar o comportamento racial do brasileiro sem perder de vista a perspectiva comparativa. Oracy Nogueira, por exemplo, contrasta os tipos de preconceitos verificados no Brasil e nos Estados Unidos.⁷³ Já Florestan Fernandes tem procurado compreender geneticamente o modo brasileiro de ser, no tocante às relações inter-raciais. Segundo ele,

a discriminação que se pratica no Brasil é parte da herança social da sociedade escravista. No mundo em que o 'negro' e o 'branco' se relacionavam como escravo o senhor, este último tinha prerrogativas que aquele não possuía - nem podia possuir, como 'coisa' que era e 'fôlego vivo', uma espécie de 'instrumento animado das relações de produção'.

A seu ver, a tendência a disfarçar a contradição entre o preconceito racial e os mores católicos gerou a "recusa sistemática do reconhecimento da existência de um preconceito que legitimava a própria escravidão." Por isso, surgiu no Brasil "uma espécie de preconceito reativo: o preconceito contra o preconceito ou o preconceito de ter preconceito." Assim, a ideologia racial dominante seria mantida menos pelas identificações positivas do que pelos subterfúgios através dos quais essa ideologia penetraria nos valores e ações do "branco".⁷⁴

Não havendo propósitos explícitos de afastar ou de prejudicar o negro mas sim prepará-lo para sua ascensão como homem livre, "protegendo-o" e ao mesmo tempo "resguardando os interesses da sociedade", obscureceram-se no Brasil os conflitos e as tensões raciais, na tentativa de negar a sua existência. Qualquer manifestação negra de potencial alcance político tendeu, pois, a ser vista como ameaça à ordem estabelecida e ao processamento pacífico das transformações sociais. Com isso, assinala Florestan Fernandes, fecharam-se as portas ao negro no processo da democratização dos direitos e garantias sociais. Não houve, portanto, condições para uma participação revolucionária consciente e organizada em bases coletivas autônomas por parte da população escravizada - e mesmo posteriormente, quando liberta.

Bem diverso foi o caso americano em que, dados o antagonismo

em contraste com a tradição bi-racial da sociedade norte-americana, a nossa sociedade pode assim ser vista como uma que, pelo menos teoricamente, não são levados em conta critérios de estratificação racial. Mas a suposição da inexistência de preconceito racial no Brasil significaria confundir "padrões de toler-

Revitalizaram-se normas da velha etiqueta de relações raciais, distíngos e prerrogativas sociais que proporcionavam direitos e as garantias sociais das 'raças' em presença às posições que seus componentes ocupavam na estrutura de poder da sociedade, representações que legitimavam, tanto racial, quanto material) e moralmente, tais distíngos e prerrogativas".

desmoronar do regime escravista,

de comportamento social arcaicos. Sobrevivendo ao próprio omisso do branco, não sua ação, que redundou na perpetuação de padrões Estados Unidos. No Brasil, assim, por paradoxal que pareça, foi a ameaçado pela confrontação aberta, como se deu e tem se dado nos mentação de Florestan Fernandes, é porque ele nunca se sentiu tão na sua percepção e consciência racial do mundo, prossigue a argu-

Se o branco brasileiro não tem a cor como elemento importante

ideais políticos da 'raça' dominante". 75

regime' em termos de interesses econômicos, valores sociais e e ecidiu como um processo histórico de condenação do 'antigo todo o seu sentido e conteúdo humanitários. "fermento, amadureceu Viabilizou-se graças a um processo abolicionista o qual, apesar de Para Florestan Fernandes, a libertação do escravo brasileiro

definidas, pelo aprimoramento da legislação.

de batalhas legais batendo-se, por intermédio de lideranças bem encaminhou a luta contra o preconceito e a discriminação através expulso e o confronto aberto entre as raças, a comunidade negra

rância estritamente imperativos na esfera do decoro social, com igualdade racial propriamente dita".

Não obstante todas as divergências entre o modelo norte-americano e o brasileiro, Florestan Fernandes equipara as duas nações como sociedades com um passado colonial recente, tendendo à crença na união fundada na imposição de cima para baixo, e não no consenso e no respeito por diferentes culturas em contato. É neste tipo de unidade nacional

se perdem heranças culturais, que não podem ser harmonizadas às condições em que os estratos dominantes tentam realizar a integração nacional através da sua própria dominação estamental.

O sociólogo brasileiro confirma a importância do estudo comparativo do escravismo e das relações étnicas nas duas sociedades. Este estudo, quer feito de modo intuitivo, como no passado, quer apoiado no instrumental analítico fornecido pelas modernas ciências sociais, tem se revelado enriquecedor para a compreensão de cada respectiva sociedade, de seus mecanismos de poder, e para um melhor entendimento da escravidão e dos comportamentos étnicos nela iminentes ou dela resultantes.

No entanto, este reconhecimento das fecundas possibilidades do comparativismo pouco tem afetado os estudos literários, permanecendo inserido no âmbito da ciência da história e da sociologia. São raros os trabalhos de literatura comparada enfocando o mundo negro e o mundo branco contrastivamente, conforme representados pela produção literária propriamente dita, pelo discurso ensaístico da política, do jornalismo, da doutrinação religiosa, ou segundo as manifestações da cultura popular durante as sucessivas

épocas. E quando essa produção discursiva é analisada, tem-se "pedido emprestado" à história ou à sociologia um instrumental teórico de apoio, em lugar da busca de um tratamento analítico diretamente empenhado em conceituar a especificidade dos diferentes discursos.

Antes, porém, de abordarmos as questões teóricas e metodológicas essenciais para o trabalho analítico, procuraremos definir o amplo conjunto discursivo que constitui o nosso campo de pesquisa.

Dada a necessidade de limitar o campo de pesquisa, optamos, na escolha do material analítico, por significativa mostra do discurso sócio-cultural do negro e sobre o negro no século XIX - momento de grandes transformações políticas e sociais, afetando essencialmente as relações inter-raciais no Brasil e nos Estados Unidos e, correlatamente, ocasião em que se formavam condições para o aparecimento de decisivas rupturas no próprio conceito de discurso e sua interpretação.

Propomo-nos, assim, a examinar a marca discursiva do negro nos dois países durante o oitocentismo incluindo na pesquisa, além de manifestações literárias propriamente ditas, produções discursivas de outra ordem, como o discurso religioso e o político. Foram estas modalidades discursivas as quais, como sucedeu no âmbito literário, representaram significativamente a questão inter-racial. Esses três tipos de discurso - o religioso, o político e o literário - manifestaram-se respectiva e singularmente sobre o negro e sua inserção social, tendo sido a par disso espaços em que o próprio negro teve, por sua vez, maior ou menor oportunidade de se exprimir.⁷⁸

O discurso literário distingue-se dos demais por sua natureza ficcional, quer se apresente em verso ou prosa, quer se organize segundo os padrões habituais dos conhecidos gêneros literários - poesia, romance, conto, peça teatral. Luiz Costa Lima escreve, nesse sentido:

Pela ficção, o poeta se inventa possibilidades, sabendo-se não confundido com nenhuma delas; possibilidades contudo que não se inventariam sem uma motivação biográfica. Menos do que disfarce, a ficção, poemática ou em prosa, é uma produção direcionada pela unidade (instável) do eu.

A categoria de gênero associa-se e subordina-se à idéia de discurso, não sendo necessariamente literária ou ficcional. O gênero, lemos em Costa Lima, é uma forma historicamente reconhecida de comunicação, que pode ser literária ou não-literária, escrita ou oral. Os gêneros são molduras menores que se integram a cada discurso como modalidades de manifestação destes. Não há gêneros sem a adoção de certas regras básicas, as quais têm menos uma função normativa do que orientadora do processo de comunicação desejável. Assim vistos, os gêneros deixam de ser privilégio apenas da literatura "literária", atravessando outras formas discursivas e constituindo uma manifestação essencialmente datada, pois as regras que os orientam alteram-se segundo os padrões estéticos de cada época.

A representação do negro no ficcional que caracteriza o discurso literário é especialmente rica em termos analíticos, uma vez que as tensões e os valores sociais mostram-se nas situações concebidas pelo autor, com ou sem a aquiescência deste. O ficcional, esclarece Costa Lima,

implica uma dissipação tanto de uma legislação gene-

realizada, quanto da expressão do eu. Nele, o eu se torna móvel, ou seja, sem se fixar em um ponto, assume diversas nucleações, sem dúvida, contudo, possibilitadas pelo ponto que o autor empírico ocupa.

Não estando cerceado pela função da descoberta de uma verdade teórica, o discurso ficcional é capaz de recriar um amplo painel social em seus diversos matizes, em que perpassam crenças, padrões de comportamento, ideologias, freqüentemente à revelia das intenções manifestas do autor. Então, se observarmos os recursos de que este lança mão na construção de personagens brancos e negros e de situações que os envolvem, beneficiando-se da "movência do eu" e, entretanto, marcado pela própria biografia e pela época a que pertence, é possível depreender a verdadeira dimensão das relações raciais no oitocentismo literário.

Para tal, é preciso desrespeitar a organização textual manifesta e subverter as hierarquias do texto - quanto à classe social de personagens e quanto ao espaço ao negro concedido, no universo textual. É preciso trazer à tona aquilo que se processa subterraneamente, efetuando o que podemos chamar de uma leitura "pelo avesso". Isto significa desviar o olhar do que se passa em primeiro plano, na "sala de visitas" composta pelo autor, para fixá-lo no que se processa nos bastidores; equivale a atentar não mais primordialmente para os protagonistas da ação ou para os valores propostos pela voz narrativa, mas também - e principalmente - para a construção breve e aparentemente casual de personagens secundários que os circundam, e verificar como estes e aqueles se inter-relacionam.

Empreendemos a mesma atitude de leitura "à revelia" diante dos outros grupos discursivos, pois tal leitura não se restringe à

do ficcional. No entanto, o que os outros discursos apresentam, em termos de material analítico, distingue-se do que o ficcional nos entrega, não dispondo aqueles da mobilidade de ponto de vista tão reveladora da ficção.

Por discurso religioso entendemos as manifestações discursivas circunscritas pelos credos religiosos nos dois países, expressando quer opiniões individuais de membros das respectivas Igrejas, quer posições oficiais assumidas pelas organizações religiosas a respeito da comunidade negra escrava ou liberta, ou manifestando-se sobre as relações raciais. A par disso, consideramos também o discurso leigo sobre o negro (ou de sua autoria) que se utilizou de uma retórica mística e teológica a serviço da propagação ideológica.

Não são rigidamente definidas as fronteiras entre os diversos grupos discursivos em questão.⁸¹ Ao tratarmos, portanto, do discurso religioso, chamaremos também a atenção para exemplos de doutrinação religiosa ou de questionamento da religiosidade e seus usos (sempre tematizando a questão das relações entre as "raças") em textos de outra ordem, como o literário.

Por discurso político, entendemos aquele explicitamente dedicado à defesa de posições políticas relativas ao destino do negro nas duas sociedades oitocentistas, e que gravitou na esfera pública burguesa, segundo a teorização de Jürgen Habermas.⁸² Mais polêmico do que dogmático, este conjunto discursivo manifestou-se principalmente numa ensafística acirrada durante o processo abolicionista, propagando-se em geral através da imprensa jornalística.

No interior desses grandes blocos discursivos, teremos sempre

em mente a questão do negro em sua dupla face: este sendo objeto do discurso do "branco", ou sujeito do discurso, exprimindo-se sobre si mesmo, sobre as relações inter-raciais, sobre a sociedade e sua inserção nela.

Considerando que a grande questão econômica, social e política do século XIX, nos dois países, foi a escravidão, encontramos nos discursos enfocados duas vertentes principais, a abolicionista e a escravocrata. O dualismo não é irreversível, no entanto, uma vez que comporta nuances e combinações diversas. Assim, numerosos textos que explicitam uma postura de denúncia da escravidão (ou de suas conseqüências) apresentam marcante sentimento anti-negro ou mesmo racista, no sentido que atualmente se confere ao termo. Os próprios textos escritos por negros às vezes revelam uma introjeção da ideologia dominante, incorporando valores (notadamente de ordem estética e/ou intelectual) do mundo branco, em detrimento de uma autonomia de pensamento que reconhecesse e afirmasse os próprios valores.

Por outro lado, observamos textos aparentemente descomprometidos com qualquer posicionamento diante da realidade social ou das relações inter-raciais nos quais insinua-se uma penetrante crítica da sociedade e das condições em que nela o negro se encontra - crítica essa a ser realçada pelo trabalho analítico.

Seria, contudo, prematuro desenvolver por ora tais raciocínios, aqui colocados apenas como observações gerais para indiciar o andamento do trabalho. A tarefa que agora se impõe é a de conceituar os termos utilizados definindo a abordagem analítica adotada, uma vez que se faz necessário um consistente suporte teórico-metodológico.

dológico de leitura capaz de superar as inevitáveis dificuldades do empreendimento.

Optamos por uma ótica inter-disciplinar que desrespeita as tradicionais fronteiras entre as diversas disciplinas e os habituais recortes como "livros", ou "obra de um autor", trabalhando os textos em intertextualidade.⁸⁹ A leitura da intertextualidade, conforme proposta por Jacques Derrida, e a análise das formações discursivas de Michel Foucault, de que também nos valemos, têm se mostrado especialmente proveitosas para os estudos de literatura comparada que descartem os critérios habitualmente usados de "fontes", "influências", e que não se preocupem em hierarquizar as obras como "maiores" ou "menores".

A intertextualidade é um sistema constituído a partir das relações entre os elementos ou significantes de uma cadeia, que se remetem simultaneamente uns aos outros. A reconstrução do campo textual será delimitada a partir dessas relações construídas pelo analista, ou da remissão sem fim dos traços, isto é, dos significantes aos significantes, sem hierarquizar os elementos inter-relacionados. O próprio do texto, ou melhor, da tessitura textual, para Derrida, é apresentar-se como uma dupla cena, em que cada elemento, ao se afirmar, participa ao leitor um outro significado, num jogo sistemático de diferenças.

Derrida utiliza-se da metáfora dos "fios do discurso", que podem ser apreendidos através da descoberta de seus traços textuais em diversos momentos da análise: "Cet enchaînement, ce tissu, est le **texte** qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte".

A leitura, na intertextualidade, constrói o desenho do texto. Descrever o desenho do texto significa uma certa determinação de leitura, só efetuada pelo analista após o desvendamento ou o descozer da tessitura e o vencimento de sua resistência natural: o entrelaçamento de seus fios.

O sistema textual, impossível de se apreender em sua totalidade, refaz-se após cada leitura e deixa sempre uma margem, na qual outra leitura se inscreverá. Cada interpretação, portanto, será um novo recorte no tecido textual o qual, em seguida, voltará a refugiar-se em sua opacidade (o fechamento de suas malhas) e assim sucessivamente: "Les coupures se réinscrivent toujours, fatalement, dans un tissu ancien qu'il faut continuer à défaire, interminablement".⁸⁴

Para levarmos a bom termo a leitura na intertextualidade, temos que enfrentar de imediato um sério desafio, para o qual também se faz necessário consistente instrumental teórico de apoio. Este desafio é a busca de um tratamento analítico que dê conta da marca discursiva do negro nos blocos discursivos em pauta, sem incidir no círculo etnocêntrico e logocêntrico no qual tais discursos foram concebidos. Isto porque nosso objeto de análise são muitas vezes discursos que pertencem a um universo que ignora o outro enquanto tal, jamais conferindo ao diferente o estatuto da alteridade.

O tratamento da marca do negro, não apenas no século XIX mas em toda a cultura ocidental, é inseparável de uma denúncia do etnocentrismo e do logocentrismo que têm dominado esta cultura. Nas palavras de Henry Louis Gates, Jr.,

The problem [...] can perhaps be usefully stated in the irony implicit in the attempt to posit a 'black self' in the very Western languages in which blackness itself is a figure of absence, a negation. Ethnocentrism and logocentrism are profoundly inter-related in Western discourse as old as the Phaedrus of Plato, in which one finds one of the earliest figures of blackness as an absence, a figure of negation.

Uma leitura desatenta para tal desafio fatalmente cairia na armadilha do próprio objeto de que trata, comportando-se como este. Escapar do logocentrismo e do etnocentrismo, portanto, é uma preocupação de base em nossa análise, e para tal recorreremos às propostas de Derrida e Foucault, pensadores que têm contribuído decisivamente para uma redefinição da interpretação dos discursos, a partir de um questionamento radical da metafísica ocidental em suas bases.

Caracterizemos, pois, os conceitos de logocentrismo e de etnocentrismo. O logocentrismo é um princípio sustentado por um sujeito identificado com a sua consciência, unidade sintetizante e garantia do ser. Este sujeito assegura o sentido ou a intenção de significação que pré-existe, como puro conceito à sua expressão pelo discurso. Pressupõe também o discurso como estrutura de comunicação e a existência de um código (a língua) comum aos interlocutores e que serve para a transmissão supostamente inequívoca da mensagem. Identidade e presença já estariam, assim, constituídas antes da operação significante.⁸⁶ Em *Positions*, Derrida define o logocentrismo como o processo de apropriação, através do qual se verifica a redução do outro ao mesmo:

Non seulement le signifiant et le signifié semblent s'unir, mais, dans cette confusion, le signifiant semble s'effacer ou devenir transparent pour laisser le contenu se présenter lui-même, comme ce qu'il est, ne renvoyant à rien d'autre qu'à sa

presence.

Derrida é categorico em sua denuncia do caracter logocentrico da metafisica ocidental: "La metaphysique a toujours consisté [...] à vouloir arracher la presence du sens, sous ce non ou sous un autre, à la difference".⁸⁷

Embora a filosofia sempre tenha se proposto "pensar o ser

outro", este termina reduzido, mesmo e sobretudo ao assumir a configuracao do "oposto", através da qual o outro (ou seu oposto)

estaria inserido na inexorável racionalidade dialética. Dentro desse universo epistemológico, saber seria "pura igualdade consigo

mesmo no ser outro", escreve Derrida.⁸⁸

Já o etnocentrismo pode ser entendido como o centramento numa determinada ideologia cujas proposições erigem-se em padrao e

esclarece "A identificação com a consciência individual", esclarece Maria do Carmo Pandofo, "reduplica-se na interiorizacao dos valores do grupo a que se pertence. O 'cogito' conduz ao Etnocen-

trismo, assim como pressupõe o Logocentrismo."⁸⁹

O questionamento dos pressupostos da metafisica e a denuncia do logocentrismo, que têm sido preocupações negáveis da

filosofia da modernidade, consistiam ainda o "impensável" até o século XIX, quando o pensamento ocidental, com sua filosofia,

ciência, história, cultura e valores, se queria imbatível e soberano, realizando-se por certezas as quais, como bem observou Mar-

cuse, apenas procuravam assegurar um certo gênero de vida - o imposto pela civilizacao branca ocidental.

Contra Hegel, porém, o Ocidente passou a viver a desagregacao da totalidade metafisica, perdendo a crenca na identidade inicial,

e a experiência da totalidade hegeliana tornou-se suspeita. Derrida e Foucault colocam-se, ao lado de Heidegger, Freud, Sartre, entre os pensadores pós-hegelianos que têm procurado, especialmente a partir da contribuição de Nietzsche, superar o(s) centramento(s) reinante(s) na metafísica ocidental.

A saída do logocentrismo torna-se possível, no entanto, desde que se faça um trabalho "genealógico", no sentido nietzschiano do termo, buscando-se o valor da origem, o valor dos próprios valores. Não se trata, assim, de multiplicar os signos ou de dar um sentido novo às coisas sem sentido, mas de mudar a natureza do signo e de sua interpretação. Em suma, trata-se de mudar o espaço de repartição no qual os signos podem ser signos.⁹⁰

São assim revistas as noções de interpretação, de estrutura, de natureza do fato discursivo, num projeto básico de desconstrução e re-definição do aparato conceitual utilizado pela filosofia. Desconstrói-se, dessa forma, a autoridade do sentido, como significado transcendental, ou como telos, e a história na sua representação logocêntrica, metafísica, idealista. A desconstrução de certo tipo de história equivale, pois, ao questionamento dos fundamentos da metafísica, numa operação crítica alerta contra o logocentrismo da dialética do tipo hegeliano ainda dominante no pensamento do Ocidente.

Não se trata, porém, de ir além da metafísica, mas de colocar-se em seu limite, uma vez que qualquer que seja o ponto em que o analista se coloque, este será sempre um ponto de linguagem ou escritura. A partir do trabalho do limite, o campo interior se modifica por gestos de transgressão, embora esta não se apresente

como um *fait accompli*, diz Derrida.

Sendo a questão fundamentalmente um problema de escrita, deve ser decidida a nível da "gramatologia". A escrita, pois, teria que dar conta da alteridade do outro em sua condição de outro, estando na escrita o caminho para aproximar-se da equivocidade do outro. A "Gramatologia" caberia, segundo o pensamento derridaiano, desconstruir tudo o que liga o conceito e as normas da cientificidade à ontoteologia, ao logocentrismo, ao fonologismo, sendo na verdade menos uma ciência do que a prática vigilante de uma distribuição textual, opondo-se ao discurso da "verdade".⁹¹

A proposta de Derrida consiste, pois, em trabalhar na escrita "o conceito de limite e o limite do conceito", introduzindo a diferença, a margem, com sua lógica apontando sempre ao outro e não a ela mesma - margem essa que não significa um "fora" em oposição a um "dentro" mas um outro texto, um tecido de diferenças de forças sem nenhum centro de referência presente.⁹²

Também a análise das formações discursivas de Michel Foucault é uma contribuição de grande valor para o trabalho que empreendemos. Em *A Arqueologia do Saber*, Foucault define o discurso - para ele, algo concreto que se faz, antes de ser algo que transmite ou comunica. Não é o discurso um entrelaçamento de coisas e palavras, mas uma prática dotada de regras próprias. São os discursos, portanto, unidades que formam domínios autônomos (podem ser descritos a seu próprio nível) embora dependentes (pois articulam-se a alguma coisa que não eles); regulados, apesar de estarem sempre em transformação, anônimos e sem sujeito, apesar de atravessarem tantas obras individuais.

Na busca do que seria uma unidade discursiva, Foucault sugere que esta é feita pelo espaço onde diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam, através do jogo de regras que tornam possível, durante um período dado, o aparecimento dos objetos, e que definem "as transformações desses diferentes objetos, sua não identidade através do tempo, a ruptura que se produz entre eles, a descontinuidade interna que suspende sua permanência". A unidade discursiva não estaria, pois, na persistência dos temas ou na ocorrência dos conceitos, mas "junto à sua emergência simultânea ou sucessiva, de seu afastamento, da distância que os separa e, eventualmente, de sua incompatibilidade."

A partir de tal conceituação, Foucault fornece elementos para que se efetue uma análise do discurso que busque, não uma arquitetura de conceitos gerais e abstratos de forma a dar conta de todos os outros, introduzindo-os no mesmo edifício indutivo, mas que observe o jogo de aparecimentos e a dispersão que caracterizam uma formação discursiva. Definir um discurso seria, portanto, formular suas leis de repartição, descrevendo sistemas de dispersão e verificando as suas regras de formação, ou seja, as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição.

Segundo Foucault, o intérprete deve colocar-se ao nível do próprio discurso. A análise deve apreendê-lo em sua materialidade pois, para que o discurso se manifeste, efetua-se uma passagem do plano do implícito (linguagem) para o plano do explícito (palavras ditas ou escritas). O discurso deve ser tratado no jogo de sua instância, como um "acontecimento" que é fruto da tensão entre seu tecido descontínuo e seu poder fundamental de afirmação - sua "positividade", diz Foucault. E ele caracteriza o discurso como

um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam, em uma época dada, e para determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa.

A estratégia de leitura de Foucault considera a diferença um conceito operacional a utilizar, não um obstáculo a descartar. Assim, pensar o diferente, pensar o "outro", vem a ser pensá-lo em sua condição de alteridade. Este outro, o avesso da totalidade homogênea, torna-se portanto o grande patrono das investigações "arqueológicas" de Foucault.

Como a gramatologia de Derrida, a arqueologia foucaultiana se constitui na sólida recusa de qualquer modalidade de perpetuação do fundamento. Sendo agora o problema não mais o da tradição e vestígio, mas o de corte e rutura, a verdade deixa de ser um processo que reúne a aparente dispersão em seu ser uno mas que a acolha como um espaço em que tudo se concentra. E Foucault coloca a grande questão epistemológica de saber como especificar os diferentes conceitos que permitem pensar a inevitável descontinuidade (soleira, rutura, corte, mutação, transformação). Segundo ele, trata-se agora de surpreender a "irrupção de acontecimentos" ou acontecimento enquanto outro que se mantém em sua alteridade, puro estado de surpresa. A noção de descontinuidade surge, pois, como referência maior nas disciplinas históricas, em oposição à história clássica para a qual a descontinuidade era tanto o dado quanto o impensável. Na verdade, a investigação do passado mostra o comando não da metafísica, mas - escreve Foucault - de "uma pequena pedagogia historicamente bem determinada", sempre a serviço do poder.⁹⁴

Como necessariamente teremos que enfrentar a questão do poder

no universo discursivo oitocentista, vejamos a este respeito a contribuição de Foucault. Segundo ele, o poder não é só limitador, produzindo exclusivamente a "forma negativa do interdito". O poder é menos o controlador de forças que seu produtor e organizador, é instaurador de normas, mais que de leis.⁹⁵

O poder não vem a ser, tampouco, uma instância estranha ao corpo social opondo-se ao indivíduo. O poder não é um ser, é um nome atribuído a uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, com suas mil formas de adestramento, operando na espessura do corpo social. Foucault sintetiza, em *Vigiar e Punir*:

^{era sumo}
Temos que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é 'privilégio' adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas - efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente, como uma obrigação ou uma proibição, aos que 'não têm'; ele os investe, passa por eles e através deles; apóia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apóiam-se por sua vez nos pontos em ele que os alcança.

O poder atravessa os discursos - para Foucault, assim como para Derrida, toda linguagem é suspeita, nunca sendo inocente ou neutra - uma vez que o poder produz saber, estando poder e saber diretamente implicados. Foucault assinala que não há relação de poder sem a constituição correlata de um campo de saber, "nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder". Ele prossegue:

Essas relações de 'poder-saber' não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 A respeito da contribuição pioneira de Oliveira Lima, ver Genovese, E. Materialism and idealism in the history of negro slavery in the Americas. In *In red and black: Marxian explorations in Southern and Afro-american history*. Knoxville, The Univ. of Tennessee Press, 1984, p. 23,48.
- 2 Freyre, G. *Casa-grande e senzala*. R.J., José Olympio, 1978, p. 89, 72; Pref. à 1a. ed. p.56-7.
- 3 Leite, D. M. *O caráter nacional brasileiro*. S.P., Liv. Pioneira Editora, 1976. p.271.
- 4 Mota, C. G. *Ideologia da cultura brasileira, (1933-1974)*. S.P., Atica, 1987. p.27-33.
- 5 A *Harlem Renaissance* da década de 1920 manteve-se circunscrita, nos Estados Unidos, aos círculos da intelectualidade negra. Ver, a respeito, Henderson, S. *Understanding the new black poetry*. N.Y., William Morrow & Co., 1973; *Black voices*. Abraham Chapman (editor). N.Y., New American Library, 1968; *Blackamerican literature: 1760-present*. R. Miller (editor). Beverly Hills, Glencoe Press, 1971.
No Brasil, foram precursoras de estudos sobre a formação étnica brasileira: Romero, Silvio (1851-1914): *Ensaio de sociologia e literatura* (1901); Rodrigues, Nina (1862-1906): *Os africanos no Brasil* (1906); Querino, Manuel (1851-1923): *A raça africana e seus costumes na Bahia* (1916); Vianna, F. J. de Oliveira (1883-1951): *Evolução do povo brasileiro* (1923) e *Raça e assimilação* (1932).
- 6 Candido, A. *Silvio Romero: teoria, crítica e história literária*. R.J., LTC, 1978.
- 7 Prado Júnior, C. *Formação do Brasil contemporâneo*. S.P., Brasiliense, 1986, p.98, 107-108.
- 8 Gorender, J. *O escravismo colonial*. S.P., Atica, 1978, p.354.
- 9 Prado Júnior, C. Ob. cit., p.272
- 10 Freyre, G. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. S.P., Companhia Editora Nacional, 1979, p.xix (pref. à 2a. ed.).
- 11 Freyre, G. *Casa-grande e senzala*, p.352. A figura da mãe preta recebera outro tratamento, e nada idílico, na ficção de José do Patrocínio (*Motta Coqueiro, ou a pena de morte: 1878*). Na moderna dramaturgia norte-americana, a *black mammy* é desmistificada com ironia em *Day of absence* (1966): Ward, Douglass T. In *Blackamerican literature*, na íntegra.
- 12 O centenário da Lei Áurea, em 1988, incrementou o debate sobre as relações raciais no Brasil. No vultoso material

publicado então pela imprensa jornalística, destacamos os depoimentos e artigos de José Murilo de Carvalho, Joel Rufino dos Santos, João Marcos Auroro, Carlos Hasenbalg, Marilena Paré de Oliveira, Benedita da Silva, entre outros, no **Jornal do Brasil** de 8/5/88 (Caderno B: A ascensão no peito e na raça do brasileiro negro).

- 13 Candido, A. citado em Mota, C.G. Ob.cit.p.130.
- 14 Moura, C. **Brasil: As raízes do protesto negro**. S.P., Global, 1983.p.16.
- 15 Nascimento, A. **O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado**. R.J., Paz e Terra, 1987.p.96,95, 101.
- 16 Tannenbaum, F. **Slave and citizen: The negro in the Americas**. N.Y., Knopf, 1947; Elkins, S. **Slavery: A problem in American institutional and intellectual life**. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1959.
- 17 Harris, M. **Patterns of race in the Americas**. N. Y., 1964.p.86.
- 18 Moura, C. Ob. cit.p.11.
- 19 Genovese, E. Ob. cit.p.26.
Sobre o Haiti, ver **A revolução dos negros do Haiti e o Brasil**. In **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. Mott, L.R.B. S.P., Icone, 1988.p.11-18.
- 20 Davis, D. B. **The problem of slavery in western culture**. N.Y., 1966, passim.
- 21 Cardoso, F. H. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional**. S.P., Difusão Européia do Livro, 1962.p. 270.
- 22 Gorender, J. Ob. cit.p. 106.
- 23 Novais, F.A. (C.G. Mota, org.) **O Brasil nos quadros do antigo sistema colonial**. In **Brasil em perspectiva**. Difel/Difusão Editorial S.P., 1977p.62.
- 24 Harris, M. Ob. cit. e **The nature of cultural things**. N.Y., 1964.
- 25 Genovese, E. Ob. cit.p. 41-43 e passim.
- 26 Gorender, J. Ob. cit.p. 157 e 350.
- 27 O antigo escravo norte-americano tornou-se o **second class citizen** que, em 1982, ainda não havia obtido direitos eleitorais plenos e permanentes.
Ver, a respeito, Puckrein, G.A. **O movimento dos direitos civis e o legado de Martin Luther King, Jr.** USIS, 1986 (edição em português). p.3.
- 28 Gorender, J. Ob. cit.p. 23, 158-9, 147.

- 29 Franco, M. S. de C. Organização social do trabalho no período colonial. In *Trabalho escravo, economia e sociedade*. p.186. Castro, A.B de, Mayer, A.J. et alii. R.J., Paz e Terra, 1983.
- 30 Na defesa da primeira dessas posições (a escravidão precedeu o racismo) ver: Handlin, O. & M. The origin of negro slavery. In *The origins of American slavery and racism*. Noel, D.L. (editor). Columbus, Charles E. Merrill Publishing Co., 1972; Bennet, Jr. L. The white problem in America. In *White racism: Its history, pathology and practice*. Schwarz & Disch (editors). N.Y., Dell Publishing Co., 1971. Afirmando que o racismo precedeu a escravidão, situam-se Degler, C.N. Slavery and genesis of American race prejudice; Noel, D.L. A theory of the origin of ethnic stratification. In *The origins of American slavery and racism*. No mesmo livro, ver também: Nash, G. Red, white and black: The origins of racism in Colonial America; Boskin, J. Race relations in 17th century America: The problem of the origins of Negro slavery; Jordan, W. Modern tensions and the origins of American slavery. Deste último autor, ver *The origins of American slavery: Education as an index of early differentiation*. In *Journal of negro education* 35, 1966.
- 31 Novais, F.A. Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial: (1777-1808). S.P., Hucitec, 1979.p.98,102.
- 32 Hoffman, L.F. Le nègre romantique: Personnage littéraire et obsession collective. Paris, Payot, 1973.p.16.
- 33 Bodin, J. (citado por Hoffman, L.F.) Ob. cit.p. 17.
- 34 Holanda, S.B. de. Visão do paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. R.J., José Olympio, 1959 p. 15. Af, lemos: "Eliminar erros e prejuízos, escreve o historiador português Joaquim de Carvalho, 'equivale pelo menos a desbravar a acesso à verdade, e este foi, com efeito, o primeiro e mais retumbante resultado dos descobrimentos. As idéias geográficas acerca da África começaram a ruir subitamente com a passagem do Equador'" E adiante, citando o mesmo autor português: "'A inabitabilidade da zona tórrida, certas idéias sobre as dimensões da terra [...] as lendas de ilhas fantásticas e de terrores inibitórios - tudo isso que obscurecia o entendimento e entorpecia a ação, foi destruído pelos nossos pilotos com a soberano vigor dos fatos indisputáveis"
- 35 Savary, J., citado em Hoffman, L.F. Ob. cit. p.27.
- 36 Pelletier^{les}, R.P. Relations des PP de la Compagnie de Jésus dans îles et la terre ferme de l'Amérique méridionale (citado por Pluchon, P.) *Negres et juifs au XVIII e. siècle: Le racisme au siècle des lumières*. Paris, Tallandier, 1984.p.160.
- 37 Shakespeare, W. *The tragedy of Othello, the moor of Venice*. Boston, Houghton Mifflin Company, 1974.p.1204.

- 38 Vicente, G. *Tragicomédia da fraga d'amor*. In *Antologia do teatro de Gil Vicente*. R.J., Grifo / INL, 1971. Versos 440-480.
- 39 Hoffman, L. F. *Ob.cit.p.17*.
- 40 Para a caracterização do racismo através do tempo, ver Fredrickson, G. M. *The black image in the white mind: The debate on Afro-american character and destiny*. N.Y., Harper & Row Publishers, 1971. *passim*.
- 41 O dicionário, traduzido e adaptado por Juigné Broissinière em 1643, teve como base o *Dictionarium Historicum* de Charles Etienne(1553). Cf.Hoffman, *Ob. cit.p.21*.
- 42 In Hoffman, L. F. *Ob.cit.20-1*.
- 43 Pluchon, P. *Ob.cit.p.148*.
- 44 Hoffman, *Ob.cit.p.48*
- 45 Boxer, C.R. *The portuguese seaborne empire: (1415-1825)*. London, Hutchinson & Co. Lit, 1969.
- 46 Carneiro, M. L. T. *Preconceito racial no Brasil Colônia: os cristãos novos*. S.P., Brasiliense, 1983. p.55-56, 185-189.
- 47 Martins, O. *História de Portugal*, cap.V. Publicado como *Introdução a Memórias secretíssimas do Marquês de Pombal e outros escritos*. F.L. Castro (editor). Mem Martins, Publicações Europa-América, s/d.p.24 e 33.
- 48 Ver, a respeito, Carneiro, M. L. T. *Ob.cit.p.190*.
- 49 Boxer, C.R. *The golden age of Brazil. (1695-1750): Growing pains of a colonial society*. Berkeley, The University of California Press, 1969. p.17.
- 50 Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória do lugar da Boavista de Pernambuco (1798), (Citado em Silva, M. B. N. da). *Cultura no Brasil Colônia*. Petrópolis, Vozes, 1981. p.69).
- 51 Cf. Zinn, H. *A people's history of the United States*. N.Y., Harper & Row, 1980. p.1
- 52 Holanda, S.B. de. *Ob.cit. p.19, 187, 58*.
- 53 Novais, F. *O Brasil nos quadros do antigo sistema colonial*. In *Brasil em perspectiva*. p.60.
- 54 Santiago, S. *Uma ferroada no peito do pé: (dupla leitura de Triste Fim de Policarpo Quaresma)*. In *Vale quanto pesa*. (Ensaio sobre questões político-culturais). R.J., Paz e Terra, 1982.p.176.
- 55 Santiago, S. *Liderança e hierarquia em Alencar*. Id.,p.90.

- 56 Cf. Carroll, P. N. & Noble, D. W. The free and the unfree: A new history of the United States. Penguin, 1984. p. 36.
- 57 Prado Jr, C. História econômica do Brasil. S.P., Brasiliense, 1974. p. 19, 20. See, 1974. p. 19, 20.
- 58 Novais, F. A. Ob. cit. p. 62.
- 59 Ver Novais, F. A. Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial. p. 95-96.
- 60 Bradford, M. (citado em The United States in literature). Glenview, Illinois. Scott, Foresman & Co. p. 23 C.
- 61 Citados em Steinhilber, Stephen. The ethnic myth. Race, ethnicity and class in America. Boston, Beacon Press, 1981. p. 9, 11.
- 62 Silva, M. B. N. da. Ob. cit. p. 12, 16.
- Anteriormente à reforma pombaiana, porém, a Igreja Católica exercera intermitentes pressões sobre a sociedade colonial brasileira, na tentativa de punir comportamentos contrários aos preceitos morais e eclesiais. Assim, o Santo Ofício enviou visitantes ao Nordeste em fins do século XVI e início do XVII.
- Para discussão do assunto, ver Vainfas, R. (org.) História da sexualidade no Brasil. R.J., Graal, 1986. Ver também Mott, L.R.B. Ob. cit. passim.
- 63 Holanda, S. B. de. Raízes do Brasil. R.J., José Olympio, 1973. p. 36.
- 64 Dias, M. N. Estratégia pombaiana de urbanização do espaço amazônico. In Como interpretar Pombal? (vários autores). Lisboa, Ed. Bróteris, 1983. p. 361, 2 e passim.
- 65 Silva, M. B. N. da. Ob. cit. p. 12.
- 66 Fredrickson, G. M. In White supremacy: A comparative study in American and South African history. N.Y., Oxford Univ. Press, 1981. p. 105 e passim.
- 67 Southey, R. (Citado em Dias, M. O. da S.) O fardo do homem branco: Southey, Historiador do Brasil. S.P., Companhia Editora Nacional, 1974. p. 276, 278-9. Ver também p. 223. Trad. da autora.
- 68 Toqueville, A. de. De la démocratie en Amérique. Paris, Garnier - Flammarion, 1981. p. 69-1.
- 69 Dias, M. O. da S. Ob. cit. p. 131, 206.
- 70 Toqueville, A. de. Ob. cit. p. 454-1, 288-1, 456-1, 373-1.
- 71 In Dias, M. O. da S. Ob. cit. p. 278. (Ver também p. 120), 201, 276.

- 72 Para esclarecedora discussão do assunto, ver Buenker, J. D. A América do Norte em sua forma dominante e a experiência imigratória. In **O desenvolvimento da cultura norte-americana**. Coben, S. & Ratner, L., R.J., Anima, 1985. p.389-424. Trad. Elcio Gomes e N. Loureiro Pinto.
- 73 Oracy Nogueira denomina "preconceito de marca e de origem" as diferentes atitudes raciais existentes, respectivamente, no Brasil, e nos Estados Unidos: "Enquanto, no Brasil, os traços negróides implicam preterição ou evitação, nos Estados Unidos a simples ascendência africana, uma vez conhecida, leva não apenas à preterição do indivíduo mas à sua exclusão do grupo branco e inclusão num grupo separado, discriminado e desfavorecido". **Tanto preto quanto branco: Estudo de relações raciais**. S.P., T.A. Queiroz, 1985.p.37. Ver também p.21,22,-28,34.
- 74 Fernandes, F. **O negro no mundo dos brancos**. S.P., Difusão Européia do Livro, 1972.p.41-2, 25.
- 75 Fernandes, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. S.P., Ática, 1978.p.16-1.
- 76 Id. p.250-I.
- 77 Fernandes, F. **O negro no mundo dos brancos**. p.48, 15.
- 78 Com Eni Orlandi, definimos o tipo de discurso como cristalização que resulta de uma atividade estruturante determinada, ou seja, de um funcionamento discursivo particular. O tipo, explica essa autora, "estabelece, para o discurso, a relevância de fatores significativos de maneira específica produzindo um recorte característico das condições de produção. Assim, o tipo estabelece o quadro de relevância para o discurso e, uma vez estabelecido este quadro, a relação referencial dar-se-á de acordo com ele e a forma como se consideram os elementos relevantes do contexto para a significação que dependerá deste quadro".
Orlandi, E.P. **Destruição e construção do sentido: Um estudo da ironia**. In **O histórico e o discursivo**. Centro de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas de Uberaba. M.G., 1986.p.84.
- 79 Lima, L. C. **Sociedade e discurso ficcional**. R.J., Guanabara, 1986. p.238-9.
- 80 Lima, L.C. Id.p.247-8, 238.
- 81 "Nada impede, por certo, que um certo discurso se aproprie ou contenha marcas de outro, por um procedimento tanto consciente quanto inconsciente. Não é incomum, por exemplo, que a marca da crença, idealmente própria do discurso religioso, se incorpore ao discurso político ou que os **media**, institucionalizados como órgãos informativos e opinativos, antes se incorporem ao reforço das crenças. As territorialidades discursivas interagem, absorvem marcas das outras, fingindo guardar sua autonomia, ou são ainda pressionadas a agir segundo propriedades compatíveis com outras".

- Lima, L.C. Id., p. 74.
- 82 Habermas, J. *L'espace public*. Paris, Payot, 1986.
- 83 Em trabalho anterior, utilizamos a mesma abordagem analítica enfocando, comparativamente, *Fogo Morto* (José Lins do Rego) e *Absalom, Absalom!*, (William Faulkner). Gomes, H.T. *O poder rural na ficção*. S.P., Ática, 1981.
- 84 Derrida, J. *Positions*. Paris, Minuit, 1972.p.38, 35.
- 85 Gates, Jr., H.L. *Criticism in the jungle*. In *Black literature & literary theory*. N.Y., Methuen, 1984.p.7.
- 86 Cf. Pandolfo, M. do C. P. *Subterrâneos do texto*. R.J., Tempo Brasileiro, 1985. p.21, 22.
- 87 Derrida, J. Ob.cit.p.33, 44.
- 88 Derrida, J., citado em Bornheim, G. A. *Vigência de Hegel: Os impasses da categoria de totalidade*. In *O idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre, Globo, 1980.
- 89 Pandolfo, M. do C. P. Ob.cit.p.74.
- 90 Cf. Foucault, M. Nietzsche, Freud, Marx. In *ECO, Revista de la cultura de occidente*. Bogotá, nov.1969, tomo XIX/7, p.634-647.
- 91 Cf. Derrida, J. Ob.cit. p.67,21,48,50.
- 92 Cf. Derrida, J. In *Glossário de Derrida*. Silvano Santiago (Supervisão). R.J., Livraria Francisco Alves Editora, 1976. p.57.
- 93 Foucault, M. *A arqueologia do saber*. Petrópolis, Vozes, 1971. p.45, 48, 147. Trad. L. F. Baeta Neves.
- 94 Cf. Bornheim, G. A. Ob.cit.p.180.
- 95 Cf. Lebrun G. *O que é poder*. S.P. Brasiliense, 1984. p.19. Ver também p.20-1.
- 96 Foucault, M. *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. Petrópolis, Vozes, 1984. p.29-30. Trad. Ligia Vassallo.
- 97 Foucault, M.. *A arqueologia do saber*. p.94-5.

O DISCURSO RELIGIOSO

"Dir-me-eis, que para essa gente bruta não são matrimônios; pois tanto que casaram, deixam, assim os maridos como as mulheres, de fazer vida entre si, e se entregam a maiores pecados depois de casados. Mas se vos parece bastante esta razão, respondei-me ao que agora vos quero perguntar: Quantos senhores há casados com mulheres dotadas, assim de honra como de formosura; e as deixam talvez por uma escrava enorme, monstruosa e vil?"

Padre Jorge Benci de Arimino, da Companhia de Jesus

"If I had my way,
O Lordy, Lordy,
if I had my way;
if I had my way;
I would tear this building down."
Slave-song

Durante o processo de constituição das diferentes nações americanas, os brancos europeus utilizaram-se de formas diversas de manipulação ideológica com vistas a ganhar, consolidar e preservar o poder pela conquista, não deixando que partilhassem dos meios de controle social os outros grupos populacionais que subjugaram, os ameríndios e africanos escravizados.

As relações inter-raciais, durante a vigência da escravidão, basearam-se em última análise na irredutível bi-polaridade senhor-escravo já que a população indígena desaparecia da área dita "civilizada". Mas as formas que tais relações assumiram variaram de acordo com os diversos códigos éticos e comportamentais que as regiam. A importância desses códigos - dentre os quais o que

transparece no discurso religioso, sem dúvida dos mais atuantes - não deve ser menosprezada: eles traçaram padrões de comportamento social que trariam como consequência formas específicas de identidade racial e regras de alocação a posições na hierarquia de estratificação.

Não cabe aqui examinar o multifacetado problema da sujeição do indígena americano.¹ Pertence antes ao âmbito deste trabalho verificar como um desses instrumentos ideológicos, o discurso religioso europeu, construiu uma retórica em torno da questão da escravização do negro, observando seus mecanismos de funcionamento. Na sua forma mais radical de ocidentalização, esse discurso enfatizou a estratificação racial e econômica e instituiu padrões que atravessariam séculos, subsistindo sob formas difusas ainda em nossos dias.

Interessa-nos também, em contrapartida, observar como os negros escravizados e seus descendentes (sempre visando basicamente o Brasil e os Estados Unidos europeizados do século XIX) lidaram com a ideologia cultural que lhes foi sistematicamente imposta, atravessando o foco de verdade fornecido pelo poder teológico. Quer através de diversas formas de sincretismo religioso, como no Brasil, quer moldando uma versão própria e diferenciada do cristianismo senhorial, como nos Estados Unidos, elaboraram os negros seu próprio discurso religioso fazendo circular uma regra simbólica construída a partir - lembra Muniz Sodré - de uma estratégia eminentemente africana: a de agir nos interstícios da coerência ideológica, jogando com as ambigüidades do sistema.²

Também o discurso literário apropriou-se da retórica religiosa, utilizando-se de motivos espirituais no endosso da ordem estabelecida, ou com objetivos críticos e desmistificadores, despindo a

ação e a palavra religiosas de sua aura de santidade. Pontilharemos portanto a análise do discurso religioso propriamente dito com referências a textos literários os quais apresentem aspectos esclarecedores do código religioso modelador da sociedade oitocentista, em especial no que diga respeito às relações inter-raciais.

2.1 Mecanismos da ética religiosa colonial e seus desdobramentos

Para melhor entender a atuação do discurso religioso europeu diante do negro, é necessário que se leve em consideração a ética religiosa nas duas antigas colônias. Na verdade, tanto os católicos lusitanos no Brasil quanto os protestantes anglo-saxões nas colônias norte-americanas compartilharam, na elaboração de seus códigos ideológicos, de pressupostos comuns: afirmavam a superioridade do branco de ascendência europeia sobre o não-europeu e do cristão sobre o não-cristão. Mas apesar da semelhança desses pressupostos, da presença concreta de restrições sociais de diversas ordens a cercear os extratos populacionais desprestigiados e da inevitável carga de tensão inter-racial existente nas duas sociedades, a ética religiosa de católicos e protestantes apresentou encaminhamentos e características frontalmente divergentes.

A Igreja no Brasil Colônia, de acordo com o catolicismo ibérico, tal qual expresso em particular pela Companhia de Jesus, defendeu uma ética religiosa acionada por intensa atividade catequética. Dentro de um espírito católico, universalista e doutrinário, que destrufava descontinuidades absolutas, buscava-se absorver o outro, incorporando-o ao rebanho de Cristo. A ideologia da "missão" foi sucintamente caracterizada por L. F. Baeta Neves como a

convergência do verticalismo e do horizontalismo: a mensagem de Deus, do alto, deveria ser espalhada pelos espaços do mundo, impedindo vazios ou brechas onde o demônio pudesse penetrar.³ E a diversidade constatada entre os homens, nesse sentido, servia contraditoriamente para incentivar o ideal de um universo de estabilidade em que prevalecesse uma razão, uma ordem, uma unidade. Essa unidade visada, que remete à criação do humanismo ocidental, comenta Ruggiero Romano, "instaurou uma universalidade branca, que constitui uma recusa permanente do múltiplo."⁴

Dentro do contexto escravocrata e optando por endossá-lo, o discurso eclesiástico no Brasil colonial dos primeiros tempos mostrou-se uma eficiente forma de controle social, na medida em que legitimava socialmente o catolicismo dos senhores. Tal discurso permaneceu, pois, pautado pela escravidão, e a catequese do negro desenvolveu-se no quadro da família patriarcal, inserida no triângulo "casa-grande, senzala, capela" a que se refere Gilberto Freyre. A autoridade do sacerdote associava-se, aqui, à do pater familias, ambos oferecendo aos cativos uma imagem paternalista, em que se idealizavam os laços de afeição entre senhores e escravos.⁵

Em *Ideologia e escravidão*, R. Vainfas observa que a educação nos mistérios e costumes cristãos assumiu um papel essencial na construção da ordem escravista. Compondo-se um quadro preciso, no qual a escravidão seria a réplica do senhorio de Cristo sobre a terra, a escravidão dever-se-ia guiar pelo modelo da família cristã: como a seu filho, o senhor teria por obrigação educar o escravo, socializando-se este assim como escravo/cristão. Tal era a intenção explícita da norma religiosa que se propunha nesse discurso ideológica-

mente orientado, para o qual concorreram decisivamente os padres da Companhia de Jesus.⁶

Ao dirigir-se aos senhores, o discurso eclesiástico adotava um tom normativo ou de admoestação, comportando-se como se o aval à ordem escravocrata estivesse associado ao cumprimento de certos deveres - os quais seriam "catequese, trabalho, castigo e sustento", na síntese do jesuíta Jorge Benci.⁷ Dentro da complementariedade sugerida pelo discurso eclesiástico, sacerdote e senhor reduplicariam e confirmariam, portanto, as respectivas autoridades, numa troca de favores peculiar à dominação senhorial escravocrata.

A aceitação da ordem escravista foi parte fundamental da aliança quinhentista entre a Igreja e o Estado que assim perdurou, com todos os seus percalços, por mais alguns séculos. No entanto, após o inicial fervor missionário, o discurso religioso perdeu muito de sua força e gradualmente retraiu-se em relação aos temas políticos, endossando o escravismo mais por omissão do que por afirmações categóricas e negaceando seu apoio ao abolicionismo emergente. A apatia clerical foi bem percebida por observadores argutos como Joaquim Nabuco que, em o **Abolicionismo** (1883), comentava com certa amargura:

Nem os bispos, nem os vigários, nem os confessores, estranham o mercado de entes humanos; [...] Compreende-se que os exemplos dos Profetas, penetrando no palácio dos reis de Judá para exprobrar-lhes os seus crimes, e os sofrimentos dos antigos mártires pela verdade moral, pareçam aos que representam a religião entre nós originalidades tão absurdas como a de São Simeão Estelita vivendo no tope de uma coluna para estar mais perto de Deus.⁸

Descartando a relevância de casos particulares e tardios de apoio ao abolicionismo,⁹ Nabuco analisou ceticamente o papel da

Igreja:

Nem quanto aos casamentos dos escravos, nem por sua educação moral, tem a Igreja feito coisa alguma. [...] Grande número de padres possuem escravos, sem que o celibato clerical o proíba. Esse contato ou antes contágio da escravidão deu à religião, entre nós, o caráter materialista que ela tem, destruiu-lhe a face ideal e tirou-lhe toda a possibilidade de desempenhar na vida social do país o papel de uma força consciente.¹⁰

Já em *Minha Formação* (1900), Nabuco afirmava em retrospecto:

A abolição teria sido obra de outro alcance moral se tivesse sido feita do altar, pregada do púlpito, prosseguida de geração em geração pelo clero e pelos educadores de consciência.¹¹

Um abismo portanto separa o ardor missionário dos primeiros tempos da colonização e a apatia que tomou conta do clero brasileiro durante o século XIX. O momento decisivo da mudança foi a implementação da política de laicização do Marquês de Pombal, ^{mas} as condições que a propiciaram anunciavam-se bem anteriormente.

Na verdade, mesmo nos primeiros séculos do domínio português no Brasil, a simetria entre os poderes da Igreja e do Estado, sugerida pelo discurso eclesial, só se verificava na aparência. Em Portugal, escreve Américo Lacombe, "a tendência para o absolutismo monárquico fez com que, já no fim do século XV, a posição da Igreja fosse profundamente dominada pelo Estado."¹² Assim, foi gradualmente se delineando no Brasil colonial e monárquico o quadro de uma religiosidade bastante escassa, na prática, em flagrante contraste ao que se pretendia, em teoria. Em "O escravo na grande lavoura", Maria Emilia Viotti da Costa escreve:

Foram poucos os senhores que se empenharam em cristianizar seus escravos. Embora existissem capelas na maioria das fazendas, as missas eram raras. Faltavam sacerdotes e os padres que apareciam de tempos em tempos não tinham ocasião de iniciar os escravos nas verdadeiras práticas do cristianismo. Nas zonas rurais prevaleciam o culto doméstico, as práticas familiares. O senhor puxava a reza ajudado pelos escravos. O negro aprendia as preces cujo sentido lhe escapava, repetindo-as mecanicamente. Submetia-se aparentemente passivo. A aceitação do cristianismo era, em geral, puramente exterior. O escravo assistia à missa e adorava ao mesmo tempo a Xangô e Ogum. Confundiam-se na prática as tradições africanas e cristãs.

Maria Emilia Viotti aponta aqui para outra questão - a da superposição (e não necessariamente "confusão") do ritual cristão, a encobrir a persistência da tradição religiosa africana. Mas o que ora nos interessa é sublinhar que aquilo ideologicamente proposto (a alínea e harmonia entre a Igreja e o Estado, a endossarem ambos a ordem escravista) repousava em bases frágeis, tanto em razão da instabilidade das relações entre o poder estatal e o eclesiástico quanto por conta da realidade do quadro social brasileiro. Essa instabilidade viria a tona com a reforma pombalina, cujo entendimento se impõe.

Os séculos XVII e a primeira metade do século XVIII foram um período de decadência na vida cultural portuguesa. Já antes da nomeação por D. José I de Sebastião José Carvalho e Melo, futuro Conde de Oeiras e Marquês de Pombal, para a Secretaria dos Estrangeiros e Guerra e para superintendente de toda a "aritmética política" do reino, o espírito de reforma em Portugal constituía uma realidade. Tornava-se urgente reformular o ensino, com novos métodos e livros portadores de uma mentalidade renovadora, de forma a reaproximar Portugal dos países mais adiantados e cultos da Europa. Advogando o iluminismo, o empirismo, o utilitarismo e

apontando as necessidades das luzes da razão moderna, os "estrangeirados" - nome dado aos intelectuais que promoveram o movimento setecentista de renovação intelectual e pedagógica em Portugal - encontraram no **Verdadeiro método de estudar** (1746), de Luís António Verney, as bases orientadoras para a reforma dos estudos em todos os campos da ciência, abandonando de vez a autoridade dos filósofos antigos.

Denunciando eles a falta de cultura nacional e imputando-a ao ensino teórico, especulativo e dogmático ministrado nas escolas portuguesas, mostraram-se desde logo adversários dos Jesuítas, que mantinham o monopólio do ensino das humanidades, continuando fiéis à autoridade aristotélica e à formação conceptualizante.¹⁴

As grandes reformas almejadas, entretanto, só viriam a ser concretizadas por Pombal. Com uma aguda consciência do atraso português, propôs-se Pombal a instaurar a monarquia moderna, partindo para um audacioso plano económico e para reformas de administração e ensino, estimulando o comércio, a indústria e fortalecendo a posição internacional do país.

Imbuído de idéias regalistas, provavelmente confirmadas quando de sua estada na Inglaterra, Pombal via como dever dos monarcas colocar a Igreja sob sua tutela e dependência, à guisa de defendê-la e protegê-la. E, apesar da profissão de fé católica repetidamente afirmada, Pombal pôs em prática uma política não apenas anti-jesuítica mas verdadeiramente anti-clerical, que viria a afetar profundamente a vida política e cultural de Portugal e suas colónias.

O atentado de 1758 contra a vida de D. José forneceu a Pombal

o pretexto para uma repressão ampla e rigorosíssima contra a nobreza e o clero. A Companhia de Jesus foi considerada implicada no atentado. Apesar da imensa influência política e da força cultural de que gozavam os jesuítas, foram eles expulsos no ano seguinte do país e dos domínios ultramarinos, "para neles mais não poderem entrar", e seus bens confiscados.¹⁵

Taxando os jesuítas de "notórios rebeldes, traidores, adversários e agressores", a lei de 1759 continha um trecho especificamente referente ao Brasil:

[...] procurei aplicar todos quantos meios a prudência e a moderação podiam sugerir para que o governo dos regulares da companhia denominada de Jesus, das províncias destes reinos e seus domínios, se apartasse do temerário e façanhoso projeto com que havia intentado e clandestinamente prosseguido sua usurpação de todo o Estado do Brasil, com um tão artificioso e tão violento progresso que não sendo pronta e eficazmente atalhado, se faria dentro no espaço de menos de dez anos inacessível e insuperável a todas as forças da Europa unidas.¹⁶

O advento de Pombal trouxe a todos os campos do pensamento, tanto na metrópole quanto em suas colônias, o predomínio do Estado. O ensino passou a servir à supremacia do direito civil sobre o canônico. A ~~eclesiástica~~ ^{escolástica} foi oficial e explicitamente banida por solene decreto. Tanto em relação à Santa Sé quanto às próprias autoridades internas da Igreja", escreve Laerte Ramos de Carvalho,

passou o Estado a usar de uma política fundamentalmente controladora. A Mesa de Consciência e Ordens, a Real Mesa Censória e outros organismos representaram poderosas armas de uma crescente laicização que não cessou, apenas mitigou-se com a queda do pombalismo.¹⁷

A supressão dos colégios jesuítas trouxe sérios transtornos ao sistema de instrução colonial. A falta de clero docente resul-

tou em contratações e nomeações com frequência apressadas e inadequadas, verificando-se graves problemas de disciplina monástica, dissensões e um perturbadíssimo ambiente clerical. Na Bahia, observa Wanderley Pinho referindo-se já aos incios do século XIX, lentamente esvaziaram-se os mosteiros, numa flagrante falta de religiosidade em todas as corporações. A indiferença religiosa prevalecente, correspondia a decadência do Patrimônio das Ordens, dada a falta de sacerdotes e de meios: não há na Bahia "memória de novos templos ou capelas dignas de registro depois de 1808 e antes de 1856", diz esse autor.¹⁸

No Brasil, o sistema educacional estabelecido pela Companhia de Jesus representava praticamente tudo o que se havia realmente estruturado na fase colonial. A destruição desse sistema, voltando-se radicalmente às prioridades para os interesses da sociedade civil, não poderia deixar de trazer sérios transtornos. No entanto, a inteligência laicizada partiu para uma renovação cultural que se configurou, politicamente, nas manifestações insurrecionais de independência política.

Ao introduzir o ensino superior e agrícola no Brasil, D. João VI manteve a ênfase no espírito profissional e pragmático. Os primeiros tempos do Império trouxeram consigo a criação de duas Faculdades de Direito, a de Olinda e a de São Paulo, onde estudavam os filhos dos grandes proprietários de terra e de escravos. Posteriormente, na segunda metade do século XIX, ali ingressaram também os filhos da incipiente burguesia urbana.

Foi dessa burguesia, formada de militares, médicos e engenheiros, que surgiu o movimento positivista no Brasil - o qual

representou o papel de um guia destinado à renovação dos padrões de cultura e da política nacionais, contrapondo-se ao catolicismo e ao espiritualismo eclético e firmando-se como o apostolado de uma religião científica de alcance político. 19

Tampouco o clero nacional, dos tempos pombalinos até as vésperas da questão religiosa, distinguia-se, com raras exceções, por qualquer demonstração de ortodoxia - observa Roque Spencer de Barros, em sua análise de vida religiosa imperial:

Mais freqüentadores das letras francesas do que das latinas, mais versados na literatura profana do que nas obras pias, muitos de nossos clérigos estavam saturados dos ideais iluministas, das reivindicações democráticas e liberais da Revolução Francesa. [...] Ao lado do ideal iluminista, o clero professava geralmente, no que diz respeito às relações entre a Igreja e o Estado, o mais ferrenho regalismo, apoiado na tradição lusitana, particularmente a pombalina. Basta dizer que, entre os muitos eclesiásticos que faziam parte da Assembléia Legislativa, de 1826 a 1829, contavam-se diversos que não titubeavam em reconhecer o primado do poder civil.²⁰

Também Cruz Costa assinala a escassa espiritualidade do catolicismo brasileiro no século XIX, com um clero conformado ao regalismo, um povo impregnado de superstições e elites falsamente devotas:

Assim, as correntes filosóficas aconselhadas ou seguidas pela Igreja não tiveram nem a importância nem o alcance que obteriam então o ecletismo e o positivismo.²¹

Bastante outro foi o desenrolar do quadro religioso, nos Estados Unidos. Os puritanos calvinistas colonizadores da América do Norte inspiraram-se numa ideologia religiosa eminentemente separatista e introvertida. Em lugar do alargamento e do espírito de inclusão inerentes ao catolicismo missionário, compartilhavam da

noção de serem eles próprios o "povo escolhido" de Deus. Tratava-se, assim, de uma ideologia religiosa essencialmente verticalista, desprovida de qualquer intenção universalizante.

O espírito anti-catequético calvinista não se restringiu aos puritanos anglo-saxões: durante a efêmera colonização francesa na Baía da Guanabara (1555-1560), os huguenotes não demonstraram nenhum interesse catequético. Segundo Eduardo Hóornaert, em

A Evangelização do Brasil durante a Primeira Época Colonial, todo o fervor religioso dos huguenotes não era suficiente para fazê-los buscar qualquer contato missionário com os Índios. Eles não apenas se desinteressaram desta missão, mas inclusive, quando Villegaignon já pretendia expulsá-los da ilha para o litoral, protestaram dizendo que 'em sua consciência eles não podiam se retirar com os selvagens, totalmente ignorantes da religião cristã.

A ética religiosa dos puritanos, induzindo ao fechamento em si, funcionou como um ritual de consenso e coesão para certo grupo dentro da sociedade norte-americana e como forma de exclusão dos demais: o "ser escolhido", na verdade, opera por antítese, pois sugere que outros não o foram. Dentro de tal espírito, Lewis Hugues, missionário anglicano nas Bermudas, enfatizava em 1621 a bondade de Deus, reservando e guardando aquelas ilhas desde o início do mundo "for the English, and in not discovering them to any to inhabit but to the English."²³

No discurso religioso da Nova Inglaterra colonial efetuou-se assim, embora por diferentes vias, uma síntese também muito particular entre o sagrado e o profano. Este discurso, que sobreviveu à época puritana e a todo o século XVIII, estendendo-se pelo século XIX, manifestou-se especialmente em sermões eclesiásticos que funcionaram como instrumento retórico de persuasão para a eficácia

do controle social. Com ele, o grupo dominante forjou poderoso arcabouço ideológico para certo espírito de coesão nacional que viria a se auto-denominar "American identity". Tais sermões político-religiosos, chamados pelo historiador Sacvan Bercovitch de "American jeremiads", ao mesmo tempo que lamentavam eventuais desvios humanos de conduta em relação ao plano divino - à semelhança das jeremiadas bíblicas - por outro lado celebravam o sonho nacional, seu fio condutor sendo sempre o uso retórico da palavra "America" como símbolo de valores temporais e espirituais.

O tempo do homem e o de Deus, a valorização da iniciativa humana e a celebração do chamado divino uniam-se nas jeremiadas americanas, dedicadas inicialmente a uma definição do papel da Nova Inglaterra no Novo Mundo. A empresa colonizadora inglesa assumiria, aqui, um teor messiânico, ancorando-se nas profecias bíblicas e anunciando a "grande vocação americana". 24

A América, sede dos princípios libertários, seria a última "habitation of justice and mountain of holiness", escreveria John Barnard em 1734, citando o profeta Jeremias. Se persistissem as colônias no mesmo curso político dos fundadores - uma vez que competia aos filhos prosseguir na obra dos pais - a recompensa divina estaria assegurada:

God will [...] give us to see the good of his chosen, [and] cause the Righteousness of Our Jerusalem to go forth as brightness, and the Salvation thereof as a Lamp that burneth. 25

Através do paralelo com Israel, estabelecia-se uma relação entre o Êxodo hebreu e a "Grande Migração" para o Novo Mundo - assim como, posteriormente, seria sugerida uma relação entre as vicissitudes dos antigos judeus e as lutas da independência norte-

americana:

Yea in every respect it [will] be said of us, [...] Happy are Thou, O Israel, who is like thee, O People favored by the Lord.²⁵

A auto-identificação com Israel, efetuada pelos negros escravizados nos Estados Unidos, teria conotações frontalmente diversas, enfatizando o sofrimento presente e a promessa de libertação do cativo. Já a analogia construída pelos brancos protestantes ressaltava primordialmente a glória do povo eleito de Deus e a experiência vivida da terra prometida.

Mas é
citações

"America is legible in these Promises", seria a síntese de tal discurso, que ainda manteria a mesma eloquência visionária em disputas partidárias do oitocentismo. Assim, na virada do século XIX, federalistas e jeffersonianos discutiriam que partido político podia considerar-se o legítimo herdeiro do título de "American Israel."²⁶

O discurso religioso de inspiração puritana omitiu o negro de seu texto. Mas a situação social do escravo seria motivo de controvérsia, passado o apogeu da teocracia da Nova Inglaterra, por parte de grupos religiosos dissidentes alguns dos quais, já em meados do século XVII, haviam se manifestado frontalmente contra a escravidão.²⁷

À medida que, nas colônias do Norte, o capitalismo mercantil em expansão divergia crescentemente do modelo colonial característico, abria-se ali espaço para a oposição ao escravismo, mola mestra na sustentação daquele modelo. Nesse sentido os quakers, um dos grupos mais ativamente engajados nas forças do emergente capitalismo ianque, viam no abolicionismo apenas uma parte, conquanto crucial, do plano mais amplo de Deus para o progresso

humano. Seguindo os passos de seus predecessores seiscentistas, atacaram vigorosamente a escravidão - para eles, não só um ultraje moral mas também um entrave ao desenvolvimento da sociedade progressista que almejavam construir. A fundação de hospitais, de bancos e a libertação de escravos favoreceriam a eficiência social, o progresso econômico, a benevolência moral e o espírito cívico pelos quais se batiam.

Em *Holy Warriors - The Abolitionists and American Slavery*, J. Brewer Stewart aponta a afinidade entre as aspirações capitalistas e o humanitarismo dos quakers, de que resultou uma ativa contribuição ao movimento abolicionista nos Estados Unidos:

Benighted slaves were to be transformed into upright workers. Indolent masters were to learn sobriety, thrift, and responsibility. Thus, while British Quakers busied themselves opposing England's slave-based interests in the West Indies, American Friends [quakers] worked toward emancipation in the mainland colonies.

Os conceitos de escravidão e liberdade, dotados de implicações político-econômicas e de um sentido cósmico, levaram muitos quakers e outros evangélicos a considerar a escravidão negra como a mais grave das transgressões da nação. Assim, em 1775, os quakers de Filadélfia organizaram a primeira associação exclusivamente dedicada à emancipação dos escravos, "Society for the Relief of Free Negroes Unlawfully Held in Bondage".²⁹ Antes mesmo do início do oitocentismo estava formalizada a participação de um discurso religioso militante na luta contra a escravidão.

A inicial reserva calvinista diante do tema seguiu-se, pois, a persistência de um discurso inflamado em que o político, o ético e o religioso se mesclavam no questionamento da ordem escravista -

de tal forma que, nas primeiras décadas do século XIX, o movimento abolicionista nos Estados Unidos já continha em seu bojo uma presença religiosa considerável.

Esse discurso inspirou-se no humanitarismo que, nas primeiras décadas do século, floresceu no país, em conformidade com o romantismo literário. Atacando a ideologia escravista do Sul como desumana e retrógrada, ele fornecia uma alavanca ao reformismo progressista do Norte, precisamente no momento em que os sistemas sócio-econômicos das duas regiões definiam-se como incompatíveis.

O cunho moralista e o tom indignado foram suas características mais marcantes. A escravidão e a discriminação racial, juntamente com a frouxidão de costumes e o alcoolismo, despontavam não só como questões sociais mas como pecados que deveriam ser eliminados através do arrependimento e do repúdio às instituições contrárias ao Evangelho de Cristo.

Um texto exemplar, nesse sentido, é "An Appeal to the Christian Women of the South, de Angelina E. Grimké. 30 O objetivo do "Appeal" (publicado em 1836) é denunciar a degradação moral da escravidão - "this monster of iniquity" - além de desagravar o movimento abolicionista, sempre infamado pelos escravocratas. Para tanto, através de uma exposição eminentemente didática, a autora vincula o Antigo e o Novo Testamentos a referências mitológicas e a fatos históricos contemporâneos (a exemplo das tradicionais jeremiadas americanas e dos sermonistas católicos, como Vieira), conclamando suas "irmãs em Cristo" à ação, asseverando ser a escravidão "an unsurmountable barrier to the increase of knowledge in every community where it exists." Habilmente, ela incorpora à razão o apelo aos bons sentimentos: trata-se,

afirma, de defender "the cause of the poor and oppressed".

Mas o mais poderoso de seus argumentos é de natureza religiosa. Lançando mão de abundantes metáforas guerreiras ("the sword of the spirit"; "the whole armour of righteousness") frequentemente em antíteses ("fight against it with Christian weapons, whilst your feet are shod with the preparation of the Gospel of peace"), Angelina Grimké enfatiza a presença de um Deus que ouve "the cries of his suffering children" e cuja ira terrível está prestes a desabar sobre o Sul escravocrata: "Do you not see the sword of retributive justice hanging over the South, or are you still slumbering at your posts?"

A utilização da retórica altissonante e irada, herança dos pregadores puritanos, mostra a antiga ideologia protestante do "povo eleito" revestida de novas roupagens - o que sugere a contaminação de outras retóricas. Com os ecos do universalismo iluminista e o presente humanitarismo romântico, a ética da exclusão calvinista transformara-se numa ideologia de congraçamento cristão. Os eleitos de Deus eram agora os que, virtuosos, compadeciam-se e lutavam **pelos** desvalidos - embora não necessariamente **com** eles.

Um exemplo muito expressivo dessa retórica apostrófica e moralizante, combinada a preocupações de solidariedade nitidamente românticas, é o discurso dos dois mais radicais abolicionistas norte-americanos, John Brown e William Lloyd Garrison. Brown referia-se a si próprio como "God's bloody avenger"; e na manhã de sua execução, em 1859, proferiu seu último pronunciamento escrito, que se segue:

I, John Brown, am now quite certain that the crimes of this guilty land will never be purged away but with blood. I had, as I now think vainly, flattered myself that without very much bloodshed it might be done.³¹

Nas palavras de Garrison, por sua vez, ressoavam ainda as vozes de terríveis pregadores puritanos, numa crítica áspera à nação que se pretendia cristã e democrática, mas com um desassombro maior do que o do discurso dos antigos líderes teocráticos. Eles censuravam acerbamente as faltas individuais ou comunitárias, sem no entanto colocarem em questão a legitimidade dos caminhos políticos das colônias. Já Garrison descreveu os Estados Unidos como uma nação

full of the blood of innocent men, women and babies - full of adultery and concupiscence - full of blasphemy, darkness and woeful rebellion against God -³² full of wounds and bruises and putrefying sores.

Para Brown, assim como para Garrison, a causa emancipadora era inseparável de uma real integração racial. O discurso destes, portanto, é excepcional em relação ao da vultosa maioria de seus contemporâneos. E aqui, mais uma vez, o argumento justificador é de natureza religiosa: segundo a Bíblia, escreveu Garrison,

the day is coming when the 'wolf shall dwell with the lamb, and the leopard shall lie down with the kid, [...] and if this be possible, I see no cause why those of the same species - God's rational creatures - fellow countrymen in truth, cannot dwell in harmony together.

E ainda:

[...] there is power enough in the religion of Jesus Christ to melt down the most stubborn prejudices, to overthrow the highest walls of partition, to break the strongest caste, to improve

and elevate the most degraded, to unite in fellowship the most hostile, and to equalize and bless all its recipients.³³

O tom que predominou entre os abolicionistas, contudo, foi o de um "idealismo cristão" que refletia valores característicos da emergente classe média americana - a emancipação dos escravos aliando-se a "virtudes ianques" e a preocupações benevolentes. O próprio *The Liberator*, o jornal de Garrison, publicava em 1832 um artigo dirigido aos negros nestes termos:

Be industrious. Let no hour pass unemployed. Be virtuous [...]. In a word, endeavor to be good Christians, and good citizens, that all reproach may be taken from you, and that your³⁴ enemies, seeing your good conduct, may be ashamed.

Em sua versão oitocentista, a filosofia do "bom senso" proposta no século anterior por Benjamin Franklin aliava-se ao ethos progressista dos protestantes brancos da classe média, vigente muito especificamente no século XIX. Na verdade, plantavam-se novas sementes de uma visão depreciativa do negro a qual, no decorrer do século e solucionado o impasse da escravidão, redundaria num racismo explícito, acumulando a crença na inferioridade cultural do negro e a convicção de sua inferioridade biológica. Delineava-se, portanto, a imagem ideal do negro livre - a do *second class citizen*.

Sintomaticamente, o discurso religioso nos Estados Unidos foi também utilizado para defender os interesses escravistas. Durante o oitocentismo, o discurso escravocrata do Sul - como o haviam feito os jesuítas dos primeiros tempos coloniais, na América Ibérica - lançou mão de argumentos bíblicos e teológicos, citando de Noé e Salomão a São Paulo, e tentando demonstrar a compatibili-

dade entre a escravidão e as Escrituras.

Os porta-vozes da elite dominante do Sul freqüentemente deixaram de lado o substrato econômico e político da questão, aferrando-se obstinadamente à argumentação religiosa. O direito de possuir escravos nada teria a ver com teorias políticas, sendo uma questão moral a ser determinada unicamente pela autoridade da Bíblia. Tal era a postura assumida por Augustus Longstreet, o celebrado autor de *Georgia Scenes*, também ministro eclesiástico, para quem o abolicionismo reduzia-se a hipocrisia e blasfêmia.³⁵

Também Alexander H. Stephens, vice-presidente da Confederação Sulista (1861-1865), mostrou-se um dos mais eloqüentes defensores da escravidão, respaldando-se na argumentação religiosa. afirmou ele:

To maintain that Slavery is in itself sinful, in the face of all that is said and written in the Bible upon the subject, with so many sanctions of the relation by the Deity himself, does seem to me to be little short of blasphemous! It is a direct imputation upon the wisdom and justice, as well as the declared ordinances of God, as they are written in the inspired oracles, to say nothing of their manifestation in the universe around us.³⁶

Todas essas manifestações discursivas religiosas bem expressam, apesar da laicização verificada no plano político, a força persistente da religiosidade vigente. Afirma David Lewis, em "O Reformador como Conservador: a contra-subversão protestante na República Primitiva":

Embora seletiva em sua abordagem da reforma social, a campanha por uma nação ordenada e temente a Deus foi, nitidamente, uma força de grande significação no desenvolvimento de uma cultura americana durante o início do século XIX. Representando o que restou de uma tradição teocrática poderosa em outra época e exemplificando a convicção de que a Igreja ainda

tinha um papel vital a desempenhar na condução dos assuntos seculares, uma coalizão reformista conservadora procurou, por meio do uso de associações de voluntários e outros meios, proteger a ordem social e desempenhar o papel tradicional de um establishment eclesialístico num país que abandonava rapidamente todos os vestígios de uma ligação entre a Igreja e o Estado consagrada pelo tempo.

O discurso religioso, aferrando-se à tradição teocrática, tinha em suas fileiras um clero crescentemente politizado desde o Great Awakening, em meados do século XVIII.³⁸ A laicização política, portanto, não correspondeu a um esvaziamento do discurso religioso o qual, em lugar disso, exacerbou sua retórica no tratamento de temas sociais - num desenvolvimento flagrante^{mente} diverso daquele observado no quadro brasileiro.

No Brasil, a presença da Igreja foi se tornando cada vez menos atuante, vindo ser o sacerdote, no contexto senhorial, apenas um dentre os diversos dependentes cuja caricatura, diz Roberto Schwarz, seria o agregado.³⁹

2.2 A apropriação literária do discurso religioso

A arte ficcional de José de Alencar corroborou o papel meramente ornamental da presença e da palavra eclesialística na ordem senhorial oitocentista ao descrever, em *O tronco do ipê*, a ambiência da casa-grande:

Na varanda talvez não se trabalhasse tanto, porém com certeza falava-se mais do que em qualquer outro ponto. Além dos hóspedes, que haviam almoçado na casa-grande, estavam mais o vigário e o sub-delegado. O primeiro viera como de costume na ante-véspera para examinar se os paramentos e necessários da capela estavam completos e nada faltava para a missa. O segundo aproveitara a companhia do reverendo para fazer sua visita especial ao Conselheiro Lopes.

Embora no romance de Alencar as relações de poder não sejam explicitamente tematizadas, depreende-se da passagem acima, e como que casualmente, uma irônica visão da dependência tanto eclesias-tica quanto política diante do poder maior: "vigário e sub-delega-do" vegetam à sombra da mesa senhorial, entretendo-se com ativi-dades tão vãs quanto o discurso que produzem.

Se compararmos a presença do clero em *O Tronco do Ipê* e na ficção alencariana que remete à época colonial pré-pombalina veri-ficamos que, nesta última, a figura do sacerdote é bem mais mar-cante. Em *As Minas de Prata* desponta o terrível Padre Molina - cuja semelhança física com Ignacio de Loyola é ressaltada pelo narrador:

Aquela fronte larga e proeminente, cobrindo como uma abóbada de mármore os olhos fundos, onde a pupila negra brilhava na sombra com reflexos de um fogo vulcânico nas trevas da noite; o oval do rosto que terminava na ponta de uma barba saliente, o nariz aquilino, as faces longas, a boca fina e cerrada; todos esses traços enérgicos pareciam cinzelados pelo molde do busto, que o artista havia desenhado no quadro suspenso em um dos panos da biblioteca.

Era tal a semelhança, que à primeira vista se jul-garia que o vulto do fundador da Ordem de Jesus destacara da moldura, e encarnando-se, passeava pela sala deserta, a resolver na mente os destinos futuros da poderosa criação de seu espírito, esse apostolado que devia conduzir a humanidade dos umbrais da idade média ao pórtico da civilização moderna.

A ficção de Alencar, portanto, bem soube captar a força inicial e o posterior esvaziamento da presença da Igreja, e de seu discurso, no quadro social brasileiro, elaborando aquilo que é hoje apontado pelas ciências sociais.

Outro romance do século XIX - *O Missionário*, de Inglês de

Souza - também abordou sagazmente, embora sob outro flanco, o papel do discurso religioso no Brasil. Ele explora e sintetiza aquilo que, no texto alencariano, anuncia-se em *As Minas de Prata* e complementa-se em *O Tronco do Ipê*, ou seja, o destino do malogrado sonho de uma civilização eclesiástica (ou especificamente jesuítica) nos trópicos. A metáfora de que se serve Inglês de Souza para tanto remete a um fato real - o projeto da construção, na Amazônia, do "Cristóforo". Nos devaneios de grandeza missionária do Padre Antonio de Moraes, o quixotesco protagonista do romance, assim se dramatiza a questão:

S.Ex.^a Rev. imaginava a construção de um navio-igreja, que se chamaria *Cristóforo*, isto é, o que leva a Cristo, e navegaria todos os grandes afluentes do Amazonas, evangelizando os povos. Era uma idéia grandiosa, digna do cérebro do ilustre Prelado Paraense, e, levada à prática, prestaria os maiores serviços à civilização daquelas paragens. Infelizmente a construção demandava muito dinheiro; era preciso fazer um grande barco a vapor, apropriado às solenidades imponentes do culto católico, com o luxo que o senhor Bispo gostava de desenvolver nas cerimônias cultuais para exaltar a imaginação dos crentes e agradar aos indiferentes de bom gosto que o lado estético da cerimônia atrai e concilia. Enquanto o fervor religioso, invocado pelo senhor Bispo, não vinha derramar na caixa pia as quantias necessárias à construção do *Cristóforo*, forçoso era que os missionários isolados, para não deixar interrompida a obra de catequese, se aventurassem pelos sertões ínvios do Amazonas com o meio de locomoção que as circunstâncias lhes deparassem, pois quanto maior fosse o sacrifício mais meritório seria e mais digno da consideração de Deus.

O "Cristóforo" surge em *O Missionário* como uma miragem anacrônica da antiga pompa jesuítica e dos desvarios da cristianização do gentio: na verdade o Padre Antonio abdicará de seus sonhos de heroísmo ao enfrentar a avassaladora natureza da selva, capitulando finalmente aos encantos da mameluca Clarinha.

Também o discurso literário norte-americano, no século XIX, dramatizou o contraste entre os utópicos ideais professados por um clero pusilânime - quando não hipócrita - e seu comportamento cotidiano. Em *The Scarlet Letter*, (1850), Nathaniel Hawthorne desnuda a impostura que rege as relações humanas na sociedade puritana seiscentista, sob o aparato religioso.⁴³ E William Wells Brown, autor do primeiro romance publicado nos Estados Unidos por um negro - *Clotel: A Tale of the Southern States* - não é menos contundente, ao denunciar a hipocrisia religiosa do universo escravocrata. Assim seu narrador descreve a ambiência de uma manhã de domingo no Sul:

The bells of thirty churches were calling the people to the different places of worship. Crowds were wending their way to the houses of God; one followed by a negro boy carrying his master's Bible; another followed by her maid-servant holding the mistress' fan; a third supporting an umbrella over his master's head to shield him from the burning sun. Baptists immersed, Presbyterians sprinkled, Methodists shouted, and Episcopalians read their prayers, while ministers of the various sects preached that Christ died for all.⁴⁴

No Brasil, a hipocrisia religiosa foi magnificamente dramatizada em momentos da ficção de Machado de Assis: à guisa de exemplo, o capítulo IV de *Esau e Jacó*, "A Missa do Coupé". A crítica machadiana, perfeita em suas meias palavras para a "recriação de uma sociedade corrompida cujos vícios podem ser lidos como virtudes ou vice-versa, dependendo da conveniência e da conivência com mesquinhas transações sociais e políticas"⁴⁵, esvazia o culto de sua significação espiritual, fazendo deste um espetáculo ostentatório, em que se medem vaidades:

Sacristão e vizinhos relembavam o coupé, com orgulho. Era a missa do coupé. As outras missas vieram vindo, todas a pé, algumas de sapato roto,

não raras descalças, capinhas velhas, morins estragados, missas de chita, ao domingo, missas de tamancos. Tudo voltou ao costume, mas a missa do coupé viveu na memória por muitos meses. Afinal não se falou mais nela; esqueceu como um baile.

Embora o texto silencie sobre o problema específico da escravidão e das relações raciais, Machado convida a uma reflexão sobre a cabal ausência de dimensão espiritual, assim como de consciência social, num culto despido de fé e tornado máscara.

A poesia oitocentista nos dois países também apontou a discrepância existente entre a profissão de fé cristã e a aderência à ordem escravista. No poema "The Christian Slave", de John Greenleaf Whittier, temos:

Grave, reverend men shall tell
From Northern pulpits how thy work was blest,
While in that vile South Sodom, first and best,
Thy poor disciples sell.

Se este poema enfatiza a indiferença do clero diante da escravidão, "Letter from a Missionary of the Methodist Episcopal Church South, in Kansas, to a Distinguished Politician", também de Whittier, trata especificamente do uso hipócrita da retórica religiosa:

Here, at the Mission, all things have gone well:
The brother who, throughout my absence, acted
As overseer, assures me that the crops
Never were better. I have lost one negro,
A first-rate hand, but obstinate and sullen.
He ran away some time last spring, and hid
In the river timber. There my Indian converts
Found him, and treed and shot him. For the rest,
The heathens round about begin to feel
The influence of our pious ministrations
And works of love; and some of them already
Have purchased negroes, and are settling down
As sober Christians! Bless the Lord for this!

Por um lado, Whittier é bastante caústico em sua ironia; por outro, observemos, não questiona ele a fé em si, mas o seu mau uso. Já a poesia oitocentista brasileira, através da voz de Castro Alves, põe corajosamente em xeque a própria religiosidade, em confronto com a ordem escravocrata - especialmente em "Vozes D'África", um dos textos abolicionistas mais ousados, do ponto de vista da abordagem religiosa, da literatura ocidental.

Em seu estudo comparativo "Castro Alves and the New England abolitionist poets", Thomas Braga afirma que nem Henry H. Longfellow nem John Greenleaf Whittier interpelaram a divindade como o faz, nesse poema, Castro Alves, cuja indignação chega às raias do herético.⁴⁹

Os calvinistas, acrescentaríamos, também se dirigiram ao "Deus terrível" como o poeta baiano, referindo-se a um Deus vingador. Mas a cólera divina derivava, para eles, do crime humano, não da indiferença e do sádico prazer divino, como no poema brasileiro:

Não basta inda de dor, Ó Deus terrível?
É pois teu peito eterno, inexaurível
De vingança e rancor?
E que é que fiz, Senhor? que torvo crime
Eu cometi jamais, que assim te oprime
Teu gládio vingador?⁵⁰

Diferentemente do Deus cruel e impassível de Castro Alves, o Deus de Longfellow é compassivo e abraça o escravo acorrentado:

[...] and feel the might
of God's right arm around me⁵¹

Na poesia de Longfellow, o senhor de escravos é o transgressor das leis de um Deus justo e bondoso; no poema de Castro Alves,

o transgressor é o próprio Deus. Além de ver no africano a vítima de um Deus que o abandonara "há dois mil anos", Castro Alves desloca o sentido da culpa - aqui imputada ao próprio Deus - e, conseqüentemente, vê como sem sentido o dogma da salvação cristã:

Cristo! embalde morreste sobre um monte...
Teu sangue não lavou da minha fronte
A mancha original. (Vozes d'África).

A poesia de Castro Alves, pois, bastaria por si só para redimir o discurso literário abolicionista no Brasil da falta de uma reflexão sobre a dimensão religiosa em conflito com a ordem escravocrata. Através de hábil uso retórico, tal poesia mostra a ambas como mutuamente excludentes.

Em suma, da relativa pobreza e ineficácia do discurso religioso católico no Brasil oitocentista decorreu, paradoxal mas compreensivelmente, maior flexibilidade no questionamento desinibido e na tematização da religiosidade por parte do discurso literário, em contato com a ordem escravocrata. Nos Estados Unidos, por outro lado, uma retórica religiosa mais amplamente difundida e politicamente participante propiciou um tratamento literário mais cauteloso, senão menos crítico, dos vínculos entre a religiosidade e a escravidão - quando não forneceu, ela própria, subsídios para a justificação do regime escravista.

Veremos agora como os negros escravizados e seus descendentes elaboraram seu próprio discurso religioso, dentro do panorama que procuramos delinear.

2.3 O discurso religioso do negro

A partir do quadro da escravidão e no mesmo campo ideológico do colonizador firmou-se, em suas numerosas ramificações, uma cultura negra nas Américas, na qual o componente religioso teve um peso fundamental. Ao considerarmos sua importância, observamos que, aqui, a palavra "religião" encontra seu sentido etimológico (religare, tornar a ligar) confirmado, num sentido duplo: com relação ao **continuum** africano original e também no tocante à íntima relação com todas as esferas da vida as quais, na cultura do Ocidente, são tidas como setores mais ou menos estanques.

Na reposição da ordem africana inicial, os escravos e seus descendentes tiveram que conviver com exigências de submissão e de obediência ao poder constituído, além das pressões de atos de verdade cujos modelos estavam na religião dos dominantes. Mais do que uma formação mística entre outras, portanto, o discurso religioso negro significou toda uma estratégia cultural, implicando em jogo de resistência e acomodação por parte de uma população dominada e exilada.⁵²

Sempre contornando a ideologia ocidental e driblando sua universalização metafísica, encontrando formas diversas de repúdio a suas manifestações, que oscilaram entre a mais cabal proibição ou a tolerância, na suposição de sua inocuidade, a cultura negra mostrou uma pletora de desenvolvimentos em cada região das Américas em que se instaurou. Por outro lado, apesar das diferenças inegáveis advindas da especificidade das relações entre negros e brancos nas respectivas sociedades católicas ou protestantes, e também dos diferentes dispositivos culturais correspondentes às várias nações ou etnias africanas de origem, pode-se assinalar a

presença marcante, nas manifestações religiosas negras, de um substrato comum. Muniz Sodré atesta a respeito:

Recentemente vi um livro com fotografias e textos de autor americano, mostrando que na área do Delta do Mississippi, em toda a região de Nova Orleans, há candomblés de caboclo em maior número do que na Bahia. É sempre existiram durante anos, séculos. É uma informação que eu não tinha, nenhum americano jamais havia fornecido. É que os índios são cultuados como orixás, em pejis de igrejas salvacionistas de negros americanos. [...] Existe uma identidade desses grupos no exílio, que permite falar de um estado negro transnacional, uma identidade cultural tão forte, que se encaminhou no mesmo sentido seja na Bahia, Rio de Janeiro ou Delta do Mississippi. Tal fato não era comentado e emerge apenas agora.

De fato: os estudiosos das ciências sociais até recentes anos tendiam a afirmar a quase nula sobrevivência da tradição africana nos Estados Unidos, em virtude da drástica repressão anglo-saxã, do agressivo proselitismo protestante e do impacto da civilização ocidental moderna - quando não em razão da alegada superioridade de um saber fundamentado numa erudição secular, em contraste ao fragmentado "primitivismo" africano.⁵⁴

Já Melville J. Herskovitz, em *The Myth of the Negro Past*, contesta essa opinião generalizada, afirmando que não somente em aspectos específicos da vida religiosa negra mas nos próprios fundamentos da religião negra, no país e no continente, "the African past plays full part."

Herskovitz insiste também na incorporação, pelo protestantismo dos brancos norte-americanos, de componentes africanos - algo raramente admitido nas ciências sociais nos Estados Unidos. Diz ele:

Not only have Negro patterns from Africa been

perpetuated, but there is a strong probability that these patterns were themselves of importance in giving to the whites just that tradition which, among Negroes, is customarily ascribed to white influence: Are Negro 'shouts' due to the exposure of these people to the white revivalist movement? Or is white revivalism a reflex of [...] Africanisms in Negro behavior?

Por outro lado, o estudo do sociólogo norte-americano aponta a extrema semelhança entre rituais negros no Brasil e nos Estados Unidos que comportam o fenômeno da "possessão" - igualmente verificável no comportamento das filhas-de-santo brasileiras e de membros das "shouting churches" norte-americanas.

Herskovitz corrobora, portanto, a opinião de Muniz Sodré. Com o pesquisador brasileiro ele também está de acordo, ao afirmar que tanto o catolicismo quanto o protestantismo mostraram brechas em que os africanos e seus descendentes puderam inserir sua concepção religiosa do mundo.⁵⁵ Mas nem o catolicismo nem o protestantismo oficiais, insiste Herskovitz, satisfazem os herdeiros das tradições religiosas africanas, que os têm adaptado para se adequarem a suas necessidades.

A crítica que se pode fazer ao trabalho de Herskovitz diz justamente respeito ao privilégio dado à adaptação negra da religiosidade dos brancos, sem atentar para o aspecto corrosivo, subversivo e dissidente do discurso religioso dentro das manifestações formalmente cristãs, e para a potencialidade política, contestatória, desse discurso.

Crítica semelhante pode ser feita a *Black culture and black consciousness*, de Lawrence Levine - embora aqui o autor já aponte nesse sentido, sem no entanto explorar a questão em profundidade. Assim, escreve Levine:

The religion the masters attempted to inculcate was laced with an emphasis upon morality, obedience, and right conduct as defined by the master class, while that which filled the sermons of black preachers and the songs of black folk was characterized by the apocalyptic visions and heroic exploits of the Scriptures. This was particularly true of slave spirituals, which were informed not by the Epistles of Paul but by the history of the Hebrew Children.⁵⁶

Na verdade, um dos usos mais antigos da religião dominante nos Estados Unidos feito pelos escravos foi a analogia com os antigos judeus. Nos **slave-songs** e **spirituals** enfatizavam eles, através da utilização do Antigo Testamento, sua identificação com o sofrimento do povo judaico e as agruras do cativo, simultaneamente à esperança de libertação - promessa de Deus a seus filhos eleitos. Utilizando-se do referencial verbal e simbólico fornecido pela Bíblia para expressar alegoricamente seus anseios de liberdade, o uso negro do paralelo com Israel teve um sentido eminentemente político e subversivo em relação à ordem estabelecida.

Segundo Miles Fisher, em **Negro Slave Songs in the United States**, nessa alegorização

King Jesus was the slave's benefactor, Babylon and winter were slavery, hell was being sold farther south, and Jordan was the first step toward freedom. Thus the familiar concepts of Negroes were concrete things which fitted into the scheme at one time or another. Such allegorizing ran back at least fifty years to one who asserted that the slaves believed themselves to be oppressed Israelites, that slaveholders were cruel Egyptians, and that Canaan was the land of freedom. Bondage, of course, was slavery.

Sem negar a precisão das analogias apontadas por Fisher, parece-nos no entanto que ele expressa uma noção reducionista da

transposição discursiva dos motivos judaico-cristãos para o universo dos escravos. É como se sugerisse apenas uma esperteza tática nesse discurso negro, sem vê-lo como um modo de ultrapassar dos atos de verdade impostos pela religião oficial ao instituir uma estrutura dupla, necessária tanto à sobrevivência do grupo quanto à preservação da sua identidade étnica e comunal.

Por outro lado, Fisher refere-se ao que chama de "secret strain theory" ou seja, a opinião de que a música negra constituiu uma senha secreta, na vida dos escravos.⁵⁷ Nesse sentido, os *spirituals* devotamente entoados por estes nas igrejas protestantes continham forte carga contestatória e uma camada de duplicidade que tenderam a passar despercebidas pela classe senhorial.

Mais uma vez recorreremos ao discurso literário escravocrata, monumento da incompreensão do dominado por parte do dominador. O poeta sulista William Grayson, no poema *The Hireling and the Slave*, entoa loas à musicalidade negra e menciona os cantos místicos dos escravos os quais, diz o texto,

[...] sing of Jordan's shore,
Where sorrows cease, and toil is known no more.

Em nota explicativa a esses versos, Grayson comenta ao final:

In these country churches, where sometimes three or four hundred slaves assemble with a dozen whites, the delight of the Negroes is in their spiritual songs and hymns. The favorite subjects are Jordan's banks, and the happy land to which the singers are travelling. Their voices are good, and they are never weary of singing. The Sunday service is a source of infinite enjoyment to them, and they conduct themselves with perfect decorum and attention.⁵⁸

Não se pode imputar apenas aos escravocratas a falta de

perspéctiva na avaliação da comunidade escravizada - certamente favorecida por um elitismo que os cegava convenientemente para aquilo que eles não queriam ver. Também os brancos abolicionistas ignoraram a densidade comunal e contestatória das manifestações religiosas negras, vendo com o mais cabal desdém seu componente africano. Em 1862, uma dedicada professora dos libertos na ilha de Santa Helena escreveria:

To-night I have been to a 'shout', which seems to me certainly the remains of some old idol worship [...] I never saw anything so savage. They call it a religious ceremony, but it seems more like a regular frolic to me.

Ambos os depoimentos citados constituem as duas faces da mesma moeda: no primeiro caso, aponta-se com afetada gravidade para a suposta consistência das manifestações religiosas negras, dentro da religião oficial; no segundo, assinala-se zombeteiramente a irrelevância da religiosidade africana. Tanto um quanto no outro, um discurso linear atesta sintomaticamente o raciocínio linear, pretensamente sofisticado, com que o mundo branco otocentista avaliava a cultura negra, em todas as suas expressões.

O mesmo menosprezo pela religiosidade africana, [invariavelmente reduzida a superstição e atribuída ao primitivismo do negro, encontra-se na literatura brasileira do século XIX. Em Memórias de um Sargento de Milícias (1853), Manuel Antônio de Almeida descreve a "sinistra morada" de um "caboclo velho, de cara hedionda e imunda, e coberto de farrapos". Apellando para o discernimento do leitor seu contemporâneo, faz ele o comentário a seguir:

Entretano, para a admiração do leitor, fique-se sabendo que este homem tinha por ofício dar fortuna! Naquele tempo acreditava-se muito nestas coisas, e

uma sorte de respeito supersticioso era tributado aos que exerciam semelhante profissão. Já se vê que inesgotável mina não achavam nisso os industriais! E não era só a gente do povo que dava crédito às feitigarias; conta-se que muitas pessoas da alta sociedade de então iam às vezes comprar venturas e felicidades pelo cômodo preço da prática de algumas imoralidades e superstições.

Com todas as suas críticas desdenhosas, o texto assinala a penetração da religiosidade popular, essencialmente afro-brasileira, nas diferentes camadas sociais - o que, diferentemente do que sugere o narrador, só se acentuaria com o passar do tempo e viria a ser motivo de alarme para a imprensa brasileira de fim de século.⁶¹

Dentro do mesmo paradigma, no tratamento da religiosidade negra, estão dois outros romances brasileiros do século XIX: *O Ermitão de Muquém* (1864), de Bernardo Guimarães, e *O Tronco do Ipê*, de Alencar (1871).

Ambos descrevem, num tom de jocosa benevolência a envolver assumida desaprovacão, um "preto velho", "feiticeiro", "respeitado e temido pelo vulgo" (*Muquém*) e "segundo as beatas, o bruxo preto, que fizera pacto com o Tinhoso." (*Ipê*).⁶²

Nos três últimos casos citados, trata-se de atrair a atenção do leitor para personagens negros os quais, embora circulando no domínio dito espiritual, têm sua dimensão mística absolutamente neutralizada pela atitude superior do narrador. É importante que se observe o caráter **individualizado** escolhido pelos respectivos autores desses textos, na representação da religiosidade manifestada pelo negro (muito embora todos assinalem um certo impacto social daí resultante). Isto atende ao objetivo comum de despir tal religiosidade de qualquer relevância - desde que nela não se

creia, adverte nas entrelinhas a voz narrativa.

Assim, evadem-se eles da mais difícil tarefa de lidar com manifestações religiosas comunitárias, no seio da população escrava ou liberta. Isto porque, no Brasil escravista, o caráter subversivo permaneceu inerente às manifestações religiosas dos negros, mesmo dentro do universo católico.

Referimo-nos aqui às confrarias e irmandades de pretos, as quais desempenharam importante papel de mediação ideológica durante a escravidão desde o final do século XVII.

Discordamos nesse sentido de Julio Chiavenato, que vê nas confrarias e irmandades "organizações criadas 'de fora' pelos brancos, para afastar os negros das igrejas dos senhores e mantê-los separados entre si."⁶³ Ao assinalar o aspecto "caricatural" das solenidades de entronização do rei do Congo - o que aliás também se dramatiza *en passant* e humoristicamente no capítulo V de *O Tronco do Ipê* - Chiavenato apoia-se em depoimento de cronistas da época. Não se dá conta, porém, do interesse da imprensa pitocentista em depreciar tais manifestações, ressaltando nelas apenas sua exterioridade. Na verdade, mais importante do que afastar o negro das igrejas freqüentadas pelos brancos, dentro da ideologia racial e colonizadora brasileira, era atraí-lo, desde que mantidas as hierarquias devidas. Na ideologia de inclusão em que se destruíam descentinuidades, não havia qualquer benefício na abertura de brechas que abalasses a estabilidade buscada. Sem dúvida, mais interessante a utilização feita pelos negros dessas organizações e a oportunidade que elas representaram de congregação, não de dispersão, para a comunidade negra.

Segundo Evaristo de Moraes, os irmãos do Rosário, "além das alforrias, que obtinham publicamente, praticavam serviços secretos, subvencionavam a imprensa abolicionista, ajudavam freqüentemente a José do Patrocínio."⁶⁴

Já Muniz Sodré vê nas confrarias uma faca de dois gumes:

Os escravos podiam dedicar-se a suas devoções ou relacionamentos particulares, mas sob os olhares vigilantes dos senhores e da Igreja Católica. No Brasil, entretanto, as confrarias ultrapassaram o modelo pretendido pela ordem escravagista: funcionaram como trampolim e alibi para o estabelecimento de circuitos sociais paralelos, que vão dos mais diferentes tipos de reuniões até a constituição de caixas de poupança para fins de alforriamento e outros.

Embora proporcionando apenas um pequeno espaço de liberdade, as confrarias tornaram também possíveis os contatos e movimentos necessários à instalação dos terreiros, pólos de irradiação da cultura africana, em meio a perseguições policiais e católicas:

O terreiro seria o campo (o território de preservação da regra simbólica) delimitativo da cultura negra no Brasil, o espaço de reposição cultural de um grupo cujas reminiscências de diáspora ainda eram muito vivas. Nele se recriou a forma (com conteúdos selecionados e reelaborados) básica de coesão grupal negro-africana. Através da iniciação e da vivência na comunidade-terreiro, os indivíduos passam a absorver princípios ritualísticos que engendram atividades de dança, canto, narração, música, artesanato, cozinha, enfim de algumas possibilidades discursivas negras.

O terreiro implica pois a persistência de uma forma cultural, mas com elementos reformulados ao longo do processo histórico do grupo. Com suas práticas alternativas ao poder vigente, ocupou lugares imprevistos na trama das relações sociais brasileiras - transitando num mesmo território político, mas contornando o sen-

tido ocidental de fenômeno político, pois seu limite é o ritual.⁶⁵

Com a crise das confrarias e a crescente perseguição aos "batusques" de negros, a partir do início do século XIX (quando, com a vinda de D. João VI, deu-se a "culturalização" das elites), o terreiro representou a saída parcial da clandestinidade - sendo, a par disso, fundamental para a manutenção do espírito de coesão e sentido de identidade do negro. Nesse sentido, vale ressaltar a argúcia de Nina Rodrigues que, malgrado toda a base etnocêntrica de seu pensamento, soube aquilatar a importância das organizações religiosas dos negros, associando-as ao estudo das insurreições e levantes de escravos:

Aqui, como em tantas outras situações históricas, o ardor e o zelo religiosos tinham preservado os negros dessa dissolução do caráter [...], fatal consequência da aniquilação da vontade, que é a consequência primeira da escravidão.

Em belas linhas que reproduzimos, Nina Rodrigues expressou sua convicção quanto à força da cultura negra no Brasil:

O culto jeje-nagô que resistiu à conversão católica a chicote nas fazendas e plantações; que sobreviveu a todas as violências dos senhores de escravos; que não se absorveu até hoje nas práticas do catolicismo dos brancos, diante de cuja resistência, pode-se dizer, capitulou o clero católico que já nem tenta converter os infiéis; em que não faz mossa o ensino elementar das nossas escolas; esse culto está destinado a resistir, por longo prazo ainda, à propaganda da imprensa como às violências da polícia, pois nem uma nem outra se pode reputar mais eficaz do que todas as missões de catequese enviadas às plagas africanas. Diante das violências da polícia, as práticas negras se furtarão à publicidade: não de refugiar-se nos recessos das matas, nos recônditos das mangardas e cortiços; se retrairão às horas mortas da noite; se appurarão na proteção dos poderosos que buscam as orgias e devassidões que elas lhes proporcionam; tomarão por fim as roupagens do catolicismo e da superstição ambientes. Mas essas práticas, no sentimento religioso que as inspira, não de persistir enquanto a lenta evolução da raça negra

deixar o negro, o negro antropológico atual.

Entremecida a um tom moralista e a uma noção científicista - evolucionista das etnias - que o fazia ver a suposta inferioridade do negro como "transitória e remediável" - percebe-se no trecho citado de Nina Rodrigues, apesar de tudo, uma aguda consciência do que ele chamou "extraordinária resistência e vitalidade dessas crenças da raça negra."⁶⁶

Nina Rodrigues pressentiu, ao menos parcialmente, que o discurso religioso negro expressava um modo específico de relacionamento com o real - quer aderindo às práticas católicas, quer assumindo abertamente a herança ancestral africana. Nos dois casos, beneficiava-se tal discurso da reversibilidade desse jogo duplo para esvaziar paradigmas de estabilidade do sentido, conforme imposto pela ideologia cultural dominante.

No Brasil, como vimos, as confrarias e irmandades de pretos foram formas paralelas de organização social, com freqüência acobertando atividades de assistência mútua nas práticas religiosas cristãs. Comparável, e de muito maior envergadura, foi o fenômeno das igrejas protestantes dos negros nos Estados Unidos, durante o século XIX.

Embora as *separate Churches* tenham existido no país desde a Revolução da Independência, foi durante a *Reconstruction*, no Sul derrotado pela guerra civil, que se desenvolveu uma rede de igrejas e *fraternal societies* exclusivamente negras, as quais tiveram um papel fundamental na organização comunitária e na luta pela conquista dos direitos civis da população afro-americana.⁶⁸

Em *Reconstruction: America's Unfinished Revolution*, Eric

Foner observa:

In the aftermath of emancipation, the wholesale withdrawal of blacks from biracial congregations redrew the religious map of the South. Two causes combined to produce the independent black church: the refusal of whites to offer blacks an equal place within their congregations and black quest for self-determination. The end of slavery does not appear to have altered the views of many white clergymen as to the legitimacy of the peculiar institution or the desirability of preserving unaltered blacks' second-class status within biracial churches.

As igrejas negras, que também floresceram no Norte, foram focos de ajuda material, apoio psicológico e liderança comunitária, tendo além disso fornecido um ponto estratégico para a organização política.

Entretanto, a preocupação de obter direitos de cidadania plena - a grande meta específica dos negros norte-americanos, na segunda metade do século XIX - favoreceu nos porta-vozes dessas igrejas um discurso de emulação aos valores progressistas e ao ideal do "self-made man", cultuados pela sociedade dominante. August Meier escreve em *Negro Thought in America, 1880-1915*:

The franchise, education, guarantees for civil rights, the acquisition of property and wealth, and the cultivation of morality were all designed to elevate Negroes and achieve their integration into American society.

Dentro de tal contexto, a herança africana tendeu a ser vista como inibidora do progresso e da integração social buscados, procurando as lideranças negras comprovar a igualdade entre negros e brancos dentro do mesmo círculo ideológico destes. A atenção só se voltaria novamente para a África na década de 1920, com a Harlem Renaissance e o New Negro proposto por Alain Locke.⁷⁰

Nas três últimas décadas do século XIX - especialmente com as decisões da Corte Suprema de 1883 e 1896 - a segregação e o racismo recrudesceram dramaticamente.⁷¹ No afã de afirmar nacionalidade americana e espaço social, clérigos negros influentes buscavam uma especificidade para o negro a partir dos padrões vigentes, da qual adviria sua contribuição de cidadão. E encontraram-na recorrendo a um dos estereótipos "generosos" veiculados pelo romantismo: o do negro como cristão por excelência, imbuído da missão de cristianizar o mundo ocidental, ameaçado pelo materialismo e pela secularização crescentes. A contribuição do negro estaria vinculada a sua tão propalada natureza afetuosa e propensa às coisas do espírito em detrimento das materiais: sua "desinterestedness". August Meier comenta:

Just as the ethics of the Sermon on the Mount appealed to the lowly of the Greco-Roman world, so it also appealed to many American Negroes oppressed in the late nineteenth century. Others of a religious bent emphasized the role of God and trusted in Him to solve the race problem. Many may have expressed this sentiment largely for rhetorical effect, but occasionally at least, it was a substitute for action. Thus a writer in the A.M.E. Church Review in 1895 thought that since 'we have tried all the courts of the land, with no avail; now let us try the Court of Heaven.'⁷²

Partidários da visão do "negro como Cristo", no protestantismo negro norte-americano foram clérigos influentes como Archibald Grimké, Charles T. Walter e William Ferris.⁷³ O discurso deste último sintetiza tal postura:

We are a race possessing a lovable nature, a spiritual earnestness and a musical genius. The nineteenth century civilization, the nineteenth century Christianity, and especially the American civilization and American Christianity is absorbed in a gross materialism which takes away the spirit

of love and depreciates the spiritual side of human nature.⁷⁴

Numa visão do mundo essencialmente conflitada, o negro procurava neutralizar sua própria identidade étnica e incensava o capitalismo ao mesmo tempo que efetuava sua crítica. Ferris, por exemplo, não cessava de revelar sua grande admiração pelos anglo-saxões e por suas realizações. Imbuído do darwinismo social tão a gosto da intelectualidade ocidental na virada do século XX, Ferris via os anglo-saxões como "the greatest fighting race that has yet appeared on the stage of history, combining aggressive force with dogged determination."⁷⁵

Um abismo, portanto, separa a ideologia de compromisso, presente na palavra de muitas das igrejas negras protestantes no oitocentismo e no início do século XX, da linguagem cifrada e corrosiva das *slave songs* do passado. Estas haviam se servido da mitologia e do vocabulário bíblico, em aparente harmonia com o cristianismo dos brancos, como veículo para a transmissão de suas próprias mensagens. Já a palavra das igrejas transmitia uma mensagem de emulação ao mundo branco, apesar da carga crítica dirigida contra este.

Quando o discurso religioso do negro no Brasil e nos Estados Unidos - como as *slave songs* norte-americanas e as cerimônias calcadas na tradição africana, nos dois países - constituiu de fato uma cultura negra, foi ele uma frente de coesão eficaz contra a ordem estabelecida, instaurador de identidade étnica, veículo de auto-conhecimento e de conhecimento do mundo.

Na afirmação da herança ancestral, na resistência à sistemática tentativa de eliminar raízes culturais africanas e auto-

estima de escravos e seus descendentes, a expressão religiosa afro-brasileira e afro-americana representa importante fio condutor para o entendimento da marca discursiva e da trajetória do negro. E seu exame decerto implica na descoberta do prazer lúdico dos jogos de linguagem, tão característico da cultura negra e bem expresso nas palavras da canção de escravos norte-americanos:

Got one mind for white folks to see
'Nother for what I know's me;
He don't know, he don't know my mind.⁷⁶

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 Dentre os estudos sobre a presença da Igreja Católica na colonização do Brasil em particular e da América Ibérica em geral, enfatizando a ética religiosa colonial diante dos povos indígenas, destacamos:
Vasconcellos, S. de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*, e do que obraram seus filhos nesta parte do Novo Mundo. R.J., Typografia de João Ignacio da Silva, 1864.
Romano, R. *Os mecanismos da conquista colonial*. S.P., Perspectiva, 1973. Trad. Marilda Pedreira.
Höffner, J. *Colonialismo e evangelho. Ética do colonialismo espanhol no século do ouro*. R.J., Presença, 1973.
Historia geral da Igreja na América latina. (vários autores). Petropolis, Vozes, 1977.
Neves, L.F.B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Colonialismo e repressão cultural*. R.J., Forense Universitária, 1978.
- 2 Sodré, M. *A verdade seduzida*. R.J., Francisco Alves, 1988. *passim*.
- 3 Neves, L.F. B. *Ob.cit.p.29*.
- 4 Romano, R. *Ob.cit.p.99*.
- 5 Sobre a participação da Igreja Católica na escravidão negra ver, além das obras citadas no item 1 deste capítulo, Freyre, G. *Casa-grande e senzala*; Gorender. *O escravismo colonial*. Pinsky, J. *Escravidão no Brasil*, S.P., Global, 1985; Vainfas, R. *Ideologia e escravidão*. Petrópolis, Vozes, 1986. Hasenbalg, C.A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. R.J., Edições Global, 1979.
- 6 Vainfas, R. *Ob.cit. passim*.
- 7 Hoornaert, E. *A cristandade durante a primeira época colonial*. In *História Geral da Igreja na América Latina*, p.365.
- 8 Nabuco, J. *O abolicionismo*. Petrópolis, Vozes, 1977.p.167.
- 9 A apatia diante da escravidão não se restringiu apenas ao clero católico, no Brasil, atingindo também os protestantes. Evaristo de Moraes cita, como exceção, o pastor evangélico E. Carlos Pereira, autor do folheto "A religião cristã em suas relações com a escravidão" (1886). Nesse texto, o pastor "confessava-se pasmo diante da atitude apática de outros pastores, que não utilizavam a tribuna das suas prédicas para a campanha contra o Cativoiro." Moraes, E. de. *A campanha abolicionista (1879-1888)*. Editora Univ. de Brasília, 1986.p.240
- 10 Nabuco, J. *ob.cit.p.167-8*.

- 11 Nabuco, J. Minha formação. S.P., Instituto Progresso Editorial, 1949.p.207.
- 12 Lacombe, A. A Igreja no Brasil colonial. In História geral da civilização brasileira. Direção de Sergio Buarque de Holanda. S.P. Difusão Européia do livro, 1960., Tomo I, 2^o. vol., p.51.
- 13 Costa, M. E. V. da. O escravo na grande lavoura. Id., Tomo II, 3^o. vol., p. 154.
- 14 Cf. Saraiva, J. H. História concisa de Portugal. Portugal, Publicações Europa-América, 1987. Passim.
- 15 Id., p.250-1.
- 16 "Lei pela qual S.M. é servido exterminar, proscrever e mandar expulsar dos seus reinos e domínios os regulares da companhia denominada de Jesus, etc." (assinada pelo Conde de Oeiras, Marquês de Pombal). In Memórias secretíssimas do Marquês de Pombal e outros escritos. p.124-6.
- 17 Carvalho, L.R. de. A educação e seus métodos. In História geral da civilização brasileira. Tomo I, 2^o. vol.p.74.
- 18 Pinho, W. A Bahia, 1808-1856. Id., Tomo II, 2^o. vol. p.307.
- 19 Cf. Costa, C. O pensamento brasileiro sob o Império. Id., Tomo II, 3^o. vol. p.331. ver também p.335-6.
- 20 Barros, R.S. de. Vida religiosa. Id., Tomo II, 4^o. vol.p. 321.
- 21 Costa, C. Ob.cit. Id., p.330.
- 22 Hbornaert, E. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In História geral da Igreja na América latina. p.138-9. II.
O autor apresenta como exceção a essa tendência a colonização holandesa em Pernambuco quando, sob Maurício de Nassau, imperou ampla tolerância religiosa. Ver Ob.cit. p.139.
- 23 Citado em Wright, L. B. The cultural life of the American colonies, 1607-1763. N.Y., Harper & Row, 1962.p.74.
- 24 Bercovitch, S. The American jeremiad. Wisconsin, The Univ. of Wisconsin Press, 1978. Passim.
- 25 Citado em Bercovitch, S. Ob. cit. p.111.
- 26 Id., p.154.
- 27 Ver documentos do século XVII contra a escravidão em Black protest - History, documents and analyses. 1619 to the present. Joanne Grant (editor). N.Y., Fawcett Premier, 1983.p.26-8. Sobre o século XVIII, p.26-35.

- 28 Stewart, J.B. Holy warriors: The abolitionists and American slavery. N.Y., Hill and Wang, 1981.p.17.
- 29 Cf. Stewart, J.B., Ob. cit. p.23.
- 30 Grimké, A.E. An Appeal to the Christian Women of the South. In Black protest: History, documents and analyses. p.75-81.
Eric Foner assinala a íntima conexão, nos Estados Unidos oitocentistas, entre o abolicionismo e o feminismo: "Ideologically and politically, nineteenth-century feminism had been tied to abolition; most advocates of women's suffrage were dedicated foes of slavery, and many male abolitionists had long been active in the movement for women's rights."
Foner, E. Reconstruction. America's unfinished revolution. 1863-1877. N.Y., Harper & Row, 1988.p.255.
A respeito da atividade intelectual e política da mulher norte-americana no século XIX, ver o livro de Margaret Fuller Woman in the nineteenth century (1845). N.Y., The Norton Library, 1971.
- 31 Brown, J. In Black protest. p.83. Sobre John Brown, ver Stewart, J. B. Ob.cit.p.147.
- 32 Garrison, W.L. Citado em Stewart, J.B. Ob. cit.p.48.
- 33 Citado em Fredrickson, G. M. Ob.cit.p.28-9. (Garrison, W. L. "Thoughts on African colonization").
- 34 Id., p.36.
- 35 Ver comentário sobre Augustus Longstreet em Parrington, V. L. Main currents in American thought. (Vol.II - The romantic revolution in America). N.Y., Harcourt, Brace & World, 1954.p.158-166.
- 36 Citado em Parrington, V. L. Ob.cit. ver: "Alexander H. Stephens: constitutionalist". p.78-88 - II.
- 37 Lewis, D. O reformador como conservador: A contra-subversão protestante na república primitiva. In O desenvolvimento da cultura norte-americana.p.132.
- 38 Cf. Nash, B. G. Race, class and politics. Essays on American colonial and revolutionary society. Urbana and Chicago, Univ. of Illinois Press, 1986.p.155.
- 39 Schwarz, R. As idéias fora do lugar. In Ao Vencedor as batatas. S.P., Duas cidades, 1988.p.16. Ver também Franco, M.S. de C. Homens livres na ordem escravocrata. S.P., Ática, 1974.p.87.
- 40 Alencar, J.de. O tronco do ipê. R.J., Tecnoprint, s/d.p.83.
- 41 Alencar, J. de. As minas de prata. R.J., Civilização Brasileira, s/d.p.61 - I.

- 42 Souza, I. de. O missionário. R.J., Tecnoprint, s/d, p.187. No prólogo ao romance, Araripe Júnior assim se refere a este fato:
"Ao tempo em que se passa a ação do romance dirigia a Diocese do Pará o bispo D. Antônio de Macedo Costa e a questão maçônica percorria o período mais agudo. D. Antônio procurava reanimar o vale do Amazonas, insuflando nos índios, pela catequese, e nos regatões, pela prédica, o espírito cristão. Em seus áureos sonhos até imaginara a criação do 'Cristóforo', catedral flutuante e fantástica, que singrando pelas águas do grande rio, iria atraindo ao seio da Igreja pelo grandioso das harmonias, qual novo Orfeu, não só os habitantes das selvas, mas também os especuladores de especiarias materializados pelo demônio da ganância comercial. Estas e outras tendências místicas eram então alimentadas pelo seminário maior de Belém, de onde saíam todos os anos alguns padres dedicados à causa, e ainda mais pelos jesuítas que do colégio latino-americano de Roma vinham auxiliar a obra iniciada pelo prelado."
- 43 Hawthorne, N. The scarlet letter and other tales of the puritans. Boston, Houghton Mifflin, 1961.
- 44 Brown, W.W. Clotel: a tale of the southern states. In Violence in the black imagination: Essays and documents. Ronald Takaki (editor). Putnam's Sons, 1972. p.363
- 45 Riedel, D.C. Omissão ou participação? O negro na obra de Machado de Assis: Aires e o seu memorial. ... - p.9.
- 46 Assis, M. de. Esaú e Jacó. S.P., Ática, 1975.p.16.
- 47 Whittier, J. G. The christian slave. In Complete works of Whittier. Houghton Mifflin, 1984.p.289.
- 48 Whittier, J.G. Letter from a missionary of the Methodist Episcopal Church South, in Kansas, to a distinguished politician. Id., p.318-9.
- 49 Braga, T. Castro Alves and the New England abolitionist poets. In Hispania., 1984,4^o. passim.
- 50 Alves, A.C. Vozes d'África. In Poesias completas. S.P., Saraiva, 1953.p.534.
- 51 Longfellow, H.W. Oft in the chilly night. In The Complete poetical works of Longfellow. Cambridge. Massachussets. The Riverside Press.p.85.
- 52 Sodré, M. Ob.cit., passim.
- 53 Sodré, M. Depoimento na Mesa-redonda Materialismo histórico e questão racial. In Estudos afro-asiáticos 12. R.J., 1986.p.38.
- 54 Stanley Elkins, por exemplo, assim se expressou a respeito: In the United States, the slave experience was so shocking,

- so total, so brutal, that it stripped away not only tradition but also reduced the slaves personally as well as legally to a subhuman condition.
Citado em Levine, L.W. Black culture and black consciousness. Boston, Allyn & Bacon, 1980. p.264.
- 55 Herskovitz, M.J. The myth of the negro past. Boston, Beacon Press, 1969.p.207, 225,220-3.
A questão é também estudada, embora sob outro ângulo, por Dantas, B.G.. Vovô Nagô e papai branco: Usos e costumes da África no Brasil. p. 134-9. R.J., Graal, 1988.
- 56 Levine, L. W. Ob.cit.p.49-50.
- 57 Fisher, M. M. Negro slave songs in the United States. N.J., Citadel Press, 1978.p.25-6.
- 58 Grayson, W. J. The hireling and the slave. In The hireling and the slave, Chicora, and other poems. Charleston, S.C., McCarter & Co., 1856. p.54, 163.
- 59 Citado em Levine, L. W. Ob.cit.p.141.
- 60 Almeida, M. A. de. Memórias de um sargento de milícias. R.J., Saraiva, 1954.p.26.
- 61 Em Os africanos no Brasil, Nina Rodrigues transcreve trechos de jornais brasileiros do fim do século passado e dos primeiros anos do século XX, geralmente escandalizados com a crescente difusão dos cultos afro-brasileiros.
Rodrigues, N. Os africanos no Brasil. Companhia Editora Nacional, Editora Universidade de Brasília, 1982. p.238-250.
Ver também Ramos, A. O negro brasileiro. R.J., Civilização Brasileira, 1934. p.106-113.
- 62 Guimarães, B. O ermitão de Muquém. S.P., Saraiva, s/d.
Alencar, J. de. O tronco do ipê.
- 63 Chiavenato, J. O negro no Brasil: Da senzala à guerra do Paraguai. S.P., Brasiliense, 1986. p.156.
- 64 Moraes, E. de. Ob.cit.p.235.
- 65 Sodré, M. Ob.cit.p.166,167.
Ver também Lopes, H.T., Siqueira J.J. e Nascimento, M.B. Negro e cultura no Brasil. R.J., UNIBRADE/UNESCO, 1987, p.43
- 66 Rodrigues, N. Ob.cit.p.42, 246, 262, 245.
- 67 Ver, a respeito, Meier, A. Negro thought in America. 1880-1915. USA, The Univ. of Michigan Press, 1963. p.14.
- 68 Foner, E. Ob.cit.p.89.
- 69 Meier, A. Ob.cit.p.15.

- 70 Remetemos, nesse sentido, à obra de Alain Locke, *The New Negro* publicada originalmente em 1925. Como o subtítulo *Studies in American Negro Life* sugere, Locke pretende reabilitar o passado africano, na construção da nova identidade que vê emergente no afro-americano do século XX. O livro contém textos dos mais notórios representantes da intelectualidade negra que constituíram o movimento conhecido como *Harlem Renaissance*, na década de 1920. Locke, A. (editor). *The new negro*. N.Y., Atheneum, 1980.
- 71 1883: a Corte Suprema dos Estados Unidos aprova as leis do estado do Tennessee que sancionam "separate public facilities for Blacks and Whites", o que invalida o "Civil Rights Act" aprovado pelo Congresso.
1896: caso "Plessy v. Ferguson" - a alegação de que as práticas de segregação sulistas conflitam com as emendas 13 e 14 da Constituição é refutada pela Corte Suprema, que defende sua decisão articulando a doutrina "separate but equal". Cf. *Blackamerican literature - 1760-present*. p.214-215.
- 72 Meier, A. *Ob.cit.* p.73-4.
- 73 Sobre a atuação dos mais influentes homens da Igreja negra no oitocentismo norte-americano, ver: Fullingwider, S.P. *The mind and mood of Black America*. Homewood, Illinois, The Dorsey Press, 1969. *passim*.
- 74 Ferris, W.H. *The African abroad: Or, his evolution in Western civilization*, New Haven, The Turtle, Morehouse and Taylor Press, 1913. p.30-I.
- 75 *Id.*, p.287. Para Ferris, o negro deveria tornar-se um "Negro-Saxon". *Id.*, p.290.
- 76 Citado em Levine, L. W. *Ob.cit.* p.xiii.

3 - O DISCURSO POLÍTICO

Na política, os mais entendidos entre os monarquistas eram aqueles que citavam a Inglaterra, como país modelo do sistema representativo; entre os republicanos, aqueles que se extasiavam diante da democracia dos Estados Unidos.

João Cruz Costa

It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity.

W.E.B. DuBois

As grandes transformações sociais ocorridas no Brasil e nos Estados Unidos no decorrer do século XIX traduziram-se com especial ênfase no discurso político, instrumento por excelência do acirrado debate em torno da escravidão e das relações inter-raciais. Ao iniciarmos seu exame procuraremos situá-lo, em sua especificidade, dentro do espaço preciso em que se inseriu e a partir do qual difundiu-se, afetando mais do que qualquer outra modalidade discursiva os rumos das respectivas sociedades que o geraram.

Não se baseando, como o discurso religioso, numa argumentação transcendental e mística visando a atingir públicos imbuídos, ao menos virtualmente, de crenças religiosas afins; não tendo tampouco uma preocupação essencial com categorias estéticas como o discurso literário; o discurso político de que tratamos girou primordialmente num espaço determinado do universo social oitocentista que Jürgen Habermas, em *L'Espaço Público*, denomina "esfera pública burguesa". Lidando com questões de interesse coletivo, esse discurs-

so levou em consideração - quando não cristalizou - uma grande e nova força emergente com a ascensão da burguesia européia no século XVIII e do pensamento liberal na Europa e nas jovens nações americanas que aspiravam ao ingresso na modernidade: a opinião pública.¹

De acordo com a teorização de Habermas, o conceito de "esfera pública burguesa" é uma categoria histórica, e diz respeito a uma época determinada. Seu estudo requer o exame do modelo liberal adotado, pressupondo a análise da aparição desse modelo e de suas transformações, assim como a atribuição de um novo sentido aos termos "público" e "privado", domínios anteriormente definidos segundo o direito romano. Os termos "público" e "privado" aplicam-se, agora, a ligações inerentes à sociedade burguesa industrialmente avançada e dotada da constituição de um Estado social.

No decorrer do processo de aburguesamento do mundo ocidental e na vigência triunfante do pensamento liberal, um novo grupo apropriou-se do espaço público controlado pela autoridade estatal, transformando-o em uma esfera onde firmou-se uma crítica contra o próprio poder do Estado, exercida a partir de instituições específicas. Estas foram inicialmente os salões, os clubes, os cafés, as sociedades de leitura, onde reuniam-se representantes da crítica literária, teatral e musical, artistas, estudantes e intelectuais e, muito especialmente, os porta-vozes do moderno jornalismo.

Aumentou assim gradualmente um público também freqüentador de teatros, museus e concertos - e, sobretudo, leitor de jornais. Tal público, essencialmente burguês, opôs-se ao poder de forma original, diz Habermas, e sem precedente na história: através do uso

público da razão. Ao desenvolver-se uma consciência política no seio da esfera pública, a compreensão de seu próprio papel materializou-se na noção moderna da "opinião pública".²

Exercendo uma assumida atividade crítica diante de toda e qualquer questão a afetar os interesses da sociedade, na tentativa de mediar entre esta e o Estado, a opinião pública burguesa operou segundo uma racionalidade própria mostrando-se um tanto pretensiosa do ponto de vista moral, pois tendeu a considerar como universais padrões particulares do modelo liberal burguês. Diz Habermas:

L'opinion publique devait correspondre à la 'nature des choses'. C'est pourquoi des lois, et bien que l'opinion publique les ait destinées à la réglementation de la sphère du social, pouvaient requérir, outre les critères formels de généralité et d'abstraction, le seul critère concret de rationalité.³

Nas sociedades brasileira e norte-americana do século XIX, a esfera pública burguesa foi uma grande arena onde se travou o debate em torno da escravidão. Mas o discurso político ali produzido mostrou-se muito particularmente entravado: tratava-se de sociedades as quais, querendo-se liberais, mantinham-se visceralmente presas ao escravismo. Passada a crise escravista, a esfera pública foi também o espaço privilegiado para a expressão de opiniões quanto ao destino social dos libertos e para o delineamento de propostas sobre as relações inter-raciais na nova ordem. Enfrentando enormes dificuldades, lá também manifestou-se o novo cidadão, o negro recém-egresso do cativeiro, na luta pela conquista de uma cidadania plena.

3.1 - Três tipos de sociedade

Para que observemos este entre-cruzar de discursos diversos, é necessário ter em mente o panorama sócio-político nos dois países com suas alterações e peculiaridades nacionais e locais, durante o oitocentismo. Na maior parte do século, na verdade, desenvolveram-se no Brasil e nos Estados Unidos não dois, mas três tipos de sociedade: a brasileira, monárquica, conservadora e dependente do capitalismo colonial o qual, por sua vez, cerceava o desenvolvimento econômico e dependia do capital estrangeiro; o Norte dos Estados Unidos, progressista e capitalista, proclamando os valores liberais burgueses do individualismo e da livre iniciativa; e o Sul escravista que, extravagantemente, "adopted an agrarian economy, espoused a republic, and accepted the doctrine of democratic equalitarianism" - conforme sintetizou Vernon Louis Parrington.⁴

Foi no início do século que o Brasil alcançou sua emancipação política a qual, fruto mais de uma classe do que da nação em seu conjunto, logrou transferir pacificamente os poderes da metrópole para o novo governo brasileiro. Apesar das limitações e compromissos que o pacto da independência acarretou, um afã de renovação material e espiritual agitou então o país onde fervilhava um nacionalismo nem sempre consistente, antevendo soluções para nossos graves problemas segundo as "novas luzes" vindas da Europa, cultuadas pela jovem inteligência. Todo esse otimismo patriótico esbarraria, no entanto, num formidável obstáculo: a estrutura arcaica e injusta da economia escravista que continuava a sustentar o país após a independência e que garantia a hegemonia das elites rurais.⁵

A Revolução Francesa e os primeiros arroubos nativistas haviam trazido ao Brasil dúvidas quanto à legitimidade da escravidão. No início do século XIX, quando avolumaram-se as dificuldades do tráfico africano, a escravidão foi perdendo sua base moral até mesmo em círculos conservadores - escreve Caio Prado Júnior:

Logo após a Independência vêmo-la alvo da crítica geral. Aceita-se e se justifica, mas como uma necessidade, um mal embora momentâneo e inevitável. Ninguém ousa defendê-la abertamente; e seu desaparecimento num futuro mais ou menos próximo é reconhecido fatal.⁶

No entanto, à medida que se consolida o Império e se reafirma a persistência do regime escravista como alicerce da nação, torna-se também difícil atacar a escravidão frontalmente. Joaquim Nabuco observou em *Um Estadista do Império* que, em meados do século, "o governo tratava ainda a escravidão como uma espécie de *noli me tangere* da fortuna pública e da segurança individual, como uma anomalia consagrada ou uma chaga que, interessando órgãos vitais do sistema político, nem sequer podia ser explorada."⁷

Durante a maior parte do Segundo Império, a alternância de poderes entre os Partidos Liberal e Conservador não significou a presença de uma oposição efetiva e eficaz, estando seus representantes atados aos interesses escravistas e subordinados ao centralismo político do poder imperial - o qual vinha estabilizando a nação como uma monarquia burguesa, essencialmente conservadora.

As ligações de origem e de classe dos bacharéis "progressistas" com as elites impediam reivindicações que as abalassem em sua hegemonia. Procurou-se assim, por muitos anos, conciliar liberalismo e escravismo, como no passado se havia conciliado cristia-

nismo e escravismo, numa ambigüidade muito recorrente no pensamento e na expressão de nossas elites políticas e intelectuais. Falhando forças de oposição que abalasses o poder das oligarquias e que apoiassem as tentativas de renovação da vida nacional, frustraram-se ou neutralizaram-se as iniciativas de transformações substanciais, sendo o pensamento liberal expurgado de suas feições mais radicais.

Proliferou então uma retórica vazia, produto de um liberalismo ornamental, encobrendo com freqüência uma cabal cooptação ao reacionarismo. Bom exemplo de tal retórica é o trecho a seguir de Bernardo Pereira de Vasconcelos, em que desponta o antigo liberal procurando justificar suas concessões ideológicas:

Então a liberdade era nova no país, estava nas aspirações de todos, mas não nas leis, não nas idéias práticas; o poder era tudo! fui liberal. [...] Hoje, porém, é diverso o aspecto da sociedade: os princípios democráticos tudo ganharam e muito comprometeram a sociedade, que então corria risco pelo poder, corre agora risco pela desorganização e pela anarquia. Como então quis, quero hoje servi-la, quero salvá-la, e por isso sou regressista. Não sou transfuga, não abandono a causa que defendo, no dia de seus perigos, da sua fraqueza; deixara no dia em que tão seguro é o seu triunfo que até o excesso a compromete.

Rui Barbosa bem captou a relativa inocuidade das manifestações liberais no Brasil ao referir-se, aludindo às primeiras agitações emancipacionistas de 1869, às "travessuras do radicalismo liberal".⁹ Foi justamente a partir de então, entretanto, que a gradual emergência de novas classes urbanas - embora atreladas às oligarquias - e uma relativa racionalização do processo de produção, premente diante da decadência das lavouras tradicionais, propiciaram a conscientização da precariedade de uma sociedade baseada na escravidão.

Nos Estados Unidos, por sua vez, aprofundou-se na primeira metade do século XIX o fosso entre o Norte progressista e o Sul escravocrata. A industrialização de grande parte do país, a partir da Revolução de Independência, e a confirmação da ética do trabalho e da poupança, recuilar ao capitalismo industrial, promoviam novos grupos e novas necessidades. Com a transformação do puritan no yankee consolidava-se no Norte uma sociedade auto-administrada e

os abolicionistas haviam apressado seu fim por meio de uma brilhante e inspirada liderança, mas foram detidos inteiramente, então, na sua busca de novas reformas, por uma poderosa e indignada reação dos antigos senhores e de seus aliados. Enfrentando exigências de mais mudança social, a elite tradicional conservou seu poder e autoridade e, depois, varreu o movimento democrático no golpe de estado militar que provocou o desaparecimento do Império de D. Pedro II e estabeleceu uma república conservadora.

No Brasil, portanto, a escravidão estiolou-se e foi debilitada mais em razão da própria derrocada da economia escravista do que por um choque de forças políticas dentro da nação. Auxiliados pelo progressivo declínio do escravismo, escreve Robert Conrad,

observação de Joaquim Nabuco.¹⁰

A década de 1870 trouxe os primeiros grandes sintomas de modificação social, e só então a oposição à escravidão tornou-se mais consistente e arrojada. O final dos anos 70 já permitia que as iniciativas emancipadoras se concretizassem formalmente no movimento abolicionista, o qual teve contido que enfrentar sérias dificuldades para impor-se diante da opinião pública que cumprira da imprensa mantinham ainda compromissos com a oligarquia escravista. Tanto as classes médias urbanas quanto a maior parte da imprensa mantinham ainda compromissos com a oligarquia escravista, relutando assim em aderir ao movimento - o que não escapou à

caracterizada pela descentralização governamental.¹²

De início desnecessária, posteriormente prejudicial aos inte-

resses sócio-econômicos do Norte, a escravidão ali tendeu a ser

vista como um cancro perigoso, ameaçador da estabilidade da nação.

Já em meados do século XVIII, Benjamin Franklin referia-se à

menor rentabilidade do trabalho escravo em relação ao livre, adver-

tindo que a escravidão afastava os imigrantes necessários às

colônias.¹³

A independência suscitara um sério questionamento sobre a

escravidão, sua existência contradizendo os princípios igualitários

da "Declaração da Independência" e os preceitos democráticos postu-

lados pela nação. Thomas Jefferson redigiu para a "Declaração da

Independência" uma cláusula condenando o tráfico africano, a qual

foi excluída do documento final.¹⁴ A proibição do tráfico viria a

ser formalizada em 1808, durante a administração de Thomas Jeffe-

son, trazendo graves transtornos aos interesses escravistas.¹⁵

O problema da escravidão foi resolvido com relativa facilidade

no Norte: antes de terminar a primeira década do século XIX, todos

os estados nortistas haviam aprovado leis emancipando seus escr-

vos.¹⁶ Começavam, assim, a se reforçar as divergências entre as

duas regiões, fato bem comentado por Tocqueville:

D'un côté, l'esprit de religion et de liberté
indissolublement liés. De l'autre, une civilisation
fondée sur l'esclavage, principe destructeur de
l'état social.

O Sul seguiu-se obstinadamente ao regime escravista herdado

da época colonial. Como no Brasil, a escravidão era ali responsável

pele estagnação econômica e pela dependência da exportação. Também

como no Brasil, o regime escravista ainda garantia a hegemonia da reduzida classe de proprietários rurais. Diferentemente do caso brasileiro, entretanto, o poderio dos senhores de terras e de escravos exercia-se apenas a nível regional, não contrariando a nação.

pgo. 18

Questiona-se hoje o alcance do poder escravocrata do Sul. Em "The Old South", E. Ranson e A. Hook escrevem:

Just how profitable the slave system was for the individual owner, for the South, and for the United States as a whole, remains a question of historical dispute. It does appear, however, that slavery was profitable in the 1850s and promised to remain so in the 1860s and beyond. It is also worth remembering that, on the eve of the Civil War, three-quarters of the cotton crop went for export, accounting for 60 per cent of the United States' foreign earnings. Thus, in strictly material terms, it is easy to understand why for much of the nineteenth century the South, rather than seeking out ways to bring an end to the institution of slavery, was committed to its rapid extension into the new territories that America was acquiring in the west and south-west.

Em 1860, quando da eleição presidencial de Abraham Lincoln, notório por sua postura anti-escravista, não recebeu ele um único voto em dez dos onze estados sulistas que formariam a Confederação. O Sul cerrava fileiras, maciçamente, em torno da "peculiar instituição",²⁰ e da secessão que fez eclodir a guerra.

3.2 - O Old Dominion e o mito da democracia grega

Desconhecese, de maneira absoluta, a existência de qualquer organização anti-escravista no Sul, antes da guerra civil.²¹ As eventuais divergências ao regime eram ali abordadas por uma censura rigorosíssima, a serviço do total monopólio político e econô-

mico da oligarquia rural. Os estados sulistas enfrentaram a propaganda abolicionista com uma legislação reguladora ou proibitória, imputando severas penas à impressão ou difusão de idéias subversivas em seus territórios, o que se patenteia nas Resolutions dos diversos estados - como na de South Carolina, de 1835, cujos trechos mais significativos transcrevemos:

1. **Resolved**, That the formation of the abolition societies, and the acts and doings of certain fanatics, calling themselves abolitionists, in the non-slaveholding states of this confederacy, are in direct violation of the obligations of the compact of the union, dis-social, and incendiary in the extreme. [...]

7. **Resolved**, That the legislature of South Carolina, regards with decided approbation, the measures of security adopted by the Post Office Department of the United States, in relation to the transmission of incendiary tracts. But if this highly essential and protective policy, be counteracted by congress, and the United States mail becomes a vehicle for the transmission of the mischievous documents, with which it was recently freighted, we, in this contingency, expect that the Chief Magistrate of our state, will forthwith call the legislature together, that timely measures may be taken to prevent its traversing our territory."

Nesse documento e em seus congêneres destaca-se o tom alarmista (e alarmado) com que o poder escravocrata, num discurso que se queria racional e ponderado, fulmina com epítetos como "incendiary" e "fanatics" os que ameaçam sua hegemonia. Seu argumento mais recorrente, sem dúvida, é o de que a escravidão doméstica dos estados é de exclusiva competência destes.

A ênfase na legitimidade da auto-determinação dos estados em sua política interna, defendendo a escravidão, não se restringiu contudo aos Democrats do Sul. Ao disputar com Lincoln a cadeira senatorial por Illinois, em 1858, Stephen Douglas fizera desta

argumentação o eixo de sua plataforma política, afirmando:

[Lincoln] says that he looks forward to a time when slavery shall be abolished everywhere. I look forward to a time when each State shall be allowed to do as it pleases. If it chooses to keep slavery forever, it is not my business, but its own; if it chooses to abolish slavery, it is its own business, - not mine.

O discurso de Douglas exhibe acintosamente o pensamento racial de grande parcela da opinião pública, ao prosseguir:

I care more for the great principle of self-government, the right of the people to rule, than I do for all the negroes in Christendom. I would not endanger the perpetuity of this Union, I would not blot out the great inalienable rights of the white man, for all the negroes that ever existed.²³

Verifica-se, portanto, que além das divergências e antagonismos em torno da escravidão, o discurso político dominante, nos Estados Unidos do século XIX, estabeleceu-se num solo ideológico comum - o da noção da superioridade do branco sobre "all the negroes in Christendom". Esta noção permeia os textos do Norte e do Sul, escravistas ou anti-escravistas, impregnando inclusive a expressão discursiva daqueles que se bateram ousadamente pelo fim da escravidão, como no caso do próprio Abraham Lincoln.

Antes de nos determos no pensamento racial de Lincoln, conforme transparece em seu discurso político, vejamos como se exerceu no Sul a opinião pública, antes da guerra civil. Com a imprensa totalmente controlada pelo sistema escravocrata, essa opinião pública foi praticamente nula, limitando-se a esfera pública ao espaço permitido por uma escassa vida cultural nos centros urbanos como Charleston, Savannah, New Orleans.²⁴

É conhecido o fenômeno da evasão da intelectualidade sulista

para o Norte, durante toda a primeira metade do século. Edgar Allan Poe deixou o Sul definitivamente, na juventude; homens de letras celebrados, como William Gilmore Simms, o abandonavam periodicamente. A respeito de Simms - cujos problemas no Sul não eram decerto de natureza ideológica - escreve C. Hugh Holman, em "The Southern Provincial in Metropolis":

William Gilmore Simms, the most prolific and most representative of antebellum Southern men of letters, had to find in New York and Philadelphia the cultural home for his work, and the pattern of his life became established so that he spent [...] the summer months in New York making contract for the publication of his work, reading proofs, seeing books through the press, attending concerts and plays, being for a while virtually a member of the Knickerbocker group of writers and storing up a special kind of stimulus to see him through the months when he went back home."

O relato sobre o comportamento de Simms expressa a limitação da vida cultural sulista e a situação precária de seus homens de letras, em contraste à vitalidade da esfera pública burguesa, no Norte.

A defesa de um liberalismo progressista afinado ao desenvolvimento econômico permitiu que, apesar de seus percalços, proliferasse na sociedade culturalmente mais aberta do Norte um movimento abolicionista o qual, desde a década de 1820, manifestou-se fortemente contra a escravidão nos estados do Sul. Já nessa região, a superioridade racial caucasiana criou um reduto quase inexpugnável da reação no país.

As reivindicações dos ideólogos escravocratas não incluíam, no início do século XIX, qualquer intenção de alteração do regime polí-

tico, concentrando-se na noção da autonomia regional e da não-interferência federal. A democracia, fora destruída pelo capitalismo yankee, explorador de seus "escravos" assalariados, sendo o Sul o verdadeiro abrigo do legado democrático dos Founding Fathers.

Entretanto, a medida que se agravava a crise do escravismo, tornou-se preciso algo além de confrontos com o Norte sob alegações humanitárias, ou seja, cumprir a demonstrar a singularidade da civilização sulista na qual o regime escravista representaria uma base segura e estável para o desenvolvimento de instituições livres. A partir daí, John Calhoun elaborou uma análise crítica do escravismo moderno à luz de sua teoria da democracia grega, segundo a qual a escravidão do Sul seria um "positive good".

Também a Grécia antiga, berço da democracia, adotara um escravismo paternalista - o que comprovava a compatibilidade entre democracia e escravidão, afirmava Calhoun. Ora, o Sul dos Estados Unidos, com sua classe de senhores patrilárcais e uma força de trabalho constituída por escravos negros viera a se tornar um reprodução moderna da Grécia clássica.²⁶

Mas as analogias com a antiga Grécia não podiam ir muito além da reivindicação de uma afinidade cultural entre gregos e sulistas - o que conferiria a estes o título de "descendentes espirituais" daqueles. Isto porque a escravidão na Grécia, assim como em todas as civilizações escravocratas da Antiguidade, não se fundamentara no pressuposto da "raça", como a escravidão moderna: "The construction of a slave system based so strictly on race was a new development", assinala Duncan Rice.²⁷

Evadindo-se, portanto, de comparações mais consistentes entre os diferentes sistemas escravistas, Calhoun enfatizava a adequação e a necessidade do escravismo no mundo moderno, como recurso alternativo e força opositora aos crescentes conflitos entre o capital e o trabalho. Num discurso de 1838, assim advogava ele a causa sulista:

Many in the South once believed that [slavery] was a moral and political evil. That folly and delusion are gone. We see it now in its true light, and regard it as the most safe and stable basis for free institutions in the world. It is impossible with us that the conflict can take place between labor and capital, which makes it so difficult to establish and maintain free institutions in all wealthy and highly civilized nations where such institutions as ours do not exist. The Southern States are an aggregate, in fact, of communities, not of individuals. Every plantation is a little community, with the master at its head, who concentrates in himself the united interests of capital and labor, of which he is the common representative. These small communities aggregated make the State in all, whose action, labor, and capital is equally represented and perfectly harmonized. Hence the harmony, the union, the stability of that section which is rarely disturbed, except through the action of this Government. The blessing of this state of things extends beyond the limits of the South. It makes that section the balance of the system; the great conservative power, which prevents other portions, less fortunately constituted, from rushing into conflict. [...] Such are the institutions which these deluded madmen are stirring heaven and earth to destroy, and which we are called on to defend by the highest and most solemn obligations that can be imposed on us as men and patriots.

Não se deve descartar a importância de tal discurso político, no contexto social de que tratamos. Na defesa aguerrida do regime escravista, este apresentava a única objecção ao capitalismo liberal que emanou dos Estados Unidos, na maior parte do século XIX. Ao formular uma filosofia política e social apropriada à manutenção do *status quo* escravista, elaborava uma pertinente crítica ao capitalismo materialista e hipócrita. Em contrapartida, anunciava ser a

escravidão moderna, conforme praticada no Sul, a salvaguarda das instituições consagradas pela tradição. Lidando habilmente com as ansiedades e tensões do mundo oitocentista ocidental, Calhoun - o mais articulado dos porta-vozes do discurso do Sul, antes da guerra civil - encontrava nesse mundo um espaço e uma verdadeira "missão" para a civilização escravocrata.²⁹

Sua morte em 1850 privou o Sul escravista de seu mais talentoso teórico. O sucessor natural de Calhoun, Alexander Hamilton Stephens, vice-presidente da Confederação Sulista (1861-65), dedicou a maior parte de sua produção discursiva ao princípio de soberania dos estados, retomando enfaticamente a tese da desigualdade das raças humanas. Inseria-se em seu discurso um novo dado, premente nas circunstâncias da secessão: a crítica aos próprios princípios defendidos pela Constituição:

The prevailing ideas entertained by [...] most of the leading statesmen at the time of the formation of the old Constitution were that the enslavement of the African was in violation of the laws of nature; that it was wrong in principle, socially, morally, and politically. It was an evil they knew not well how to deal with, but the general opinion of the men of that day was that, somehow or other in the order of Providence, the institution would be evanescent and pass away [...]. Those ideas, however, were fundamentally wrong. They rested upon the assumption of the equality of races. This was an error. Our new government is founded upon exactly the opposite idea; its foundations are laid, its corner-stone rests upon the great truth that the negro is not equal to the white man; that slavery - subordination to the superior race - is his natural and normal condition.³⁰

O presidente da Confederação, Jefferson Davis, também enunciava a noção da desigualdade essencial das raças humanas, derradeiro argumento para a preservação da escravidão, agora favorecido pelo cientificismo racista.³¹ Assim explicava ele, em mensagem ao

Congresso, a trajetória dos escravos africanos no país:

In moral and social condition they had been elevated from brutal savages into docile, intelligent, and civilized agricultural laborers, and supplied not only with bodily comforts but with careful religious instruction. Under the supervision of a superior race their labor had been so directed as not only to allow a gradual and marked amelioration of their own condition, but to convert hundreds of thousands of square miles of the wilderness into cultivated lands covered with a prosperous people.³²

Do discurso reacionário de Davis emerge, ironicamente, um depoimento insuspeito do montante da contribuição negra ao desenvolvimento do país - aquilo que viria a ser confirmado, em relação ao Brasil, pela eloqüente palavra abolicionista de Joaquim Nabuco.

Em resumo, o discurso escravocrata do Sul respaldou-se na afirmação da harmonia supostamente existente entre a escravidão moderna do negro e a democracia ideal - a qual repousaria na essencial desigualdade das "raças" e na conseqüente diversidade de funções atribuídas a seus membros. Não se restringindo ao aspecto particular da sujeição do negro, tal discurso apontava para aquilo que, passada a guerra civil, despontaria no pensamento político norte-americano com o pomposo título de "manifest destiny", ou seja, a hegemonia do branco superior (o anglo-saxão) sobre os latinos e mestiços do continente americano. Mais uma vez o discurso de Alexander Stephens é paradigmático. Diz ele:

I am no enemy to the extension of our domain or the enlargement of the boundaries of the republic. I trust the day is coming, and not far distant, when the whole continent will be ours; when our institutions shall be diffused and cherished, and republican government enjoyed, throughout the length and breadth of this land [...]. That is our ultimate destiny, if wise counsels prevail, I confidently believe.³³

3.3 - O discurso escravocrata no Brasil oitocentista: "Tristeza do Império"

Faltou ao discurso escravocrata brasileiro a ênfase no aspecto teórico e doutrinário característico do norte-americano. Os últimos defensores da escravidão no Brasil ignoraram a teoria do "bem positivo", aferrando-se a afirmações de ordem pragmática: a escravidão não poderia ser extirpada de uma nação vasta e de economia agrária, da qual constituía o suporte secular. Em hábil artifício discursivo, ocultavam os interesses particulares por detrás de uma retórica patriótica e globalizante: atacar a escravidão equivaleria a atacar e infamar o país, advertiam. A identificação entre a prosperidade do Brasil e a escravidão foi sintetizada no conhecido aforismo de Silveira Martins, parlamentar do Rio Grande do Sul: "O Brasil é o café", disse ele, "e o café é o negro."

Nesse discurso em que se processava muito particularmente o jogo do ocultar e do mostrar (a evidência do "bom senso"), destacavam-se os recursos visuais, em detrimento de argumentação abstrata, de ordem teórica. Assim sucede na dupla metáfora de Silveira Martins, com um nítido apelo ao sensorial, imagístico: "Brasil", "café"; "café", "negro", numa síntese de impacto plástico digna do discurso publicitário moderno.

Também sugestivas são as palavras de outro defensor da escravidão, o deputado Moreira de Barros: "Falar de emancipação de escravos é não ver um palmo adiante do nariz".

Seria assim "cegueira" não perceber a "falsidade das calúnias sediciosas e nojentas adrede espalhadas [pelos abolicionistas] a fim de ferir a honra dos fazendeiros", conforme o Diário do Brasil de 10 de fevereiro de 1882.

O discurso escravocrata contrastava a respeitabilidade da classe senhorial à irresponsabilidade abolicionista, o nacionalismo dos "varões ilustres desta nação" às manobras eleitoreiras de homens "sem a autoridade do bom senso, sem a prudência e o tino de estadista, sem a consciência sã do patriota" (como Joaquim Nabuco) ou de oportunistas como José do Patrocínio - "o preclaro reformador de tudo, o onisciente, o onividente, o sábio, o célebre orador festejado".

Nabuco era acusado de ligações com interesses estrangeiros, de ser o "enfant gaté" da política imperial; já Patrocínio, observe-se, merecia um tratamento irônico patente no trecho citado, acentuando caricatamente uma suposta "superioridade" no abolicionista negro, de modestíssima origem sócio-econômica.

Na verdade, a partir da década de 1870, a consciência da singularidade do Brasil escravocrata no mundo moderno sugeria, mesmo aos defensores mais empedernidos da escravidão, que esta não se perpetuaria indefinidamente. O que eles tentaram, portanto, foi apenas prolongá-la o quanto possível. Além das disputas parlamentares e de editoriais em jornais conservadores - como o *Jornal do Comércio*, o *Corsário* (no Rio de Janeiro), *A Província de São Paulo*, o *Diário do Brasil*, o *Paiz* - os políticos e fazendeiros escravocratas institucionalizaram sua resistência através da formação de associações agrícolas nas cidades e comunidades rurais, tais como o Centro da Lavoura e do Commercio, fundado em 1880 e descrito pelo jornal *O Cruzeiro* como

uma associação de lavradores, negociantes e representantes de outras classes solidárias, no intuito de defender os legítimos interesses

agricolas do Brasil e ocorrer à reforma da constituição atual do trabalho, sob o influxo da lei de 29 de setembro de 1871, sem alteração da segurança pública e privada, decadência da produção nacional e outras perturbações sociais.

Da mesma forma que o Club da Lavoura de 1871 e a Associação Commercial do Rio de Janeiro, o Centro agiu como um poderoso grupo de pressão na tentativa de impedir medidas legislativas mais arrojadas as quais - alegava-se, num discurso tão recorrente ainda em nossos dias - poderiam trazer consigo o caos social, ameaçando a estabilidade das instituições.

Faltou ao discurso escravocrata brasileiro uma ideologia do "bem positivo" como a que funcionou ofensiva e defensivamente no Sul americano. Os escravocratas brasileiros não propuseram um sistema sócio-econômico alternativo aos avanços do capitalismo industrial. Tinham eles, em lugar disso, um anacrônico sistema sócio-econômico a preservar a todo custo, com maior ou menor consciência de sua precariedade presente e inviabilidade futura.

Embora tal discurso abordasse ocasionalmente uma defesa "moderna" da escravidão, a partir do cientificismo de cunho racista (a condição servil seria natural ao negro, dada a sua inferior "conformação cerebral" - 34) ou retornasse aos antigos argumentos dos benefícios da civilização para os "infelizes filhos da bárbara África", sua leitura evidencia uma falta de convicção intrínseca de que resultou, crescentemente, uma retórica esgotada e mecânica. Trata-se de um discurso do qual emerge "o enfado bolorento de São Cristovão" - seus autores, conforme a síntese poética de Carlos Drummond de Andrade, sorvendo pitadas de rapé para esquecer "a dor cada vez mais forte dos negros". 35

3.4 - O discurso abolicionista e a questão da nacionalidade: Joaquim Nabuco e Abraham Lincoln

Na análise das manifestações discursivas abolicionistas, efetuaremos uma leitura detalhada de Joaquim Nabuco e de Abraham Lincoln, cujos respectivos textos, além da inegável singularidade que expressam, apresentam características muito pertinentes ao pensamento racial das classes políticas dominantes, durante o oitocentismo e a crise da escravidão nos dois países. A questão das relações inter-raciais, premente para indivíduos de reconhecida audácia como o foram os dois estadistas, constituiu preocupação inadiável de toda uma sociedade de que estes se queriam porta-vozes e representantes.

Por vezes em consonância com grande parte da opinião pública, por vezes na defesa de posições que despertavam estranheza entre seus contemporâneos, ambos podem ser vistos como autores de uma expressão política vitoriosa, na luta contra o escravismo em seus respectivos países. A moderação impediu-lhes a identificação com as alas mais radicais do pensamento abolicionista - Nabuco manteve-se à distância do abolicionismo de José do Patrocínio e de Luiz Gama, e Lincoln jamais revelou afinidade com radicalismos abolicionistas como o de Garrison. Por outro lado, essa tendência à moderação permitiu-lhes o diálogo e o intercâmbio de idéias com setores mais convencionais da esfera pública - o que propiciou grande parte de suas conquistas políticas.

Não se trata aqui de analisar-lhes a carreira política, o que escaparia ao âmbito deste estudo. Seguindo suas trajetórias discursivas particulares, pretendemos verificar como eles, enquanto representantes por excelência das classes políticas que ascenderam

ao poder, no Brasil e nos Estados Unidos, posicionaram-se diante do negro e das relações raciais a partir de uma perspectiva anti-escravista, a qual determinou em grande parte seu destino de estadistas.

O discurso de Joaquim Nabuco, brilhante e contraditório, fornece um bom subsídio para o entendimento das lideranças abolicionistas diante do problema da "raça negra", em sua integração na sociedade brasileira. Como outros de seu tempo, ele empenhou-se no culto dos valores liberais e do saber europeu, buscando nestes soluções para a problemática realidade nacional. No interior de uma sociedade culturalmente colonizada, vinculado pessoalmente às oligarquias cuja hegemonia reconhecia ser paralisadora do desenvolvimento do país, Nabuco preocupou-se também em entender a situação do Brasil no mundo moderno, assim como em formular o que concebia como o espírito nacional - aquilo que caracterizaria nossa nacionalidade e nosso povo.

Diante de tantas forças contrastantes e anseios diversos, não admira que tenha se revelado contraditório ou ambivalente. Mas tais incoerências, em lugar de constituírem um entrave ao entendimento que se possa ter de Nabuco, apontam para as desarmonias e incongruências existentes na sociedade brasileira oitocentista em seu todo, das quais são sintomáticas. Seu exame facilita, portanto, a compreensão do Brasil oitocentista e, dentro dele, do papel de suas elites intelectuais.

O livre trânsito de Nabuco entre as camadas dominantes abriu-lhe portas e agilizou sua carreira política. Mas o cosmopolitismo que deslumbrava a provinciana sociedade brasileira e que nunca o abandonou, aliado a um apego ao modo europeu de pensar, entrou

nele não uma compreensão global da realidade brasileira - que chegou a ver com penetração - mas sim uma visão mais aguda das camadas populares e de suas motivações, assim como das relações raciais em nosso país.

Ao percorrermos o discurso político de Joaquim Nabuco, observamos a vigência de uma periodização desdobrável em três fases distintas, embora articuladas. A primeira fase vai até 1878, ano da morte do pai, o Senador Nabuco de Araújo, graças a cuja influência Nabuco foi eleito nesse ano - que marca justamente o início da campanha abolicionista - deputado pela província de Pernambuco.

A segunda fase corresponde aos dez anos da campanha. É quando Nabuco logra realizar a expressão de um consistente radicalismo liberal, na parte mais brilhante de sua carreira e produção autoral. Finalmente, após 1888, frustrado com os novos rumos tomados pela política (monarquista convicto, não se adaptaria à vida política republicana), Nabuco troca a política pela diplomacia e pela elaboração de sua obra histórica e literária.

O jovem Nabuco da primeira fase fora sobretudo um diletante. Ele próprio, fazendo um retrospecto de sua vida em **Minha Formação**, viu-se naquela ocasião como "um curioso, atraído pelas viagens, pelo caráter dos diferentes países, pelos livros novos, pelo teatro, pela sociedade." Deu-se então a famosa polêmica com José de Alencar (1875), cuja motivação imediata foi a utilização estética, pelo romance e pelo teatro de Alencar, do índio e do negro - o que Nabuco repudiou enfaticamente.

A polêmica interessa, novamente, pelo que ela esclarece e

traz à baila sobre o espaço público oitocentista no Brasil, marcando o posicionamento de seus intelectuais diante de questões culturais e sociais. Marco Aurélio Nogueira observa:

Assistematicamente e sem plena consciência, Nabuco e Alencar denunciaram o aulicismo, a dependência diante das formas européias de pensar, o caráter retórico da produção cultural, o problemático relacionamento entre os criadores da cultura e o público.³⁷

Ocuparam-se ambos então de uma questão extremamente pertinente - a da nacionalidade brasileira - o que envolvia uma explicitação quanto ao que concebiam como o papel do homem de letras na sociedade, e um posicionamento sobre o que seria "a verdadeira sociedade brasileira".

A polêmica decerto não faz justiça a Nabuco. Ele mesmo, anos depois, atribuiria à sua extrema mocidade a "presunção e a injustiça" com que tratara Alencar.³⁸ Mas Nabuco nunca percebeu o mais grave de seus equívocos de então: sua cegueira para a contribuição de outras etnias que não a branca européia (no que ele estava afim à maior parte da *intelligenza* contemporânea) e também quanto à possibilidade de uma produção estética que abrangesse a globalidade da sociedade brasileira, abordando seus verdadeiros problemas. Sobre o indianismo de Alencar, escreveu na ocasião:

Sem dúvida, quem estuda os dialetos selvagens, a religião grosseira, os mitos confusos, os costumes rudes dos nossos indígenas, presta um serviço à ciência, e mesmo à arte. O que porém é impossível, é querer-se fazer dos selvagens a raça, de cuja civilização, nossa literatura deve ser o monumento.

Ao opor-se ao nacionalismo de Alencar, Nabuco encaminhava-se para o universalismo de Machado de Assis. Em "Instinto de Naciona-

lidade" (1873), Machado simultaneamente justificara e fizera res-salvas ao manuseio estético de elementos nacionais, alegando que o "impulso de vestir-se com as cores do país", na tradição iniciada por Basílio da Gama e Santa Rita Durão, e confirmada na vertente indianista de Gonçalves Dias e José de Alencar, era "sintoma de vitalidade e abono de futuro" para uma literatura apenas nascente como a nossa. Ele sugeria, contudo, que se examinasse se tínhamos "condições e motivos históricos de uma nacionalidade."⁴⁰ Indo além do objetivo expresso no texto (apenas o de atentar o "geral desejo de criar uma literatura mais independente"), ele expunha seu próprio conceito de nacionalidade literária, ao mesmo tempo que denunciava a pobreza da vida cultural brasileira, manifesta na falta de obras "de filosofia, de lingüística, de crítica históric-a, de alta política" e de uma crítica "doutrinária, ampla e elevada", exibindo uma opinião "mal formada ainda, restrita em extremo, pouco solícita".

Chegamos aqui a um ponto de especial interesse: ao mesmo tempo que Machado - como Nabuco e Silvio Romero, entre outros - censurava as limitações de nossa vida cultural, afirmava já a existência de uma esfera pública atuante, reivindicando para esta uma eficácia "correspondente ao que ela é em outros países."

Côscios de pertencerem a tal esfera pública, escassa e mal formada embora, cada um desses intelectuais expressava sua própria visão da sociedade brasileira, formulando uma proposta de nacionalidade e opinando sobre o papel nela pertinente aos intelectuais.

No Nabuco da primeira fase, em José de Alencar, em Machado e em Silvio Romero, percebem-se perspectivas distintas cujo confron-

to se impõe: para Nabuco, a verdadeira sociedade brasileira seria a "constituída pela raça européia dos povoadores do Brasil, a qual, pela ação lenta do meio exterior tornou-se verdadeiramente americana." Por esse motivo, não haveria razão para o enaltecimento de elementos populacionais não europeus e para o uso de motivos que reafirmassem o atraso do país: não se deveria trazer ao teatro certas "máculas sociais", como a escravidão.

José de Alencar, por sua vez, proclamaria orgulhosamente seu nacionalismo, descrevendo-se como "americano de raiz e de fé". Pregando a utilização estética do nacional, ele ironizava o cosmopolitismo vigente:

Mas os brasileiros da corte não se comovem com essas futilidades patrióticas: são positivos e sobre tudo cosmopolitas, gostam do estrangeiro: do francês, do italiano, do espanhol, do árabe, de tudo, menos do que é nacional.

Machado distinguia entre uma nacionalidade exterior e o verdadeiro sentido da nacionalidade: "Um poeta não é nacional só porque insere nos seus versos muitos nomes de flores ou aves do país, o que pode dar uma nacionalidade de vocabulário e nada mais." Segundo seu próprio conceito de nacionalidade,

O que se deve exigir do escritor, antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço.

Optando, portanto, por um sentido de nacionalidade distinto do nacionalismo de Alencar, Machado não manifestava interesse no fator étnico como propulsor da produção artística nacional. Isso seria advogado então, isolada e pioneiramente, por Silvio Romero.

Tão ou mais contraditório do que Nabuco, Silvio Romero mes-

clava aos preconceitos raciais em voga a consciência da contribuição do negro e do mestiço para a civilização brasileira. Destacava assim Gonçalves Dias como "o autor do que há de mais nacional e do que há de mais português em nossa literatura, [...] um dos mais nítidos exemplares do povo, do genuíno povo brasileiro."

Gonçalves Dias, insistia Romero, "era filho de português e mameluca, quero dizer, descendia das três raças que constituíam a população nacional e representava-lhes as principais tendências."

Imbuído da obsessão biológica das últimas décadas do século, e vendo no "mesticamento" uma "fonte de perturbações e desequilíbrios", razão da "constante turbulência das populações americanas", Romero mostrava-se no entanto um pioneiro ao afirmar, corajosamente:

A literatura brasileira, como todas as literaturas do mundo, deve ser a expressão positiva do estado emocional e intelectual, das idéias e dos sentimentos de um povo. Ora, nosso povo não é o índio, não é o negro, não é o português; é antes a soma de todas estas parcelas atiradas ao cadinho do Novo Mundo.

Como Machado, Romero aceitava com reservas o nacionalismo indianista. Mas uma de suas sugestões mais provocadoras foi a da utilização estética e do tratamento cultural do negro - antecipando nisso a tendência aberta, na década de 1930, por Gilberto Freyre. Dizia Romero, propondo a instituição de escudos africanos:

E se a questão é de amor para com as raças que constituíram o nosso povo, por que motivo não se estuda o negro, como se estuda o índio? Por que motivo em nosso Museu não há uma seção africana? Por que não se investigam as línguas dos negros, sua poesia, seus contos anônimos, seus usos e costumes, suas danças e festas, suas idéias religiosas, etc.?

Já podemos agora retornar a Joaquim Nabuco, contrastando à ponderação de Machado, ao nacionalismo de Alencar e à reivindicação do reconhecimento de uma mestiçagem étnica e cultural, de Silvío Romero, o cosmopolitismo europeizante do jovem Nabuco, que via tanto Índio quanto negro como modelos incompatíveis com a visão cultural que, segundo ele, deveria orientar as nossas opções estéticas e a nossa concepção de "povo brasileiro".

Ao amadurecer politicamente, Nabuco reviu suas posições na questão da nacionalidade, embora não chegasse a superar a ideologia cultural da juventude. Superou a si próprio, entretanto, em sua expressão e atuação política. Os anos dedicados à causa abolicionista teriam nele um liberal convicto e verdadeiramente contestador. Embora sempre moderado quanto aos métodos de luta, Nabuco não se limitou a contestar o pensamento escravocrata ou a denunciar os crimes da escravidão. Mostrou-se crítico severo do Império e do poder pessoal do Imperador, das instituições governamentais e administrativas, aliando a sua crítica uma análise abrangente da estrutura social brasileira, da questão do trabalho e, à base dela, do conjunto de problemas nacionais. Voltando-se para o futuro, apresentou também um plano de reformas visando o desenvolvimento social do país. Lemos, nesse sentido, em Marco Aurélio Nogueira:

Colocando-se na liderança da luta pela abolição e tratando-a como luta global, não adstrita a um mero reformismo jurídico-político, Nabuco agia sobre um leque de problemas que, dadas as condições da época, apenas começavam a ganhar transparência. Colocava-se, pois, na vanguarda da modernização capitalista em curso no país. Aqui, nos dez anos do movimento abolicionista, foi o liberal avançado que não pudera ser antes nem conseguiria ser depois.

Em primeiro lugar, a parte da população nacional que descende de escravos é, pelo menos, tão numerosa como a parte que descende exclusivamente de senhores: a raça negra nos deu um povo. Em segundo lugar, o que existe até hoje sobre o vasto território que se chama Brasil foi levantado ou cultivado por aquela raça: ela construiu o nosso país. Há trezentos anos que o africano tem sido o principal instrumento da ocupação e da manutenção do nosso território pelo europeu, e que os seus descendentes se misturam com o nosso povo. Onde eles não chegaram ainda, o país apresenta o aspecto com que surpreendem aos seus primeiros descobridores. Tudo o que significa luta do homem com a natureza, conquista do solo para a habitação e cultura, estradas e edifícios, canaviais e cafezais, a casa do senhor e a senzala dos escravos, igrejas e escolas, alfândegas e correios, telégrafos e caminhos de ferro, academias e hospitais, tudo, absolutamente tudo, que existe no país, como resultado do trabalho manual, como emprego de capital, como acumulação de riqueza, não passa de uma doação gratuita da raça que trabalha e que faz trabalhar.

Nabuco mostrou também uma notável mudança em sua concepção do que constituiria o povo brasileiro. Em O Abolicionismo (1882-3), afirmaria sermos um povo mestiço, referindo-se insistentemente ao

Ao perceber o modo de produção da sociedade escravista,

Nabuco antecipa o pensamento de modernos estudiosos do Brasil,

como Caio Prado Júnior.⁴⁶ Mas, apesar do ingênuo avanço em

relação a seus contemporâneos, Nabuco não reconheceu, em sua

reabilitação do negro, qualquer contribuição deste na esfera cul-

tural. Uma leitura atenta do seu discurso revela, mesmo no belo

trecho citado acima, a persistência da ideologia europeizante que

o fazia referir-se ao negro como alguém de fora, cujos "descenden-

tes se misturam com o nosso povo". E este "estar fora" do círculo

europeu, no pensamento etnocêntrico otocentista do qual ele

compartilhava, comportava, inevitavelmente, um menosprezo.

precisa, no entanto, é sua avaliação do uso do negro feito pelo branco, cujos avanços obtidos deveriam-se à espolição do escravo o qual, "sujeito a ser dado em penhor, a ser hipotecado, a ser vendido, [...] literalmente falando só tem de seu uma coisa - a morte." Passando ao largo do aspecto cultural, Nabuco visa em sua crítica à reificação interessada do negro. Jogando habilmente com a idéia paradoxal de doação de quem nada tem, ele foi então autor de algumas das páginas mais eloquentes da literatura abolicionista ocidental:

Os escravos, em geral, não sabem ler, não precisam, porém, de soltar a palavra liberdade para sentir a dureza da sua condição. A consciência deles pode estar adormecida, o coração resignado, a esperança morta; eles podem beijar com reconhecimento os ferros que lhes apertam os pulsos; [...] que prova isso sendo que a escravidão, em certos casos isolados e domésticos, consegue criar um tipo heróico de abnegação e desinteresse, e esse não é o senhor, mas o escravo?

Nabuco mostrou-se também contraditório a respeito das relações inter-raciais no Brasil. Por um lado, afirmava seu ideal da "união das raças na liberdade"; por outro, entendia a campanha abolicionista como um movimento de brancos: "A propaganda abolicionista, com efeito, não se dirige aos escravos", afirmava em O Abolicionismo. E ainda: "Não é aos escravos que falamos, é aos livres".

De forma mais ou menos consciente, persistia nele a estratégia lusobrasileira de controle racial camuflado que o impediu de considerar o potencial revolucionário da população negra escravizada - o que, ademais, contradiria sua postura política mais permanente, a de moderado. Sem adentrar-se nos meandros da situação racial brasileira, Nabuco tendeu a idealizá-la, em contraste à discriminação e ao preconceito que corretamente apontava

Assim eu combati a escravidão com todas as minhas

cuja estranheza o próprio Nabuco constatava:

mentalismo piadas, numa nostalgia de escravo (senão de escravidão)

A contumácia de o Abolicionismo transformar-se em senti-

coaram com seu amor!"
liz terra, que resgaram com seu sangue, mas aben-
tosi seriam eles os intercessores pela nossa infe-
piores talitões da história... Oh! os santos pre-
pela escravidão, o meio de escapar a um dos
rou-se-me a anistia para os países que cresceram
espontâneo da dívida do senhor pelos escravos figu-
se revoltar contra a sua dedicação. Esse perdão
animal fiel, longe do contato com tudo que o pudese-

Para uma postura conservadora:

nostalgico, paternalista, condizente com sua gradual inclinação

tratamento retrospectivo da escravidão e do negro condescendente,

revelaria uma grande transformação. Em **Minha Formação**, apresentou um

Na fase final de sua vida, que estendeu-se até 1910, Nabuco

sido o pensamento racial no Brasil.

recem a compreensão do que foi o pensamento liberal e do que tem

quais, repetimos, mais do que peculiares ao próprio Nabuco, esta-

mente brilhantes, ao lado de contradições e ambigüidades - as

No seu discurso, portanto, despontam colocações verdadeiras-

re nele.
pode o caráter, o talento e o mérito de quem incor-
preconceito racial contra cuja obstinação pouco
cor do Brasil não é, como nos Estados Unidos, um
de desigualdade da condição anterior, mostram que a
libertos, isto é, ao apagamento do último vestígio
peio qual o Senado assentiu a elegibilidade dos
Os debates da última legislatura, e o modo liberal

como "sento de asperzas, fora da escravidão", ele observava:

em outros países. Vendo o contato entre as "duas raças" no Brasil

forças, repeli-a com toda a minha consciência, como a deformação utilitária da criatura, e na hora em que a vi acabar, pensei poder pedir também a minha alforria, dizer o meu *nunc dimittis*, por ter ouvido a mais bela nova que em meus dias Deus pudesse mandar ao mundo; e, no entanto, hoje que ela está extinta, experimento uma singular nostalgia que muito espantaria um Garrison ou um John Brown; a saudade do escravo.⁴⁸

Em notável auto-crítica, Nabuco estabelecia um contraste expressivo entre sua própria capitulação, ao final da vida, e a persistência nos ideais libertários que marcou, até a morte, as figuras de Garrison e de John Brown. A alusão aos dois grandes abolicionistas norte-americanos soa como uma melancólica homenagem àqueles que admirara na mocidade - a ponto de ter se utilizado do pseudônimo "Garrison" em vários de seus artigos jornalísticos.

Tendo sempre em mente uma perspectiva comparativa entre o movimento abolicionista no Brasil e em outras nações, Nabuco privilegiou o aspecto político do abolicionismo brasileiro, em contraste ao caráter religioso-filantrópico que via no abolicionismo britânico, "determinado por sentimentos que nada tinham de políticos, senão no sentido em que se pode chamar política à moral social do Evangelho".⁴⁹

Ignorava assim a força das pressões econômicas atuantes em todo o desenrolar do processo escravista, acentuada pelos modernos estudiosos da escravidão.⁵⁰ Mas o mesmo interesse comparativista fez com que Nabuco examinasse cuidadosamente, em *Minha Formação*, o sentimento dos norte-americanos brancos diante de outras etnias:

É preciso não esquecer tratando-se do norte-americano, que a igualdade humana para ele fica dentro dos limites da raça; já não falando do chinês ou do negro - que seria classificado, se vencesse o instinto americano, em uma ordem diferente da do homem - nunca ninguém convenceria o livre cidadão

dos Estados Unidos, como ele se chama, de que o seu vizinho do México ou de Cuba, ou os emigrantes analfabetos e os indigentes que ele repele dos seus portos, são seus iguais. Para com estes o seu sentimento de altivez converte-se no mais fundo desdém que um ente humano possa sentir por outro.

Ao reconhecer o problema racial entre os norte-americanos e

ao endossar o paternalismo que ocultou a ausência de um pensamento igualitário no abolicionismo brasileiro, Nabuco mais uma vez sintonizou seu discurso com os percalços do liberalismo no Brasil.

Pelo próprio caráter de nossa formação histórica, tornava-se vir-

tualmente impossível qualquer expressão que afirmasse a "igualdade

das raças" durante a vigência da escravidão. Mas a solução jurídica

da questão do trabalho e o colapso do escravismo, da forma como

ocorreram, em lugar de propiciarem um questionamento das relações

raciais entre nós acarretaram um estratégico recuo. Não se podendo

mais atribuir as injustiças sociais à escravidão, seria então neces-

sário efetuar uma autocrítica que visasse a especificidade de

nossa formação e nacionalidade - o que não pôde ser feito.

Em seu lugar, num desvio do problema real, incrementou-se o

mito da democracia racial, em contraste à discriminação prevalen-

cente em outras nações de que os Estados Unidos, em razão de sua

peculiar estratégia racial, tornaram-se o paradigma preferido.

De tudo isso o discurso de Joaquim Nabuco é revelador. Não

seria sua "saúde de escravo" sintomática da carência de um alvo

concreto - o escravo - contra cuja existência lutar? Desaparecido

o escravo restava o negro, e sobre este Nabuco nada propôs. Dele

conservou-se aristocrática e paternalisticamente a distância,

substituindo-o pelo fantasma do escravo.

As contradições e descontinuidades de nossos ideólogos aboli-

cionistas e políticos liberais do século XIX expressam de forma muito eloqüente a "força da sociedade, desinteressada da democracia em seu avanço rumo à república" comenta Marco Aurélio Nogueira. E dizem respeito ao liberalismo aqui professado, que se afirmou como liberalismo da nação, mais do que como liberalismo do indivíduo.

Os liberais tiveram indiscutível atuação no movimento abolicionista. Mas sempre estiveram dispensados, observa o mesmo autor, de maiores empenhos na questão democrática e participativa, na questão da liberdade e da cidadania.⁵² Essas questões foram enfrentadas "no terreno retórico da abstração, de maneira vaga e irregular."

De tudo isso o discurso político de Joaquim Nabuco, com suas oscilações, é emblemático. Sua conscientização política e o consequente abandono de um ecletismo estéril, revelados na vibrante expressão discursiva da fase abolicionista; e o posterior retraimento da esfera pública nacional em melancólico retorno à erudição da juventude - sem dúvida enriquecida por um fecundo sazonalismo vivencial - fecham um círculo que muito nos diz sobre as aspirações e frustrações do pensamento político oitocentista - para ficarmos apenas no século XIX.

No contraste com o discurso anti-escravista das elites políticas norte-americanas que agora enfocaremos, respaldados pela expressão discursiva de Abraham Lincoln, teremos um quadro bastante diverso: tratar-se-á de uma sociedade que perseguiu um determinado modelo social afinado ao liberalismo e ao capitalismo industrial, no qual o negro egresso da escravidão tendeu a ser

explicitamente tido como intruso.

O ostensivo sentimento anti-negro vigente na sociedade norte-

americana do século XIX acarretou, na reação à campanha abolicio-

nista, maior agressividade e contundência do que no Brasil. 53 O

antagonismo diante do negro não se revelava apenas em agressões

verbais, escreve Leon F. Litwack, em North of Slavery:

It frequently took the forms of mob action and violence, especially in the large centers of Negro population. In 1829, Cincinnati mobs helped to convince more than half of the Negro inhabitants of that city that flight was preferable to violence and enforcement of the 'Black Codes' [...]. Between 1832 and 1849, Philadelphia mobs set off five major anti-Negro riots. In July, 1834, a white mob stormed through the Negro section, clubbed and stoned its victims, destroyed homes, churches, and meeting halls, forced hundreds to flee the city, and left many others homeless.

No interior do próprio movimento abolicionista, também nume-

rosas foram as divergências, tendo o negro como motivo de discor-

dia. Os abolicionistas brancos com frequência mostravam uma nítida

aversão à idéia de relações sociais íntimas com os negros, em

razão da alegada existência de vastas diferenças entre as duas

raças. Muitos dos abolicionistas aceitavam sem questionamento os

estereótipos a respeito do caráter negro, argumentando embora que

as supostas características que lhe seriam peculiares não consti-

turam justificativa para privar o negro de liberdade e de direitos

políticos. Alguns dos abolicionistas alegavam que, infelizmente, o

negro nada podia fazer para alterar a cor de sua pele. The

Liberator - o jornal de Garrison - afirmava em 1831:

The black color of the body, the woolly hair, the thick lips, and other peculiarities of the African form so striking a contrast to the Caucasian race, that they may be distinguished at a glance [...]. They are branded by the hand of nature with a

perpetual mark of disgrace.

O próprio discurso abolicionista contribuía, assim, para reforçar a desvalorização da imagem do negro, inclusive quando louvava a este: William Ellery Channing, o prestigiado ministro unitário, descrevia o negro como "among the mildest, gentlest of men". Sua natureza afetuosa e influenciável o disporia especialmente para a vida espiritual, ao passo que as raças europeias manifestariam "more courage, enterprise, invention". O autor abolicionista Charles Stuart, por sua vez, afirmava serem os negros "less ferocious, less proud, and passionate and revengeful, than others." 56

Nesse ambiente hostil ou compassivo para com o negro desenvolveu-se um movimento abolicionista que teve em William Lloyd Garrison seu representante mais radical. Autor de uma expressão iconoclasta e ousando posicionar-se contra os princípios consagrados pela tradição, Garrison atacou frontalmente a American Colonization Society, queimou em público uma cópia da Constituição, recusava-se a votar e fazia apelos à consciência pública de forma a induzir uma remodelação de todas as facetas da vida norteamericana. Seu messianismo romântico⁵⁸ foi com frequência considerado, mesmo em círculos anti-escravistas, como fanatismo ou como "dangerous incendiarism".⁵⁹

Escrevia ele no primeiro número de *The Liberator*:

I am aware that many object to the severity of my language; but is there not cause for severity? I will be as harsh as truth, and as uncompromising as justice. On this subject, I do not wish to think, or speak, or write, with moderation. No! No! Tell a man whose house is on fire, to give a moderate alarm; tell him to moderately rescue his wife from the hands of the ravisher; tell the mother to

gradually extricate her babe from the fire into
which it has fallen; - but urge me not to use
moderation in a cause like the present. I am in
earnest - I will not equivocate - I will not excuse
- I will not retreat a single inch - AND I WILL BE
HEARD. The apathy of the people is enough to make
every statue leap from its pedestal, and to hasten
the resurrection of the dead.

Garrison opõe-se, entretanto, à ação armada defendida por
John Brown. Mesmo assim, seus princípios anti-governamentais pare-
ciam a muitos uma incitação à anarquia. Seu precoce posicionamento
a respeito da emancipação dos escravos - que, para ele, deveria
ser imediata e sem remuneração⁶¹; o apoio à educação da comunidade
negra antes e após a abolição; a crítica violenta à proibição de
casamentos mistos e a total irreverência diante das tradições
americanas⁶², afastaram-no do que se pode considerar o aboli-
cionismo vitorioso nos Estados Unidos, antes caracterizado pela
afinidade com a ideologia racial dominante e bem representado pela
expressão anti-escravista de Abraham Lincoln.

Se pretendêssemos analisar o comportamento político de
Garrison, seria necessário examinar suas divergências também com o
abolicionismo negro, principalmente com Frederick Douglass.⁶³ Tal
não é o caso porém, nosso objetivo sendo especificamente o de
caracterizar sua postura discursiva a qual construiu-se no repúdio
à própria moderação que predomina no discurso de Abraham Lincoln,
no tocante à escravidão e às relações inter-raciais.

há a considerar dois pontos capitais, na atitude de Lincoln
diante da escravidão e do negro. Em primeiro lugar, adepto convic-
to do modelo sócio-econômico adotado pelo Norte, Lincoln concebia
a escravidão como prejudicial aos interesses da União. No seu
famoso pronunciamento de 1858, conhecido como "House Divided

Speech", utilizou-se da metáfora bíblica para expressar seus temores e esperanças quanto ao futuro:

'A house divided against itself cannot stand.' I believe this government cannot endure permanently half slave and half free. I do not expect the Union to be dissolved; I do not expect the house to fall; but I do expect it will cease to be divided. It will become all one thing, or all the other. Either the opponents of slavery will arrest the further spread of it, and place it where the public mind shall rest in the belief that it is in the course of ultimate extinction, or its advocates will push it forward till it shall become alike lawful in all States, old as well as new, North as well as South.⁶⁴

Em segundo lugar, Lincoln via a questão com o Sul como algo a ser resolvido pelo povo norte-americano o qual, dentro de seu conceito de nacionalidade, excluía o negro. Este representaria quando muito o cerne do problema, nunca um de seus agentes decisórios. Lincoln manteve-se coerente com tais princípios durante toda a sua vida política, embora circunstâncias específicas tenham acarretado mudanças estratégicas que transparecem em seu discurso.

Ao candidatar-se ao Senado pelo Republican Party para a cadeira de Illinois em 1858, ele foi derrotado pelo candidato do Democratic Party Stephen Douglas, mas sua brilhante campanha anti-escravista projetou-o definitivamente no cenário político do país.⁶⁵ Lincoln argumentou então que a escravidão era contrária aos interesses dos trabalhadores do Norte, forçados a competir com os trabalhadores sem salário do Sul. Representava o escravismo, portanto, um perigo à democracia. Além disso, afirmava, a relação entre o senhor e o escravo chocava-se com o grande princípio de que os governos derivam seus poderes do consentimento dos governados. Remetendo aos fundadores, fazia ele uma alusão, nesse sentido, à "Declaração de Independência" norte-americana ("Governments

are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed"). Também se apoiava na "Declaração", ao assinalar a contradição entre a escravidão e o preceito: "All men are created equal".⁶⁶

Quando de sua eleição presidencial, Lincoln efetuou um estratégico recuo: afirmava já em seu discurso de posse (março de 1861) que não interviria contra a escravidão nos estados do Sul:

I have no purpose, directly or indirectly, to interfere with the institution of slavery in the States where it exists. I believe I have no lawful right to do so, and I have no inclination to do so.⁶⁷

Do que parecia ser um passo atrás ou uma contradição aos princípios anteriormente defendidos decorreu natural decepção nos círculos abolicionistas, ávidos de medidas imediatas. Mas na verdade, ao limitar drasticamente a expansão territorial escravista ("Toleration by necessity where [slavery] exists, with unyielding hostility to the spread of it" - ⁶⁸), Lincoln dava o golpe de morte no sistema social do Sul. Este necessitava de novas áreas onde implantar a escravidão por razões de ordem política (a manutenção do equilíbrio de poder com o Norte) e econômica (novas terras deveriam substituir as terras cansadas para a lavoura, ao passo que estas seriam aproveitadas como "slave-raising areas").

A sabedoria estratégica de Lincoln foi captada por observadores estrangeiros da época - como Marx e Engels. Escrevendo a 20 de outubro de 1861 para o jornal alemão Die Presse, Marx comentava:

The acquisition of New Territories becomes necessary, in order that one section of the

slaveholders may equip new, fertile landed estates with slaves and in order that by this means a new market for slave-raising, therefore for the sale of slaves, may be created for the section behind it.

Além disso, afirmava Marx, à oligarquia do Sul (muito reduzida do ponto de vista numérico) cumpria encaminhar para novos territórios escravistas as vultosas massas de brancos pobres existentes, a fim de dar a estes "a harmless direction and to tame them with the prospect of one day becoming slave-owners themselves."

Os próprios sulistas reconheciam mais do que ninguém a premência da expansão escravista, sublinhava Marx, citando nesse sentido um dos porta-vozes do Sul, o senador Toombs, que afirmara no congresso secessionista de 1860:

In fifteen years more, without a great increase in slave territory, either the slaves must be permitted to flee from the whites, or the whites must flee from the slaves.

Ao bloquear o expansionismo escravocrata, Lincoln revelava portanto sua marca de grande estrategista, o que lhe granjeou a admiração de Marx - expressa em sua descrição do presidente norte-americano e de seu discurso:

Lincoln is a figure sui generis in the annals of history. No pathos, no idealistic flights of eloquence, no posing, no wrapping himself in the toga of history. He always gives the most significant of his acts the most commonplace form. Where another man, acting for the sake of so many 'square feet of land' declaims about 'the struggle for an idea', Lincoln, even when he is acting for the sake of an idea, speaks only in terms of 'square feet of land'.

Marx aludia aqui à afirmação de Lincoln às lideranças sulistas de que não permitiria a expansão da escravidão "another

square foot of land".

Confirmada a recalcitrância sulista após várias tentativas de negociação, Lincoln assinou, a primeiro de Janeiro de 1863, a **Emancipation Proclamation**, declarando livres os escravos nos estados que permanecessem rebeldes. Nesse documento, alegava ele "military necessity" justificando a decisão de abolir a escravidão, a qual contrariava os princípios postulados no discurso inaugural de 1861.

A alegação não constituía mero recurso retórico: o documento convocava os libertos "into the armed service of the United States to garrison forts, positions, stations, and other places, and to man vessels of all sorts in said service."⁷⁰ O negro engrossou a partir de então as fileiras do exército nortista, embora a desigualdade de tratamento que encontrou em relação aos soldados brancos fosse motivo de justos e numerosos protestos por parte de suas lideranças.⁷¹

A necessidade do soldado negro no prolongado combate contra o Sul foi um fator concreto e imediato. Mas outro motivo mais permanente e alheio ao negro sublinhava as atitudes políticas de Lincoln diante da escravidão, tendo sido este explicitado com franqueza singular num dos mais conhecidos de seus textos políticos, redigido poucos meses antes da **Emancipation Proclamation**: a carta-resposta ao jornalista Horace Greeley que lhe cobrava, através das colunas do **Tribune**, medidas abolicionistas imediatas. Escreveu Lincoln a Greeley:

My paramount object in this struggle is to save the Union, and is not either to save or destroy slavery. If I could save the Union without freeing

any slave, I would do it; and if I could save it by freeing all the slaves, I would do it; and if I could do it by freeing some and leaving others alone, I would also do that. What I do about slavery and the colored race, I do because it helps to save this Union; and what I forbear, I forbear because I do not believe it would help to save the Union.

Ao final da mensagem, Lincoln afirmava:

I have here stated my purpose according to my view of official duty, and I intend no modification of my oft-expressed personal⁷² wish that all men, everywhere, could be free.

Em resumo, Lincoln compartilhava da ideologia racial vigente, segundo a qual o negro era não somente inferior⁷³ mas também alheio aos interesses do país. A guerra civil tratava-se, portanto, de um problema de brancos, a ser por eles resolvido. Assim, em 1861, censurara a precipitação do general John Charles Frémont que emancipara os escravos no estado de Missouri, revogando tal decisão: "It was a war for a great national idea, the Union, and [...] General Frémont should not have dragged the negro into it", foi sua mensagem ao general.⁷⁴

Lincoln, portanto, representa uma situação muito peculiar ao discurso político oitocentista nos Estados Unidos diante do negro: simultaneamente a uma postura antagônica à escravidão, manifesta um aberto separatismo, recusando-se a admitir a igualdade entre brancos e negros e a reconhecer a estes como compatriotas.

O zelo de Lincoln em defender primordialmente os interesses dos brancos foi captado - e aplaudido - por um de seus contemporâneos, Horace Maynard. Numa carta ao presidente, ele observou:

Your whole administration gives the highest assurance that you are moved, not so much from a desire to see all men everywhere made free, as from a desire to preserve free institutions for the benefit of men already free; not to make slaves freemen, but to prevent freemen from being made slaves, not to destroy an institution which a portion of us only consider bad, but to save institutions which we all consider good.

Jogando retoricamente com os termos "slave" e "freemen", Maguard não deixa dúvidas quanto a quem se refere, ao dizer "a portion of us", "we all". Revela-se assim em sintonia com o pensamento de Lincoln o qual, por sua vez, correspondia ao da maior parte da população.

Em decorrência de sua concepção do negro como estranho, e numa possível solução ao grave problema racial no país, Lincoln manteve, nos vinte primeiros meses de sua gestão presidencial, constantes contatos com a American Colonization Society. Segundo Benjamin Quarles,

Lincoln held the strong belief that colonization would accomplish a dual purpose: rid the South of human bondage and rid the country of the colored man. Slavery and the race problem would thus vanish simultaneously.

Em agosto de 1862, convocou Lincoln uma delegação de cinco negros à Casa Branca, onde lhes expôs as vantagens dos projetos de emigração para a América Central e a inadequação de sua permanência nos Estados Unidos. A falta de Lincoln, registrada por um dos presentes, constitui - segundo a biografia de Carl Sandburg - o primeiro memorândum do Presidente dos Estados Unidos dirigido direta e exclusivamente à comunidade negra:

"Why," the President asked, "should the people of your race be colonized, and where? Why should they leave this country? This is, perhaps, the first

question for proper consideration. You and we are different races. We have between us a broader difference than exists between almost any other two races. Whether it is right or wrong I need not discuss; but this physical difference is a great disadvantage to us both, as I think. Your race suffers very greatly, many of them, by living among us, while ours suffers from your presence. In a word, we suffer on each side. If this is admitted, it affords a reason, at least, why we should be separated.

Lincoln ainda afirmou, na ocasião, a superfluidade de aspirações igualitárias para o negro nos Estados Unidos:

But even when you cease to be slaves, you are yet far removed from being placed on an equality with the white race... The aspiration of men is to enjoy equality with the best when free, but on this broad continent not a single man of your race is made the equal of a single man of ours.

Desnecessário dizer, as palavras de Lincoln despertaram uma reação bastante desfavorável, ao serem difundidas à população negra do país - muito especialmente por sugerir ele a responsabilidade do negro quanto à guerra civil então travada:

See our present condition - the country engaged in war - our white men cutting one another's throats - none knowing how far it will extend - and then consider what we know to be the truth [...]. I repeat, without the institution of slavery, and colored race as a basis, the war could not have an existence. It is better for us both, therefore, to be separated.

Após a assinatura da **Emancipation Proclamation**, entretanto, tornou-se impossível conciliar a política **colonizationist** e a convocação militar. Em parte por haver perdido as esperanças de persuadir a comunidade negra a emigrar, em parte possivelmente por notar a incongruência de chamar o negro para lutar por seu país e então convidá-lo a retirar-se, o certo é que Lincoln omitiu qualquer referência à **colonization** no documento e, a partir daí,

abandonou a idéia da emigração negra, preparando-se para a indesejável realidade de encará-lo como concidadão.⁷⁸

Vendo no discurso de Abraham Lincoln e de Joaquim Nabuco paradigmas do discurso anti-escravista norte-americano e brasileiro, segundo as perspectivas mais marcantes das respectivas classes políticas dominantes, tornam-se claras as semelhanças e diferenças entre ambos.

Nos dois casos, partiu-se do princípio da desigualdade das raças e da supremacia do branco sobre o não-branco. De acordo com o modelo brasileiro, essa desigualdade raramente foi afirmada como essencial e inata, sendo antes atribuída às condições aviltantes que haviam sido secularmente impostas ao negro. No entanto, permaneceu subterraneamente em vigor a crença na superioridade da civilização, e conseqüentemente do homem, europeus, própria da ideologia colonizadora.

Por outro lado, na segunda metade do século XIX, o pensamento cientificista conferiria voz ao racismo latente desde os mais longínquos tempos coloniais. De grande influência nesse sentido foi a absorção, no Brasil, da filosofia positivista de Auguste Comte, especialmente atuante como preparação teórica do estabelecimento da república. Baseados na doutrina de Comte, esclarece Cruz Costa em *Contribuição à História das Idéias no Brasil*,

procuraram os positivistas demonstrar a 'superioridade afetiva' da raça negra. Graças a esse característico do negro é que se explica, a ver deles, a resignação de que deram provas durante o longo período de opressão por que passaram, resignação que foi, assim pensavam, condição de progresso do país.

Nessa suposta defesa do negro estava implícita a manutenção da antiga hierarquia racial, que agora se expressava através da dupla máxima contiana: "a dedicação dos fortes pelos fracos e a veneração dos fracos pelos fortes." 79

Numa população indiscutivelmente mestiça como a nossa, a aceitação da mestiçagem como traço inerente à nacionalidade brasileira foi gradualmente assimilada. Disto, ainda, o discurso de Joaquim Nabuco é padrão - especialmente se observarmos suas transformações a partir da polêmica com Alencar até o auge da campanha abolicionista. No entanto, a mestiçagem foi assumida como algo a lamentar mesmo por parte daquele que, pioneiramente, chamava a atenção para o descaso cultural com que se tratava o negro: Silvio Romero.

A mestiçagem nunca foi ponta de lança no discurso norte-americano oitocentista. A afirmação da desigualdade circunstancial e/ou essencial entre brancos e negros constituiu parte integrante de uma política separatista que conferia exclusivamente à população branca - orgulhosa de sua "pureza racial" - o estatuto da nacionalidade. Essa postura caracterizou, como vimos, o próprio discurso abolicionista. Mais tarde, o separatismo flagrantemente racista encontraria sua expressão em chavões tais como "This is a white man's country", e culminaria com a aprovação pelo Congresso, em 1896, da doutrina "separate but equal", articulada como desfecho do caso *Plessy v. Ferguson* levado à Corte Suprema. 80

3.5 - Da escravidão a uma precária liberdade: o discurso político do negro no século XIX

Foi evidentemente vedado ao escravo o acesso ao espaço público, não lhe sendo permitido exercer atividades individuais ou coletivas reconhecidamente ameaçadoras para a ordem estabelecida - dentre as quais, muito especificamente, qualquer ação de notório cunho político. Praticou-se o controle com especial rigor no próprio ambiente dos escravos. Florestan Fernandes escreve:

[...] todas as formas de união ou de solidariedade dos escravos eram tolhidas e solapadas, prevalecendo a consciência clara de que só através da imposição de condições anômicas de existência seria possível conseguir e perpetuar a submissão dos cativos e a dependência fundamental dos libertos. Ao mesmo tempo, todo um refinado e severo sistema de fiscalização e de castigos foi montado para garantir a subserviência do escravo e a segurança do senhor, de sua família ou da ordem social escravocrata.

Durante a escravidão prevalecera a orientação de impedir o florescimento da vida social organizada entre escravos e libertos, em razão do temor ora disfarçado, ora alegado, de uma "rebelião negra".⁸¹ Mesmo nas épocas de estabilidade do regime escravocrata, sem um clima de conflito aberto com a sociedade abrangente, os negros tiveram que enfrentar a reação de grupos e instituições, numa fricção permanente para asfixiá-los socialmente.⁸²

O escravo, assim, foi basicamente um elemento ativo na desorganização do escravismo nos dois países através de atividades clandestinas - como as organizações de quilombos, no Brasil, a ajuda coletiva na fuga de escravos pela "underground railway", nos Estados Unidos, os numerosos levantes e rebeliões, aqui e lá - ou utilizando-se camufladamente, conforme já vimos, de práticas religiosas como trampolim para o exercício de um discurso contestatário.

rio.

Com a emergência do movimento abolicionista, contudo, o negro forçou o ingresso também na esfera pública propriamente dita, tentando conquistar seu próprio espaço e manifestando-se diante da opinião pública como sujeito, e não só objeto, de um discurso anti-escravista específico, no planejamento de seu futuro em liberdade.

Um dos principais veículos para tanto foram os meios de imprensa abolicionista. Nos Estados Unidos, *The Liberator*, de Garrison, publicou editoriais de Frederick Douglass até que este fundasse seu próprio jornal, *North Star*, em 1847, após a disputa que separou os dois líderes abolicionistas e que marcou uma divisão nítida entre o abolicionismo negro e o branco no país. Mas já em 1827 (quatro anos antes do aparecimento do *Liberator*), John Russwurm e Samuel E. Cornish haviam lançado o primeiro jornal negro - *Freedom's Journal* - exortando a comunidade negra a tomar nas mãos os rumos do próprio destino: "Too long have others spoken for us", afirmariam.⁸³

Em 1829, surgia em Nova Iorque o periódico semanal *Colored American*, expressando por sua vez preocupações quanto a divergências no seio do movimento abolicionista. Mas o apelo à autonomia negra estaria também presente no inflamado *An Appeal to the Colored People of the World* (Boston, 1829), panfleto em quatro artigos de autoria de David Walker, colaborador do *Freedom's Journal*. O texto mais audacioso a surgir nos primeiros anos de atividade abolicionista nos Estados Unidos (e que custou a vida a seu autor), o *Appeal* de David Walker insere-se na tradição de protesto aberta pelas *slave-narratives*, como a *Autobiography* de Fre-

derick Douglass, e retomada pela vigorosa produção discursiva de W.E.B. DuBois, anunciando os diversos movimentos de mobilização negra em nosso século.⁸⁴

No Brasil, jornais como *Redenção* e *A Liberdade*, ambos de Antonio Bento, em São Paulo, foram núcleos de militância do abolicionismo negro, como o atesta o depoimento de Bueno de Andrade:

Na tipografia da *Redenção* reuniam-se, quase diariamente, os irmãos da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, em sua maioria operários negros, e também muitos outros abolicionistas. Era verdadeiro clube revolucionário. Uns aventavam idéias, traziam notícias; outros redigiam artigos; estes lembravam um alvitre, aquele apresentava novos adeptos; quase todos deixavam modesta contribuição.

Foi através da imprensa que Luís Gama, André Rebouças, Ferreira de Menezes e José do Patrocínio projetaram-se como líderes abolicionistas. Em 1864, Luís Gama fundou o *Diabo Coxo*, um periódico humorístico no qual publicou sátira política e social, difundindo propaganda abolicionista. Gama colaborou também em *Caribão* (sob o pseudônimo de Barrabrás), *Coaracy* e *Polichinello*, publicações efêmeras, cuja duração não ultrapassou um ano.⁸⁵ Representando a ala mais radical do movimento abolicionista brasileiro, numa campanha que conclamava os negros a uma participação ativa na extinção da escravidão e no repúdio à monarquia (Gama foi fundador do Centro Abolicionista e do Partido Republicano de São Paulo), ele contribuiu também com seus artigos para *O Ipiranga* (sob o pseudônimo Afro) e para o *Radical Paulistano*.

André Rebouças publicou artigos anti-escravistas em *Cidade do Rio* e mesmo no conservador *Jornal do Comércio*, além de ter colaborado com Nabuco em *O Abolicionista* e de haver fundado seu próprio

Jornal, Crônica Política.⁸⁷

Patrocínio, por sua vez, escreveu ao longo da vida em numerosos jornais e periódicos, desde *A República* e o jornal estudantil *O Lábaro Acadêmico* até o seu *Cidade do Rio*, passando por *Os Ferrões* (folhetins), *Gazeta de Notícias*, *Semana Política*, *O Besouro* e *Gazeta da Tarde* (neste, após a morte de Ferreira de Menezes, seu fundador, em 1881).⁸⁸

A breve referência a algumas das publicações de imprensa dirigidas por "homens de cor" ou que propiciaram a difusão de um discurso abolicionista negro, nos dois países, não significa no entanto que se ateste a intensificação crescente do discurso político negro, na nova ordem. O discurso político negro sofreu uma sintomática retração ao final do oitocentismo, para recuperar sua combatividade e voltar ao espaço público bem dentro do nosso século.

No Brasil, falecidos os mais notórios líderes negros brasileiros antes da emancipação dos escravos (o único dos quatro acima mencionados a sobreviver ao 13 de maio e que permaneceu no Brasil, José do Patrocínio, experimentou nos últimos anos da vida verdadeiro ostracismo político -⁸⁹) não surgiu de imediato outra geração a substituí-los. Isto poderá ser compreendido através de uma avaliação do contexto histórico de então.

Com o advento do trabalho livre, do regime republicano e da ordem social competitiva, o negro brasileiro foi verdadeiramente expulso do sistema das relações de produção. Conforme observa Florestan Fernandes,

A desagregação do regime escravocrata e senhorial

operou-se, no Brasil, sem que se cercasse a desti-
tuição dos antigos agentes de trabalho escravo na
assistência e garantias que os protegessem na
transição para o sistema de trabalho livre. Os se-
nhores foram eximidos da responsabilidade pela
manutenção e segurança dos libertos, sem que o Esta-
do, a Igreja ou qualquer outra instituição assumis-
sem encargos especiais, que tivessem por objeto
prepará-los para o novo regime de organização da
vida e do trabalho. O liberto viu-se convertido,
sua vida e abruptamente, em senhor de si mesmo,
tornando-se responsável por sua pessoa e por seus
dependentes, embora não dispusesse de meios mate-
riais e morais para realizar essa ⁹⁰proeza nos qua-
dros de uma economia competitiva.

Em lugar do antigo controle escravista, deparava-se o negro
com o desinteresse em possibilitar seu ingresso na sociedade
abrangente - estando além disso privado do respaldo fornecido pelo
movimento abolicionista agora desfeito e, diante das circunstân-
cias, sem qualquer prospecto de continuidade em novas bases.

A preocupação com o destino do negro estivera em foco enquan-
to a ele se ligou o futuro da lavoura. Perdendo sua importância
como mão-de-obra exclusiva, perdeu também o interesse para as camá-
das dominantes: sua posição no sistema de trabalho e sua integração
à ordem social deixaram de ser matéria política, e a atenção dos
poderes públicos e dos círculos politicamente ativos voltou-se
para a aplicação de recursos oficiais na intensificação da imigração.

Além de concorrerem com o exército de reserva constituído
pelos chamados "trabalhadores nacionais", os ex-escravos tiveram
que concorrer com a mão-de-obra importada da Europa - situação que
correspondia aos interesses dos proprietários de terras, assim
como aos mecanismos da ordem econômica emergente. ⁹¹ Não lhe sendo
proporcionadas condições favoráveis na transição entre o mundo ser-
vil e sua nova existência de "cidadão" (afirmada contudo formal-
mente pela Constituição de 1891), o negro não pôde tampouco organi-

zar-se em bases coletivas autônomas, politicamente influentes, que ordenassem sua integração na ordem social vigente.

Isto não significa que lhe faltasse espírito associativo - o qual foi, inclusive, condição fundamental a sua própria sobrevivência biológica, afirma Clóvis Moura, através do processo de peneiramento e discriminação pelo qual vinha secularmente passando:

O negro brasileiro foi sempre um grande organizador. Durante o período no qual perdurou o regime escravista, e, posteriormente, quando se iniciou - após a Abolição - o seu processo de marginalização, ele se manteve organizado, com organizações intermitentes, frágeis e um tanto desarticuladas, mas sempre constantes. A organização de quilombos, de confrarias religiosas, irmandades, dos cantos, na Bahia, de grupos religiosos afro-brasileiros como o candomblé, terreiros de xangô e mesmo umbanda, mais recentemente, são exemplos significativos.

O processo de marginalização, entretanto, barrou-lhe inevitavelmente a participação na esfera política, na qual pudesse articular seu próprio discurso para assegurar, de fato, a vida livre que possuía de direito desde 1888.

Estudiosos da questão, aliás unânimes em apontar a responsabilidade dos mecanismos da sociedade capitalista conforme desenvolvida no Brasil - alguns destes inéditos, outros herdados do escravismo - sugerem que alguma explicação para o afastamento do negro emancipado de uma liberdade efetiva, com suas prerrogativas fundamentais, pode estar no comportamento da comunidade negra em si. Florestan Fernandes, por exemplo, refere-se a uma "irracionalidade do comportamento negro" na nova situação, derivada de falsas expectativas e da anomia provocada por séculos de cativeiro:

Terminadas as agitações, os escravos e os libertos sabiam bem, coletivamente, o que não queriam. Contudo, não tinham consciência clara sobre o que deveriam querer coletivamente nem de como agir socialmente, para estabelecer semelhante querer coletivo. Formaram o pólo heteronômico e alienado de uma 'situação de castas'; lutaram, com furor mas como pólo heteronômico e alienado, contra essa 'situação de castas'; e emergiram, em plena era de reconstrução social, diante de uma 'situação de classes', substancialmente diversa da anterior em sua ordenação e potencialidades, com loucas esperanças mas ainda na mesma condição de pólo heteronômico e alienado.⁹³

Já Emilia Viotti da Costa acentua, por sua vez, que a afirmação política independente de novos grupos (aqueles que se poderiam ter definido como oposição) não se deu pela cooptação dos "poucos negros e mulatos que, graças a seu talento, conseguiram tornar-se famosos advogados, escritores, jornalistas, engenheiros ou políticos de renome através do sistema de patronagem."

Segundo ela, a comunidade negra dividiu-se entre aqueles "naturalmente" segregados por um sistema sócio-econômico de dinamismo moderado e limitadas possibilidades, cuja elite, controlando a mobilidade social e imbuída de uma concepção hierárquica do mundo, não precisou recorrer a formas explícitas de discriminação; e, por outro lado, "os que foram incorporados à elite, pela via do sistema de clientela, adquiriram automaticamente o status de branco, identificando-se - não obstante a ambigüidade de sua situação - com a comunidade dos brancos". Dentro desta visão, a comunidade negra teria perdido muitos de seus potenciais líderes, absorvidos pela sociedade dominante.

Há, no entanto, uma certa imprudência em tal afirmação - patente, inclusive, na escolha dos nomes usados para corroborá-la: Machado de Assis, Cruz e Souza e André Rebouças.⁹⁴ Nem o destino

trágico de Cruz e Souza e de Rebouças, nem a existência recolhida de Machado indicam que eles tenham "automaticamente" adquirido o status do branco, com ele se identificando. Ademais, a produção literária de Machado e de Cruz e Souza e a atividade abolicionista de Rebouças sugerem antes que, através de diferentes formas, estes descendentes de africanos elaboraram uma reflexão própria do que era (ou havia sido) a escravidão, da situação social do negro no Brasil e de sua condição pessoal dentro desta.

Não se trata de negar o fenômeno da cooptação de parcela da comunidade negra - mais facilmente mestiça - ao "mundo branco", especialmente numa sociedade cultora da hipocrisia racial como a nossa. Também decerto a anomia apontada por Florestan Fernandes atuou como mais um entrave à integração social do negro. Mas cooptação e anomia foram corolários do motivo primeiro: a sociedade brasileira pós-abolição não se organizou de maneira tal que o negro nela efetivasse uma participação política em bases coletivas autônomas.

A força organizacional da comunidade negra persistiu contudo nos interstícios de uma semi-marginalidade, através daquilo que Clóvis Moura chama de "grupos específicos negros": organizações voluntárias que se identificam na sociedade de classes por uma marca que a sociedade lhes impôs. Ao invés de procurarem fugir dessa marca, os participantes transformam-na em herança positiva. Organizam-se pois através "de um ethos criado a partir da tomada de consciência da diferença que as camadas privilegiadas em uma sociedade etnicamente diferenciada estabeleceram."⁹⁵ A emergência assim de valores dentro do grupo faz com ^{que} este se veja como um componente específico, na sociedade que o discrimina. Tais valores

podem ser a reelaboração de um passado cultural ou reivindicações mais à superfície, diz Clóvis Moura.

Durante a escravidão e nos últimos anos do século XIX, o espaço fornecido pelos cultos calcados na tradição africana viabilizou toda uma reelaboração cultural para o negro brasileiro, remontando às origens africanas e envolvendo as transformações de vida da comunidade, através do tempo e das circunstâncias.

Embora não se possa negar a importância dessa religiosidade para o negro norte-americano, o certo é que nos Estados Unidos, passada a escravidão, a comunidade negra concentrou suas energias na busca de conquistas políticas. Raramente uma comunidade investiu tanta esperança em política quanto os negros nos primeiros anos da Reconstruction, observa Eric Foner:

The Republican party - the party of emancipation and black voting rights - became an institution as central to the black community as the church and school.

Diferentemente dos libertos em outros países, explica Foner em seu minucioso estudo da Reconstrução sulista, os negros norte-americanos emergiram da escravidão convencidos de que o governo federal comprometera-se a efetuar uma ampla distribuição de terras em seu favor:

A millennial expectation of impending change swept through the South as the end of 1865 approached. A story circulated that the Freedmen's Bureau had received a 'great document' bearing four seals, to be opened on January 1 to reveal the 'final orders' of the federal Government.

Na verdade, todas as aspirações dos negros norte-americanos dependiam em grande medida, sabiam eles, do controle que pudessem

exercer sobre seu próprio trabalho e do acesso aos recursos econômicos do país - no caso específico, do Sul. Ainda em 1865, os libertos organizaram numerosas convenções e atos públicos, exigindo igualdade civil e o voto como corolários indispensáveis da emancipação.⁹⁶ Em dezembro de 1866, Frederick Douglass afirmava, em sua reavaliação da guerra civil:

One of the invaluable compensations of the late Rebellion is the highly instructive disclosure it made of the true source of danger to republican government. Whatever may be tolerated in monarchical and despotic governments, no republic is safe that tolerates a privileged class, or denies to any of its citizens equal rights and equal means to maintain them.

Alertando para o fato de que a Constituição não estabelecia distinções entre os cidadãos por motivos de cor, Douglass clamava por

one law, one government, one administration of justice, one condition to exercise of the elective franchise, for men of all races and colors alike. This great measure is sought as earnestly by loyal white men as by loyal blacks, and is needed alike by both. Let sound political prescience but take the place of an unreasoning prejudice, and this will be done.

No discurso vigoroso de Douglass, denotando mais apreensão do que otimismo, já despontava a consciência de que "the full and complete adoption [of blacks] into the great national family of America" não se concretizaria.⁹⁸

Na verdade, a sobrevivência no Sul do sistema de plantagem produziu apenas estagnação econômica, e faltou aos libertos até mesmo a proteção parcial contra a exploração econômica que adviria da posse de terra. Suas reivindicações de independência econômica e autonomia política eram ameaçadoras para seus antigos senhores e

também para os brancos do Norte, os primeiros procurando reinstaurar o trabalho e a disciplina da plantagem, os segundos interessados em modernizar a produção agrícola.

A aliança do sucessor de Lincoln, Andrew Johnson, com a antiga aristocracia do Sul, solapou os anseios da comunidade negra e gradualmente devolveu ao Sul a confirmação da "white supremacy": Eric Foner comenta:

Andrew Johnson's obsession with keeping blacks in order led inevitably to abandonment of the idea of destroying planters' economic and political hegemony. And the inability of the leaders of the governments he created to conceive of blacks as anything but plantation laborers doomed the idea of real economic reform. In the end, their policies envisioned less a ⁹⁹New South than an improved version of the old.

Entretanto, embora de maneira efêmera, vigorou no início da Reconstruction um governo democrático birracial, algo até então desconhecido na história americana. Numa sociedade marcada por vastas disparidades econômicas e por uma crescente separação racial na vida social e religiosa, a política foi assim a única arena onde negros e brancos confrontavam-se numa base de igualdade.

Foram justamente esses ganhos que promoveram o torpedeamento da experiência reconstitutiva. A violência racial recrudesceu barbaramente, através da proliferação em quase todos os estados sulistas de organizações racistas como Ku Klux Klan, Knights of the White Camelia, White Brotherhood e congêneres, tentando restaurar a subordinação total do negro.

Numerosíssimos políticos negros foram vítimas de violência, vários deles assassinados. Atacavam-se também os brancos solidá-

rios aos negros - principalmente aqueles envolvidos em projetos de educação.¹⁰⁰

Uma nova classe de líderes políticos negros, nesse conturbado ambiente, era em parte dominada por ministros de Igreja e por uma incipiente burguesia urbana, mostrando-se com freqüência mais conciliadora ou menos capaz de enfrentar a agressão racista, diante da qual o governo federal fazia vista grossa.¹⁰¹ Dentro do próprio Partido Republicano, uma ala moderada argumentava que a nação já fizera todo o possível pelo negro: cabia agora a ele fazer o resto.

Com o recuo da Reconstruction, encerrada com a eleição de Hayes, em 1877, e a morte da geração que se batera pelo abolicionismo, teve fim o ideal de reformular a sociedade do Sul de acordo com os princípios do trabalho livre e da igualdade legal e política. Terminara a "era of moral politics", comentava o *New York Times*.¹⁰²

A explosão da violência racial e a restauração da supremacia branca no Sul coincidiram com poderosos conflitos de classe que, especialmente a partir da depressão de 1873, dividiram a sociedade do Norte. O ativismo político negro tornou-se mais defensivo, concentrando-se no fortalecimento da comunidade negra, em lugar de desafiar abertamente o novo status quo.

Em melancólico retrospecto, W. E. B. DuBois afirmaria em 1935: "The slave went free; stood a brief moment in the sun; then moved back again toward slavery."¹⁰³

Foi o momento adequado para o avanço, no seio da comunidade

negra, da ideologia do desenvolvimento econômico em detrimento da ação política. Anunciava-se a política conservadora e conciliatória a qual, nas duas últimas décadas do século e no início do século XX, estaria associada ao nome de Booker T. Washington, líder negro ideal para o Sul da *home rule*.

Assumindo uma atitude tolerante e indulgente para com o passado, o educador de Tuskegee tornou-se um líder extremamente controverso dentro da comunidade negra, ao postular para esta a renúncia aos direitos políticos e sociais em prol do desenvolvimento econômico, através do treinamento vocacional.

Versão negra do ideal do *self-made man*, defendendo os valores do trabalho árduo, da disciplina e do progresso material, Booker T. Washington dirigia-se paternalisticamente à comunidade negra. Assim expressou-se, por exemplo, em seu célebre pronunciamento em Atlanta:

No race can prosper till it learns that there is as much dignity in tilling a field as in writing a poem. It is at the bottom of life we must begin, and not at the top. Nor should we permit our grievances to overshadow our opportunities.

Advogando a cooperação do mundo branco "to cement the friendship of the races" e, em termos concretos, solicitando para o negro oportunidades no campo do trabalho, Booker T. Washington afirmava no mesmo texto:

Casting down your bucket among my people, helping and encouraging them as you are doing on these grounds, and to education of head, hand, and heart, you will find that they will buy your surplus land, make blossom the waste places in your fields, and run your factories. While doing this, you can be sure in the future, as in the past, that you and your families will be surrounded by the most patient, faithful, law-abiding, and unresentful

people that the world has seen. As we have proved our loyalty to you in the past, in nursing your children, watching by the sickbed of your mothers and fathers, and following them with tear-dimmed eyes to their graves, so in the future, in our humble way, we shall stand by with a devotion that no foreigner can approach, ready to lay down our lives, if need be, in defence of yours, interlacing our industrial, commercial, civil, and religious life with yours in a way that shall make the interests of both races one. In all things that are purely social we can be as separate as the fingers, get one as the hand and in all things essential to mutual progress."

Esta passagem crucial do famoso "Atlanta Exposition Address"

(documento que mereceu de W.E.B. Dubois o epíteto de "Atlanta Com- promise") resume os pontos principais do pensamento político de

Booker T. - e da ideologia que ele encarnava - que cumpre especi- ficar. Em primeiro lugar, destaca-se um pragmatismo declarado o

qual, por detrás do servilismo da linguagem, sublinhava os benefi- cios mútuos da cooperação entre as duas comunidades. Para tanto,

Booker T. insistia o não questionamento quer da hierarquia econô- mica quer da social, barganhando com a perpetuação dos padrões es-

cravistas ("in our humble way") na nova ordem dos brancos ("[we will]...[run your factories]").

Mas o maior trunfo do discurso de Booker T. Washington está

contido na metáfora que fecha o trecho citado acima: a dos dedos da mão. Falando em nome da comunidade negra que representava, ¹⁰⁵

propunha ele um separatismo racial de "vantagens" óbvias para os brancos, dada a observância dos padrões hierárquicos nele incluída.

Tal seria o preço a pagar pelo negro, numa negociação da qual advi- riam ganhos materiais consideráveis.

No ensaio "Of Mr. Booker T. Washington and Others", W.E.B. Dubois efetuou uma crítica brilhante ao pronunciamento de Atlanta,

vendo em Booker T. a representação, no pensamento negro, da velha atitude de ajustamento e submissão, adaptada a um novo contexto:

This is an age of unusual economic development, and Mr. Washington's programme naturally takes an economic cast, becoming a gospel of Work and Money to such an extent as apparently almost completely to overshadow the higher aims of life. Moreover, this is an age when the more advanced races are coming in closer contact with the less developed races, and the race-feeling is therefore intensified; and Mr. Washington's programme practically accepts the alleged inferiority of the Negro races.

Apontando para a hegemonia do capitalismo industrial, passada a guerra civil e a crise do final do século, DuBois assinalava também a intensificação das ideologias racistas que, nas primeiras décadas do século XX, atingiriam nos Estados Unidos seu momento mais dramático. No contexto assim descrito, Booker T. representava o porta-voz ideal - não do que o negro desejasse para si próprio, mas sim do que o branco desejava para ele. E DuBois sintetizava aquilo que Booker T. Washington pedia ao negro que renunciasse:

Mr. Washington distinctly asks that black people give up, at least for the present, three things, -
First, political power,
Second, insistence on civil rights,
Third, higher education of Negro youth, -

Talvez Booker T. Washington tenha exercido o único tipo de militância política viável, para o negro norte-americano, naquelas décadas. Entretanto, seu contemporâneo DuBois (doze anos mais jovem do que Washington, mas cuja vida estendeu-se até 1963), contrapôs a essa política de aquiescência e concessões uma palavra reivindicadora, explicitando três exigências imediatas:

1. The right to vote.
2. Civic equality.
3. The education of youth according to ability. ¹⁰⁶

O discurso político de Booker T. Washington e o de DuBois são, pois, os dois pólos opostos do pensamento negro nos Estados Unidos, na transição para o século XX. O primeiro, remetendo a uma subserviência cultivada pela sociedade abrangente durante todo o escravismo, expressava uma visão muito pragmática e adequada ao moderno capitalismo industrial, no qual ele pretendia incluir o negro como parceiro menor. DuBois, por sua vez, rejeitava a perpetuação da marca do escravo - ao passo que encarecia a pesquisa séria e o entendimento desse passado de escravos, remontando às distantes origens africanas. Seu discurso, retomando o desassombro dos líderes que se bateram contra a escravidão, preparava o terreno para a militância política do negro norte-americano do nosso século. Nos últimos anos de vida, a opção de DuBois de renunciar à cidadania norte-americana atesta contudo o montante da resistência que enfrentou ao longo das décadas, diante da qual acabou por capitular em termos pessoais.¹⁰⁷

A marginalização do negro do espaço político, no final do oitocentismo e início do século XX, deve ser necessariamente articulada aos mecanismos de transformação e intensificação do capitalismo vigente nas duas sociedades. Nos Estados Unidos, a ideologia individualista em prol do avanço econômico forjou novos sistemas de relações políticas e sociais, com a reconciliação de antigos adversários, advogando um Sul modernizado entregue a seus "líderes naturais".

No Brasil, a modernização foi conduzida num contexto político autoritário, passando-se do escravismo para a industrialização dependente e para modelos arremedados de organização cultural.¹⁰⁹

Tudo isso decerto excluía o negro do espaço público a cuja esfera burguesa não tinha acesso - a não ser, dentro dos padrões previstos, através da cooptação.

A última década do século XIX no Brasil e seus últimos vinte anos nos Estados Unidos foram um hiato entre a escravidão do passado e uma liberdade formalmente afirmada, mas que cumpria conquistar arduamente, palmo a palmo, como tem sido feito até os nossos dias.

Não se pode dizer que o discurso político negro inexistisse durante aqueles anos. Mas sem dúvida ressentiu-se das pressões contextuais, a lhe ordenarem direta ou indiretamente que se calasse; e revelou, em suas contradições e anseios, frustrações e esperanças, acima de tudo a perplexidade de que momentaneamente se revestia.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 Habermas, J. L'espace public. passim.
- 2 Id., p.5, 13, 51-2.
- 3 Id., p.64
- 4 Parrington, V. L. Ob.cit.p.5-II.
- 5 Ver, a respeito: Faoro, R. Os donos do poder S.P., Globo, Univ. São Paulo, 1975, p.415 - II.
- 6 Prado Jr., C. Citado em Costa, Cruz. Ob.cit.p.90.
- 7 Nabuco, J. Um estadista do império. p.43.
- 8 Citado em Nabuco, J. Id.,p.43.
- 9 Barbosa, Rui. Obras completas. R.J.,p.108,109-II (tomo I), 1951.
- 10 Sobre Joaquim Nabuco e a persistência do poder escravista - especialmente na imprensa - ver: Conrad, R. Os últimos anos da escravatura no Brasil (1850-1888), R.J., Civilização Brasileira, 1978, p.177-180. Trad. Fernando de Castro Ferro.
- 11 Conrad, R. Id., p.336.
- 12 Em *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville observou: "J'ai montré comment les Américains étaient poussés vers le commerce et l'industrie. Leur origine, leur état social, leur institutions politiques, le lieu même qu'ils habitent les entraîne irrésistiblement vers ce côté. Ils forment donc, quant à présent, une association presque exclusivement industrielle et commerciale, placée au sein d'un pays nouveau et immense qu'elle a pour principal objet d'exploiter. Tel est le trait caractéristique qui, de nos jours, distingue le plus particulièrement le peuple américain de tous les autres". p.291 - I.
- 13 Benjamin Franklin, em 1755, publicou um panfleto intitulado "Observations concerning the increase of mankind", em que mostrava as desvantagens do trabalho escravo em relação ao livre.
Ver, a respeito, Rice, C. D. *The rise and fall of black slavery*. Baton Rouge, Louisiana State Univ. Press, 1976, p.178.
- 14 Sobre Thomas Jefferson e os *founding fathers* diante da escravidão, ver: Stewart, J. B. Ob.cit.p.24.
- 15 Ver Act to prohibit the importation of slaves. *Documents of American history*, H. S. Commager (editor). N.Y., Appleton-Century-Crofts, 1949. p.197,198-I.

- 16 Cf. Stewart, J. B. Ob.cit.p.23.
- 17 Tocqueville, A. de. Ob.cit.p.19.
- 18 Ver Costa, E. V. da. **Da monarquia à república: Momentos decisivos.** S.P., Brasiliense, 1987. p.159.
- 19 Ranson, E. and Hook, A. The old South. In **Introduction to American studies.** London & N.Y., Longman, 1981.p.91.
- 20 Para dados numéricos da eleição de 1860, consultar: Wheare, K. C. **Lincoln e os Estados Unidos.** R.J., Zahar Editores, 1963.p.88-90. Trad. Waltensir Dutra.
- 21 Cf. Stewart, James Brewer. Ob.cit.p.25.
- 22 "South Carolina resolutions on abolitionist propaganda", In **Documents of American history.** p.281,282-1.
- 23 "The Lincoln-Douglas debates". Id., p.356-1.
- 24 Sobre a vida cultural sulista, ver Cliton, C. **The plantation mistress.** N.Y., Pantheon Books, 1982.p.178.
- 25 Holman, C. H. The southern provincial in metropolis, In: **The American south: Portrait of a culture.** Voice of America Forum Series, 1979.p.269.
- 26 Cf. Rice, C. D. Ob.cit.p.347.
- 27 Idem, p.3.
- 28 Calhoun, J. "Remarks on the State rights resolutions in regard to abolition". Jan.12,1838. In **Works,** p.180 - III. Columbia, S.C., 1851.
Calhoun refere-se, na ocasião, ao governo de Andrew Jackson (1829-37).
- 29 A política escravocrata do Sul é avaliada em Parrington, V. L. Ob.cit. "The dream of a greek democracy" (cap.III) p.94-103 - II.
Mais recentemente, Genovese discutiu a questão em "Marxian interpretations of the slave south". In **In red and black: Marxian explorations in Southern and Afro-american history.** p.317,318.
- 30 Citado em Parrington, V. L. Ob.cit.p.87.
- 31 Sobre o cientificismo racista nos Estados Unidos, ver Thomas, A. & Sillen, S. **Racism and psychiatry.** N.Y., Citadel Press, 1979. No capítulo "Myths from the past", os autores fazem um retrospecto das principais teorias racistas do século XIX. p.1-22.
- 32 "David's message to Congress" - April 29, 1861. In **Documents of American history.** p.390-1.
- 33 Citado em Parrington, V. L. Ob.cit.p.81.

- 34 Sobre o discurso escravocrata brasileiro, nas últimas décadas da escravidão, ver Conrad, R. Ob.cit. p.200-205.
- 35 Andrade, C. D. de. Tristeza do império. *Obra Completa*. R.J., Aguilar, 1967.p.103.
- 36 Nabuco, J. *Minha formação*. p.169.
- 37 Nogueira, M. A. *Joaquim Nabuco*. S.P., Brasiliense, 1987.p.29.
- 38 Nabuco, J. Ob.cit. p.74.
- 39 Ver Coutinho, A. (apresentação). *A polêmica Alencar Nabuco*. *Tempo Brasileiro*. Biblioteca de Estudos Brasileiros 3. p.190.
- 40 Assis, M. de. Instinto de nacionalidade. In *Crítica literária*. R.J., W.M. Jackson, 1938. passim.
- 41 Citado em Coutinho, A. Ob.cit.p.106, 96, 8.
- 42 Assis, M. de. Ob.cit.p.149.
- 43 Romero, S. In Candido, Antonio. Ob.cit.p.62, 54, 47, 49.
- 44 Nogueira, M. A. *As desventuras do liberalismo*. R.J., Paz e Terra, 1984.p.113.
- 45 Nabuco, J. *O abolicionismo*. p.69.
- 46 Em *Formação do Brasil contemporâneo*, Caio Prado Júnior refere-se à "mestiçagem profunda das três raças" como o caráter mais saliente da formação étnica do Brasil, e à participação dessa população na exploração do território, na construção de uma sociedade, no trabalho árduo que "remeteu por cima do oceano, para os mercados da Europa, caixas de açúcar, rolos de tabaco, fardos de algodão, barras de ouro e pedras preciosas." p.107,356.
- 47 Nabuco, J. Ob.cit.p.80, 73-4, 71, 75, 70.
- 48 Nabuco, J. *Minha formação*. p.188, 189, 181.
- 49 Nabuco, J. *O abolicionismo*, p.68.
- 50 "As idéias políticas e morais da época devem ser examinadas em sua relação mais aproximada possível com o desenvolvimento econômico" afirma Eric Williams, ao analisar a relação entre a escravidão e o desenvolvimento do capitalismo britânico. A escravidão surgia como um interesse desgastado para o capitalismo moderno, sendo sua falência "uma providência na perspectiva histórica", diz ele.
Williams, E. *Capitalismo e escravidão*. R.J., Companhia Editora Americana, 1975, p.233. Trad. Carlos Noyfeld.
- 51 Nabuco, J. *Minha Formação*. p.139.
- 52 Nogueira, M. A. Ob.cit.p.224, 222.

- 53 Isto não significa que se creia na ausência da agressão escravidista diante de mostras de rebeldia negra no Brasil, e também contra os abolicionistas. Sobre a violência escravocrata, ver Lima, L. L. da G. *Rebeldia negra e abolicionismo*. Segundo essa autora, a lei de Linch viria a ser freqüentemente empregada contra réus escravos, na década de 1880. Em vários casos as delegacias pediriam a transferência dos presos para a Corte, alegando a falta de segurança das cadeias provinciais diante dos que queriam linchá-los. Em meados da década de 1880, o conflito entre abolicionistas assumiria, especialmente em Campos, província do Rio de Janeiro, um caráter particularmente violento: "inflama-se a linguagem, multiplicam-se os atentados, renovam-se as acusações de parte a parte". R.J. Achiamé, 1981.p.95,125. Ver o capítulo III, *Abolicionismo: Os novos horizontes*, esp. p.100-139.
- 54 Litwack, L. *North of slavery*. The Univ. of Chicago Press, Chicago and London, 1961.p.100.
- 55 Citado em Litwack, L. Ob.cit. p.224.
- 56 Idem, p.224,225.
- 57 Stewart, J. B. Ob.cit.p.158 e passim.
- 58 Ver, neste trabalho, o capítulo "O discurso religioso".p.122.
- 59 Stewart, J. B. Ob.cit.p.98.
- 60 Garrison, W. L. *The liberator*, vol I, no. 1 Jan 1,1831. In *Documents of American history*. p.278 - I.
- 61 No mesmo texto, lemos:
"Because, if compensation is to be given at all, it should be given to the outraged and guiltless slaves, and not to those who have plundered and abused them.
We regard as delusive, cruel and dangerous, any scheme of expatriation which pretends to aid, either directly or indirectly, in the emancipation of the slaves, or to be a substitute for the immediate and total abolition of slavery."
Idem, p.281-I.
- 62 Ver Stewart, J. B. Ob.cit.p.159.
- 63 Sobre o rompimento entre Garrison e Frederick Douglass, remetemos a Litwack, L. Ob.cit.p.241-243.
- 64 Lincoln's House divided speech. Springfield, Illinois, June 17, 1858. In *Documents of American history*, p.345-I.
- 65 Ver *The Lincoln-Douglas debates (1858)*. Id., p.347-358-I. Também, "Debates Lincoln-Douglas (21 de agosto - 15 de outubro de 1858), em *Documentos históricos dos Estados Unidos*, Harold C. Syrett (org.). S.P., Cultrix, copyright 1960. p.203-211. Trad. Octavio Mendes Cajado.

- 66 The declaration of Independence. In Documents of American p.100-103.
- 67 Lincoln's first Inaugural Address. Id., p.385-I.
- 68 Citado em Quarles, B. Lincoln and the negro. N.Y., Oxford Univ. Press, 1968.p.37.
- 69 Marx, K. and Engels, F. The civil war in the United States. N.Y., New York International Publishers, 1961.p.67, 69, 67-8, 332.
- 70 The Emancipation Proclamation. In Documents of American history, p.421-I.
- 71 Remetemos à introdução à parte III de Black protest - History, documents and analyses, "A nation divided", p.103-111, para tratamento da questão.
- 72 Lincoln and Greeley. President Lincoln's letter, August 22,1862. In Documents of American history, p.418-I.
- 73 "Lincoln did not believe that the Negro was on a par with the white man in mental endowment, and he supported the Illinois law forbidding intermarriage. He was not an advocate of Negro voting, or Negro office holding, or of Negroes serving on juries." Quarles, B. Ob.cit.p.36.
- 74 O episódio está relatado em Sandburg, C. Abraham Lincoln. The war years. Vol. I. Cap.12, "Frémont in Missouri - James Gordon Bennett". N.Y., Harcourt, Brace & Company, 1939. p. 336-351.
- 75 Citado em Quarles, B. Ob.cit.p.107.
- 76 Id., p.108.
- 77 Sandburg, C. Ob.cit.p.574-576 (esp.p.575). Quarles também relata o episódio. Ob.cit.p.116.
- 78 Remetemos a Franklin, J. H. Emancipation proclamation, in Black protest-history, documents and analyses. p.127-8.
- 79 Costa, C. Contribuição à história das idéias no Brasil. R.J., Civilização Brasileira, 1967. p.185.
- 80 Ver, a respeito, Blackamerican literature. p.215.
- 81 Fernandes, F. A Integração do negro na sociedade de classes. p.57-I, 56-I.
- 82 Ver, a respeito, Moura, C. Brasil: As raízes do protesto negro p.48.
- 83 Litwack, L. Ob.cit.p.232.

- 84 David Walker's Appeal (Excerpts from Article IV) in **Black protest-history, documents and analyses**. p.84-89.
- 85 Moraes, E. de. Ob.cit.p.219.
- 86 Cf. Kennedy, J. Luiz Gama: Pioneer of abolition in Brasil. In **Journal of Negro History**. vol. LIX, 3 (1974). p.261 e passim.
- 87 Sobre a atividade jornalística de André Rebouças, ver Magalhães Júnior, R. **A vida turbulenta de José do Patrocínio**. S.P., LISA. R.J., INL.1972.p.96,100,220,266.
- 88 Id., passim.
- 89 Ver Ramos, A. **O negro na civilização brasileira**. R.J., Guanabara, s/d.p.100.
- 90 Fernandes, F. Ob.cit.p.15.
- 91 Id., p.18.
- 92 Moura, C. Ob.cit.p.47.
- 93 Fernandes, F. Ob.cit.p.48.
- 94 Costa, E. V. da. **Da monarquia à república**. p.10,11.
- 95 Moura, C.. Ob.cit.p.47.
- 96 Foner, Eric. **Reconstruction**. p.291, 104, 110.
- 97 Douglass, F. **Reconstruction**, In **Black protest**. (Atlantic Monthly, XVIII - Dec, 1866). p.134, 136-7.
- 98 Citado em Foner, E. Ob.cit.p.27.
- 99 Id., p.215.
- 100 Id., p.428.
- 101 No Governo Grant (1869-77) foram perdoados muitos dos Klanmen condenados.
Ver Foner, E. Id. , p.528.
- 102 Id., p.587-602.
- 103 DuBois, W. E. B. **Black reconstruction in America (1860-1880)**. N.Y., Atheneum, 1975. p. 30.
- 104 Washington, Booker T. The Atlanta Exposition Address. In **Blackamerican literature**. p.268-9.

- 105 A representatividade de Booker T. Washington foi questionada nos meios negros:
"Something about Booker T. Washington - his success, his point of view, his self-assurance, his disinterest in the more classic modes of culture - dismayed other more fiery but far less diplomatic leaders. They questioned his right to represent the race at all. They mistrusted his manner, they condemned him as patronizing, even repressive, towards the Blacks and servile towards the whites." Blackamerican literature. p.255.
- 106 DuBois, W.E.B. Of Mr. Booker T. Washington and others, in *The souls of black folk*. Greenwich, Conn. Fawcett Publications, 1961.p.48, 50.
- 107 DuBois adotou a cidadania de Gana, já falecendo em 1963. Ver Parsons, A. William DuBois dead in Ghana. *The New York Review*, Nov. 30, 1972.
- 108 Cf. Foner, E. Ob. cit.p.587-589.
- 109 Remetemos, a respeito, a Siqueira, J.J. Reflexões sobre a transição do escravismo para o capitalismo urbano-industrial e a questão racial no Rio de Janeiro. In *Estudos afro-asiáticos*, 12. R.J., CEAA, 1986.p.90.

4 - O DISCURSO LITERÁRIO

Talvez a nação tenha sido uma destinatária fictícia mas, à força de ser mencionada, tornou-se real. Amorosamente, os poetas dedicavam odes à 'pátria', ou à 'mãe-pátria', criatura recém-nascida do triste obscurantismo colonial.

Jean Franco

-Devia até ser proibido, disse Genelicio, a quem não possuísse um título 'acadêmico' ter livros. Evitavam-se assim essas desgraças. Não acham?

Lima Barreto

Com a ampliação do espaço público burguês e o acelerado desenvolvimento tecnológico da imprensa, o discurso literário oitocentista beneficiou-se do acesso a círculos novos de leitores e tornou-se cada vez mais insistente na abordagem de temas sociais. Permeada pelo patriotismo ufanista romântico, ou atravessada por uma visão mais cética da sociedade, peculiar ao realismo-naturalismo, a literatura nos países americanos almejou obter, no âmbito da linguagem e através da consolidação de uma expressão nacional, sua independência e ingresso na modernidade.

Como sucedeu politicamente, a transição entre a situação colonial e a de nações independentes foi marcada também na esfera cultural por desenvolvimentos complexos e contraditórios: na literatura então produzida, inscreveram-se paradoxalmente o repúdio aos remanescentes da dominação colonial e a aceitação subserviente de padrões calcados na excelência da civilização da Europa. Num continente amplamente habitado por mestiços, valorizava-se o "homem do povo", o elemento nativo, e perseguia-se a meta de uma sociedade

branca, trazada e educada à européia. Essas contraditórias não foram
arbitrárias.¹

Como bem o mostrou Benedict Anderson em *Imagined Communities*,
as nações não são formadas só por territórios e jogos políticos -
elas são também imaginadas na e pela linguagem. E a modernidade
caracterizou-se justamente por afirmar um conceito de nação pré-
bido na linguagem (não no sangue, conforme sucedera em épocas pré-
modernas), dentro de cujas comunidades nacionais o ingresso seria
sempre possível, assim como é possível a iniciação lingüística.²

O gradual abandono das antigas línguas sagradas (o latim, o
hebraico) e a valorização das línguas vernáculas, na Europa e em
suas periferias imediatas, vinha assinalando já há dois séculos o
papel crucial da linguagem na formação das nações modernas e sua
importância na moldagem dos modernos nacionalismos. Mas a inteli-
gência americana, auto-representando-se como mestre e guia de
populações heterogêneas que deveriam ser conduzidas pela educação
para longe da barbárie, permanecia atrelada ao poder, por mais
eioqüentes que fossem seus arroubos patrióticos e louvações ao
melancólico exotismo de línguas derrotadas pelas armas dos con-
quistadores.

Constituindo uma das frentes da burguesia capitalista, essa
inteligência pretendia, nas Américas - a exemplo dos ingleses na
Índia - efetuar uma espécie de miscigenação mental, nas palavras de
Benedict Anderson, transformando não mais idólatras em cristãos
(como nos séculos iniciais da colonização) mas nativos em membros
de uma população em processo civilizatório, apesar da fatalidade da
cor e do sangue.³

Ouviram-se sem dúvida vozes discordantes no vasto elenco de autores oitocentistas - vindo muito principalmente de representantes das camadas populacionais disprivilegiadas que lograram expressar-se através dos meios de publicação. Mas tanto nos que afirmavam ostensivamente as virtudes da civilização à européia, conforme a tendência predominante, quanto nos que manifestavam seu protesto ou suas inquietações diante da ordem constituída, subsistiu a mesma carga de ambivalências reveladora de sociedades em estado de permanente tensão, em que fermentavam tantos ingredientes antagônicos.

É justamente essa diversidade, conforme delineada literariamente, que nos interessa examinar neste capítulo. Seguindo o fio do discurso literário, verificaremos como este deu conta da problemática específica da escravidão, inserindo-a numa determinada concepção de nação, dentro dos padrões estéticos "elevados" que caberia à literatura manter; e como elaborou, na especificidade de seu funcionamento, as relações inter-raciais nas respectivas sociedades representadas.

Sempre marcado (senão moldado) pelos interesses dominantes, esse discurso é na verdade menos uma reprodução literária de certas sociedades, em suas mutações e dessemelhanças, do que uma ilustração das formas como alguns de seus porta-vozes mais conceituados, os escritores, quiseram ou puderam ver a si próprios, imaginar o outro e compreender o seu mundo.

4.1 - Um mapeamento tríplice

Consideraremos três grupos de textos que enfeixam os traços mais recorrentes no tratamento conferido ao negro pelo discurso literário oitocentista, procurando rastrear seus aspectos mais significativos. Tais divisões não são irredutíveis ou demarcadas por fronteiras rígidas. Trata-se de um jogo de dominâncias mais do que de exclusões, e com freqüência sucede que certos comportamentos textuais são intercambiáveis, pois afinidades podem unir discursos defendendo posicionamentos diversos ou mesmo opostos, por conta de substratos ideológicos comuns. Da mesma forma, divisões por vezes separam discursos que adotam perspectivas a priori idênticas. É o que se verifica, por exemplo, no exame dos textos abolicionistas, os quais comportam uma gama variada de atitudes diante do tema.

Assim, à medida que realçarmos as feições características de cada grupo sucessivamente abordado, perseguindo seus delineamentos, será preciso ocasionalmente remeter a textos dos outros grupos, uma vez que seus fios reciprocamente se enlaçam, numa teia que caberá à análise desenredar.

Em primeiro lugar, despontam os textos de tese, que adotam uma posição explícita e firme diante da escravidão e manifestam-se determinadamente sobre as relações inter-raciais então presentes. Além da tese abolicionista ou escravocrata que advogam, ocupam-se tais textos também do destino do negro nas respectivas sociedades representadas.

Em segundo lugar, surgem textos que tematizam mas não problematizam questões sociais. Afinados a um certo intelectualismo liberal que resultou numa impressão de distância, ou de alheamento,

dessas questões, elas tratam da escravidão e da sujeição sócio-econômica do negro como parte do curso regular das coisas. Destacam-se por privilegiarem a verticalidade da hierarquia senhorial num sistema monolítico, em detrimento da tentativa de uma representação da sociedade com suas rupturas e instabilidades.

Finalmente há aqueles textos que, também sem abrirem espaço em seu interior para a polêmica sobre a escravidão e as relações raciais, instigam uma reflexão estética sobre a ordem social que reconstróem. Esses textos recusam atitudes maniqueístas, jogando tanto com as ambigüidades e múltiplas faces do sistema social quanto com as camadas de potencialidade da linguagem, cuja polissemia exploram. Quer explícita, quer implicitamente, eles insinuam também elementos para uma reflexão sobre a linguagem literária em si, apelando ludicamente para a argúcia do leitor através do uso de contradicções e paradoxos e da inserção de provocadoras alegorias.

Este mapeamento tríplice, ponto estratégico para dar início ao trabalho de análise, oferece assimetrias importantes que devem ser previamente assinaladas. São numerosas as manifestações discursivas de tese nas duas literaturas nacionais em questão. Inexistiram entretanto, no corpus literário brasileiro, textos assumidamente escravocratas durante o século XIX, em contraste ao que se verifica no norte-americano: produziu-se no Sul dos Estados Unidos uma vultosa literatura defendendo a causa da escravidão, geralmente (mas não exclusivamente) antes da guerra civil de 1861. Assim como sucedeu no âmbito político, também no literário travaram-se naquele país acirrados debates em que os defensores das duas causas antagônicas mediam suas forças, chegando mesmo a apropriar-se de personagens criados por seus oponentes para forne-

der-lhes um outro destino, desvirtuando ou invertendo o sentido originalmente proposto.⁴

Já com relação ao segundo grupo, a recorrência textual favorece o caso brasileiro. São raros os exemplos de discursos liberais pretensamente neutros diante da escravidão na literatura norte-americana, sem dúvida dada a radicalização que caracterizou a política em torno da peculiar institution dividindo o Norte e o Sul, e já manifesta antes do alvorecer do século. No entanto, a ficção de Edgar Allan Poe e de James Fenimore Cooper apresenta situações interessantes de assunção indefinida ideológica que vale à pena examinar.

No terceiro grupo, encontram-se textos de procedência tão diversa quanto "Benito Cereno", de Herman Melville, Huckleberry Finn, de Mark Twain, e grande parte da ficção de Machado de Assis, da qual extrairemos mostras significativas. Veremos como, evitando tanto a etiológica indignada e moralista da literatura de tese quanto o vago ecletismo ideológico do pensamento liberal, tais textos recorreram ao discurso irônico e ao humor para exibirem as incongruências da ordem social por eles elaborada.

Não será aqui empreendida uma leitura em separado de textos de autores brancos e negros, conforme feita nos capítulos anteriores. Existem evidentemente textos escravocratas negros, e só encontraríamos exemplos de manifestações literárias de escritores negros acomodando-se à ordem escravista se trabalhássemos com períodos anteriores ao século XIX.⁵ Não teria sentido, portanto, reproduzir a tipologia proposta em duas versões, a branca e a negra. Em lugar disso, trabalharemos simultaneamente com o material brasileiro e norte-americano de cada grupo, qualquer que

seja a origem étnica dos respectivos autores, abordando exemplos expressivos na medida do necessário. Cabe, porém, uma palavra a respeito da situação peculiar do intelectual "de cor" no século XIX, especificamente do autor literário.

Não existindo, na literatura ocidental, uma estética negra antes do século XX,⁶ os escritores oitocentistas de ascendência africana tiveram que enfrentar as exigências e limites impostos à sua arte pelos padrões culturais vigentes. A par dos inegáveis obstáculos sócio-econômicos erguidos entre eles e a publicação de sua obra, e além da impossibilidade de realçarem positivamente uma África ancestral em época culturalmente tão eurocêntrica, tinham também que dar conta de séria problemática interna: a da potencial introjeção dos valores do mundo branco.

Tudo isso afetou especialmente os escritores medianos, cujo talento não fornecia recursos para contornar ou combater criativamente tantas circunstâncias adversas. Muitos autores negros ou mulatos prejudicaram consideravelmente a rentabilidade de sua arte quando cederam às pressões internas e externas, emulando a bem-sucedida literatura dominante. Por outro lado, certas vezes, eles fizeram das próprias condições antagônicas um desafio à expressão de sua criatividade. Assim, Cruz e Souza, no belíssimo poema em prosa "Emparedado", trata contundentemente do drama do negro no mundo dos brancos, e especificamente da questão do intelectual negro, vis-à-vis a incompreensão dos círculos literários que lhe barram o ingresso na comunidade da arte. O "Emparedado" é também um pungente grito de amor ao continente de origem:

Artista?! Loucura! Loucura! Pode lá isso ser se tu
vens dessa longínqua região desolada, lá do fundo

exótico dessa África sugestiva, gemente, Criação dolorosa e sanguinolenta de Satãs rebelados, dessa flagelada África, grotesca e triste, melancólica, gênese assombrosa de gemidos, tetricamente fulminada pelo banzo mortal.

As paredes do preconceito não prevalecerão - sugere o final do poema, que aponta para o surgimento futuro de "algum novo e majestoso Dante negro". Mas o tom sombrio e desalentado do texto de Cruz e Souza é o mesmo de todos os autores afro-brasileiros ou afro-americanos que abordaram, no oitocentismo literário, o tema de sua própria arte. Albery Allison Whitman, por exemplo, escrevia em 1890:

Shall my hand lie cold on the strings of my lyre,
And the heart that is warm lose its pathos and
fire,
Ere my countrymen hear my song?
Shall the bard who sings in the tents of the slave,
And now wakes his harp for the free and the brave,
Unheeded wander along?

Alguns escritores negros denunciaram frontalmente a rejeição de sua arte, e todos eles tematizaram as agruras da vida do negro em suas respectivas sociedades. Mas com frequência optaram por um tratamento menos direto da problemática racial, num discurso equívoco, caracterizado por forte carga de ambigüidade, que satirizava a visão redutora do negro proveniente do mundo branco.

De forma muito peculiar, no discurso literário negro durante o século XIX, o "não dizer" e o "não mostrar" foram também tematizados, numa dissimulação a reproduzir ficcionalmente aquilo que, na vida, representava estratégia de sobrevivência. Assim, no conto de Charles Chesnutt "The passing of Grandison" (1899), o escravo-protagonista simula estupidez intelectual enquanto trama a fuga para toda a sua família.⁹ E o conhecido poema de Paul Laurence

Dunbar "We wear the mask" lança mão da metáfora da máscara protetora assinalando a ignorância, por parte do mundo branco, da verdadeira vida do negro - algo que viria a ser enfatizado, em meados do século XX, pela ensaística de James Baldwin.¹⁰

Em todos esses casos, a consciência da rejeição social do negro, abarcando fatalmente sua produção intelectual, fez com que o escritor afro-brasileiro ou afro-americano inevitavelmente se defrontasse com o dilema de afirmar-se numa sociedade que o repudiava - mormente quando interessado em assumir sua própria herança e raízes.

Passaremos agora à descrição sucessiva dos três grupos textuais, tentando delinear seus respectivos perfis.

4.2 - O texto literário de tese: a ideologia da superioridade caucasiana e o tratamento da sexualidade

No texto literário de tese, destaca-se a presença de um supersistema ideológico segundo o qual uma só maneira de ver as coisas é a "boa", sendo errôneas todas as outras. Nele, a ação está constantemente acoplada a uma palavra interpretativa dentro do texto (via narrador e/ou personagens) que exclui a capacidade interpretativa do leitor, ecoando uma autoridade exterior - a do autor. Tal palavra autoral, aliada à maneira como no texto estruturam-se os acontecimentos, esclarece o seu sentido (pretensamente único) e hierarquiza os sistema de valores ali representados, orientando o leitor para que ele, por sua vez, efetue a "boa" interpretação. Esta consiste na identificação com o supersistema ideológico, dualista e monológico que preside a construção textual.

Inserem-se na literatura de tese os textos que se afirmam como abolicionistas ou escravocratas, quer se apresentem em verso ou prosa, revestidos da forma romanesca, teatral ou poética - a questão do gênero literário sendo aqui, mais do que nunca, irrelevante, - conforme acentua Susan Suleiman em *Le roman à thèse*.¹⁴ O que conta é a solicitação a uma interpretação única.

Apresentando de início uma só e irrecusável leitura, o texto solicita uma cumplicidade de idéias a unir autor, texto e leitor num processo circular, uma vez que se trata na verdade de chegar à convicção quanto a pressupostos já dados. Mas não é só isto que o texto de tese espera do leitor. Em virtude de seu caráter doutrinário, eminentemente autoritário e repressivo, ele manipula as percepções do leitor para que este persevere, após a leitura (e a necessária identificação por confirmação ou conversão), no curso de ação proposto pela tese defendida - seja esta política, filosófica, científica ou religiosa. Para tanto, remete ao mundo de experiências do leitor, que continua idealmente na vida real a luta empreendida no texto.

Há pois, no texto de tese, um aspecto essencialmente pragmático que o aproxima de outras categorias, muitas delas cronologicamente distantes. Tanto a alegoria filosófica ou política, a parábola, o *exemplum*, o *récit exemplaire*, quanto o próprio discurso publicitário moderno partilham da mesma vocação didática e persuasiva, uma vez que todos endereçam ao leitor uma regra de ação sustentavelmente válida para a vida.

Outra feição fundamental do discurso literário de tese, também apontada por Suleiman, é o apego a uma estética de verosimilhanças: o leitor deve aceitar a ação textual como representação

inocente do real. A literatura de tese tende a neutralizar as diferenças entre referentes fictícios e reais, suprimindo a distância entre a ficção e a vida e encorajando a ilusão referencial do leitor.

Trata-se, portanto, de um gênero retórico, no sentido literal do termo, já que visa a **persuadir**, a convencer, a demonstrar a superioridade da doutrina proposta de modo insistente, evitando contradições e ambigüidades. Para isso, apoiando-se numa retórica da redundância e da complementariedade, o texto de tese conta uma estória teleológica, determinada por uma finalidade que preexiste a ele e o ultrapassa.

O texto literário de tese surgiu com mais freqüência em contextos históricos e nacionais que conheceram conflitos ideológicos e sociais agudos, possuindo ao mesmo tempo uma tradição de engajamento social e intelectual entre seus escritores. Este é exatamente o caso do material textual aqui focado, em sua maior parte produzido a partir da terceira década do século XIX - ocasião quando, por fatores já amplamente discutidos neste trabalho, a escravidão gradualmente revelou-se incompatível com o desenvolvimento da sociedade capitalista burguesa. Quanto ao engajamento social, este era decerto esperado, no oitocentismo brasileiro e norte-americano, de uma intelectualidade a qual, a partir da Revolução Francesa, da ideologia romântica e da emergência da esfera pública burguesa, endossava ou pelo menos convivia com a concepção de uma arte liberal.

Embora a literatura de tese seja escrita dentro e em razão de uma circunstância social e histórica precisa, ela pode ser proble-

matizada através de uma compreensão moderna de leitura. Assim, a literatura de tese vem a ser concebida como produto de duas tendências contraditórias: a simplificadora e esquematizante da tese e a complicadora e pluralizante da escritura literária. A primeira programa o papel do leitor; já a segunda escapa das mãos autoritárias do autor, conforme observa Silviano Santiago em "Desvios da ficção", e requer uma leitura complexa e múltipla, na medida em que as linhas dramáticas não se encontram necessariamente num ponto comum que seria a intenção mestra do autor ao escrever.¹²

Por conta dessa incompatibilidade estrutural básica, o texto literário de tese inevitavelmente carrega, porque linguístico, elementos multívocos que nele introduzem possibilidades de leitura e de interferência. Afinal, a literatura de tese vem a ser extremamente vulnerável: o leitor sabe que a "voz da verdade" é, em última análise, a palavra do autor. "Si le récit est un piège," comenta Suleiman, "il en est un aussi bien-pour celui qui l'écrit que pour celui qui lit."¹³

Na verdade, tanto a tese abolicionista do discurso dominante quanto sua antagonista, a escravocrata, além de grande parte da literatura oitocentista não necessariamente de tese mas que também abordou a questão do negro sustentaram-se, nos dois países, em outra tese subjacente: a da superioridade caucasiana. Bastante mais complexo é seguir os desenvolvimentos daqui que com frequência atuava com subterfúgio, ocultando-se em evasivas, do que descrever o percurso de doutrinas notórias. Este trabalho, entre tanto, agora se impõe.

Partiremos do sub-grupo textual mais simples do ponto de vista analítico, pois se esgota no modelo que o caracteriza. Nele,

as duas teses defendidas se combinam e respaldam, num só discurso manifesto. Trata-se da literatura escravocrata produzida no Sul norte-americano, que defendeu ostensivamente a escravidão, assinando sua conveniência social e racial.

Da confluência da tese escravista com a da superioridade da raça branca, decorria uma doutrina específica e invariável: o poder, em suas diversas esferas, estava destinado aos anglo-saxões e seus descendentes. Os brancos, zelosos de sua pureza racial, teriam por obrigação impedir que a interferência de elementos não brancos deturpasse a continuidade dos ideais consagrados pelos primeiros colonizadores. Tal superioridade também acarretaria, por outro lado, o dever de controlar e proteger a população negra, num regime adequado a sua suposta índole subordinada, em razão de uma inferioridade congênita.

Os textos sulistas publicados durante a vigência da escravidão procuravam fornecer uma visão idílica da sociedade escravista, enfatizando o aspecto solidário e amistoso das relações inter-raciais nela geradas. Essas relações dar-se-iam por complementariedade, uma vez que os membros das comunidades branca e negra contribuiriam para o bem-estar social na medida de suas respectivas potencialidades.

Tal literatura, da qual os romances de William Gilmore Simms são paradigmáticos, propunha a defesa de uma nacionalidade sulista, baseada numa aristocracia natural e num sistema social flexível o bastante para garantir a ascensão de indivíduos capazes, sem fazer caso de suas origens - desde que caucasianas.¹⁴ Abrindo espaço para afirmar a vocação expansionista do Sul¹⁵, esta

recorria àquilo que é uma das feições recorrentes da literatura de tese: um sujeito coletivo. Isto porque, além de personagens individualizados (todos os quais, potencialmente, encarnam idéias), percebe-se sempre na literatura de tese um sujeito coletivo que vem a ser determinada comunidade - no caso, a sulista - servindo de padrão, em última análise, a toda a humanidade.

A poesia escravocrata do Sul construiu-se em paradigmas ideológicos idênticos, comportando freqüentemente um tom mais agressivo. O longo poema "The hireling and the slave" (1856), de William J. Grayson, investia violentamente contra a ganância e a hipocrisia abolicionistas, sem deixar de louvar as excelências do regime escravista.

De acordo com a teorização de Suleiman, estamos diante de um texto de tese de estrutura antagônica. Esta se constrói através de dicotomias que não admitem o meio termo, organizando os acontecimentos como uma série de confrontações entre adversários cujos direitos não são iguais.¹⁶ Na estrutura antagônica, o herói e/ou sujeito coletivo não aprende valores: luta por eles, contra um inimigo que se define como tal porque defende valores diretamente opostos aos seus.

Segundo o poema de Grayson, este inimigo é o abolicionismo, cujos adeptos deliciam-se com tudo o que seja torpe:

In fetid puddles dabble with delight,
Search every filthy gathering of the night;

O texto contrasta, por outro lado, a sorte do trabalhador assalariado do Norte à idílica existência do escravo no Sul:

And Christian slaves may challenge as their own,

The blessings claimed in fabled states alone -
The cabin home, not comfortless, though rude,
Light daily labor, and abundant food,
The sturdy health that temperate habits yield,
The cheerful song that rings in every field,
The long, loud laugh, that freemen seldom share,
Heaven's boon to bosoms unapproached by care

A pastoral da escravidão, que caracterizou a prosa e a poesia do Sul até cerca de 1860, foi necessariamente interrompida com a guerra civil e a derrota frente ao Norte. Mas o discurso de tese de cunho escravocrata persistiu nos Estados Unidos através da ficção de Thomas Dixon. Seus romances *The Leopard's Spots* (1902) e *The Clansman* (1905) acentuariam a corrupção de costumes e o caos social da região, em virtude da nova ordem vigente: a "natural" harmonia das relações raciais se rompera e o Sul tornar-se o alvo fácil da cobiça de brancos gananciosos, mestiços inescrupulosos e negros embrutecidos, ávidos de poder.

Não há diferenças ideológicas entre os romances de Dixon e a produção literária anterior à guerra de 1861. As distinções decorrem apenas da visão sombria de Dixon, em contraste ao tom idílico e laudatório de seus predecessores. O fato de Dixon construir sua ficção de tese sobre uma assumida derrota não constitui estranheza. Isto porque, na literatura de tese, parte-se sempre do princípio de que a vitória dos falsos valores é apenas temporária. Quando o herói (ou o sujeito coletivo) é vencido, há sempre a possibilidade de futuros combates, em que será restabelecido o Bem. O texto de tese é portanto, no plano sintagmático, invariavelmente uma obra aberta, quando o herói "acaba mal". Apontando não só para o passado mas também para o futuro, um personagem em *The Leopard's Spots* é responsável pela mensagem de esperança que reforça a viabilidade da tese:

I believe that terrible as the loss of four billions of dollars in slaves will be to the South, if the South is only let alone by the politicians and allowed to develop her own resources, she will become what God meant her to be, the garden of the world.

Sendo o colapso da escravidão um fato consumado, acena-se aqui para a viabilidade da sujeição do negro, em novas bases. Mais dramático, portanto, do que a extinção da ordem escravista é o temor da contaminação racial, assim expresso pelo narrador:

The issues were being joined from the deadly grip of that conflict of races that would determine whether this Republic would be Mulatto or Anglo-Saxon.

A questão levantada pelo texto dixoniano seria também considerada, embora não tão frontalmente, pelo discurso abolicionista norte-americano, igualmente atravessado pela ideologia da supremacia anglo-saxã. Mas a solução proposta contra a ameaça de contaminação pelo não-branco foi necessariamente de outra ordem e não menos radical: a deportação da população de ascendência africana para a Libéria ou para hipotéticas regiões da América Central - defendida sob o termo eufemístico de **colonization**.

O exemplo mais flagrante a respeito é o capítulo final de *Uncle Tom's Cabin* ⁽¹⁸⁵²⁾ de Harriet Beecher Stowe que, deixando de lado o aspecto ficcional de romance de tese, discute amplamente a questão, numa apologia da colonização.¹⁹

Já o discurso literário negro, nos Estados Unidos, denunciou insistentemente a ideologia racista vigente, numa valorização ainda tímida da cor negra. Estávamos muito longe da geração que, nos movimentos de protesto da década de 1960, afirmar-se-ia sob o

tema *black is beautiful*. Assim, em *Clotel: A Tale of the Southern States*, William Wells Brown faz sua heroína afirmar:

Why should the white man be esteemed as better than the black? I find no difference in men on account of their complexion. (p.338).

A maior parte dos escritores afro-americanos denunciou também a *colonization* como corolário do racismo dominante, embora alguns deles - dentre os quais James Monroe Whitfield, James T. Holly e Martin Delany - tenham considerado a emigração da população negra do território norte-americano, a partir da convicção de que o negro nunca ali seria integrado como igual:

America, it is to thee
Thou boasted land of liberty, -
It is to thee I raise my song,
Thou land of blood, and crime, and wrong. 20

Este início do poema "America", de Whitfield, coloca o poeta nascido em 1822 na dianteira de uma prolífera tradição de protesto afro-americano que recorrentemente veria como inviável a permanência do negro nos Estados Unidos, e que encontraria sua expressão mais radical na palavra de Marcus Garvey, na década de 1920.

A falta de um discurso escravocrata na literatura brasileira oitocentista não significou a ausência de pressupostos racistas em sua estruturação. Especialmente nas três últimas décadas do século (sintomaticamente, quando se tornava premente considerar o novo status social do negro, dado o colapso da ordem escravista) a intelectualidade brasileira endossou o princípio das desigualdades raciais inatas, defendido "cientificamente" pelos ideários evolucionista, naturalista e positivista então em vigor.

Ao contrário do sucedido nos Estados Unidos, porém, a misci-

gênese não foi vista como uma aberração, mas como a base - con- quanto que por muitos lamentada - para a constituição da nacionalidade do nosso povo. Assim, intelectuais do porte de Silvio Romero, José Veríssimo, João Ribeiro, Eduardo Prado compartilhavam de um conceito negativo do povo e da raça brasileira, concebendo-os como o resultado de uma heterogeneidade racial que explicava suas debilidades. Mas justamente da miscigenação em larga escala adviria a única solução possível para o dilema racial brasileiro, dada a maior sobrevivência e hegemonia final do componente racial superior - o branco. Cumpria, portanto, não só aceitar mas principalmente estimular o caldeamento de raças, incentivando a absorção de novos elementos brancos através da imigração, de preferência européia. Eis a teoria do branqueamento.

O louvor da miscigenação serviu obviamente a interesses etno- cêntricos - o que foi pioneiramente percebido por Araripe Júnior, capaz de apontar a ligação entre racismo e imperialismo, esboçando uma crítica ideológica à etnologia. Nem mesmo Araripe, contudo, chegou a abandonar o paradigma naturalista e evolucionista cuja fundamentação racista subsistiria inalterada no Brasil até a década de 1930, quando seria contestada, embora sob ângulos diferentes, por Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda.²¹

O discurso literário brasileiro - e não só em sua vertente de tese - foi impregnado pela ideologia racial vigente. Em *A Escrava Isaura*,⁽¹²¹⁵⁾ por exemplo, Bernardo Guimarães explicita sua filiação ao pensamento cientificista fazendo seu narrador afirmar, na descrição de um personagem:

A testa é desmesuradamente ampla, e estofada de enormes protuberâncias, o que, na opinião de Lavater, é indício de espírito lerdo e acanhado a roçar pela estupidez.²²

A opção de Bernardo Guimarães de fazer de sua heroína uma escrava mais semelhante a "uma andaluza de Cádiz" ou a "uma napolitana" de que às escravas reais sugere, por outro lado, seu constrangimento diante da tarefa a que se propunha: demonstrar a tese abolicionista e fazer de Isaura, cujo sangue africano era indispensável para o encaminhamento do enredo, uma heroína casável dentro dos padrões da novelística romântica.

A aderência ao pensamento racista oitocentista patenteou-se mesmo na ficção afro-brasileira - como em certas descrições estereotipadas de personagens negros em **Motta Coqueiro**, de José do Patrocínio:

Era uma crioula de dezesseis para dezessete anos, exalando sensualidade dos olhares maliciosos e através do crivo da camisa branca. (p.64)

É a mesma sensualidade pejorativa (radicalmente diversa daquela presente na poesia de Luis Gama e de Castro Alves) que se depreende da descrição da mulata Rosa, em **A Escrava Isaura**.

A mulata sensual e o negro assexuado e servil são tipos freqüentes, na literatura brasileira oitocentista. Em **Motta Coqueiro**, assim a voz narrativa descreve Domingos:

Era um caráter nobre o do preto Domingos. A resignação tornava-lhe simpático o rosto chato e feio. Amadureceram-lhe os anos e até certo ponto a própria severidade do seu senhor o instinto da obediência. (p.74)

O discurso literário portanto sugere, e sua leitura denuncia,

a pouca consistência do pensamento oitocentista diante das injustiças sociais e raciais que com freqüência denunciava. Os próprios ideólogos e advogados do movimento emancipador reproduziam noções tão discriminatórias e hierárquicas, na representação das diferentes etnias, quanto as dos mais acirrados escravocratas. Na verdade, poucos dos escritores abolicionistas foram capazes de ir além da ideologia racial da época e de transcender os interesses de classe os quais, conforme se sabe, moldaram a forma como se extirpou a escravidão nos dois países e a conseqüente inserção do antigo escravo da nova ordem.

Mas o discurso literário oitocentista no Brasil, diferentemente do norte-americano, evitou teorizar sobre as diferenças raciais. Estas eram abordadas pelos textos *en passant*, na caracterização de personagens ou em comentários casuais da voz narrativa. Vejamos ainda como isso se concretiza em *Bom Crioulo* (1895), de Adolfo Caminha, cujo narrador descreve

[...] a figura exótica de um marinheiro negro, d'olhos muito brancos, lábios enormemente grossos, abrindo-se num vago sorriso idiota, e em cuja fisionomia acentuavam-se²³ ligas características de estupidez e subserviência.

As diferenças qualitativas entre os personagens brancos e não brancos surgem como que naturalmente, encaminhadas por descrições físicas e psicológicas e pelas reações dos personagens. Em *Bom crioulo*, como contraponto ao "exotismo" (curioso termo este, designando um negro brasileiro) de Amaro desponta o grumete Aleixo, "uma espécie de príncipezinho entre os camaradas, o 'menino bonito' dos oficiais, que o chamavam de 'boy'" (p. 24) - provavelmente em alusão a seus cabelos louros e olhos azuis.

Na literatura brasileira, tematizou-se recorrentemente a miscigenação, insinuando-se a vigência de uma democracia racial. *Lucíola* (1862), de José de Alencar, por exemplo, descreve a festa da Glória, na Corte, enfatizando os "vários matizes e infinitas gradações" - ou seja, a miscigenação - da população carioca:

Todas as raças, desde o caucasiano sem mescla até o africano puro; todas as posições, desde as ilustrações da política, da fortuna ou do talento, até o proletário humilde e desconhecido; todas as profissões, desde o banqueiro até o mendigo; finalmente, todos os tipos grotescos da sociedade brasileira, desde a arrogante nulidade até a vil lisonja, desfilaram em face de mim, [fala o narrador-personagem] roçando a seda e a casimira pela baeta ou pelo algodão, misturando os perfumes delicados às impuras exalações, o fumo aromático do havana às acres baforadas do cigarro de palha.²⁴

Também *O Ermitão de Muquém*, de Bernardo Guimarães, descreve a "grande variedade de cores e de figuras" num folguedo popular interiorano:

Ao par de uma branca, de longos cabelos castanhos ou louros, sapateava a crioula de trunfa encarapinhada; junto de uma megera desgrenhada e titubeante, linda mulata de olhos úmidos e lascivos se bamboleava airosoamente, enfunando as amplas saias de seu vestido branco ou cor-de-rosa. Entre muitas papudas, feias e desenxabidas, viam-se algumas bonitas e roliças caboclas, cor de rola, de cabelo negro e corrido, e de olhos brilhantes como carbúnculos. (p.19)

Tanto em um quanto em outro texto, o lugar privilegiado do encontro é a festa, momento de confraternização, em que se concretizaria a democratização nas relações econômicas, sociais e raciais: ali misturam-se "todas as raças", "todas as posições", dançam juntas brancas e mestiças em alegre burburinho. É pois a festa o espaço favorável à intenção de exibir o retrato literário de uma sociedade livre de discriminação racial.

Comentando a freqüência da tematização da miscigenação na literatura brasileira, David Brookshaw observa que esta seria "um instrumento da medida dos valores espirituais e humanísticos da América Latina em comparação com o materialismo e o pragmatismo do Norte anglo-saxão e protestante".²⁵ Mas uma leitura cuidadosa de textos oitocentistas que tematizam as relações inter-raciais revela que tais relações se exercem sempre limitadas por severas restrições. Na verdade, também no âmbito do discurso literário encobriam-se os fundamentos do código a reger as relações raciais no Brasil. Denunciando-se corretamente o sucedido em outros países, atribuíam-se a uma pretensa espiritualidade a realidade de um pensamento igualmente discriminatório, se bem que camuflado.

O exame do material textual oitocentista mostra, portanto, as **contradições internas** que o habitam: embora aludindo freqüentemente à realidade da miscigenação, poetas e romancistas do século XIX evadiram-se de dramatizá-la como fértil. A leitura do não-dito desse discurso literário expõe, assim, a disparidade existente entre o explicitamente afirmado e a fundamentação ideológica subsistente e censurada a nível do dito, mas nem por isso menos atuante.

Se verificarmos os textos que representam a ligação sexual entre homem branco e mulher negra ou mulata, observaremos que nenhuma dessas relações é fecunda. Conforme observou Teófilo de Queiróz Júnior em *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*, nenhuma das mulatas cujos encantos são literariamente realçados em nossa produção romanesca é mãe:

Nem Vidinha [Memórias de um Sargento de Milícias],
nem Rita Baiana [O Cortiço], nem Jini ["A Estória

de Lúlio e Lina"], nem Gabriela [Gabriela, Crayo e Canela], nem Ana Mercedes [Tenda dos Milagres].²⁸

A força do preconceito racial, nesse sentido, tem sido tal que o fez ultrapassar o período escravista penetrando pelo século XX - como bem lembrou Teófilo de Queiroz Júnior, em sua leitura de textos de Guimarães Rosa e Jorge Amado.

Observemos, além disso, que no discurso literário brasileiro do século XIX não se alude a um livre trânsito entre os sexos: a conquista quase sempre se dá na direção macho-fêmea. São muito raros os exemplos de envolvimento sexual entre a mulher branca e o homem não-branco - como aliás sucede no romance *O Mulato* (1881) e na peça teatral *O Escravocrata* (1884), de Aluísio Azevedo e Artur Azevedo, respectivamente.

A quase exclusividade é sintomática: a posse da mulher não-branca pelo branco metaforiza o quadro da conquista e o reassseguramento da ordem patriarcal. Já a direção oposta significaria subverter essa mesma ordem. O discurso literário assim bloqueia aquilo que, embora sucedendo na realidade, infringia grave norma social.

A mulher branca e livre, na sociedade senhorial, ao rebelar-se contra a endogamia buscando um parceiro não-branco, abalava o código da dominação patriarcal. E, na vigência da ordem escravista, punha em risco, gerando crianças livres, todo o edifício social, sexual e econômico. A escravidão, lembremos, perpetuava-se pela linha materna. O fruto de tal ligação não nasceria na senzala, podendo mesmo nascer na casa-grande - donde implicaria numa ameaça à descendência da família patriarcal.

Resumamos agora os pontos principais deste raciocínio: raramente, nos textos literários brasileiros que tematizam um envolvimento erótico entre brancos e não brancos trata-se da mulher branca e do homem não-branco. Entretanto, em todos os casos enfocados (mesmo naqueles que fogem a essa tendência dominante) a relação frustra-se ao final. Por vezes, por morte de um dos membros do casal ou do filho gerado. Outras vezes, simplesmente, porque a mulher não chega a ser fecundada e a prole não se concretiza. É o caso, por exemplo, de *A Escrava Isaura* que, embora tendo um final feliz, interrompe-se antes do casamento do branco Álvaro (o nome é sugestivo) e da escrava mulata.

Naqueles poucos textos que fogem à tendência geral (pois envolvem a ligação entre homem negro e mulher branca) o final é catastrófico: em *O Mulato*, Raimundo é assassinado pela bala "de um revólver fornecido ao Dias pelo cônego Diogo"²⁷; e Ana Rosa aborta, ao ver seu corpo ensanguentado:

A moça deixou atrás de si, pelo chão, um grosso rastro de sangue, que lhe escorria das saias, tingindo-lhe os pés. E, no lugar da queda, ficou no assoalho uma enorme poça vermelha. (p.323)

O desfecho do romance corresponde ao casamento de Ana Rosa com o próprio Dias, confirmando-se assim os desejos da avó da moça que, temerosa de ver descendente seu "cocando a orelha com o pé" (p.240) aconselhara ao genro: "[...] trate de casar sua filha com um branco como ela." (p.240)

Ao tornar vitorioso, em seu romance, o preconceito a serviço da ordem familiar e social estabelecida, Aluísio Azevedo faz contundente denúncia. Mas seus limites são perceptíveis, pois elimina-se o fruto da relação entre a jovem branca e o mulato

Raimundo.

Algo de semelhante sucede no drama teatral **O Escravocrata**, escrito por Artur Azevedo em colaboração com Urbano Duarte. Seu "Prólogo" resume a ação:

O fato capital da peça, plôo em volta do qual gira toda a ação dramática, são os antigos amores de um mulato escravo, cria de estimação de uma família burguesa, com a sua senhora, mulher nevrótica e de imaginação desregrada; desta falta resulta um filho, que, até vinte e tantos anos de idade, é considerado como se legítimo fosse, tais os prodígios de dissimulação postos em prática pela mãe e pelo pai escravo, a fim de guardarem o terrível segredo.

Interessa-nos menos aqui destacar o caráter abolicionista da peça (sob cujo aspecto, aliás, **O Escravocrata** não apresenta qualquer originalidade) do que a forma como esta lida com o espinhoso tópico abordado - os amores de uma senhora e seu escravo. Corajosamente, ainda no "Prólogo", os dois autores observam:

As relações amorosas entre senhores e escravos foram e são, desgracadamente, fatos comuns no nosso odioso regime social; só se surpreenderá deles quem tiver olhos para não ver e ouvidos para não ouvir.

Deixando de lado a visão moralista aqui explicitada ("o bípede implume comete todos os dias monstruosidades que não podem deixar de ser processadas neste supremo tribunal de justiça - o teatro"), observemos que, mais uma vez, elimina-se ao desfecho o filho mestiço gerado: sabedor da verdade, o jovem Gustavo suicida-se "junto ao cadáver de seu pai" (palavras finais da peça) o qual, por sua vez, enforcara-se.

Um último exemplo pode ser esclarecedor, mostrando como a transgressão sexual é invariavelmente punida no material textual

estudado - não só pela sociedade a quem esses mesmos textos criticam, mas pelo próprio discurso literário que neutraliza sua fertilidade. Em Mãe (1860) de José de Alencar, a escrava protagonista é mãe de seu senhor Jorge sem que este o saiba. Para salvar da ruína o futuro sogro, Jorge deixa-se convencer por Joana a vendê-la. Ao final do drama, Joana, a mãe, suicida-se. O suicídio visa a acentuar o heroísmo da personagem. Entretanto, pode ser lido como uma dificuldade por parte de Alencar em dar um desfecho à peça com Joana viva.

Na verdade, a morte de Joana é desnecessária do ponto de vista da trama: os problemas financeiros de todos se resolvem com a intervenção de um amigo dedicado. Entretanto, foi mais fácil para Alencar revelar o segredo ao final e ao mesmo tempo "matar" Joana, deixando toda a felicidade do mundo para Jorge e sua noiva, sem a presença incômoda da mãe escravizada. Dessa forma, pôde ele dar conta da situação complexa que abordou, e nada inverossímil dentro do universo escravista: a escravidão dividindo seres unidos por laços de sangue. Não ousando levar o problema a suas últimas conseqüências, Alencar apelou para o melodramático, colocando o ponto final no preciso momento em que Jorge e a própria Joana, além dos demais envolvidos, teriam que se manifestar pessoal e concretamente sobre relações inter-raciais, sem o arcabouço protetor da hierarquia escravista.²⁹

Percebe-se, no entanto, que a fecundidade da relação sexual prevalece em Iracema. Apesar do afastamento de Martim e da morte da heroína, sobrevive Moacir, o brasileiro. A distinção não é casual: o autor oitocentista - no caso, Alencar - concebia a miscigenação entre brancos e índios como justificável e sua perpe-

tuação tematizável, pois esta remetia miticamente a uma concepção privilegiada da formação do povo brasileiro. A este respeito, escreve Silviano Santiago em sua leitura de Alencar:

A consciência nacional só pode surgir de formas de compromisso, de um entrelugar que passa a ser definido não mais do puro exotismo europeu, nem da pura exuberância brasileira, mas da contaminação do exotismo sobre a exuberância e vice-versa. Mas esta contaminação tem de ter direção certa: a marca ideológica deve surgir no texto (ela sempre surge), indicando que a valorização é dada pela 'realidade' (européia) que é inscrita inicialmente na frase, e não pela 'realidade' que se lhe acrescenta por comparação. Existe uma corrosão de valores entre si, de tal modo que o resultado final é um produto impuro, mas este é afirmativo, positivo da nacionalidade.

No discurso literário brasileiro que tematiza a sexualidade inter-racial, há a considerar assim a noção de "corrupção" do branco (descendente de) europeu diante dos encantos da mulher nativa, o que caracterizaria seu processo de abasileiramento. Em *Iracema*, Martim se submete à cerimônia ritual do "coatiabo"; já em *O Cortiço*, o português se "corrompe" pelos hábitos, costumes e sensualismo da mulata Rita Baiana. Silviano Santiago observa:

Não mais contato entre o português e o índio, mas entre o português e o negro (ou mulato). Estando já estes situados num centro urbano e já devidamente localizados dentro do contexto de classe social.

Apesar desta distinção e da diferença anteriormente discutida (fertilidade, infertilidade), o processo de contaminação pelo qual passa o protagonista é semelhante. Ao possuir *Iracema*, Martim é possuído pela natureza dos trópicos:

É-lo que volta à terra natal, abraça a velha mãe, revê mais lindo e terno o anjo puro dos amores infantis.

Mas por que, mal de volta ao berço da pátria, o jovem guerreiro de novo deixa o teto paterno e demanda o sertão?

Apesar do sofrimento, a rendição de Martim diante de Iracema é propulsora de vida e emblemática da América que desponta como povo. Em *O Cortiço*, por outro lado, o abramileiramento pelo qual passa Jerônimo é desintegrador e destrutivo:

Jerônimo alheou-se de sua guitarra e ficou com as mãos esquecidas sobre as cordas, todo atento para aquela música estranha, que vinha dentro dele continuar uma revolução começada desde a primeira vez em que lhe bateu em cheio no rosto, como uma bofetada de desafio, a luz deste sol orgulhoso e selvagem, e lhe cantou no ouvido o estribilho da primeira cigarra, e lhe acidulou a garganta o suco da primeira fruta provada nestas terras de brasa, e lhe entonteceu a alma o aroma do primeiro bogari, e lhe transtornou o sangue o cheiro animal da primeira mulher, da primeira mestiça, que junto dele sacudiu as saias e os cabelos.

Jerônimo não tem, como Martim, a consciência da dúvida e a possibilidade da escolha: ele é derrotado pela mulata na qual "estava o grande mistério, a síntese das impressões que ele recebeu chegando aqui." (p.96)

Seguindo assim o fio aberto pelo exame das ideologias raciais atuantes, qual verdadeira tese subterrânea, no discurso literário oitocentista, verificamos que essas ideologias reduzem e definem os textos escravocratas, atravessam o discurso abolicionista e estão latentes mesmo em textos que não poderiam ser classificados como de tese.

4.3 - A crueldade escravocrata e a pessoa do escravo no discurso literário abolicionista

A leitura do tratamento dado à sexualidade inter-racial em mostras significativas do material textual brasileiro, por mais rentável que seja, não dá conta no entanto do discurso de tese

abolicionista, o qual comporta outras facetas que também devem ser apreciadas.

Os textos literários abolicionistas, defendendo manifestamente uma tese comum - a extinção da escravidão, dada a malignidade da ordem escravista - divergem entre si nas estratégias de que se servem para questionar essa ordem, e na forma como avaliam e representam as relações inter-raciais, na vigência da escravidão. Vigorando especialmente no período em que floresceu o romantismo nos dois países, o discurso abolicionista caracterizou-se em linhas gerais - especialmente nos textos produzidos por autores brancos - por uma atitude de benevolente paternalismo no tratamento do negro. George Fredrickson, em *The Black Image in the White Mind*, denomina essa atitude "romantic racialism".

Segundo o "romantic racialism", escreve não sem ironia Fredrickson,

negroes, even in their present unfulfilled state, possessed some very desirable traits sadly lacking in Caucasians - 'lightheartedness', a natural talent for music' and, above all, 'willingness to serve, the most beautiful trait of humanity, which we, from our innate love of dominion, and in defiance of the Christian religion, brand with the name of servility, and abuse not less to our own dishonor than to their injury'.

Fredrickson assinala a presença das primeiras manifestações do "romantic racialism" na literatura escravocrata do Sul:

One of the sources of this romantic conception of the Negro was the stereotype slave depicted in the proslavery plantation romances of the 1820s and 1830s. Along with more grotesque specimens of black humanity, the novels of George Tucker, William Gilmore Simms, James Kirke Paulding, John Pendleton Kennedy, and Nathaniel Beverley Tucker presented slaves who were [...] responsive to kindness,

loyal, affectionate, and co-operative.

Percebe-se, portanto, a afinidade ideológica nos dois discursos de tese ostensivamente antagônicos, que diz respeito à noção da superioridade do branco - embora o discurso abolicionista afirme que a excessiva "docilidade" do negro não justifica a sua escravização. Na verdade, este não questiona as hierarquias que regem as relações inter-raciais, porém seu adequado funcionamento. Por outro lado, ao contrastar tal docilidade à agressividade do anglo-saxão, o racialismo romântico revelava seu aspecto mais insidioso, observa Fredrickson:

Its tendency to provide an implicit excuse for Anglo-Saxon aggressiveness, including its mistreatment of other races; for if such a tendency was 'in the blood', it would inevitably find outlets, however morally objectionable some of the consequences might be.³⁴

O "racialismo romântico" não ocorreu apenas na literatura abolicionista norte-americana: visão semelhante do negro permeia textos românticos brasileiros (Nãe, de José de Alencar, seria exemplo) assim como o pensamento até de críticos acerbos do romantismo, como Silvio Romero. Afinando-se com o cientificismo do último quartel do século, Romero louvou o negro por suas virtudes emotivas, em detrimento das intelectuais. Ao protestar contra a indiferença da intelectualidade brasileira em relação a "um dos nossos principais elementos políticos, sociais e econômicos: o negro, e seu parente, mestiço", reivindicando o pioneirismo da denúncia ("Nós fomos os primeiros a clamar contra essa lacuna e essa injustiça"), Romero observa terem todos deixado de lado "a excitação, o calor dos mestiços, gentes alegres e entusiastas".³⁵

Também Joaquim Nabuco, em *Minha Formação*, revelaria uma concep-

ção do negro tão paternalista quanto aquela descrita por Fredrickson. No capítulo "Massangana", relembra ele a escravidão e os escravos "com seus mitos, suas lendas, seus encantamentos; [...] sua alma infantil, suas tristezas sem pesar, suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, suas alegrias sem causa, sua felicidade sem dia seguinte..."³⁶

Não é casual que Nabuco faça entusiástica referência a *Uncle Tom's Cabin* ("mil vezes li a Cabana do Pai Tomás, no original da dor vivida e sangrando" - ³⁷), o exemplo mais acabado do "romantic racialism" no discurso literário norte-americano.

Diante do negro, portanto, o discurso literário abolicionista - principalmente produzido por autores brancos - caracterizou-se predominantemente pelo recurso ao sentimentalismo (no Brasil, Castro Alves e Fagundes Varela serão exceção à regra). Mas nota-se no discurso de autores negros a recorrência de uma expressão de (auto) dignidade, patente na descrição de personagens ficcionais. Em *Ursula*, de Maria Firmina dos Reis (1859), assim é descrito o escravo Tílio:

O sangue africano refervia-lhe nas veias; o mísero ligava-se à odiosa cadeia da escravidão; e embalde o sangue ardente que herdara de seus pais, e que o nosso clima e a servidão não puderam restringir, embalde - dissemos - se revoltava; porque se lhe erguia como barreira o poder do forte contra o fraco!...

Em *Blake; Or, the Huts of America*, Martin Delany apresenta um protagonista rebelde, pólo oposto do que seria o "bom escravo", e que não contesta apenas a "escravidão cruel", mas muito principalmente aquela que se arvora de boa e generosa. Henry Blake exclama:

Talk to me of a good master!" A 'good master' is

the very worst of masters. Were they all cruel and inhuman, or could the slaves be made to see their treatment aright, they would not endure their oppression for a single hour!

Vemos, assim, que a palavra do negro foi além dos recursos usualmente empregados pelo discurso abolicionista dominante - no caso de Maria Firmina dos Reis, recusando-se a admitir que a escravidão domara o ânimo do escravo, apesar de seu poder maior; no texto de Delany, assinalando a irrelevância de se acentuarem crueldades particulares, diante da iniquidade da ordem escravista.

Mas um dos leitmotivos mais freqüentes, na apresentação do contexto doutrinal do discurso de tese abolicionista, foi o da maldade escravocrata, muitas vezes dramatizada pela reconstituição ou evocação do périplo do navio negreiro em sua travessia do Atlântico.⁴⁰ Outras vezes, foi essa maldade encarnada justamente na figura do senhor de escravos. Nas duas literaturas, recorreu-se abundantemente à representação de uma crueldade especificamente sexual, em especial na construção das relações entre o senhor e suas escravas.

A imagem do navio negreiro, ponte entre a África e a América, microcosmo da atividade mercantil escravista a envolver diversas nações, oferecia ainda um expressivo contraste a explorar poeticamente: o da imensidão do oceano aberto em relação à pequenez do sórdido comércio humano. Prestava-se magnificamente, portanto, para a montagem da "cena infame e vil" recriada notavelmente por Castro Alves - assim como por John Greenleaf Whittier e por Henry Wadsworth Longfellow, na literatura norte-americana.

O poema "The slave-ships", de Whittier, constrói-se a partir de um fato real: a cegueira que acometeu os escravos e a tripula-

ção a bordo do navio francês *Le Rodeur* e do espanhol *Leon*, em 1819.⁴¹ Whittier relata o episódio à guisa de epígrafe, em seu poema, e o elabora fazendo da cegueira um símbolo tanto da estupidez humana quanto do justo castigo divino:

But vain were bird and blossom,
The green earth and the sky,
And the smile of human faces,
To the slaver's darkened eye;
At the breaking of the morning,
At the star-lit evening time,
O'er a world of light and beauty
Fell the blackness of his crime. (p.267)

Se o poema de Whittier gira em torno de um motivo simbólico - o da cegueira - "*Navio Negreiro*" (1868), de Castro Alves, é elaborado a partir de uma concepção essencialmente dramática: o navio é descrito como um palco onde se desenrola a horrível cena:

Era um sonho dantesco ... O tombadilho,
Que das luzernas avermelha o brilho,
Em sangue a se banhar.⁴²

"*Navio negreiro*" apela para o recurso do dinamismo verbal e da imagística sensorial:

E ri-se a orquestra irônica, estridente ...
E Ja ronda fantástica a serpente
Faz doidas espirais...
Se o velho arqueja... se no chão resvala,
Ouvem-se gritos... O chicote estala
E voam mais e mais... (p.519)

Já o poema "*The Witnesses*", de Longfellow, contrói a visão no fundo do mar do navio negreiro em estado de repouso e silêncio:

In Ocean's wide domains,
Half buried in the sands,
Lie skeletons in chains,
With shackled feet and hands. (1a. estrofe)⁴³

Nos três casos, aponta-se o caráter internacional da atividade escravista: o poema de Whittier referer-se a franceses e espanhóis, "Navio Negreiro" invoca "os rudes marinheiros / Tostados pelo sol dos quatro mundos". "The Witnesses" denuncia:

Within Earth's wide domains
Are markets for men's lives;
Their necks are galled with chains,
Their wrists are cramped with gyves. (5a. estrofe)

No entanto, conforme observáramos ao tratar do discurso religioso, também aqui o texto de Castro Alves mostra uma audácia maior do que a de seus pares norte-americanos: seu poema nacionaliza o navio negreiro e torna-se um violento libelo contra a escravidão no Brasil, na medida em que acusa "um povo que a bandeira empresta / Pra cobrir tanta infâmia e covardia". A pátria é explicitada, o navio negreiro tem uma nacionalidade, o crime não atinge apenas os escravocratas particulares ou a escravidão internacional, mas o país escravocrata cuja bandeira se prostitui.

Em termos de literatura brasileira, por outro lado, Castro Alves marcou um corte radical. Enquanto os românticos seus contemporâneos cultivavam "a musa patriótica, alguns a indianista", no dizer de Antônio Candido, Castro Alves, com seu lirismo social, passava do nacionalismo ufanista ao nacionalismo crítico - prenúncio da atitude modernista.⁴⁴

Contraste-se, por exemplo, a representação literária da sociedade brasileira, em Alencar e em Castro Alves. Sem dúvida o primeiro teve o mérito de ser, dentre nossos escritores, quem pioneiramente tentou, através de uma forma literária, reconstruir o passado brasileiro. Silviano Santiago escreve a este respeito: "O texto alencarino veicula o desejo de manter um discurso da

liderança civil [no Brasil], camuflada por valores feudais.⁴⁵

Já a poesia de Castro Alves questiona as lideranças e denuncia os valores em que se baseava a já tão discutida identidade nacional, sem apenas manipulá-la como utopia da transformação.

Deixando de ser só moralizante para constituir-se uma reflexão poética sobre a questão da responsabilidade moral da nação em sua totalidade, "Navio Negreiro" - como "Vozes d'África" - atinge um momento inusitado do discurso abolicionista de que tratamos.

São na verdade raros os textos literários que transcendem os relatos de crueldade escravocrata. Em *As vítimas algozes* (1869), entretanto, Joaquim Manuel de Macedo desloca o foco da questão pretendendo mostrar, já através do título, que a escravidão perversamente termina por engendrar o inverso da situação inicial e os senhores tornam-se vítimas de seus escravos.

Nesse romance, com o subtítulo de "Quadros da escravidão", Macedo tematiza em três episódios a tese de que a escravidão degrada os escravos e prejudica os senhores. Sua preocupação é filosófica e moral, não se referindo ele a aspectos sociais ou econômicos da questão. Evitando tanto o paternalismo habitual do gênero abolicionista quanto o tom assumidamente ligeiro de seus livros anteriores, Macedo envereda por uma literatura de denúncia na qual, sem deixar de prestigiar a família patriarcal e seus valores, incide na expressão de um ressentimento diante do negro que chega a aproximar-se do manifestado por Thomas Dixon.

No primeiro episódio, "Simeão - o crioulo", observa o narrador:

Sabem todos o que é o amor entre os escravos: a condição desnaturada 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 arrebanhar pelo instinto animal, ⁴⁸ que por isso mesmo os impele mais violento.

Macedo, porém, não é claro quanto às causas dessa degradação moral que denuncia, oscilando entre duas sugestões diversas: a de que a "condição desnaturada" do escravo decorresse da materialização nele forçada, ou de que antecedesse a própria escravidão no Brasil. "O feitico como a sífilis veio d'África", afirma a voz narrativa. (p.149)

É evidente que, embora sem afirmá-lo explicitamente, Macedo namora as teorias determinadas da época, compartilhando da consequente noção da desigualdade das "raças" humanas. Daí seu desdém etnocêntrico pelo africano, a quem representa como a súpula da degradação humana - inclusive no plano físico.

Ao ver na escravidão a causa de grandes males morais, As vítimas algozes mostra um parentesco com a peça teatral O Demônio Familiar, de José de Alencar (1857). Pedro é o jovem escravo que encarna o "demônio familiar", interferindo a seu bel-prazer na vida particular dos indulgentes amos e revelando total irresponsabilidade.

Como no texto de Macedo, expressa-se aqui o temor de que a presença do escravo no lar de seus senhores traga a estas consequências maléficas. E a advertência moralizante da peça sintetiza-se nas palavras de Eduardo:

Escutem-me senhores; depois me julgarão. É a nossa sociedade brasileira a causa única de tudo quanto se acaba de passar. [...] Os antigos acreditavam que toda a casa era habitada por um demônio familiar, do qual dependia o sossego e a tranqüilidade das pessoas que nela viviam. Nós, os brasileiros, realizamos infelizmente esta crença; temos no nosso lar doméstico esse demônio familiar. Quantas vezes não partilha conosco as carícias de nossas mães, os folguedos de nossos irmãos e uma parte das afeições da família! Mas vem um dia, como hoje, em que ele na sua ignorância ou na sua malícia, perturba a paz doméstica, e faz do amor, da amizade, da reputação, de todos esses objetos santos, um jogo de criança. Este demônio familiar de nossas casas, que todos conhecemos, ei-lo.

O *Demônio Familiar* apresenta uma curiosa versão do "racionalismo romântico". Isto porque Pedro não é decerto "mau" em sua essência. Suas faltas serão corrigidas, ao cumprir-se a tese defendida pelo texto - a da abolição. Assim, Eduardo adverte Pedro: "Livre, sentirás a necessidade do trabalho honesto e apreciarás os nobres sentimentos que hoje não compreendes."

Nesse sentido, mais uma vez prega-se a excelência dos padrões propostos pelas classes dominantes como que a garantir a viabilidade da tese, contra aqueles que asseguravam o caos social, caso viessem a ser emancipados os escravos. Além disso, apesar da mensagem aparentemente subversiva, propõe-se aqui a continuidade da ordem social: o negro teria sua possível redenção, em liberdade, na medida em que seguisse os valores propugnados pela ideologia em vigor.

Vemos, portanto, como diferem entre si os textos literários abolicionistas. Em *O Demônio Familiar*, a degradação do negro é cultural, produto de uma sociedade que ainda persevera no erro. O leitor é chamado a acompanhar a evolução (potencial) do personagem-título em direção à "boa doutrina", através de um processo de

aprendizagem, com o qual ele próprio possa vir a sentir-se identificado. O modelo de aprendizagem, lembra Suleiman, pressupõe um leitor que, de início, poderia não estar convencido ou ser mesmo hostil à tese proposta pelo texto.⁴⁸

Já *As Vítimas Algozes*, cuja estrutura de tese o aproxima antes do modelo antagônico, oscila entre a afirmação de uma inferioridade cultural ou inata no escravo. O texto de Macedo aparenta-se portanto com *Uncle Tom's Cabin* - romance no qual, por sua vez, combinam-se o modelo de aprendizagem e o antagônico.⁴⁹

Nesse romance norte-americano a personagem Topsy, com sua "naughty, wicked conduct" e "wild diablerie", sendo "black, keen, subtle, cringing, yet acute", personifica "The Africa, born of ages of oppression, submission, ignorance, toil, and vice".⁵⁰

Ao utilizar-se de um termo tão vago quanto "ages of" para referir-se ao processo de degradação do negro, o texto de Beecher Stowe partilha de mesma indecisão observada em *As Vítimas Algozes*. O leitor é deixado em dúvida quanto à origem da dita degradação - pode tratar-se, aqui, dos séculos de cativeiro americano; pode, por outro lado, tratar-se de algo anterior, que teria vindo para a América com o escravo.

O certo é que, inferior ou inferiorizado pelas circunstâncias, o negro desponta em todos esses textos em lamentável estado de penúria física, psicológica e moral, sua única esperança residindo em ser "civilizado" pelos indivíduos ou pela sociedade bem-pensantes. Num discurso que lembra o de Eduardo em *O Demônio Familiar*, Miss Ophelia, em *Uncle Tom*, assim se dirige a Topsy:

'Topsy, you poor girl', she said, as she led her

into her room, 'don't give up! [...] I can love you; I do, and I'll try to help you to grow up a good Christian girl.' (p.356)

Dentro dessa ordem de textos, os bons escravos seriam portanto aqueles que pautassem seu comportamento pelo modelo fornecido por seus senhores. Esses bondosos senhores não são comuns, no discurso abolicionista, embora vez por outra eles despontem. No próprio *Uncle Tom* há um rico proprietário de escravos descrito com evidente simpatia - St. Clare, um dos vários senhores que dispõem do destino de Tom, o protagonista.

St. Clare caracteriza-se por uma visão desencantada e um tanto cínica da ordem escravocrata e não pela crueldade caricatural geralmente atribuída a seus pares. É através dele que, no romance, expressa-se o discurso racional da escravidão em seu declínio, ao mesmo tempo que uma pertinente crítica ao racismo inerente ao pensamento abolicionista do Norte. No constante debate que mantém com Miss Ophelia, St. Clare argumenta:

But, suppose we should rise up to-morrow and emancipate, who would educate these millions, and teach them how to use their freedom? They never would rise to do much among us. The fact is, we are too lazy and unpractical, ourselves, ever to give them much of an idea of that industry and energy which is necessary to form them into men. They will have to go north, where labor is the fashion, - the universal custom; and tell me, now, is there enough Christian philanthropy, among your Northern states, to bear with the process of their education and elevation? (p.372)

O discurso de St. Clare não aborda os fundamentos da sociedade escravista do Sul, nem do modelo capitalista em vigor no Norte. Em lugar disso, toma como certo que o Sul é "indolente" e que no Norte "labor is the fashion". Essa lacuna, observemos, não é suprida no romance pela voz narrativa, nem por qualquer outro

personagem. O texto tampouco oferece algum contraponto ao paternalismo de St. Clare em relação à população escravizada: seu tom paternalista é o mesmo do narrador, assim como de todos os personagens de bons sentimentos. A função de St. Clare no romance é a de verbalizar a lógica da aristocracia do Sul, assim como Ophelia representa a perspectiva do Norte, e o texto deixa claro serem ambos parcialmente lúcidos e parcialmente limitados em suas percepções.

Mas é em geral a caricatura o recurso empregado na construção do senhor de escravos, na literatura abolicionista dos dois países. Sua figura temível surge insistentemente, quer através de criações generalizadas e anônimas - como "o sibarita romano" de Castro Alves, do poema do mesmo nome, ou o "squire or colonel in his pride of place" a frequentar os leilões de escravos, do poema "The Panorama" de Whittier⁵¹ - quer como personagens individualizados, a exemplo de Simon Legree, em *Uncle Tom*, ou de Leôncio, em *A Escrava Isaura*.

No romance de Bernardo Guimarães, o jovem Leôncio tem "o cérebro vazio", "a alma corrompida e o coração estragado por hábitos de devassidão e libertinagem." Em *Uncle Tom*, Simon Legree já na mocidade chegara ao cume do vício:

He drank and swore, - was wilder and more brutal than ever. And, one night, when his mother, in the last agony of her despair, knelt at his feet, he spurned her from him, - threw her senseless on the floor, and, with brutal curses, fled to his ship. (p.431)

Destaca-se, porém, um texto abolicionista em que a denúncia moral não se esgota no relato melodramático das desumanidades

encetadas pelos poderosos e seus cúmplices. O poema "Mauro, o Escravo", de Fagundes Varela, associa a crueldade escravocrata ao poderio econômico de seu detentor. Vejamos como o poema subitamente interrompe a narrativa do passado de Lotário para referir-se a suas posses:

No inverno da vida, dos tempos passados
Ninguém lhe sabia. Boatos ousados
Erguiam-se às vezes; mas ah! que diziam?
Lotário era grande; seus bosques passavam
Das serras além; seus campos brotavam
Riquezas imensas, que a tudo cobriam!

O texto de Varela astuciosamente deixa de lado a incipiente menção ao passado para abordar o elemento econômico, expondo as riquezas de Lotário - que, diz o poema, "a tudo cobriam".

Mais habitualmente, no entanto, as descrições do cruel senhor não transcendem o relato de seus desvios morais, em geral associados à cobiça sexual de suas escravas. Tanto na literatura brasileira quanto na norte-americana são numerosos os exemplos de mulheres transformadas em alvo - e geralmente vítimas - dos homens que se aproveitam de sua situação de escravas.

Em coerência com seu tom moralista e habitualmente reticente na expressão da sexualidade, o discurso abolicionista romântico, especialmente na ficção, evitou a descrição de cenas do assédio sexual da escrava pelo senhor. Em seu lugar, preferiu assinalar a compra da mulher de cor através da enumeração de objetos conotadores de luxo e prazeres fáceis: à escrava Isaura são oferecidos "sedas, jóias, carros", na disputa por seus favores; Cassy, personagem mulata de Uncle Tom's Cabin, assim narra no romance o processo de sua sedução:

He put me into a beautiful house, with servants, horses, and carriages, and furniture, and dresses. Everything that money could buy, he gave me. (p.422)

Fazia-se, assim, do corpo feminino vestido o objeto de um desejo fetichista deslocando-se, metonimicamente, a sensualidade dos corpos para as coisas, de tal forma que a mulher negra ou mulata surgisse envolta em suntuosidades, como uma cortesã.⁵³

Mas o momento da cortesã é sempre breve, nesse discurso: Cassy é vendida por seu sedutor; Leôncio, despeitado pela resistência de Isaura, planeja humilhantes vinganças - as quais, aliás, muito nos dizem a respeito do pensamento racial no Brasil oitocentista: "Far-te-ei mulher do mais vil, do mais hediondo de meus negros", afirma Leôncio a Isaura. (p.53)

Com relação à associação entre crueldade e erotismo, no discurso abolicionista brasileiro, cabe a referência a dois desvios à tendência dominante acima descrita e que correspondem à poesia de Castro Alves e novamente a "Mauro, o Escravo", de Fagundes Varela.

Castro Alves dramatizou a posse sexual da vulnerável escrava pelo senhor sem lançar mão de subterfúgios, numa linguagem assumidamente sensual. Em "A Cachoeira de Paulo Afonso", Maria relata a cena de sua violação:

Escuto seus passos
Mais perto! mais perto!
Já queima-me os ombros
Seu hálito ardente.
Já vejo-lhe a sombra
Na úmida alfombra...
Qual negra serpente,
Que vai de repente
Na presa saltar!

E adiante, Maria conclui a narração:

E agora está concluída
Minha história desgraçada.
Quando caí - era virgem,
Quando ergui-me - desonrada! (p.584)

O discurso poético de Castro Alves não tem pejo em expor até as últimas conseqüências a violação da integridade física da escrava - justamente porque, simultaneamente, confere à mulher negra o estatuto da beleza e da dignidade. Tanto mais altiva é sua "crioula", mais franca é a denúncia de sua desonra - a qual não a desmerece. Diferentemente da literatura abolicionista em geral, a mulher negra na poesia de Castro Alves não é bela ou virtuosa por assemelhar-se à branca, mas tem seu valor enaltecido pelas qualidades que lhe são próprias. Assim, em "Saudação a Palmares", temos:

Eu canto a beleza tua,
Caçadora seminua,
Em cuja perna flutua
Ruiva a pele de um tapir!

Crioula! o teu seio escuro
Nunca deste ao beijo impuro!
Fugidio, firme, duro,
Guardaste-o p'ra um nobre amor.
Negra Diana selvagem,
Que escutas, sob a ramagem
As vozes, que traz a ⁵⁵garagem,
Do teu riço caçador!

Também Luís Gama encontraria a expressão de uma beleza feminina negra muito eloqüente, em sua poesia. No poema "Minha Mãe", ele escreve:

Era mui bela e formosa,
Era a mais linda pretinha,
Da adusta Líbia rainha,
E no Brasil pobre escrava! ⁵⁶

A ternura dessa linguagem poética é mantida, acrescida de

alegre sensualidade, em "Meus Amores":

Meus amores são lindos, cor da noite
Recamada de estrelas rutilantes;
São formosa crioula, ou Tétis negra,
Tem por olhos dous astros cintilantes.
.....
A cabeça envolvida em núbia trunfa
Os seios são dous globos a saltar;
A voz traduz lascívia que arrebatava,⁵⁷
-É cousa de sentir, não de contar.

Já "Mauro, o Escravo" não abre qualquer espaço para o discurso da sensualidade. Em nenhum momento os jovens escravos do texto usufruem de sua própria sexualidade, o texto de Varela negando o recurso da erotização em todas as suas manifestações possíveis: a vítima da crueldade escravocrata é irmã de Mauro, não sua amada. O afeto que os une é, portanto, puramente fraternal; por outro lado, a jovem não chega a ser violada por Roberto, o senhor moço: Mauro a defende a tempo.

Em "Paulo Afonso", os namorados Maria e Lucas morrem unidos, após a desonra de Maria. Em "Mauro, o Escravo" a moça morre sozinha, assassinada por servos de Lotário e Roberto. E é o corpo cadáver que se materializa no poema:

Não era um corpo humano, era um composto
De carnes laceradas, roxas fétidas,
Inundadas de sangue! Massa informe
De músculos polutos, negro emblema
De quanto há de feroz, bárbaro, tétrico,
Cruelmente horrível!

A recusa do erotismo também pode ser poeticamente fecunda: o horror da situação escravista impõe ao poema de Varela um discurso casto, ascético, no qual a sensualidade é sugerida apenas para ser negada. Roberto, o sedutor, é assassinado por Mauro no dia em que se casa. Ao matá-lo, atirando-o "sobre um fosso imundo, / Cheio de

lama e apodrecidas plantas", Mauro neutraliza a potencial sensualidade do poema ao exclamar: " - Eis teu leito de bodas".

Diferentemente da tendência geral no discurso literário abolicionista, "Mauro, o Escravo" não usa de rodeios no tratamento da sexualidade no mundo escravista. Diferentemente dos poemas de Castro Alves, também, não lida poeticamente com a cruel volúpia do senhor, cujo poder destrói a sensualidade natural das relações amorosas entre homem e mulher escravos. Sua opção é substituir o discurso da sensualidade pelo da morte, transformando personagens em cadáveres - Lotário, Roberto, a irmã de Mauro - ou conferindo-lhes um cunho spectral, como o que caracteriza Mauro, na conclusão do poema.

Quem és tu, vulto descrido,
Tredo espectro foragido,
Que em teu corcel destemido
Cortas o plaino a voar?

Como em "Bandido Negro" de Castro Alves, a crueldade não é deixada impune e o escravo torna-se vingador. Em "Mauro", porém, a vingança ocorre apenas no plano individual, ao passo que em "Bandido Negro" esta tem o alcance de uma ação social:

Somos nós, meu senhor, mas não tremas,
Nós quebramos as nossas algemas
P'ra pedir-te as esposas ou mães.
Este é o filho do ancião que mataste.
Este - irmão da mulher que manchaste...⁵⁸
Oh! não tremas, senhor, são teus cães.

No poema de Varela, a ordem escravista permanece intacta, salvo pelo revide particular de Mauro, enquanto que em "Bandido Negro" canta-se um futuro que reverterá, através da luta e da conscientização, essa ordem.

Vemos, assim, que se seguirmos o fio textual fornecido pelo discurso de tese abolicionista no tratamento da crueldade, encontraremos fértil campo para o estudo da representação literária da escravidão e das relações inter-raciais. Essa crueldade, sempre patente, manifesta-se enquanto sistema internacional e impessoal através do motivo do navio negreiro. Expõe-se também em casos particulares, emblemáticos da realidade escravista e de seus participantes: de um lado, o senhor - geralmente perverso, quase sempre concretizando na posse sexual da mulher escravizada seu domínio total sobre aqueles que subjuga; outras vezes joguete de uma ordem a que mecanicamente obedece, tornando-se vítima de suas próprias vítimas.

No pólo oposto a ele surge o escravo o qual, por vezes, "held a brute, in practice, as in law, / Becomes in fact the thing he's taken for" (Whittier, "The Panorama" -p.326); em outros momentos, no entanto, esse escravo recusa a reificação que lhe é imposta e desponta, cheio de beleza e dignidade, a desfrutar embora precariamente de sua sensualidade e energia vital. Mas o escravo pode também tornar-se figura fantasmagórica a assombrar as consciências escravocratas, como "Mauro" e os escravos mortos de "The witnesses", ou anunciar o promissor advento de uma nova ordem, eloqüentemente prometida em "Bandido Negro":

Trema o vale, o rochedo escarpado,
Trema o céu de trovões carregado,
Ao passar da rajada de heróis,
Que nas águas fatais desgrenhadas
Vão brandindo essas brancas espadas,
Que se amolam nas campas de avós. (p.473)

4.4 - Um discurso liberal que se quer neutro: escravidão, miscigenação e linguagem

O segundo grupo de textos - o daqueles que mantêm uma postura de alheamento ou de pretensa neutralidade diante da escravidão - reproduz um universo escravocrata monolítico e inabalável, só a leitura de seus "não-ditos" permitindo que se vislumbrem tensões e conflitos, os quais a letra do texto tende a encobrir. É um tipo de discurso, assim, que não convida o leitor a uma atitude crítica em relação a questões sociais e que manifesta, se não uma declaração de simpatia, ao menos um endosso fatalista da ordem escravocrata.

Alguns romances de José de Alencar e certos textos de Joaquim Manuel de Macedo são exemplos expressivos deste tipo discursivo no corpus literário brasileiro - mais recorrente, conforme já afirmamos, do que no material textual norte-americano, no qual destacamos, se parte da ficção de Edgar Allan Poe e de James Fenimore Cooper.

Em **O Tronco do Ipê**, de Alencar, uma plácida anuência da escravidão (representada como amena e amistosa) interrompe-se entretanto num breve parêntese para a expressão de uma fala abolicionista por parte de Mário, o herói do romance. **Ipê** pode ser visto, portanto, como um texto do segundo grupo que "tenta passar" por abolicionista. Isto porque a inclusão da voz contestadora de Mário não tem qualquer alcance maior a nível de enredo ou de estruturação no romance, nele servindo apenas para acentuar a mentalidade moderna, cosmopolita do herói e suas qualidades humanitárias. Por outro lado, sendo um vigoroso painel da sociedade brasileira na metade do século XIX (publicado em 1871, **Ipê** tem sua ação deslocada para o passado) este "romance de fazenda" de Alencar registra, através da discussão entre Mário (liberal) e o

Conselheiro Lopes (conservador) a pouca consistência democrática das reivindicações liberais após os primeiros anos da Regência, e a nítida predominância das tendências conservadoras na maior parte do Segundo Reinado.⁵⁹

Em *O Tronco do Ipê*, Mário é o jovem bacharel esclarecido, recém-vindo da Europa. Contudo, é de se notar a limitação de seu discurso, assim como a tibieza com que ele ataca a escravidão. Diz Mário:

Perdão; eu compreendo que nos primeiros tempos da colonização o tráfico fosse uma necessidade indeclinável. A sociedade humana não é uma república de Platão, mas um ente movido pelos instintos e paixões dos homens de que se compõe. Eram precisos braços para explorar a riqueza da colônia; o europeu não resistia; o índio não sujeitara-se; compraram o negro; mais tarde o tráfico tornou-se um luxo, e produziu um mal incalculável porque radicou no país a instituição da escravatura. (p.114)

O discurso erudito de Mário ecoa, em sua ambigüidade, o ecletismo filosófico e ideológico que predominou, lemos em Cruz Costa, nos meios liberais cultos do Brasil monárquico a partir de 1830 e que representou, "num momento de crise das velhas correntes filosóficas e políticas, uma direção conciliadora das opiniões. O ecletismo propunha a todos um tratado de paz."⁶⁰

Na fala de Mário, a crítica à escravidão é neutralizada pela complacência diante da ordem vigente, embora isto se camufle por um liberalismo puramente ornamental: justifica-se, afinal, o empreendimento escravista no Brasil - conquanto fosse este "um mal incalculável".

Outro texto que apresenta um subterfúgio semelhante ao do romance de Alencar é *The Pioneers*, de Fenimore Cooper (1823). A escravidão existe de fato e de direito no pequeno povoado em que

se desenrola a ação (desta vez deslocada para a época colonial), não sendo jamais fator de preocupação para a voz narrativa ou para os personagens - inclusive Agamemnon, único escravo mencionado. No entanto o texto - como que a contragosto, tal a superfluidade do episódio - refere-se aos "escrúpulos religiosos" do juiz Temple, que o impedem de denominar Agamemnon (ou "Aggy") escravo. Mas a não ser por essa ressalva de cunho ético, a escravidão insere-se placidamente nos meandros da trama, assim como nas observações do narrador.⁶¹

Após o destaque destes dois casos excepcionais dentro do segundo grupo de textos, vejamos como aqui se tece o discurso sobre o negro e a escravidão, tomando como balizas a peça teatral *O Cego*, de Joaquim Manuel de Macedo (1849), e abrangendo outros textos afins - em especial o conto "The Gold Bug" de Edgar Allan Poe - no decorrer dos comentários.

Neste grupo, as relações entre senhor e escravo podem ser reciprocamente afetuosas, como em *O Cego*, ou envolveram uma certa rispidez benevolente por parte do senhor, como no conto de Poe. Mas essas relações são tidas como "naturais", uma vez que tal universo textual desconhece brechas significativas na estrutura do universo escravista.

O Cego tem sua ação transcorrida no Rio de Janeiro, em 1825. Como em *O Tronco do Ipê* e em *The Pioneers*, o deslocar da trama para o passado, e conseqüentemente para épocas em que o regime tinha seus alicerces mais seguros, facilita a sua não-problemática ficcional. Em *O Cego* desponta o personagem Daniel, "negro condutor de Paulo", o protagonista cego da peça e senhor de

Daniel. O negro aqui corresponde a um de seus estereótipos mais corriqueiros: é leal, tem sempre o amo em mente e mostra-se absolutamente desprovido de vida própria. Sua função a nível do enredo é a de confidente do senhor, numa relação fixa e imutável. O próprio Daniel a define e se define:

Serei grato e fiel eternamente.
Sou vosso escravo... - não! sou mais do que isso,
Sou cão fiel, que a vossos pés vigia.

A associação entre negros e animais domésticos é um traço freqüente - embora não exclusivo - dos textos deste grupo, em que tem uma função estrutural. O *Tronco do Ipê* também evoca a analogia de escravos com cães, sugerindo assim certo tipo de hierarquia "instintiva" a ligar, através da fidelidade a toda prova, o negro a seu senhor. No romance de Alencar, Mário não é de fato o senhor de Benedito mas é a ele que este se sente pertencer - o que está patente na passagem que se segue, enfocando a infância de Mário:

Nada mais interessante do que ver o negro atlético dobrar-se ao aceno de um menino, lembrando um desses cães da Terra-Nova, que se deixam pacientemente fustigar por uma criança, mas estrangulariam o homem que os irritasse. (p.27)

Mas o recurso das comparações com animais, na caracterização de personagens negros e de suas relações com os brancos, percorre também o material textual dos outros grupos.

No romance abolicionista *Uncle Tom's Cabin*, personagens brancos da classe senhorial equiparam o negro a animais. St. Clare, estimulando a emulação de seu escravo Adolph, argumenta à esposa: "Why, after all, what's the harm of the poor dog's wanting to be like his master". (p.232)

Já no romance escravocrata *The Yemassee* (1835), de William Gilmore Simms, é o próprio escravo quem se equipara ao animal: Hector recusa a alforria oferecida por seu senhor, afirmando serem este, e seu cachorro, "good company for Hector". E acrescenta: "I tank God he so good - I no want any better"⁶³

Nota-se aqui uma interessante situação: o "bom senso" de Hector (nos romances de Simms e seus pares, virtude daqueles escravos que reconhecem os benefícios do regime escravista) faz com que ele se situe no nível intermediário, entre o senhor e o animal. Sua felicidade resultaria do gozo de sua posição na ordem natural e social - a qual sugestivamente tem sua transcendência sugerida, na referência à bondade divina.

Em vários textos dos diferentes grupos, elementos do reino animal e vegetal estabelecem uma hierarquia estética entre seus personagens, invariavelmente privilegiando os brancos - ou aqueles que se lhes assemelham. Em *A Escrava Isaura*, a protagonista destaca-se por sua beleza e "nobre figura" das demais mulheres da senzala: é uma "garça real" entre "pássaros vulgares", diz o narrador. Em *O Tronco do Ipê*, por sua vez, a sinhá-moca Alice, em suas lides domésticas na cozinha, parece "um colibri esvoaçando por uma sebe de flores murchas e rasteiras." (p.87)

O mesmo pode ser observado na literatura norte-americana: em *Uncle Tom*, é uma personagem negra quem se encarrega de assegurar à mulher da classe senhorial a supremacia da beleza. Aunt Chloe, esposa de Tom, assim se dirige à jovem ama:

Now, Missis, do jist look at dem beautiful hands of yours with long fingers, and all a sparkling with rings, like my white lilies when de dew's on 'em, and look at my great black stumpin' hands. Now,

don't you think dat de Lord must have meant me to
make de piecrust, and you to stay in de parlor?
(p.79)

O ponto comum a ligar todos os exemplos citados é que, partam as analogias de personagens ou do narrador, estas são dadas como afirmações inegáveis, não sendo jamais questionadas ou contestadas naquele universo textual.

Na vigência da estética naturalista, as imagens e alusões relativas a animais serão exacerbadas, abarcando naturalmente os negros mas não se restringindo a estes. Em sua leitura de *O Cortiço*, Antônio Candido escreve:

Todos - brancos e pretos, brasileiros e portugueses, ricos e pobres, homens e mulheres - se caracterizam pela redução ao nível animal, seja porque as funções fisiológicas são trazidas à primeira plana, quebrando as diferenças de cultura, seja porque o narrador usa para todos qualificativos e traços de caracterização que animalizam, como era comum no Naturalismo. O próprio *Cortiço* é definido diversas vezes como aglomerado de animais, em nível metafórico, o que dá caráter coletivo aos traços de cada um.

Numa leitura que incorpora marcas sociais como fatores de estrutura textual, Antônio Candido observa que, em *O Cortiço*, "o Branco por excelência não é o que tem cor branca, mas o que pertence ou vai pertencer à camada dominante, sobretudo o Português. E ele prossegue:

Também de certo modo, o Negro não é o de cor preta, mas o que pertence às camadas sociais cujos membros são, no limite, tratados como escravos, isto é, aqueles sobre os quais recai no Brasil o grosso do trabalho produtivo: a massa brasileira do *Cortiço*, feita de brancos, negros, mulatos, caboclos, cafusos, mas também dos portugueses que, em vez de tenderem à classe dominante, tendem à classe dominada, redefinida segundo critérios sociais e econômicos.

Assinalando que esta interpretação decerto escapa aos desígnios conscientes do autor, decorrendo de camadas profundas do texto, Antônio Candido aponta para aquilo que é de interesse primordial em nossa leitura: o fato de que o discurso literário, em sua especificidade que é o ficcional, faz virem à tona padrões ideológicos coletivos, reveladores da sua inserção em determinada estrutura social, que não reflete mas refrata.

Se, como vimos, a "estilística animal" em *O Cortiço* - no dizer de Sonia Brayner - remete a um mundo animalizante e animalizado, associando-se as experiências humanas às espécies inferiores de acordo com a visão de mundo naturalista,⁶⁵ daí resulta que o negro é elemento recorrente nessa figuração, dada sua posição na estrutura social e a conseqüente perspectiva pejorativa que o texto patenteia.

Verificamos, assim, que o recurso a comparações com animais, no tratamento do negro, percorre uma gama variada de textos, por vezes exprimindo sentimentos detratores de certos personagens, insidiosamente encaminhados pelo narrador, por vezes correspondendo a determinada visão do mundo - a naturalista - em que a animalização transcende o aspecto racial. Mas é especialmente nos textos do segundo grupo em pauta - aqueles que se apresentam como alheios, ou imparciais, diante da escravidão - que tal expediente tem uma função fundamental: a de marcar, no negro representado, uma pretensa índole primitiva e elementar, instintiva como a dos animais domésticos privilegiados nessa imagética, numa ordem socialmente "natural" como o é a ordem biológica.

Adequada também à literatura escravocrata, a animalização

ficcional do negro encontraria sua exacerbação no discurso escravocrata derrotado: o de Thomas Dixon. Numa avalanche de alusões bestiológicas,⁶⁶ este não se contentaria com a menção de animais domésticos, recorrendo a feras - como está explícito no título de seu romance mais conhecido, *The Leopard's Spots*.⁶⁷

É preciso ainda retomar o exame dos textos do segundo grupo, assinalando outros de seus funcionamentos. Conforme observamos anteriormente, uma de suas características é a afirmação da perenidade da ordem escravista. Isto ocorre, por exemplo, em "The Gold Bug".

In these excursions, he was usually accompanied by an old negro, called Jupiter, who had been manumitted before the reverses of the family, but who could be induced, neither by threats nor by promises, to abandon what he considered his right of attendance upon the footsteps of his young 'Massa Will'.

O narrador, no tom levemente jocoso que assume, leva aqui ao extremo o conformismo do negro em face da escravidão - agravado por tratar-se, observemos, de um escravo alforriado a considerar inalienável o próprio "direito" de perpetuar sua servidão.

Pode-se arguir que o texto de Poe levanta uma questão importante: a da manutenção de padrões de comportamento escravistas mesmo após a liberdade formal do negro escravizado. Decerto a persistência desses padrões, em situações individuais e coletivas, tem sido apontada pela literatura brasileira e pela norte-americana - especialmente em contos e romances de nosso século que recriaram ficcionalmente o universo escravocrata. É o caso da ficção de José Lins do Rego e de William Faulkner, em que despontam personagens brancos e negros que obstinadamente recusam-se a reco-

nhecer a extinção da ordem escravista e comportam-se como se esta ainda vigorasse.⁶⁹

Também a moderna sociologia tem constatado a persistência de padrões de comportamento arcaicos nas sociedades brasileira e norte-americana, reveladores do status quo sócio-econômico do negro, pressionado a permanecer nos níveis mais baixos da pirâmide social. Em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, Florestan Fernandes observa, a respeito das perspectivas de integração social no Brasil, após 1888:

Tais perspectivas, para o negro ou o mulato, equivaliam ou a uma nova degradação ou a ficar, praticamente, como antes. Ambas as conseqüências espezinhavam sua sensibilidade e seu senso moral, desmascarando por fim a verdadeira realidade: estavam tão longe quanto no passado recente de serem livres, por inteiro, com segurança, prestígio e dignidade.

Eugene Genovese, por sua vez, refere-se em *The legacy of Slavery and the Roots of Black Nationalism* ao legado da escravidão nos Estados Unidos, legado esse "of paternalistic induced dependence", inculcando no negro o constante "threat of emasculation".⁷¹

A descrição da persistência do código escravista no discurso literário, assim, tem sido metáfora sugestiva da manutenção do status quo social. Mas seria ir longe demais supor tal noção antecipatória no texto de Poe o qual, ao invés disso, aponta o apego do ex-escravo ao cativoiro como algo inerente a sua própria constituição.

Também o romance oitocentista brasileiro deste grupo, ao tratar das relações entre senhores e escravos, reforça o sentido de harmoniosa hierarquia, onde não há lugar para insatisfações. Em *As Minas de Prata* (1865-6), de Alencar, uma aura de tranqüilidade

Justapõe-se ao caráter de dominação implícito nas relações escravistas:

Na casa de jantar estava àquela hora D. Ismenia de Aguiar, mãe de Inezita, cercada de muitas escravas, que bordavam e faziam rendas e costuras sobre um estrato coberto de ruz. (p.288-1)

Hierarquia, paz doméstica e trabalho escravo são os três traços marcantes da passagem acima - recorrentes, aliás, na ficção alencarina referente ao universo feminino escravocrata. Nesse sentido, podemos apor trecho de *O Tronco do Ipê* ao de *As Minas de Prata*, pela expressividade com que se dramatiza aqui, através das palavras da jovem Alice, um suave jugo feminino na pacífica atmosfera do lar:

Já tirou a cocada do fogo, Vicência? Manda ver as cometeiras de cristal, Eufrosina. E esta clara? É preciso bater já para os suspiros. (p.86)

Em *O Sertanejo* (1875), por outro lado, um outro elemento é incluído na descrição do cenário social brasileiro - o agregado. O discurso literário, à semelhança de um mosaico e mesmo às expensas da intenção autoral, vai fornecendo as peças que compõem os lineamentos da sociedade escravista.

Roberto Schwarz sintetiza de forma aguda a formação social brasileira segundo os padrões antes estabelecidos por Caio Prado Júnior. A colonização no Brasil produziu, com base no monopólio da terra, três classes de população: o latifundiário, o escravo e o "homem livre", na verdade dependente. A relação entre as duas primeiras classes é clara e definida. Já o homem livre, ou agregado, liga-se ao latifundiário através do mecanismo do favor. Roberto Schwarz escreve:

Assim, com mil formas e nomes, o favor atravessou e afetou no conjunto a existência nacional, ressalvada sempre a relação produtiva de base, esta assegurada pela força.⁷²

O texto de Alencar, observemos, fornece elementos chaves para a compreensão da sociedade escravista ao passo que se esquivava de interpretá-los. Vejamos:

Não havia agregada ou escrava que não disputasse a honra de abrir-lhe [a D. Flor] o caminho, levá-la à sua palhoça, para oferecer-lhe o presente que lá tinha guardado. As mais moças brigavam a quem lhe daria a fruta mais bonita ou lhe descobriria o ninho de beija-flor. Depois vinham as crias que também porfiavam nas cabriolas e algazarras com que festejassem a marcha triunfal.⁷³

Expondo uma ordem escravista monolítica, sustentada numa hierarquia absoluta, a passagem citada de *O Sertanejo* não aponta a distinção entre "escrava" (ligada pela servidão ao senhor) e "agregada" (vinculada ao favor e ao paternalismo), equiparando-as em termos da homenagem prestada à senhora. Mas a referência à "marcha triunfal" da sinhá-moça é o sinal involuntário conferido pelo texto de que a harmonia e a cordialidade vigentes sustentam-se em rígido esquema autoritário de dominação e dependência.

À confirmar nossa leitura, assinalamos outro trecho de *O Sertanejo* que fornece um equivalente "masculino" à marcha triunfal de Dona Flor:

Faziam parte do séquito e seguiam logo após do capitão-mor três pajens negros como azeviche, vestidos à moda antiga de pelotes de cetim amarelo os quais levavam ao ombro os bacamartes do dono da Oiticica. (p.180-II)

A conotação marcial da própria letra do texto, marcante nos dois exemplos referidos, permite que se vislumbre, por detrás da

serenidade e da ordem, os verdadeiros fundamentos do escravismo e do paternalismo nas relações entre a classe senhorial e seus dependentes.

Comentamos anteriormente que a dedicação do escravo ao senhor, freqüente em textos do segundo grupo, poderá adquirir outras conotações - o que sugere e confirma a ambigüidade com que este discurso pitocentista trata o escravo e o agregado, ou seja, confunde acintosamente a servidão e o favor. A comédia *Uma Véspera de Reis*, de Artur Azevedo (1875), apresenta um jovem escravo que configura o tipo do negro instrumental e ambicioso, também recorrente em diversos textos de Joaquim Manuel de Macedo. O José de Artur Azevedo e o Tobias, em *A Moreninha* ⁽¹⁸⁴⁴⁾ equiparam-se no cinismo brejeiro com que servem de ³levar-e-traz de mensagens amorosas, estimulados pela promessa de ganho. Em *A Moreninha*, o jovem Fabrício fornece instruções a Tobias para poder aproximar-se da moça a quem Tobias pertence:

- 'E amanhã, ao anoitecer, espera-me na porta de tua casa.'
- Pronto, lesto e agudo, repetiu de novo o crioulo.
 - Eu recompensar-te-ei, se fores fiel.
 - Mais pronto, mais lesto e mais agudo.
 - por agora toma estes cobres.
 - Oh, meu senhor! prontíssimo, lestíssimo e agudíssimo.

Embora Tobias seja um escravo, ele se move através do estímulo do favor. Isto não é de admirar. "O favor é a nossa mediação quase universal -" escreve Roberto Schwarz, "e sendo mais simpático do que o nexo escravista, a outra relação que a colônia nos legara, é compreensível que os escritores tenham baseado nele a sua interpretação do Brasil, involuntariamente disfarçando a violência, que sempre reinou na esfera da produção."⁷⁵

O exercício da dominação, em *A Moreninha*, é tão obliterado que chega mesmo a inverter-se: o escravo passará a explorar financeiramente o jovem namorado, representante da classe senhorial. Fabrício, assim, escreve a seu amigo:

O que, porém, se torna sobretudo insuportável é o despotismo que exerce sobre mim o brejeiro de Tobias!...

Entende que todos os dias lhe devo dar dinheiro e perseguir-me de maneira tal que, para ver-me livre dele, escorrogo-lhe cum quibus, a despeito da minha má vontade. (p.21)

Insinua-se em *A Moreninha*, em tom leve e risonho, a questão das "vítimas algozes" que seria desenvolvida por Macedo no romance de 1869; e que Herman Melville trabalharia com maior complexidade em *"Benito Cereno"*, conforme veremos na discussão dos textos do terceiro grupo.

Também na ficção norte-americana despontam exemplos de escravos movidos pela esperança da recompensa financeira. Em *The Pioneers*, Agamemnon - "a negro of apparently twenty years of age" (p.13) - recebe dos demais personagens um tratamento amigável e jocoso, como aquele em geral conferido a criança a quem se aplaca com presentes:

Aggy! remember there will be a visit from Santaclaus to your stockings to-night, if you are smart and careful about the buck, and get in, in season.

The black grinned with the consciousness of the bribe that was thus offered him for his silence on the subject of the deer. (p.42)

A mesma menção ao suborno ("bribe"), a mesma aceitação satisfeita por parte do negro observável nos textos de Macedo e Artur Azevedo. Existe, porém, uma distinção curiosa entre os textos

brasileiros e os norte-americanos que imputam um aspecto venal ao escravo, cuja contra-parte é a atitude paternalista da classe senhorial, ou de seus substitutos. Nos exemplos brasileiros, a transação financeira se dá pela participação do escravo nos enleios amorosos de seus senhores. Já em *The Pioneers* - nesse sentido bem representativo do discurso literário norte-americano do século XIX - não há qualquer vinculação entre a vida pessoal de senhores e de escravos no que diga respeito a assuntos amorosos.

Decerto os textos dos diversos grupos estabelecem elos de afeto e simpatia entre brancos e negros - desde que assexuados e envolvendo indivíduos do mesmo sexo (lembramos os romances de Simms); ou entre adultos negros e crianças brancas, como na alegre merenda na cabana de Uncle Tom (capítulo IV). Mas no discurso norte-americano oitocentista os escravos não têm acesso à vida sentimental de seus senhores nem mesmo como confidentes ou intermediários. A intimidade entre brancos e negros, no universo escravocrata, devia cessar com o final da infância - o que seria belamente tematizado nos contos da guerra civil de William Faulkner, reunidos sob o título *The Unvanquished* (1938).⁷⁶ Isto diz respeito à inegável relutância com que o discurso literário, no oitocentismo norte-americano, lidou com a questão da sexualidade inter-racial. Tal relutância gerou um discurso predominantemente asséptico, assexuado, na representação das relações humanas - característica especialmente notável nos textos deste grupo.

Ainda no estabelecimento de uma hierarquia monolítica e absoluta, marca do segundo grupo textual, cumpre observar o papel reservado à infantilização do negro (já apontada em *The Pioneers*) também no discurso literário brasileiro. Mais uma vez remeteremos

a O tronco do Ipe, enfocando os comentários do narrador sobre o falar dos escravos;

A linguagem dos pretos, como das crianças, oferece uma anomalia muito frequente. É a variação constante da pessoa em que fala o verbo; passam com extrema facilidade do ele ao tu. Se corrigissemos essa irregularidade, apagaríamos um dos tons mais vivos e originais dessa frase singela. (p.26)

Do paternalismo de Alencar decorre a advertência no sentido

de "há corrigir" a linguagem dos pretos a fim de conservar aquela fonte "singela" de exotismo. É possível também que, aqui, o escritor erudito esteja implicitamente justificando para o leitor culto a utilização, em seu romance, de tal linguagem corrupta. Vale entretanto assinalar, em Alencar, um genuíno interesse lingüístico o qual, no contexto cultural e ideológico em que ele se inseria, redundou em evidente paternalismo; mas que já apontava para uma preocupação avant la lettre com as línguas crioulas, tão estudadas hoje pela moderna glotologia. 77

Alencar revelou a mesma mistura de paternalismo e de interes-

se etimológico diante das línguas indígenas. Na "Carta ao Dr. Jaguaribe", publicada como postácio à primeira edição de Iracema

Alencar escreveu:

Sem dúvida que o poeta brasileiro tem de traduzir em sua língua as ideias, embora rudes e grosseiras, dos índios; mas nessa tradução está a grande dificuldade e preciso que a língua civilizada se molde quanto possa à singelza primitiva da língua bárbara; e não represente as imagens e pensamentos indígenas sendo por termos e frases que ao leitor parecam naturais na boca do selvagem.

Predominantemente, assim, a ênfase no uso "defeituoso" da linguagem e sua associação ao caráter infantil, ou primitivo, do "nô-branco", funcionou no sentido de marcar, no texto alencarino,

ta, o abismo intelectual a separar este do "civilizado" e de reforçar a excelência do discurso dominante - o que se patenteia nas reflexões lingüísticas de Alencar.

A questão final a levantar neste grupo de textos diz respeito ao papel reservado à sexualidade, no estabelecimento da hierarquia social e racial. Ao examinarmos as teses raciais explícitas ou latentes na sociedade oitocentista, constatamos que o discurso literário brasileiro insinua uma permissividade erótica nas relações inter-raciais. Essa permissividade, porém, é um artifício visando a ocultar um jogo de dominação, em dois planos: a do homem (branco) sobre a mulher (não-branca) e a do conquistador (europeu) sobre o conquistado (não-europeu).

Se nos reportamos, em contraste, à literatura norte-americana, verificaremos que nas obras oitocentistas destinadas à representação ficcional da formação da nação - como os "romances de fronteira" de Fenimore Cooper - o tratamento dado à questão racial é basicamente outro. O contato erótico-amoroso entre branco e não-branco (em qualquer das duas direções) jamais se mostra configurado através de uma perspectiva positiva. Na verdade, ele é tematizada apenas sob a ótica da violência e da perversão, ou seja, na dramatização de situações moralmente condenáveis, como no assédio da escrava pelo senhor, freqüente na literatura de tese abolicionista.

Isto sucede porque, no conceito de nacionalidade imaginado pela linguagem e patente no discurso literário oitocentista, não se concebeu nos Estados Unidos nem como mito um país em que as "raças" se mesclassem. Voltamos a um ponto capital, sempre presen-

te na literatura dominante: tratava-se de uma nação construída pelos brancos, e a estes destinada de direito.⁷⁹

A força da rejeição ao não-branco foi de tal ordem que o discurso literário negro, no decorrer do século XIX, defendeu predominantemente a bandeira do **black separatism** - presente na poesia de Whitfield, na ficção de Martin Delany (*Blake: Or, the Huts of America*) e de William Wells Brown (*Clotel*). Sintomaticamente, a heroína deste romance de Brown, sendo mulata, escolhe um negro para marido.⁸⁰

Voltemos, porém, à caracterização do segundo grupo textual. Em *The Pioneers*, Cooper descreve um povoado cuja população inclui um refugiado francês, um major alemão, um inglês, e pelo menos um africano (Agamemnon). Mas são os colonos norte-americanos de diversas procedências que fornecem o arcabouço mais respeitável da localidade, exercendo indiscutível liderança. A presença feminina que se destaca é a da loura Elizabeth, assim descrita pelo narrador:

Nothing could be fairer and more spotless than the forehead of Elizabeth, and preserve the appearance of life and health. Her nose would have been called Grecian, but for a softly rounded swell, that gave in character to the feature what it lost in beauty. Her mouth, at first sight, seemed only made for love; but the instant that its muscles moved, every expression that womanly dignity could utter, played around it, with the flexibility of female grace. (p.55)

Recusando o veio fornecido pela louvação da sensualidade da mestica (que só afetaria os brancos de caráter torpe), o texto de Cooper, paradigmático deste grupo, forçosamente abre mão de qualquer apelo sensual - uma vez que não condizente com a "dignidade feminina" requerida na composição de heroína tão exemplar.

Descartando a possibilidade de elaborar ficcionalmente a existência de mulheres outras que não essa, *The Pioneers* é coerente com uma ótica rigidamente endogâmica e separatista - não só diante do negro mas também em relação ao Índio, por quem esta e outras obras de Cooper professam assumida reverência. O diálogo entre o Reverendo Grant e sua filha Louisa (personagem concebida no mesmo molde de Elizabeth) sintetiza melhor do que quaisquer explicações a ideologia racial que sublinha todo o texto.

Referem-se ambos, nessa ocasião, ao jovem supostamente mestiço de Índio o qual, uma vez provada a sua pureza racial e só então, transformar-se-ia no herói romântico, ganhador da mão de Elizabeth. Durante a conversa referida, os interlocutores ainda creem que aquele de quem falam tem sangue Índio:

'It is marvelous, how long the propensities of the savage, continue in that remarkable race', said the good divine: 'but if he perseveres, as he has commenced, his triumph shall yet be complete. Remember me, my child, to lend him the homily 'against peril of idolatry,' at his next visit.'

'Surely father,' cried the maiden, 'you do not think him in danger of relapsing into the worship of his ancestors!'

'No, my child,' returned the clergyman, laying his hand affectionately on her flaxen locks, and smiling, 'his white blood would prevent it: but there is such a thing as the idolatry of our passions.' (p.139)

Ao mesmo tempo que vincula a primazia da fé protestante à superioridade do branco, o texto - através do discurso do Reverendo - joga com o termo "idolatria". Assim, à denúncia arrogante do Primitivismo indígena, mesclam-se as ansiedades puritanas. A idolatria religiosa do não-branco remeteria a outra mais perigosa, porque malévola à preservação da pureza racial: a das paixões.

O gesto afetivo do pai, pousando a mão nos cachos louríssimos da donzela ("flaxen locks"), pode ser visto como representativo de apaziguamento, num sentido duplo. Em primeiro lugar, como afirmação tranqüilizadora da sempre progressiva hegemonia do branco sobre as raças inferiores; em segundo - e isto decerto escapa à intenção manifesta do autor - no sentido de protegê-la, e sobretudo controlá-la, através do apaziguamento das paixões, de cuja perigo estaria isento o Reverendo, dada sua condição de autoridade religiosa.

O romance de Cooper bloqueia sua inquietação diante da escravidão e do futuro racial do país, afirmando-se como uma narrativa otimista sobre a nação construída pelos valorosos pioneiros. Como sucede em *O Tronco do Ipê*, no entanto, a própria escritura literária trai e transcende as intenções autorais: em ambos os casos, resultaram expressivos painéis das sociedades representadas ficcionalmente cuja leitura pode ser instigante, desvendando as engrenagens e articulações de seu funcionamento.

4.5 - Das artimanhas do discurso irônico

O terceiro grupo de textos a discutir é o daqueles que, esquivando-se de polemizar a respeito da escravidão e das relações inter-raciais, contêm entretanto uma forte carga de potencial crítico. Diferentemente dos grupos anteriormente discutidos, eles convidam à reflexão, sem que esta seja contudo jamais imposta ao leitor.

Tal tipo de texto às vezes adota um tom de graça e jocundidade

de, inserido em situações de crueldade aparentemente gratuitas que conferem um cunho de horror às cenas descritas ou narradas. O pesadelo escravista é dramatizado sem que parta da voz narrativa ou de personagens qualquer atitude coerente de interpretação - o que deverá caber à argúcia do leitor. O veículo que viabiliza essa mistura habilmente manipulada de descompromisso e densidade crítica é o humor, exercido num discurso específico que é o irônico.

Recentes estudos lingüísticos têm enfatizado a especificidade do discurso irônico, cuja ligação com o humor é fundamental. A ironia pode ser vista como chiste, escreve Eni Orlandi em "Destruição e Construção do Sentido (um Estudo da Ironia)": ela só é eficaz se (e quando) produz o prazer do jogo.⁸¹ Humor e ironia encontram-se no jogo da palavra, na linguagem voltada ludicamente para si mesma sem uma finalidade prática, imediata e determinada, abrindo-se não para a paráfrase mas para a polifonia.

O humor irônico foi recorrentemente utilizado pela literatura oitocentista nos dois países, no tratamento de questões sociais. A noção da incongruência da ordem escravista propiciou o recurso ao humor, acobertado pelo discurso paradoxal que é o da ironia, por parte de autores que preferiram adotar tal via de abordagem a um posicionamento mais frontal. A ironia, observemos, diz com frequência o contrário do que se quer dizer, e conta com a compreensão do "bom entendedor". É desnecessário insistir na conveniência da adoção desse discurso, tão ferino quanto cauteloso, na abordagem de questões de tanta complexidade ética, social e econômica quais fossem a escravidão e as relações raciais.

Na verdade, o discurso irônico instaura uma relação crítica com o senso comum, apontando a relatividade dos estados de mundo

fixados e instituindo por sua vez outros estados de mundo. Não se busca nele, porém, um mero jogo de oposições: a diferença vai muito além e significa multiplamente. "A particularidade da ironia", observa Orlandi, "é que ela se beneficia da dúvida, de tal forma que a própria auto-referência produz a incerteza pois é esta que constitui a eficácia da ironia em qualquer de suas dimensões."⁸²

Esses textos que espicaçavam a credulidade do leitor otocentista, abalando a fé na ordem estabelecida e incomodando sua tranquilidade de consciência, sugerem uma atitude de ceticismo, por parte de seus autores, quanto ao bom senso das instituições oficiais. Nos Estados Unidos, autores como Poe, Hawthorne e Melville mostraram-se céticos diante do otimismo romântico e de sua noção da perfectibilidade do gênero humano. Captando as brechas nas estruturas de sua sociedade, revelaram aquilo que Hennig Cohen, em "A Comic Mode of the Romantic Imagination" sintetizou como "a dark knowledge". Escreve esse autor:

It is in itself a sardonic joke, a comment on the blurred line between comedy and tragedy, that they produced some of the most interesting comic writing, albeit of a peculiar kind, of the romantic period.⁸³

Aquilo a que Cohen, um tanto vagamente, refere-se como "peculiar kind", é distintivo do discurso irônico. Também Mark Twain produziria uma literatura cuja insólita comicidade tem chamado a atenção da crítica. Segundo J.M.Cox,

Mark Twain's transformation of the savagery, the humiliation, and the wrongs of experience as they came across the gap of nothingness into the extended incongruities and digressions of narrative humor gave his style triumphant casualness, epic

garrulity, and above all, masterful clarity.⁸⁴

No Brasil, autores oitocentistas também souberam explorar o veio fornecido pela comicidade irônica no tratamento de questões sociais - a exemplo de Manuel Antonio de Almeida, Martins Pena, Artur Azevedo e, muito especialmente, Machado de Assis. O alcance crítico desse humor nem sempre foi compreendido por seus contemporâneos. Críticos argutos como José de Alencar enfatizaram o caráter cômico ou descritivo das peças teatrais de Martins Pena, sem atentar para seu cunho crítico:

Pena, muito conhecido pelas suas farças graciosas, pintava até certo ponto os costumes brasileiros; mas pintava-os sem criticar, visando antes o efeito cômico do que ao efeito moral.⁸⁵

As diversas manifestações contrárias à encenação de *Os Dois*, ou *o Inglês Maquinista* (1845), partindo da imprensa da época, atestam por outro lado que sua dimensão demolidora não passou totalmente despercebida.⁸⁶ Tampouco a potencialidade crítica da ficção e do teatro de Artur Azevedo (visto por Alfredo Bosi como o "continuador ideal" de Martins Pena) tem sido sempre apreendida por seus comentadores. Em *História Concisa da Literatura Brasileira*, diz Bosi:

O êxito fácil [das primeiras comédias de Artur Azevedo] contribuiu para marcar os limites da sua criação, nivelando-a com o gosto do público médio; em contrapartida, desenvolveu-lhe os dotes de comunicabilidade, o que é quase tudo para um comediógrafo.⁸⁷

Justamente o pendor para o cômico e a facilidade de comunicação permitiram a Artur Azevedo (e a Martins Pena), através de certeiras estocadas em feridas sociais, construir uma crítica mais eficaz, inclusive, do que aquela empreendida pelo próprio Artur

Azevedo em seu drama *O Escravocrata*, encharcado pelo melodramático.

Machado, por sua vez, foi acusado, e não só em sua época, de "omisso", "esquivo", "demissionário", e de escrever "principalmente sobre a classe média e a alta" - "sendo portanto em geral seus personagens, brancos" - afirmações que revelam uma flagrante incompreensão do universo machadiano.⁸⁸

São basicamente dos autores mencionados acima os textos que constituem este grupo. Neles constata-se como o humor pode ser forma específica de conhecimento do social - além de ser, conforme observa L. F. B. Neves, forma renegada e estigmatizada de leitura crítica da opressão.⁸⁹

Vejamos como isto se materializa em *Huckleberry Finn* (1885), observando como o texto de Mark Twain joga com a seriedade e o burlesco, não cedendo jamais ao sentimentalismo, em cena que condensa comicidade hilariante e aguda denúncia de uma ordem social doentia. Ao saber por Jim (o escravo fugido) que este pretendia comprar, ou roubar, a mulher e os filhos, livrando-os do cativeiro, Huck comenta:

It most froze me to hear such talk. He wouldn't ever dared to talk such talk in his life before. Just see what a difference it made in him the minute he judged he was about free. It was according to the old saying, 'Give a nigger an inch and he'll take an ell.' Thinks I, this is what comes of my not thinking. Here was this nigger which I had as good as helped to run away, coming right out flat-footed and saying he would steal his children - children that belonged to a man I didn't even know; a man that hadn't ever done me no harm.⁹⁰

O discurso de Huck arremeda grotescamente a doutrinação que

Ihe fora incutida e o leitor é, assim, afrontado por uma insólita mistura de integridade e de falsas noções cuja síntese o discurso literário efetua, nesse humor carregado de densidade crítica. Huck pensa conforme Ihe ensinaram, e tenta sentir conforme pensa. Entretanto, termina por sentir como de fato sente, e faz sua famosa opção, ao decidir não denunciar o paradeiro de Jim: "All right, then, I'll go to hell" (p.208)

O humor, na verdade, não conhece domínios interditos: tematiza áreas proibidas ou sacralizadas para outros tipos de conhecimento, invade-os e os descentraliza. Pode brincar com o divino e com a morte, com o poder e com a privacidade. Representa, assim, uma descontinuidade com o pensamento "razoável", com um saber lógico ou científico estreitamente comprometido.⁹¹ Daí ter o humor um significado de distensão face aos constantes tabus impostos pela sociedade e interiorizados pelos indivíduos.

Não se deve, porém, generalizar o aspecto de luta e oposição do humor. Ele também pode ser usado como técnica de controle, estando a serviço dos que detêm o poder e a autoridade - lembra Eduardo D. de Menezes, "como forma de manutenção do quadro normativo e axiológico de uma sociedade."⁹² Recordemos, nesse sentido, a camada de ridículo de que é investida a linguagem atribuída aos escravos em textos literários de tese - principalmente os escravocratas - e nos do segundo grupo.

No romance *Woodcraft* (1852), de Simms, o escravo Tom recusa (como Hector, em *The Yemassee*) a liberdade insistentemente oferecida pelo senhor, fazendo uso de curioso raciocínio:

No! no! mausa, ' he cried, with a sly shake of the

head, 'I kain't t'ink ob letting you off dis way. Ef I doesn't b'long to you, you b'longs to me! You hab for keep dis nigger long as he lib; and him for keep you. You hab for fin' he dinner, and Tom hab for cook 'em. Free nigger, ^{gg} hab any body for fin' 'em he bittle (victuals);'

Também em "The Gold Bug", de Poe, o discurso de Jupiter é tão rudimentar quanto sua mente, incapaz de distinguir o lado direito do esquerdo:

'Curse your stupidity! do you know your right hand from your left?'

'Yes, I Know dat - know all bout dat - 'tis my lef hand what I chops de wood wid.' (p.352)

O humor da passagem reside no fato de ser Jupiter destro, não canhoto. E o humor chega às raias do sarcasmo na escolha do nome Jupiter para personagem tão caricato.

Nos dois últimos exemplos citados, assinalamos, há o humor mas não se trata de discurso irônico. "A ironia é um acontecimento que comunica e, ao mesmo tempo, recusa de comunicar, mantendo o estado de dúvida", observa E. Orlandi. E ela prossegue:

Ludicamente, e de forma própria, a ironia aponta para o insólito, para o non-sense, para a ruptura. E esse é um jogo que se produz não só em relação ao destinatário mas mesmo em relação ao locutor, que também é prisioneiro das condições de seu próprio jogo.

A pretensa linguagem do negro, reproduzida de forma assim risível, apenas reforça os domínios estereotipados, os conjuntos institucionalizados que se situam ao nível dos grandes modelos sócio-culturais (no caso, o linguajar bronco e grosseiro reduplicaria a mente tosca do negro). Já no discurso irônico, evocam-se os domínios estereotipados apenas para abalá-los, colocá-los em dúvida:

A ironia se dá pelo estabelecimento de uma região significativa, de um espaço de linguagem em que não há só simulações mas também alusões e mesmo rupturas de significação podem ser desenvolvidas.⁹⁴

No texto irônico, conforme afirmamos acima, nota-se a ausência de um discurso explícito contra a escravidão - além de nele inexistirem personagens escravizados dotados de caracterização psicológica. Nos interstícios da trama, sugerem-se entretanto os contra-sensos do regime escravista, apontando para suas implicações morais.

Os Dous, de Martins Pena, coloca em cena vilões pouco comuns no elenco de personagens da época: um especulador inglês e um contrabandista de escravos, o "negreiro". Assim, Martins Pena incorpora a seu texto a melindrosa questão do tráfico de africanos e a conseqüente intromissão inglesa nos assuntos brasileiros que tanta celeuma despertou. A par disto, o texto sugere a ambição colonialista britânica através do discurso do personagem inglês (cujo único interesse alegado é o "bem do Brasil" - cena VII) e do nome que lhe é dado: chama-se "Gainer".⁹⁵

Em Os Dous, o escravo tem aparições curtas e pouquíssimo acrescenta aos quiproquês cômicos e sentimentais da trama. No entanto, o texto habilmente expõe o jogo doméstico de tirania e dominação na relação de senhoras e escravas - como na cena em que Clemência (outro nome sugestivo) retira-se, pedindo licença às visitas para ir acotar "suas negras" pela louca que o cachorro quebrara. A violência não é vista, mas ouvida ("ouve-se dentre bulha como de bofetadas e chicotadas"). O discurso da violência é prolixo e apologético, ao passo que o de suas vítimas é reduzido ao mínimo: "(Voz dentro: Não é nada, não senhora.)" E logo depois:

"(A voz dentro: Foi o cachorro.)"

A presença ausente dos escravos, marcada pela voz que dialoga com Clemência, dos bastidores, dá uma outra dimensão à cena teatral e sugere, conforme observou Vilma Arêas, elementos para uma outra história, submersa no texto. Diz ela:

Os escravos nos arrastam na direção oposta à das palavras, ou melhor, estabelecem com elas uma relação dialética, de contraponto, comentando-as ou revelando a inadequação dos sentimentos que elas expressam.

A mesma inadequação entre as palavras e os sentimentos professados e a mesma exposição da crueldade especificamente feminina na sociedade escravocrata encontram-se em *Huckleberry Finn*. Ao narrar à velha Aunt Sally a suposta explosão de um barco, Huck trava com ela o seguinte diálogo:

'We blowed out a cylinder-head.'
'Good gracious! anybody hurt?'
'No'm. Killed a nigger.'
'Well, it's lucky; because sometimes people do get hurt.' (p.215)

Nenhum comentário se segue à impressionante declaração da venerável senhora, cuja desvalorização da vida do negro coincide, aliás, com a do próprio Huck - ao menos nos intermitentes contatos deste com a Lei.

Outra cena de *Os Dois (cena XIV)* apela para os sentidos - desta vez, a visão - enquanto propiciadores de uma reflexão crítica. Martins Pena, bom conhecedor de recursos dramáticos, utiliza aqui o elemento visual favorecido pelo espaço cênico. Resumamos seu contexto: o negreiro traz a Clemência um presente o qual - diz modestamente - é "uma insignificância":

(Negreiro descobre o cesto e dele levanta-se um moleque de tanga e carapuça, o qual fica em pé dentro do cesto.)

Enquanto Clemência o avalia (acha-o "gordinho" e de "bons dentes"), o menino não pronuncia qualquer palavra. O efeito de sua presença em cena deriva exclusivamente do impacto visual.

A única fala, no palco, de um personagem negro pertence ao preto de ganho, carregador do negrinho. Ao receber um vintém pela tarefa cumprida, olha ele a moeda com desagrado: "Eh, eh, pouco... carga pesada..."

A pobreza da expressão contrasta com o alcance da sugestão e com o jogo de subentendidos a atuarem neste texto, de construção essencialmente irônica.

Alguns contos de Artur Azevedo expõem, tanto quando *Os Dous*, aspectos detratores da sociedade brasileira oitocentista. "Vida Alheia" destaca a hipocrisia que tem regido o código das relações inter-raciais no país, dramatizando a noção expressa no chavão popular como "o dinheiro embranquece":

O pai e a mãe de Henriqueta, que eram muito orgulhosos, opunham-se ao casamento, e ela própria não sentia grande entusiasmo, porque o tal Gouveia, sabe? foi mulato em pequeno.

Apesar de suas diferenças, existe um ponto em comum a ligar todos esses textos - e este ponto é fundamental: seus personagens estão imersos numa ordem social cujo entendimento lhes escapa. A percepção dessa ordem pelo leitor não deriva, portanto, do que tais personagens apreendem (como é muitas vezes o caso, na literatura de tese) mas justamente da constatação daquilo que eles não

captam. Trata-se do que L. Leary, referindo-se à obra de Mark Twain, chama de "corrective comedy which catches the reader unawares".⁹⁸ Deste brincar com a percepção do leitor, manipulando em contraste a falta de discernimento dos personagens, decorre grande parte do efeito visado.

É o que sucede muito especialmente em "Benito Cereno" (1855), de Herman Melville. O texto compraz-se em contrastar sua argúcia e a obtusidade que caracteriza o protagonista, Amaso Delano. Assim, ludicamente fornece pistas à perspicácia do leitor usando, na pretensa benevolência com que descreve Delano, os próprios indicadores para a leitura. Delano, diz o narrador, é "a man of such native simplicity as to be incapable of satire or irony."⁹⁹

Sátira e ironia decerto predominam, entretanto, na elaboração ficcional do decadente capitão Don Benito, na falta de discernimento de Delano e sobretudo no tardio esclarecimento da trama: são os subservientes escravos, levados como carga, e não o aristocrático capitão espanhol, que governam tiranicamente o navio e sua tripulação.

Voltamos, portanto, a encontrar o tema das "vítimas-algozes" já mencionado, a respeito do texto de Joaquim Manuel de Macedo.

A leitura de "Benito Cereno" pode ser esclarecedora ao se perceber que o protagonista expressa tudo o que a ótica do narrador menospreza. Tal percepção, no entanto, é deliberadamente disfarcada por uma voz narrativa melíflua, tortuosa, aparentemente favorável às opiniões, reacções, sentimentos de Delano. Estamos, lembremos, no âmbito do discurso irônico.

Não estará esta voz repercutindo as artimanhas com as quais

os escravos representam a comédia da servidão? A dívida é perti-
 nente - ainda mais se pensarmos que o discurso irônico institui a
 dívida e dela se beneficia. Examinemos o texto: na trama, temos
 Amasó Delano a funcionar como observador/coadjuvante em sua visita
 ao navio acidentado, a cujo capítulo ele presta solidariedades; mas
 a nível da construção textual, há uma fachada de hierárquica
 ordem, frágil contido como um castelo de cartas, que o desfecho se
 encarregará de deitar por terra.

Na verdade, a voz narrativa (que reduzica, supomos, a astuta
 simulação dos escravos) trata a Delano com tanto sarcasmo quanto
 àquele ingênuo leitor que com ele se identifica. Suas impressões,
 pacientemente enumeradas, podem ser vistas como um espelho das
 possíveis percepções do indivíduo socialmente ajustado e totalmen-
 te ignorante daquilo que se passava nos alçarcas da ordem escla-
 vocrata (metaforicamente, nos porões do navio), a envolver brancos
 e negros no mesmo nó inextricável: "For a moment, knot in hand,
 and knot in head, Captain Delano stood mute" (p.361)

Encontramos aqui o duplo movimento de eco e de futura, pró-
 prio do discurso irônico: o locutor (continuamos a ler Eni Orlan-
 di) atribui no destinatário um discurso "normal", um conjunto de
 opções estabelecidas que repete, e produz uma inversão ou mesmo um
 rompimento. Faz eco, portanto, à representação que atribui a seu
 interlocutor, mas o faz para indicar sua diferença.¹⁰⁰

Exemplo do que acabamos de afirmar é o uso, em "Benito Cerre-
 no", dos clichês raciais vigentes - especialmente daqueles que
 tanto nos ocuparam, no trabalho com os textos do segundo grupo: as
 analogias entre negros e animais.

As jovens escravas a bordo, amamentando os filhos, são mencionadas como "unsophisticated as leopardesses; loving as doves." (p.359) Mas é sempre Delano, nunca a voz narrativa, quem assim as vê. E o que está primordialmente em questão no texto não é decerto uma avaliação do negro, mas a dramatização do equívoco funesto dos brancos, reverberado em e por Delano.

Numa linguagem eminentemente cifrada, "Benito Cereno" transfere a estupidez imputada ao negro ao próprio branco, e prefere atribuir àquele a categoria de enigma. Não é à toa que a figura da esfinge surja na descrição dos quatro negros idosos:

Their heads like black, doddered willow tops, who, in venerable contrast to the tumult below them, were couched, sphynxlike, one on the starboard cat-head, another on the larboard, and the remaining pair face on the opposite bulwarks above the main-chains." (p.341)

Se em "Benito Cereno" o mundo escravista é ininteligível para os brancos, em *Huckleberry Finn*, tanto estes quanto os negros compartilham da mesma incompreensão diante da realidade do Sul escravocrata, que os envolve e absorve. No périplo de Huck e de Jim, a canoa a levá-los rumo para o Sul ao invés de para os estados livres, e o nevoeiro que impede os fugitivos de tomarem a direção desejada metaforiza seu desconhecimento dessa imersão na ordem escravista.

O universo ficcional de Melville e de Mark Twain, cujo tratamento crítico diante da questão do negro e da escravidão acabamos de considerar, em duas de suas manifestações mais expressivas, comporta assim uma poderosa dimensão histórica nem sempre acatada por seus leitores. 101

Algo de semelhante sucede com a ficção de Machado de Assis. Mas já não será novidade hoje reabilitá-lo da injusta imputação de indiferença frente à realidade de seu tempo, reconhecendo nele "um perscrutador impiedoso da alma cultural brasileira", um escritor dotado de "forte consciência da história e das raízes históricas do regime" que conheceu.¹⁰²

Em consonância com boa parte da crítica dos anos recentes, vemos na obra de Machado uma cerrada densidade histórica - o que evidentemente não invalida e antes incita a busca, nela, de outras camadas de significação. Concordamos, portanto, com Costa Lima, que afirma: "Controlada pela reflexão, a fantasia [machadiana] se transforma em ficção - um pensar sobre o tempo histórico sem a procura de dominá-lo conceitualmente".¹⁰³

Justamente sua singularidade, insiste esse crítico, consiste em haver ele fundado uma produção de maturidade na reflexão ficcional de sua sociedade. Ao invés, pois, de vê-lo como alienado de seu tempo, cumpre antes entendê-lo como produtor de uma poética que exige sua temporalização, ou seja, perceber que as características de sua ficção resultam do esforço reflexivo sobre a sociedade em que viveu.¹⁰⁴

Para se bem ler Machado, é preciso considerar a fundamentação social daquilo que, aparentemente, atua apenas no âmbito doméstico dos personagens criados. Sua ficção está cravejada de sugestões alegóricas que funcionam como convites à especulação do leitor, para que este se empenha num jogo de interpretação, conferindo significados mais amplos a detalhes aparentemente aleatórios do ponto de vista social.

Chegamos agora a um ponto de capital interesse: essas sugestões alegóricas, em Machado, são humoristicamente dadas, e inserem-se no discurso que caracterizamos como irônico - sua opção no tratamento da escravidão e das relações raciais na sociedade brasileira.

A confirmar nossa leitura, examinemos a relevância da constituição alegórica de Machado em relação ao narrador, texto e leitor. Segundo Costa Lima, a consequência imediata dessa constituição é que ela ressalta a primordialidade do leitor.¹⁰⁵ Este é constantemente desafiado, (des)encaminhado por um narrador o qual, qualquer que seja a sua roupagem, dificilmente poderá ser identificado ao que ordinariamente se chama a "voz do autor".

Mas a ironia, observa Eni Orlandi, "não está no locutor, não está no ouvinte, não está no texto; está na relação que se estabelece entre os três."¹⁰⁶ E a leitura de Machado pode ser enriquecedora se atentarmos para o peculiar elo estabelecido entre os três elementos - mantendo sempre em mente aquela atitude de "saudável desconfiança em relação ao narrador" aconselhada por John Gledson, em seu estudo da ficção machadiana.¹⁰⁷ Esse narrador, com suas artimanhas e zombarias, invoca o leitor e o adula, para em seguida brindá-lo com uma farpa afiada; revela e oculta as diversas faces de uma realidade multifacetada, verdadeiro saco sem fundo no qual materializam-se, através do jogo da palavra, ocorrências e sentimentos identificáveis. Mas não há jamais soluções confiáveis vindas da voz narrativa para os dilemas vividos pelos personagens, freqüentemente tão perplexos e desinformados quanto o próprio narrador também pode sê-lo, ou imersos em vaidades estereis. Nesse mundo ficcional tão pouco confortador, o leitor perde,

quando pensa achar, o fio do pensamento machadiano. Eco, rutura, polifonia: características do discurso irônico.

Dentro desta perspectiva, examinamos a presença do nosso tema na ficção de Machado, tentando compreendê-la como um todo coerentemente organizado no qual certas estruturas se desarticulam e rearticulam sob formas diferentes.¹⁰⁸ Destacamos nela dois contos, verdadeiros microcosmos da competência machadiana e de sua singularidade no tratamento de questões sociais em geral, da escravidão em particular.

"O Espelho" (Papéis Avulsos, 1882) e "Pai contra Mãe" (Relíquias de Casa Velha, 1906)¹⁰⁹ dramatizam de formas distintas mas com perspectivas que podem ser vistas como complementares o universo escravocrata brasileiro - o que sugere a possibilidade de uma leitura intertextual, apontando seu substrato comum no todo machadiano.

"O Espelho", desde seu começo, apresenta um modo narrativo singular: o narrador inicial logo cederá a palavra a outro narrador, retomando o fio da narração na frase que fecha o texto: "Quando os outros voltaram a si, o narrador tinha descido as escadas." (p.144)

Observemos ainda que, na abertura do conto, o primeiro narrador refere-se a "quatro ou cinco cavalheiros" também falantes, que "debatiam, uma noite, várias questões de alta transcendência" (p.137). Estes vagos personagens calar-se-ão, crescentemente absorvidos pelo insólito do que ouvem.

A própria estruturação do conto, assim, encena um jogo de

perde/ganha da palavra, privilegiando uma ação entre outras; dentro do enredo: a de falar. Ao transferir essa fala de uns para outros, o texto dissolve contornos nítidos de opinião, neutralizando a responsabilidade narrativa de tal forma que, ao final da leitura, a única coisa certa é o abandono, por parte do "narrador", de sua plateia. Sugere, pois, um estado latente e incompleto e uma multiplicidade que - conforme é próprio do discurso lírico - pode apontar também para o silêncio.¹¹⁰

Uma das originalidades de "O Espelho" está em reduplicar, ou refletir, a nível de personagens e de trama, a relação entre a ficção machadiana e seu leitor. Pois aqui o texto subrepticamente fala de si, e daquilo que espera fazer, e daquilo que espera do leitor. Confirmemos com a letra do texto: Jacobina (o segundo narrador, protagonista do conto) adverte de início a seus ouvintes:

Esperem-se à vontade; podem ficar de boca aberta, dar de ombros, tudo; não admito réplica. Se me replicarem, acabo o charuto e vou dormir. (p.138)

É pertinente lembrar aqui a afinidade, já diversas vezes apontada, entre a requintada técnica narrativa de Machado de Assis e a de Henry James que, em *The Turn of the Screw* (1898), também produziria uma atordoante transferência da responsabilidade narrativa passando-a por diversas vozes, dentre as quais a de um narrador/personagem que nega/aceita, contradiz-se, impõe condições a suas ouvintes, para finalmente deixá-los ao final de um estranho relato, omitindo-se de cena sem qualquer comentário ou expianação - sem dar uma "última palavra".¹¹¹

O discurso lírico, na verdade, recusa-se sistematicamente a

fornecer esta última palavra, mesmo quando parece fazê-lo. Não será demais retomarmos por um momento **Huckleberry Finn**, observando a maestria lúdica de sua epígrafe:

NOTICE

Persons attempting to find a motive in this narrative will be prosecuted; persons attempting to find a moral in it will be banished; persons attempting to find a plot in it will be shot.

BY ORDER OF THE AUTHOR
PER
G.O., CHIEF OF ORDNANCE

Incorporando a violência (da lei) ao prazer lúdico da palavra, comprazendo-se em afirmar seu non-sense e situando-se assim nas bordas da linguagem, o discurso irônico exerce-se como marginal - no duplo sentido do termo.

Voltemos porém ao universo machadiano: antes de verificarmos a relevância do artificioso arcabouço narrativo em que se instaura a trama de "O Espelho", sustentação ficcional do tema da escravidão, vejamos em contraste como se comporta a narração em "Pai contra Mãe".

Estamos agora na presença de um narrador único, que se destaca dos personagens não só por situar-se fora da órbita dos acontecimentos narrados mas também, e muito especialmente, pelo tipo de discurso de que se utiliza. Este é ilustrado, informativo, solícito - sempre irônico - ao passo que o dos personagens é repetitivo, limitado, nutrindo-se de frases feitas e de lugares comuns, expressando uma total penúria espiritual que equivale à sua penúria material. Na minuciosidade com que o narrador descreve esse mundo miserável, que desconhece qualquer preocupação acima de suas

urgências particulares, sente-se nele o gozo de sua própria superioridade.¹¹² Ao promover este contraste, o texto estabelece um espaço privilegiado para o exercício do discurso irônico o qual - vale lembrar - não se limita àquele expresso pelo narrador, mas permeia todas as vozes.

Voltemos por um instante a "O Espelho": Ao falar de si próprio, Jacobina revela sua cultura em abundantes referências eruditas: "Recitava versos, discursos, trechos latinos, líras de Gonzaga, oitavas de Camões, décimas, uma antologia em trinta volumes." (p.143).

Jacobina encarna, assim, aquilo que foi alvo da crítica machadiana mais corrosiva: o apreço de uma sociedade por exhibições retóricas de encomenda e por uma erudição de fachada.

A retórica em torno do nada, desprovida de reflexão (Jacobina não lia, ele recitava) é, no entanto, caminho do poder. Coerentemente, o que ressalta em "O Espelho" não é a força do nome, mas a da nomeação:

- Tinha vinte e cinco anos, era pobre, e acabava de ser nomeado alferes da guarda nacional. Não imaginam o acontecimento que isto foi em nossa casa. Minha mãe ficou tão orgulhosa! tão contente! Chamava-me o seu alferes. (p.139)

E adiante, a respeito da tia Marcolina:

Achava-me um rapagão bonito. [...] E sempre alferes; era alferes para cá, alferes para lá, alferes a toda hora. Eu pedia-lhe que me chamasse Joãozinho, como dantes; e ela abanava a cabeça, bradando que não, que era o 'senhor alferes'. (p.140)

Não menos implacável mas perseguindo outra estratégia é a técnica narrativa em "Pai contra Mãe". O saber do narrador não se

exibe na enumeração de obras literárias, mas na cônica e detalhada listagem dos instrumentos de tortura da escravidão:

Não cito alguns aparelhos senão por se ligarem a certo offício. Um deles era o ferro ao pescoço, outro o ferro ao pé; havia também a máscara de folha-de-flandres. A máscara fazia perder o vício da embriaguez aos escravos, por lhes tapar a boca. Tinha só três buracos, dois para ver, um para respirar, e era fechada atrás da cabeça por um cadeado. (p.282).

Esse narrador tampouco se recusa a fazer elocubrações filosóficas: "Era grotesca tal máscara, mas a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel." (p.282)

O texto não nos deixa esquecer aquilo que visa: exhibir essa des-ordem social cujos funcionamentos começa a explorar - sem recorrer a qualquer sentimentalismo, para o qual não há espaço no discurso irônico. Estamos, aqui, vis-à-vis um narrador quase olímpico, na indiferença com que percorre os horrores da escravidão e na falta de comocão com que descreve a miséria sem horizontes de Cândido Neves e sua família:

Cândido Neves perdera já o offício de entalhador, como abrira mão de outros muitos, melhores ou piores. Pegar escravos fugidos trouxe-lhe um encanto novo. Não obrigava a estar longas horas sentado. Só exigia força, olho vivo, paciência, coragem e um pedaço de corda. [...] Nem sempre saía sem sangue, as unhas e os dentes do outro trabalhavam, mas geralmente ele os vencía sem o menor arranhão. (p.286)

O contraste entre as técnicas narrativas nos dois textos leva-nos a antecipar uma das contestações da leitura: "O Espelho" trata da escravidão em sua ausência. Jamais fala explicitamente da escravidão enquanto sistema sócio-econômico, porém capta seu re-

flexo. Observemos que toda a construção do texto se exerce em torno de algo que se esquivava, em lugar de se apresentar. Em outras palavras, é um texto elaborado através de sucessivos afastamentos: a fuga dos escravos, que se segue à retirada da cena da dona da casa; a (temporária) falta de contornos nítidos na superfície do espelho, a ausência da "alma interior", a escapada final do(s) narrador(es). A ausência também de qualquer reflexão posterior sobre os acontecimentos da trama - ou sobre a escravidão, núcleo do conflito narrado. Não se explica o comportamento dos escravos nem é relatado seu destino, após a fuga.

Essa ausência também diz respeito à falta de identidade de um narrador/personagem alegórico de uma classe social a qual, retirada a escravaria que a sustenta, repousa sobre o vazio: "Não eram golpes da pêndula, era um diálogo do abismo, um cochicho do nada." (p.142)

Com o desaparecimento dos escravos e o conseqüente desmantelamento da ordem, Jacobina encontra unicamente a negação de tudo:

Ouçam-me. Na manhã seguinte achei-me só. Os velhacos, seduzidos por outros, ou de movimento próprio, tinham resolvido fugir durante a noite; e assim fizeram. Achei-me só, sem mais ninguém, entre quatro paredes, diante do terreiro deserto e da roça abandonada. Nenhum fôlego humano. Corri a casa toda, a senzala, tudo; ninguém, um molequinho que fosse. Galos e galinhas tão-somente, um par de mulas, que filosofavam a vida, sacudindo as moscas, e três bois. Os mesmos cães foram levados pelos escravos. Nenhum ente humano. Pareceu-lhes que isto era melhor do que ter morrido? era pior. (p.142)

Os meios de produção ali estavam, a roça, os animais (só os cães, ironicamente, haviam sido levados pelos fugitivos). Mas de nada adiantava aquilo que se tornara apenas paisagem, afastada a

mão-de-obra escrava. O lamento do narrador - "um molequinho que fosse" - acena humoristicamente para a decepção de Jacobina projetada para o futuro, esse "molequinho" representando a possibilidade da retomada da ordem.

Porém o ponto crucial do texto diz respeito ao relacionamento mutável entre Jacobina e o espelho após a deserção da escravatura, e suas três fases, porque ricas em sugestões, devem ser consideradas. Em primeiro lugar, passa ele por um "impulso inconsciente" que o impede de, durante oito dias, olhar o espelho. Depois, deu-lhe "na veneta" mirar-se nele. O espelho, que "parecia conjurado com o resto do universo" (p.143), não lhe devolve "a figura nítida e inteira, mas vaga, esfumada, difusa, sombra de sombra." (p.143-4). Finalmente, Jacobina resolve o problema ao vestir a farda de alferes:

E... não lhes digo nada; o vidro reproduziu então a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso; era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, a alma exterior. Essa alma ausente com a dona do sítio, dispersa e fugida com os escravos, ei-la recolhida no espelho. (p.144)

O episódio aponta para a ausência de identidade e, a seguir, para um grotesto **happy-end** graças à influência da farda, simultaneamente emblema de poder e máscara compensatória:

Daf em diante, fui outro. Cada dia, a uma certa hora, vestia-me de alferes, e sentava-me diante do espelho, lendo, olhando, meditando; no fim de duas, três horas, despia-me outra vez. (p.144)

A máscara nos conduzirá de volta à leitura de "Pai contra Mãe", prosseguindo no exame contrastivo de seus contornos diversos. Se "O Espelho" trata da escravidão através da imaginosa

elaboração de sua ausência, propulsora e denunciadora de outras ausências, "Pai contra Mãe" coloca flagrantemente a escravidão em cena, sem artifícios e dissimulações. O texto tem início com as palavras "A escravidão", qualificando a esta como uma das "instituições sociais" e nomeando seus "ofícios e aparelhos". Consideram-se aqui conteúdos e não fachadas, e o narrador logo adverte o leitor: "Mas não cuidemos de máscaras." (p.282)

Não será portanto sobre o reflexo da escravidão mas sobre sua existência e seus modos de funcionamento que o texto vai ser edificado. Coerentemente, os nomes próprios são importantes (não as nomeações): Cândido Neves, desapiadado caçador de escravos fugidos e amantíssimo pai de família; Clara, sua virtuosa esposa e tia Mônica (nome que significa monja) - ambas a costurarem, lutando pela sobrevivência da família indigente.

A linguagem de todos (exceto a do narrador) é costurada por jargões piedosos, condizentes com seus nomes mas absolutamente incompatíveis com suas ações: "-Nossa Senhora nos dará de comer, acudiu Clara." (p.284); "-Deus nos há de ajudar, titia, insistia a futura mãe." (p.285)

A eficácia da ironia justamente se dá pela insistência nessa disparidade entre as palavras e seu(s) sentido(s). A aproximação de opostos cria um efeito incongruente e paradoxal que tem sempre como referente (do qual se desvia) o senso comum:

Joga nesse efeito de sentido produzido pela ironia toda espécie de mitos sociais: o mito da honestidade, o da sinceridade, etc. A relação com esses mitos evidenciarse e se rompe.

O poder de comicidade cruel da ironia atinge seu auge - e

síntese - na frase delirante de Cândido: "Deus não me abandona, e preto fugido sabe que comigo não brinca;" (p.286).

Se a vida dos personagens e seus nomes são inconseqüentes, o texto possui uma lógica de funcionamento impecável: o discurso irônico, sublinhemos, é o resultado de uma **construção** que instaura um estado de mundo irônico.

Vejamos como os nomes de ruas são tão ricos em sugestões quanto os das pessoas: a escrava grávida, segundo anúncio divulgando sua fuga, parecia andar pela "rua do Parto e da Ajuda". Ela seria efetivamente capturada por Cândido nas proximidades do largo da Ajuda. (p.289) É exatamente ali que ela faz seu apelo extremo: "Estou grávida, meu senhor! [...] Se Vossa Senhoria tem algum filho, peço-lhe por amor dele que me solte." (p.290)

E lá também que ele a censura: "Você é que tem culpa. Quem lhe manda fazer filhos e fugir depois?" (p.290)

Nada há evidentemente de humorístico nesta específica passagem. A camada de humor a qual, como já observamos, permeia o discurso irônico, momentaneamente se rarefaz. Mas um certo humor amargo e desencantado voltará a provocar o leitor nas incongruências com que Cândido Neves e sua família reagem ao acontecido - o que constitui o desfecho do conto.

As duas gestações em curso na estória (a de Clara e a da escrava) terão destinos opostos: a escrava Arminda aborta aos pés do senhor, ao passo que a criança de Clara e Cândido é beijada pelo pai, "entre lágrimas verdadeiras", com que ele "abençoava a fuga e não se lhe dava do aborto." (p.291)

O nome "Ajuda" contundentemente indica o local de confronto entre Arminda e seu perseguidor. O dinheiro do resgate, por outro lado, será pago a Cândido na residência senhorial - marcada pelos termos "Ourives" e "Alfândega". (p.290) Já a moradia da família indigente não é localizada: despejados pelo senhorio, vão habitar provisoriamente "em casa de uma senhora velha e rica, que lhe prometeu [a Mônica] emprestar os quartos baixos da casa, ao fundo da cocheira, para os lados de um pátio." (p.298)

O cuidadoso delinear da geografia sócio-econômica do Rio de Janeiro, entremeado de sugestões alusivas à trama e aos motivos a moverem os personagens, assinala, instaurado num discurso essencialmente irônico, a "renovação na leitura de questões sociais e existenciais" efetuada pela ficção machadiana.¹¹⁴

Transcendendo infinitamente a paciência detalhista peculiar ao realismo, apontada por Mário de Andrade na obra de Machado,¹¹⁵ sua ficção explora até as últimas conseqüências as potencialidades da linguagem, extraindo riquezas de implicações da própria rarefação lingüística e brincando com a arte de nomear através do discurso irônico, processo em que a linguagem se nega a se reconstrói.

A arte de Machado endereça, assim, um sagaz desafio ao leitor para que este participe de seu jogo e decifre seus enigmas - um dos mais fascinantes dos quais consiste na leitura, com a ajuda de um enganoso narrador, dos dilemas de uma época e de um povo.

O discurso literário irônico - especialmente quando realçado pela arte genial de um Machado, de um Melville ou Mark Twain - mostrou-se, portanto, especialmente eficaz no tratamento do tema do negro e da escravidão. Livre do didatismo e do moralismo exacer-

bados da literatura de tese; não endossando tampouco o alheamento sombreado ou benevolente do discurso eclético liberal, este discurso abordou, com uma independência singular, questões complexas do universo de seu tempo, dentre as quais e muito especialmente a das relações inter-raciais. Provocador e irreverente, recusando-se a acatar os padrões ideológicos vigentes, levantou ele dilemas sem se arvorar em fornecer soluções radicais ou conciliatórias, e pôs assim em foco setores mal iluminados das relações sociais nas respectivas sociedades representadas.

Na sua construção peculiar, em que se destróem os sentidos consagrados, tratou ludicamente da relação entre o mesmo e o diferente, o fixado e o possível. Assinalou nitidamente o social, apontando também - e isto nos interessa fundamentalmente - para si próprio: a ironia pergunta pela linguagem e faz isso a partir da própria linguagem. Atua nos seus limites e atenta contra sua integridade, ou seja, contra seu produto instituído - lemos no esclarecedor trabalho de Eni Orlandi.¹¹⁶

Recusando fazer de si o árbitro da justiça e da verdade, enfrentando corajosamente problemas contemporâneos difíceis e não solucionados, ele abriu-se também para outras épocas. Situando-se num espaço e num tempo determinados, o discurso que acabamos de considerar não resultou num produto datado, mas estimulou e estimula renovadas leituras, cujas fecundas possibilidades esperamos ter sugerido.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 Ver, a respeito, Franco, J. "A mulher na formação nacional mexicana: 1812-1910". R.J., CIEC, Papéis avulsos, 1988 - 5.
- 2 Anderson, B. *Imagined communities*. London/NY, Verso, 1987. passim.
- 3 Id., p.87.
- 4 Isto sucede, por exemplo, na ficção de Thomas Dixon, que inventa novos destinos para personagens de *Uncle Tom's cabin*.
- 5 É o caso da poesia de Phillis Wheatley (1754-1784) e de Jupiter Hammon (1720(?)-1800(?), nos Estados Unidos. Ver *Blackamerican literature*, p.29-39.
- 6 Esta surgiria a partir da década de 1920, com a *Négritude* europeia e africana e através da *Harlem Renaissance*, nos Estados Unidos.
- 7 Souza, C.e. *Emparedado. Obra completa*. R.J., Aguilar, 1961.p.663.
- 8 Whitman, A. A. A question. In *Invisible poets: Afro-americans of the nineteenth century*. J.R. Sherman (org.) Urbana, Univ. of Illinois Press, s/d.p.126
- 9 Chesnutt, C. The passing of Grandison. In *American short stories*. USA, Scott, Foresman and Company, 1976.p.236-251.
- 10 Ver poema de Dunbar, na íntegra, in *Blackamerican literature*, p.303.
Nos ensaios de Baldwin, em *Notes of a native son* e *Nobody knows my name*, o tema central é o da (auto) imagem do negro, na sociedade norte-americana. Como W.E.B.DuBois, na virada do século XX, e Ralph Ellison, em *Invisible man* (1947), especularia ele sobre a sensação de rejeição do negro, numa sociedade que se recusa a vê-lo, em sua especificidade de ser negro, e ao mesmo tempo como igual em dignidade.
- 11 Na descrição da literatura de tese, baseamo-nos principalmente em Suleiman, S. R. *Le roman à thèse: Ou l'autorité fictive*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.p.77 e passim.
- 12 Santiago, S. "Desvios da ficção (um romance de tese)". In *Vale quanto pesa*. p.136.
- 13 Suleiman, S. R. *Ob.cit.*p.251.
- 14 Dentre os romances mais representativos de Simms, destacam-se *The Yemassee* (1835), *The Partisan* (1835), *Confession; Or the Blind Heart* (1841) e *Woodcraft* (1852).

- 15 No capítulo XXVIII de **Confession**, Simms sugere, depois do Texas povoado, a ocupação do México, de Cuba e das ilhas das Índias Ocidentais. Ver Ridgely, J.V., **William Gilmore Simms**. N.Y., Twayne Publishers, 1962. p.84-92.
Em **Negro thought in America**, August Meier observa:
"The racial significance of the white man's burden abroad was not overlooked by Southerners at home, nor were those who undertook this burden unaware of the implications of the Southern race system for their task." p.22.
- 16 Suleiman, S. R. Ob.cit.p.164.
- 17 Grayson, W. J. The hireling and the slave. p.42, 50-51.
- 18 Dixon, T. **The leopard's spots: A romance of the white man's burden**. N.Y., Doubleday, Page & Co. 1902. p.66, 97.
- 19 Harriet Beecher Stowe, posteriormente, mudaria de opinião sobre os projetos colonizationists. Em **North of slavery**, L. Litwack esclarece:
"In a note to the [American and Foreign Anti-Slavery] convention [1854], Mrs. Stowe reaffirmed her opposition to the American Colonization Society, assured the delegates that she was not a colonizationist, and admitted that if she were to rewrite the book, Harris would not be sent to Liberia. At the same time, however, she called the African colony 'a fixed fact' and advised Negroes not to disregard completely this opportunity to construct an independent nation." p.255.
- 20 Whitfield, J.M. **America**. In **Invisible poets**, p.47 e passim.
- 21 Ver, a respeito, Ventura, R. **Bacharéis em luta: Crítica, história e polêmica em Silvio Romero**. Dissertação de Mestrado, PUC/RJ, p.54, 52-3.
- 22 Guimarães, B. **A escrava Isaura**. S.P., Ática, 1983.p.77.
- 23 Caminha, A. **Bom crioulo**. S.P., Ática, 1983.p.10.
- 24 Alencar, J. de. **Lucíola**. S.P., Ática, 1987. p.12-13.
- 25 Brookshaw, D. **Raça e cor na literatura brasileira**. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983.p.97.
- 26 Queiroz Júnior, Teófilo de. **Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira**. S.P., Ática, 1982.p.122.
- 27 Azevedo, Alufio. **O mulato**, R.J., Edições de Ouro, s/d., p.317.
- 28 Azevedo, Artur e Duarte, Urbano. **O escravocrata**. In **Teatro de Artur Azevedo**. Tomo II. Ministério da Cultura, Instituto Nacional de Artes Cênicas, 1985. "Pródromo".
- 29 Alencar, José de. **Mãe**. In: **Obras completas de José de Alencar**. R.J., Aguilar, 1960.

- 30 Santiago, S. Liderança e hierarquia em Alencar. In Vale quanto pesa. p.110.
- 31 Santiago, S. Introdução a Iracema. R.J., Francisco Alves, 1975.p.21.
- 32 Alencar, J. de. Iracema. p.70.
- 33 Azevedo, Aluísio. O cortico. R.J., Tecuoprint, s/d, p.94-5
- 34 Fredrickson, G. M. The black image in the white mind. p.105, 102, 126.
- 35 Cf. Ventura, R. Ob.cit.p.147.
- 36 Nabuco, J. Minha formação. p.182.
- 37 Id., p.180-1.
- 38 Reis, M. F. dos. Ursula. R.J, Presença, 1988.p.25.
- 39 Delany, M. Blake; or, the huts of America. Publicado na íntegra em Violence in the black imagination. p.184.
- 40 Remetemos ao ensaio de Augusto Meyer "Os Três navios negreiros", que coteja e compara os poemas "O navio negreiro" de Heine, "Les nègres et les marionettes", de Béranger, e o "Navio Nегreiro" de Castro Alves. Meyer privilegia a objetividade realista com que Heine, segundo ele, integra "a questão das relações de classe e de estrutura econômica do Capitalismo", no tratamento do tema. Para Augusto Meyer, o poema de Castro Alves "decompõe-se em imagens vívidas, objurgações, interpelações, rasgos de eloquência", não sendo conveniente assim "aprofundar muito a sua análise". (p.37)
- Cremos, porém, que o poema transcende o "convite à recitação gesticulada em voz alta", conforme afirma Meyer, apresentando possibilidades fecundas de análise.
- Para um tratamento da inserção da poesia abolicionista de Castro Alves na época - inclusive quanto à questão cronológica recorrentemente abordada ("Navio Nегreiro" foi escrito após o término do tráfico internacional de escravos) - ver nosso O negro e o romantismo brasileiro. Gomes, H.T. S.P., Atual, 1988.p.68-70.
- Meyer, Augusto. Os três navios negreiros. In Território da tradução. Remate de males 4. UNICAMP/FUNCAMP. Campinas, dez.1984.
- 41 Whittier, J. G. The slave-ships. Ob. cit.p.265-7.
- 42 Alves, A.C. Navio negreiro. Ob. cit.p.515-524.
- 43 Longfellow, H. W. The witnesses. In The new pocket anthology of American verse. N.Y., Pocket Books, 1972.p.245.
- 44 Cândido, A. Formação da literatura brasileira (momentos decisivos). Belo Horizonte, Itatiaia, 1975.p.203-II.

- 45 Santiago, S. Liderança e hierarquia em Alencar. Ob. cit. p.112.
- 46 Macedo, J.M. de. As vítimas algozes. Quadros da escravidão. R.J., Typ. Americana, 1869. p.81-2.
Sobre Macedo, ver: Almeida, A.M. de. Contradição e conciliação na obra de Joaquim Manuel de Macedo. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras, UFMG, 1979.
- 47 Alencar, J.de. O demônio familiar. In Obras completas de José de Alencar.
- 48 Suleiman, S. R. Ob.cit.p.176.
- 49 Id., p.137: "L'Histoire d'apprentissage [peut être] 'greffée sur l'histoire antagonique."
- 50 Stowe, H. B. Uncle Tom's cabin: Or, life among the lowly. N.Y., Collier Books, 1962. p.302-304.
- 51 Alves, A.C. O sibarita romano. Ob.cit.p.463-5.
Whittier, J.G. The panorama. Ob.cit.p.325.
- 52 Varela,F. Mauro, o escravo. In Obras completas de Fagundes Varela. R.J., Garnier, 1886.v.I.
- 53 J. Franco aponta o mesmo fenômeno na literatura mexicana do século XIX. Ob.cit.p.20.
- 54 Alves, A. C. A cachoeira de Paulo Afonso. Ob.cit.p.583.
- 55 Alves, A. C. Saudação a Palmares. Idem, p.537-8.
- 56 Gama, L. Minha mãe. In Trovas burlescas. S.P., Editora Três, 1974.p.139.
- 57 Gama, L. Meus amores. Id., p.154-5.
- 58 Alves, A. C. Bandido negro. Ob.cit.p.472.
- 59 Ver Costa, E. V. da. Da monarquia à república: Momentos decisivos, onde lemos:
"Assim como sucedeu ao Código de Processos, nem bem aprovado o Ato Adicional [1834] - não obstante representasse uma forma de conciliação, ou talvez por isso mesmo - já se cogitava de revê-lo. Parecia demasiado liberal nas suas concessões.
O 'regresso', iniciado em 1836 por Bernardo de Vasconcelos, expressaria a tendência que culminaria na maioridade, quando se estabeleceu uma aliança entre 'liberais em regresso' e o Trono. O regresso ficaria patente já nas eleições de 1836 quando triunfaram os elementos que na Câmara representavam a ordem ameaçada pelas insurreições em vários pontos do país." p.138.
- 60 Costa, J. C. O pensamento brasileiro sob o Império. In História geral da civilização brasileira. Tomo II, terceiro vol. S.P., R.J., Difel, 1976.p.327.

- 61 Cooper, J. F. *The pioneers*. N.Y./Toronto, Rinehart & Co., Inc., 1960.p.43.
- 62 Macedo, J.M.de. *O cego*. Teatro de Joaquim Manuel de Macedo. p.149-II.
- 63 Citado em Ridgely, J.V., Ob. cit. p.437-8.
- 64 Candido, A. A análise de *O cortiço* de Aluísio Azevedo. In *Cadernos da PUC RJ. Série Letras e Artes*, 28, 1976.p.125-6, 127.
- 65 Brayner, S. *A metáfora do corpo no romance naturalista: Estudo sobre O Cortiço*. R.J., Livraria São José, 1973. esp. cap.V. "Uma estilística animal". p.92-3.
- 66 "Rattle-snake", "ape", "baboon", "mule", "wolf" são alguns dos termos caracterizando negros (via narrador e/ou personagens) em *The leopard's spots*. N.Y., Doubleday, Page & Co., 1902. passim.
- 67 O título deste romance de T. Dixon alude a uma passagem bíblica: "Pode acaso o etíope mudar a sua pele ou o leopardo as suas manchas? Então poderíeis fazer o bem, estando acostumados a fazer o mal." Jeremias, 13:23. Dixon evidentemente sugere aí a inevitabilidade da condição negra - que ele vê como degradada em sua essência.
- 68 Poe, E. A. *The gold bug*. In *Selected prose, poetry and Eureka*. USA, Holt, Rinehart and Winston, 1950.p.338.
- 69 Ver discussão a respeito em nosso *O poder rural na ficção*. Gomes, H. T. S.P., Ática, 1981. passim.
- 70 Fernandes, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. p.50-I.
- 71 Genovese, E. *The legacy of Slavery and the roots of black nationalism*, In *In red and black: Marxian explorations in Southern and Afro-american history*. p.146.
- 72 Schwarz, R. *As idéias fora do lugar*. In *Ao vencedor as batatas*. S.P., Livraria Duas Cidades, 1988,p.16.
- 73 Alencar, J. de. *O sertanejo*. S.P., Saraiva, s/d.p.87-I.
- 74 Macedo, J. M. de. *A moreninha*. S.P., Ática, 1983.p.20.
- 75 Schwarz, R. Ob.cit.p.16.
- 76 No conto "Raid", lê-se:
"That's how Ringo and I were. We were almost the same age, and Father always said that Ringo was a little smarter than I was, but that didn't count with us, any more than the difference in the colour of our skins counted. What counted was, what one of us had done or seen that the other had not, and ever since that Christmas I had been ahead of Ringo because I had seen a railroad, a locomotive."

The unvanquished. Penguin Books, 1965.p.58.

- 77 A respeito das pesquisas modernas sobre as línguas crioulas e seus problemas específicos, consultar Cunha, Celso. *Língua, nação, alienação*. R.J., Nova Fronteira, 1981. passim.
- 78 Alencar, J. de. Carta ao Dr. Jaguaribe. In *Iracema*, p.60.
- 79 Nem mesmo os proponentes mais entusiastas do modelo do cadinho americano (*melting pot*) para explicar o ajuste migratório nos Estados Unidos no último século e meio - lemos em John D. Buenker - incluíram seriamente todas as fontes populacionais em seu esquema: "Habitualmente, inclinaram-se para modificações insignificantes de um cerne fundamentalmente protestante anglo-americano. E adiante: "Nos últimos anos, a noção do cadinho tem sido cada vez mais rejeitada tanto por estudiosos quanto por porta-vozes étnicos como uma explicação enganosa e uma meta indesejável, deixando que seus defensores argumentem somente a favor de sua conservação como um símbolo em vez de como uma descrição da realidade." Buenker, J.D. Ob.cit.p.390 (grifamos)
- 80 Lemos em Clotelle: "Being brought up in America, and having all this prejudice against color which characterizes his white fellow-countrymen, Mr. Linwood very much regretted that his daughter, although herself tintured with African blood, should have married a black man, and he did not fail to express to her his dislike of her husband's complexion." (p.338)
- 81 Orlandi, E. P. Ob. cit.p.88 e passim.
- 82 Id., p.85.
- 83 Cohen, H. A comic mode of the romantic imagination. Poe, Hawthorne, Melville. In *The comic imagination in American literature*. Washington, D.C., Voice of America Forum Series, 1982.p.89.
- 84 Cox, J. M. Mark Twain: the height of humor. Id., p.150.
- 85 Alencar, J.de. A comédia brasileira (como e por que sou dramaturgo). In *Obras completas de José de Alencar*. vol.4, p.42-6.
- 86 Ver, a respeito, Arêas, Vilma. No espelho do palco. In *Os pobres na literatura brasileira*. R. Schwarz (org.). S.P., Brasiliense, 1983. p.27.
- 87 Bosi, A. *História concisa da literatura brasileira*. S.P., Cultrix, 1974. p.268.
- 88 A última afirmação é de Gregory Rabassa (*O negro na ficção brasileira*. R.J., Tempo brasileiro, 1965). Em "Omissão ou participação? O negro na obra de Machado de Assis: Aires e o Memorial", Dirce Cortes Riedel lista uma série de impressões discordantes sobre Machado, dentre as quais as que reproduzimos.

- 89 Neves, L.F.B. A ideologia da seriedade e o paradoxo do coringa. In *Revista de cultura Vozes*, 1/1974.p.36.
- 90 Twain, M. *The adventures of Huckleberry Finn*. Penguin Books, 1965.p.92.
- 91 Neves, L.F.B. Ob.cit.p.37.
- 92 Ver, a respeito, Menezes, E. D. B. de. O riso, o cômico e o lúdico. Id., p.8, 10.
- 93 Simms, W. G. *Woodcraft: Or, hawks about the dovecote*. N. Y., W.W.Norton & Company, 1961. p.113.
- 94 Orlandi, E.P. Ob.cit.p.86, 85.
- 95 Pena, M. *Os dous ou o inglês maquinista*. In *Comédia de Martins Pena*. R.J., Tecnoprint, s/d.
- 96 Arêas, V. Ob.cit.p.26.
- 97 Azevedo, Artur. *Vida alheia*. In *Vida alheia* (livro póstumo). R.J., Livraria Editora Freitas Bastos, 1929.p.29.
- 98 Leary, L. Washington Irving. In *The comic imagination in American literature*. p.69.
- 99 Melville, H. *Benito Cereno*. In *American literary masters*. N.Y., Holt, Rinehart and Winston, 1965.p.351-1.
- 100 Orlandi, E. P. Ob.cit.p.86.
- 101 Remetemos a *Huck Finn* among the critics: A centennial selection cujos estudos e consistente "checklist of criticism" comprovam a predominância de outros níveis de interesse, na análise do livro de Mark Twain. Washington, D.C., Forum Series, 1984. Passim.
As sugestões de leitura que se seguem a *Benito Cereno* e a *Billy Budd*, em *American literary masters*, indicam a ênfase dada às abordagens de cunho místico e ético, na obra de Melville (p.454-455).
- 102 As duas opiniões citadas são, respectivamente, de Silviano Santiago (*Retórica da verossimilhança*, In *Uma literatura nos trópicos*. S.P., Perspectiva, 1978.p.48) e J. Gledson (*Machado de Assis. Ficção e história*. R.J., Paz e Terra, 1986, p.147).
- 103 Lima, L.C. *Sob a face de um bruxo*. In *Dispersa demanda*. R.J., Francisco Alves, 1981.p.58.
- 104 Id., p.59 e 76.
- 105 Id., p.85.
- 106 Orlandi, E. P. Ob.cit.p.84.
- 107 Gledson, J. Ob.cit.p.229.

- 108 Santiago, S. Ob.cit.p.29-30.
- 109 Assis, J.M. de. "O espelho" e "Pai contra mãe", In *O conto de Machado de Assis*. R.J., Civilização Brasileira, 1980.
- 110 Cf. Orlandi, E.P. Ob.cit.p.93.
- 111 Referimo-nos especialmente à parte inicial do texto (sem título), anterior ao capítulo I, em que se lê:
"The outbreak,' I returned, 'will make a tremendous occasion of Thursday night,' and everyone so agreed with me that, in the light of it, we lost all attention for everything else. The last story, however incomplete and like the mere opening of a serial, had been told; we handshook and 'candlestuck,' as somebody said, and went to bed." (p.294)
James, H. *The turn of the screw and other short novels*. N.Y., The New American Library, 1962.
- 112 Em *A velha pobre e o retratista* (In *Os pobres na literatura brasileira*), Roberto Schwarz observa a respeito de D. Plácida, personagem de *Memórias póstumas de Brás Cubas*:
"A realidade social é negativa porque não tem sentido humano, como também é negativo o anseio de achar-lhe uma finalidade a qualquer preço, anseio em que, voltaírianamente, estão expostas ao ridículo as ilusões da Divina Providência e de seus sucedâneos secularizados. Em suma, nem a ordem vigente nem a apologética satisfazem a Razão, que lhes assinala a irracionalidade. Por outro lado, veja-se igualmente que a pobreza está descrita em seu ciclo regrado, por assim dizer funcional, e que não falta método a seu absurdo. Neste sentido ela tem sim uma finalidade, ainda que humanamente insustentável, a de reproduzir a ordem social que é sua desgraça. Como ficamos? Resulta algo como o escárnio do escárnio, uma espécie de choro seco, ao qual é preciso acrescentar também o gozo que tanta inferioridade proporciona à superioridade social do narrador." (p.49-50).
- 113 Orlandi, E. P. Ob.cit.p.86.
- 114 Riedel, D. C. Ob.cit.p.16.
- 115 Segundo Mário de Andrade, Machado serviu-se de técnicas realistas "se agarrando à verdade pra poder andar na imaginação." Mário observa: "Às vezes chega a ser pueril a paciência topográfica com que Machado descreve as caminhadas dos seus personagens. Porque tomou pela rua Fulana, seguindo por esta até a esquina da rua Tal, que desceu até chegar no largo Sicrano, etc." Machado de Assis. In *Aspectos da literatura brasileira*. S.P., Martins, 1974.p.94.
- 116 Orlandi, E. P. Ob.cit.p.84, 89.

5 - CONCLUSÃO

[...] nós, que só vemos azul o passado,
porque é ilusão e distância.

Raul Pompéia

I am an invisible man.
Ralph Ellison

Este trabalho pretendeu recompor a imagem e a auto-imagem sociais do negro conforme delineadas, no Brasil e nos Estados Unidos, por significativa mostra de sua marca nos discursos religioso, político e literário do século XIX. Os três discursos trataram insistentemente e de formas peculiares da escravidão e das relações étnicas nas respectivas sociedades em pauta - razão pela qual optamos por concentrar neles nosso objeto de estudo.

Sendo esta uma pesquisa inter-disciplinar, servimo-nos largamente do conhecimento oferecido pelas ciências sociais. Isto pela necessidade de respaldar o tratamento analítico dos referidos discursos numa compreensão de questões sociais sempre presentes, implícita ou explicitamente, no material textual estudado, quais fossem a escravidão colonial e sua derrocada no século XIX, as estratégias de colonização e seus códigos comportamentais específicos, que vieram gradualmente a reger as relações inter-raciais, configurando perfis étnicos determinados.

As diversas sociedades escravistas do Novo Mundo organizaram-se de maneira tal que a escravidão foi nelas mola

mestra do colonialismo europeu, a serviço do capitalismo mercantilista. A empresa colonial europeia nutriu-se de ideologias raciais auto-justificadoras, sempre traduzidas em concepções e atitudes desfavoráveis diante dos povos dominados - basicamente os ameríndios e os africanos escravizados - visando a afastá-los do poder, mantendo-os nos níveis mais baixos da pirâmide sócio-econômica. Para essas ideologias, muito contribuíram as noções preconceituosas a respeito dos "não-brancos" já trazidas na bagagem cultural do conquistador-colonizador e estimuladas por suas atitudes religiosas. Posteriormente alimentadas pela ciência pós-iluminista, elas terminariam por se cristalizar na ideologia explicitamente racista proposta pelo cientificismo da segunda metade do século XIX, com sua concepção de desigualdades inatas nos diferentes grupos humanos.

A explicação quanto às marcantes diferenças nos códigos comportamentais em vigor nas relações inter-raciais nos dois países e, conseqüentemente, na configuração dos diferentes perfis étnicos neles desenvolvidos, encontra-se em grande parte nas formas divergentes que a colonização assumiu, após o começo comum.

Nos Estados Unidos, especificamente na Nova Inglaterra, floresceu já no primeiro século da colonização uma forte classe média burguesa, que defenderia um espírito de nacionalidade separatista e xenóforo respaldado em rígidas normas jurídicas, com o fim de impedir o surgimento de uma classe de mestiços livres que disputassem o poder com os europeus e seus descendentes. Embora a colonização no Sul, baseada no escravismo agrário, tenha sido fundamentalmente diversa do modelo seguido pelo Norte, nas duas

regiões desenvolveram-se sociedades eminentemente bi-raciais, em que as classes dominantes estimulavam o culto à excelência da civilização anglo-saxã e à manutenção da "pureza do sangue".

No Brasil expandiu-se de norte a sul uma colonização exploratória, em que a inicial disciplicência quanto a questões populacionais cedeu lugar a astuta tática étnica, neutralizadora de tensões, a qual incrementava a mestiçagem como meio de fixação no ambiente tropical. Consolidou-se, assim, uma sociedade pluri-racial que também dispunha de instrumentos específicos de controle de poder - menos ostensivos mas igualmente eficientes.

Nos dois países, um passado colonial recente e uma emancipação imposta de cima para baixo, e portanto mais benéfica aos interesses dos donos do poder do que aos dos antigos escravos, favoreceu a manutenção de padrões de comportamento social arcaicos e a persistência de uma nova servidão para o negro sob o regime de trabalho livre - o que se evidenciava ao final do século XIX atingindo, como bem se sabe, os nossos dias.

O quadro acima descrito não dispensou o aparecimento, nos dois países, de mitos indulgentes a encobrirem a carga de tensões sociais e raciais subjacentes: no Brasil, desenvolveu-se o mito da democracia racial, correlato ao da cordialidade brasileira. Admitiam-se, nesses sentido, os problemas sociais do negro brasileiro mas negava-se a presença de barreiras étnicas (a conhecida frase: "no Brasil, o problema do negro não é racial, é social" o atesta); nos Estados Unidos, vingou o mito da livre oportunidade para todos, da América terra da afluência e da democracia, que viria a ser popularizado, na virada do século XX, pela ficção do tipo Horace Alger. Passava-se assim ao largo da questão da inter-

gração étnica (sempre tida como indesejável) ao passo que neutralizavam-se as tensões sócio-econômicas, como se estas não vigorassem.

A abordagem comparativa das diferentes sociedades americanas, efetuada de maneira intuitiva desde o início do século XX, vem sendo sistematizada graças ao avanço das ciências sociais nas últimas décadas. A perspectiva comparatista, no entanto, pouco tem nesse sentido afetado os estudos literários, permanecendo no âmbito da história e da sociologia. Tal verificação levou-nos à busca de um tratamento analítico o qual, com um interesse comparatista e interdisciplinar, desse conta da especificidade do fenômeno discursivo - literário ou não literário - no tratamento de questões sociais.

Cumpria, assim, lançar mão de um instrumental teórico-metodológico de apoio adequado ao nosso empreendimento, e que permitisse recorrer às ciências sociais sem ser a estas subordinado. Para tanto, valemo-nos das propostas interpretativas de Jacques Derrida e de Michel Foucault - a leitura na inter-textualidade e a análise das formações discursivas, respectivamente. Ambas viabilizam parâmetros para um trabalho analítico ao nível do próprio discurso, permitindo ao intérprete escapar do círculo logocêntrico e etnocêntrico que encerrou, ao longo dos séculos, a metafísica ocidental e que tem notoriamente cerceado os estudos interpretativos.

O material textual de que tratamos, elaborado num universo mitocentista anterior, ou alheio, à revolução efetuada na metafísica ocidental pós-Hegel, via o negro como outro, como diferente,

sem no entanto reconhecer nele o estatuto da alteridade. Derrida e Foucault, apontando em direção a uma interpretação descentrada que conceba a diferença não como obstáculo a descartar mas como feição caracterizadora da própria escritura (Derrida) e em que a descontinuidade seja não mais o impensável mas um conceito operativo a se utilizar (Foucault), fornecem subsídios para que se reconsidere a questão da alteridade, afinando-se portanto com o espírito que norteou este trabalho. Deixando de ver o outro como o prolongamento do mesmo, ou como seu avesso, e desfazendo as hierarquias dominantes nas interpretações históricas tradicionais, assim como nas representações oitocentistas das relações raciais, tentamos recuperar no negro - visto como "o outro", no emaranhado discursivo oitocentista - sua autonomia de pensamento e expressão, sempre delimitada, embora, pelos intrincados jogos de poder.

De posse do suporte analítico adequado e tendo já delineado o quadro social em que se desenvolveu o discurso oitocentista, procuramos definir o amplo conjunto discursivo que constituiu nosso campo de pesquisa. Discurso religioso é o que, representando quer a posição oficial de igrejas e organizações religiosas quer a palavra de indivíduos ou grupos leigos, lançou mão de uma retórica teológica e transcendental como principal respaldo argumentativo, no tratamento do negro e das relações inter-raciais. A leitura do discurso religioso abrangeu textos literários oitocentistas os quais, para confirmarem a(s) ideologia(s) vigente(s) ou com o fim de desmistificarem a religiosidade e seus usos, também recorreram a uma imagística ou simbologia remetendo ao domínio espiritual, na abordagem de nossos temas de interesse.

Em retrospecto, verificamos como tanto a ética católica ibérica dos tempos coloniais, universalista e catequética, quanto a ideologia calvinista dos primeiros colonizadores na América do Norte, introvertida e separatista, foram formas de controle social e de manipulação ideológica a serviço do poder. Na América Ibérica, a Igreja Católica aliou-se ao Estado, endossando a ordem escravista e representando a subordinação do escravo ao senhor como a reduplicação da sujeição do homem a Deus. No Brasil, entretanto, tal aliança rompeu-se com a política anti-jesuítica e anti-clerical empreendida pelo Marquês de Pombal em Portugal e suas colônias. A laicização política setecentista correspondeu um esvaziamento do discurso religioso que, durante todo o século XIX, ainda se ressentia da influência pombalina, retraíndo-se no tocante a questões sociais - dentre elas, e muito principalmente, a crise da escravidão, sobre a qual a Igreja tendeu a omitir-se.

Nos Estados Unidos, a laicização política também ocorrida, após o colapso da teocracia colonial da Nova Inglaterra, não correspondeu entretanto a um esvaziamento do discurso religioso diante de questões sociais. À inicial reserva, ou indiferença, puritana com relação a "não-brancos", seguiram-se manifestações discursivas inflamadas por parte de grupos religiosos dissidentes como os quakers, repudiando a escravidão ainda no período colonial. Posteriormente, ao longo do século XIX, proliferou um discurso protestante e evangélico intensamente politizado que teve (ao contrário do discurso católico no Brasil) uma participação ativa no movimento abolicionista mas que, em sua quase totalidade, evadiu-se de questionar a ideologia racial em vigor, assumindo uma visão paternalista e benevolente do negro, e implicitamente destinando-o a uma cidadania secundária. A retórica

religiosa foi posta também, nos Estados Unidos, a serviço da ideologia escravocrata nas proximidades da guerra civil. Os ideólogos do Sul constantemente invocaram a conveniência social e a sanção divina para a manutenção de uma ordem segundo eles adequada às diferenças de talentos a separarem, essencialmente, os grupos humanos.

O discurso religioso negro, por sua vez, atuou nas brechas existentes nas estruturas do catolicismo e do protestantismo, extraíndo grande parte de sua força da tradição religiosa trazida da África que se manteve, em sua diversidade de desenvolvimentos, após a diáspora africana. Durante a vigência da escravidão e no restante do século XIX, a religiosidade negra nas Américas atravessou o discurso religioso dominante servindo-se dele e de seu culto para instaurar, com seu caráter dissidente e corrosivo, um espaço para uma atividade política subterrânea mas que a transcendia: representou, para o escravo e para o liberto, fonte de coesão social e de preservação da identidade étnica e comunal.

A religiosidade negra - incluindo-se no termo as manifestações místicas em torno da magia africana e do próprio demonismo - foi pois um modo de ultrapassar os atos de verdade impostos pela religião oficial instituindo uma estrutura dupla, sempre jogando com as ambigüidades do sistema e driblando a universalização metafísica da cultura ocidental, numa estratégia eminentemente africana.

Esse discurso foi tanto mais contundente e eficaz quanto mais permaneceu alimentado pelas raízes africanas. Assim sucedeu, por exemplo, no jogo de resistência do "terreiro" brasileiro,

"guardião de axé e auê" nas palavras de Muniz Sodré, campo delimitativo da cultura negra no Brasil.

Enfraqueceu-se o discurso religioso negro, porém, ao emular o mundo branco - caso de grande parte das igrejas negras norte-americanas nas últimas décadas do século XIX, cujo discurso ambivalente criticava e enaltecia a sociedade dominante, implícita ou explicitamente incitando o receptor negro a que se comportasse de acordo com as expectativas desta. Tal fenômeno é menos revelador de uma introjeção ideológica do que da força coercitiva de um período que caracterizou-se, na história norte-americana, por uma exacerbação do racismo anti-negro. O esgotamento do discurso religioso afro-americano deveu-se então a uma temporária alienação de sua herança africana, a qual provisoriamente optou por renegar - mas que ressurgiria contudo, a partir da década de 20, com os diversos movimentos de conscientização negra nos Estados Unidos e em tantos outros países.

Na caracterização do discurso político, consideramos a teorização da "esfera pública burguesa" conforme proposta por Jürgen Habermas, enfatizando a grande força emergente com a sociedade liberal burguesa: a opinião pública. Verificamos a necessidade de estabelecer uma relação contrastiva entre os discursos provenientes de três modelos sociais distintos: o brasileiro, que ao longo do século XIX evoluiu no sentido de uma monarquia conservadora cujo final, praticamente coincidindo com a derrubada do escravismo, não correspondeu a uma alteração de base nas relações de poder; o do Norte progressivo e capitalista dos Estados Unidos, visceralmente antagônico ao regime escravista do Sul mas afim a este quanto à ideologia racial da superioridade caucasiana (afi-

nidade que se evidenciaria, resolvido o dilema da escravidão, na apologia do manifest destiny, unindo antigos adversários); e o do Sul, simultaneamente republicano e escravista, cujo recurso argumentativo mais original, na defesa da escravidão, foi a tese da "democracia escravocrata" grega, transposta para o solo americano.

O discurso sulista destacou-se por sua postura radicalmente intransigente diante de qualquer dissonância quanto à ordem estabelecida. Acoplada ao poder escravocrata, uma censura rigorosíssima podou toda e qualquer manifestação de oposição nos estados escravistas, reduzindo sua opinião pública a uma réplica de fachada dos valores dominantes. Por outro lado, esse discurso elaborou uma pertinente crítica ao modelo sócio-econômico adotado pelo Norte - crítica essa então também empreendida, nos Estados Unidos, apenas por abolicionistas iconoclastas como Garrison.

Em seu embate com as forças abolicionistas, o discurso sulista exibiu uma vitalidade e um cunho assertivo ausentes de seu equivalente, o discurso escravocrata brasileiro. Este, sem dispor de qualquer teoria do "bem positivo", apelou para argumentos alarmistas e defensivos, espelhando em sua exaustão argumentativa o esborçar de um sistema minado a partir de suas próprias estruturas.

Na leitura do discurso abolicionista brasileiro e norteamericano, optamos por uma observação detalhada da trajetória discursiva de Joaquim Nabuco e de Abraham Lincoln no tocante ao tema da escravidão e das relações inter-raciais. Ambos foram representantes por excelência do abolicionismo vitorioso em seus países e seus respectivos discursos, exibindo (negáve) originali-

idade decorrente do talento de seus autores, reproduziram as posturas raciais dominantes das elites liberais brasileira e norte-americana na maior parte do oitocentismo.

O discurso de Nabuco retratou, em suas contradições, não só os percalços do liberalismo no Brasil mas também da ideologia racial brasileira, com sua carga de ambivalências e ambigüidades. Conquanto denunciasse o uso exploratório do negro escravizado pelo branco e reafirmasse afetuosamente a mestiçagem do povo brasileiro, Nabuco manteve a crença na superioridade da civilização européia, não sendo capaz de reconhecer qualquer contribuição do negro brasileiro na esfera cultural. Isto foi então feito, pioneira e isoladamente, por Silvio Romero que, entretanto, aderiu entusiasmaticamente ao ideário cientificista do fim do século. Pregando sistematicamente a desigualdade inata das "raças", reafirmava esse ideário a hegemonia sócio-cultural do branco sobre o não-branco no presente, projetando-a para o futuro e assim promovendo a sujeição renovada dos descendentes de escravos.

O discurso de Lincoln, por sua vez, foi bastante reticente em seu tratamento do negro e das relações raciais. Assumindo atitudes que redundaram efetivamente na extinção do escravismo nos Estados Unidos, ou abstendo-se momentaneamente de fazê-lo por conveniências políticas; defendendo ou abandonando os projetos da *American Colonization Society*, Lincoln nunca se descartou de uma visão separatista das diferentes etnias, vendo o negro como um intruso involuntário no país cuja presença, debelada a escravidão, seria afinal preciso reconhecer realista e democraticamente.

A pseudo-integração social verificada no Brasil pós-abolição

e o separatismo étnico acoplado a um racismo aberto nos Estados Unidos - sem dúvida estimulado pela política que se seguiu ao assassinato de Lincoln - vedaram ao antigo escravo uma atividade política contínua e influente, organizada em bases autônomas.

No Brasil, resolvida a crise da escravidão, os poderes públicos e os círculos politicamente ativos desinteressaram-se do negro voltando-se para a imigração, tida como mais favorável ao desenvolvimento da ordem capitalista industrial que visavam implantar no país. Nos Estados Unidos, após breve interlúdio em que o negro realmente gozou de direitos políticos - durante a radical *Reconstruction* - recrudescceu um flagrante sentimento anti-negro, manifesto em organizações racistas cujas atividades foram mais ou menos negligenciadas, quando não acobertadas, pelos sucessivos governos. Gradualmente retiraram-se do negro os direitos civis obtidos.

Prevaleceram novos mecanismos de controle (além daqueles herdados da escravidão) sobre a recente liberdade do negro - cuja cidadania fora, entretanto, formalmente assegurada: no Brasil, pela Primeira Constituição Republicana; nos Estados Unidos, pelas emendas 14 e 15 à Constituição.

Embora o negro tenha sido vital na desagregação do escravismo, basicamente através de organizações clandestinas com freqüência apoiadas por grupos religiosos, e apesar de ter também contribuído ativamente para a imprensa abolicionista nos dois países - associando-se aos brancos ou através da criação de seus órgãos jornalísticos - ele viu-se, quando livre, abandonado à própria sorte, na nova ordem competitiva em que foi forçado a ingressar. Sua força organizacional permaneceu na semi-marginali-

dade - naquilo que Clóvis Moura caracterizou como grupos específicos negros. Estes lhe permitiram reconstruir um passado cultural (principalmente no Brasil) e persistir na reivindicação de necessidades mais imediatas (predominantemente nos Estados Unidos).

A retração da imprensa afro-brasileira, após o desaparecimento dos grandes líderes abolicionistas negros; o surgimento, nos Estados Unidos, de lideranças comprometidas com o establishment, cujo exemplo mais notório é o de Booker T. Washington, são reveladores de um período de perplexidade, vivido pela geração negra que testemunhou a transição para a nova ordem. A liberdade formal era fato consumado. Cumpria, porém, reunir energias para outros embates, pois poderosas forças políticas e econômicas erguiam-se entre o negro e sua liberdade de fato.

Nos anos que se seguiram à abolição, nasceria uma nova geração de descendentes de africanos disposta a reelaborar, já em retrospecto, a trajetória do negro, da escravidão à liberdade. Escritores como Lima Barreto, no Brasil, e W.E.B. DuBois, nos Estados Unidos, mostraram-se prontos a refletir sobre a força do passado de escravos, ao mesmo tempo que rejeitavam a marca do escravo. Através de diferentes recursos discursivos, eles retomariam o desassombro dos antigos líderes abolicionistas, em sua denúncia do renovado estado de servidão a que se tentava reduzir o negro.

A menção à produção discursiva de Lima Barreto e de DuBois, destacando-se respectivamente na ficção e na prosa ensaística, remete-nos ao discurso literário, cuja leitura constituiu a parte

final deste trabalho. O discurso literário, em virtude de seu caráter ficcional - que o libera da função de descobrir verdades teóricas e lhe proporciona uma peculiar mobilidade de ponto de vista - é um campo especialmente fértil para a análise das complexas relações inter-raciais, discursivamente dadas, no universo oitocentista. Ele exhibe padrões múltiplos de atitudes, crenças e ideologias inerentes a modelos de sociedade que reconstrói e cujos comportamentos dramatiza. É capaz, assim, de elaborar vastos painéis sociais, em suas nuances e modulações, com uma acuidade ausente em outras modalidades discursivas que não dispõem do ficcional como recurso básico de funcionamento.

Em seu conjunto, o corpus literário do século XIX revela o interesse em consolidar uma expressão nacional (preocupação constante da intelectualidade das jovens nações americanas, egressas do domínio colonial), assim como um crescente empenho na abordagem de questões sociais. A escravidão e as relações inter-raciais - assuntos ainda pouco freqüentes na literatura setecentista - foram recorrentemente tematizadas no desenrolar do século XIX, em consonância com a consolidação de um espírito de nacionalidade e com o desenvolvimento, nos diferentes países, dos movimentos romântico e realista-naturalista.

O discurso literário foi porém impregnado por ambivalências, advindas do apego persistente a um modo eurocêntrico de ver o mundo, simultâneo ao anseio de valorizar o nacional, o autóctone. A representação ficcional do nativo - índio, negro, ou mestiço - travestido com os sentimentos e imbuído dos valores cultuados pela civilização européia é uma constante nos textos estudados, ocasionalmente de autoria dos próprios membros das ditas "mino-

rias" populacionais. Alguns destes, por razões que procuramos levantar, incorporaram a ideologia cultural dominante, engrossando as fileiras de uma inteligência vinculada à ascensão da burguesia capitalista - a cujo serviço, conforme frisou Benedict Anderson, foram postas as linguagens modernas e o próprio conceito moderno de nacionalidade.

O discurso literário oitocentista, contudo, soube também efetuar uma atilada crítica à ordem vigente, exibindo seus desmandos e apresentando perspectivas inusitadas das relações de poder. Desta variedade decerto decorre seu maior interesse analítico. O exame atento de tantas vozes - e do seu calar - levou-nos a considerar três grandes grupos textuais, respectivamente portadores de tendências básicas assinaláveis.

Reunimos num primeiro grupo toda a produção textual escravocrata e abolicionista dos dois países. Apesar da flagrante oposição dos princípios defendidos e do antagonismo mútuo que expressam, esses textos regeram-se por uma mesma visão didática, moralizante e autoritária peculiar à chamada literatura de tese. À parte casos particulares de originalidade literária que realçamos - como na poesia abolicionista de Castro Alves e de Fagundes Varela - a literatura escravocrata e a abolicionista mostraram-se cerceadas por seu compromisso político com a causa da escravidão. Em sua maior parte, porém, constatamos a vigência de uma outra tese implícita (no caso brasileiro) ou explícita (no norte-americano): a tese da superioridade do branco sobre o não-branco. As diversidades na apresentação ou no ocultamento dessa tese subjacente decorreram fundamentalmente das estratégias inerentes às ideologias raciais dominantes nos dois países. Seu funcionamento,

tão discutido no corpo deste trabalho, pôde ser confirmado com o auxílio do discurso literário o qual, ao conduzir a ação pela voz narrativa ou ao dramatizar situações comportamentais através de personagens, as reverberava.

Ainda no exame da literatura de tese, notamos algumas divergências nacionais: dentre elas, a inexistência de textos escravocratas na literatura oitocentista brasileira, em contraste à vultosa produção literária do Sul escravocrata, nos Estados Unidos.

Por outro lado, surgiu nos dois países uma abundante literatura abolicionista produzida por autores de diversas etnias. Em sua vertente afro-americana, despontou a contra-partida da tese da supremacia caucasiana: a defesa do separatismo negro, através da emigração ou na divisão do próprio território norte-americano. Já na literatura brasileira, emergiu uma visão social integradora consonante com o mito de uma democracia - ou democratização - racial. O exame dos textos entretanto revela que a democratização sugerida tem seus limites, patentes na dificuldade com que os diversos autores abordaram a questão da fertilidade das relações eróticas entre negros e brancos. Essas relações eróticas foram, contudo, freqüentemente vistas com simpatia, mais uma vez em oposição à literatura oitocentista norte-americana, que recusou-se a tematizá-las sob uma luz favorável.

A tese da superioridade caucasiana decerto transcendeu os limites da literatura de tese, acomodando-se aos textos do segundo grupo. Estes, oriundos de um liberalismo eclético tipicamente oitocentista, caracterizaram-se pela anuência prazenteira ou fatalista à ordem escravista e pelo endosso de relações étnicas

rigidamente hierárquicas, nas respectivas sociedades representadas.

Mais volumoso na literatura brasileira do que na norte-americana, o segundo grupo textual pretendeu-se "neutro" diante da escravidão. Assim, tematizou mas não problematizou a questão do negro e de sua inserção social. Este grupo também viabiliza, entretanto, ricas possibilidades de leitura a partir das inevitáveis brechas na elaboração de uma ordem pretensamente harmoniosa - conforme verificamos na leitura de certos textos de Alencar, Macedo, Poe e Fenimore Cooper.

Mas foi na formulação do terceiro grupo que o trabalho analítico mostrou-se especialmente interessante. Trata-se ali de textos desvinculados do compromisso de persuadir o leitor com "verdades" ideológicas - como os da literatura de tese. Eles tampouco minimizaram as arestas sociais ou compõem a face idílica de uma vida comunitária erigida no decoro e na hierarquia, como os textos do segundo grupo.

O terceiro grupo de textos, o daqueles que se nutrem do ilógico, do descompromisso ideológico e das incongruências sociais, escora sua construção ficcional e sua crítica num tipo específico de discurso que é o discurso irônico. Num procedimento lingüístico eminentemente lúdico que lhe é peculiar, o discurso irônico volta-se para si mesmo e contra si mesmo, brincando com a polissemia da linguagem, denunciando seus equívocos e mostrando o non-sense subjacente aos sentidos consagrados.

Comportando o humor mas dele distinguível, o discurso irônico foi a opção preferencial de autores como Machado de Assis,

Herman Melville e Mark Twain no tratamento da escravidão e das relações inter-raciais. Espicacando a inteligência e a sensibilidade de seus contemporâneos com a exibição das máscaras grotescas da escravidão - como o fez Machado de Assis, em "Pai contra mãe"; forçando-os a se mirarem no espelho equivocado das percepções de seu "alferes" ou do capitão Delano, de Herman Melville; ou ainda ostentando o egoísmo cego da burguesia respeitável recriada por Mark Twain em *Huck Finn*, eles elaboraram uma crítica social visando agudamente a sua época, mas que a transcendia. Referiram-se explicitamente à escravidão mas também superaram seus percalços. E compuseram alegorias literárias cuja leitura é sempre fonte de renovadas surpresas, levando o intérprete de tempos sucessivos a deparar-se com desafios que também lhe dizem respeito.

A título de hipótese, sugerimos que o primeiro grupo de textos - os de tese - têm como elemento figurativo e como processo estrutural básico a antítese: à ordem boa e correta opõem-se, em seu universo textual, a desordem, a crueldade ou o caos. O segundo grupo de textos, em sua anuência à ordem vigente, utiliza-se primordialmente da construção parafrástica - pois a paráfrase enfatiza a permanência de um mesmo sentido em suas várias formas de articulação. Já o terceiro grupo de textos, elaborado através do discurso irônico, tem como referência básica a construção polissêmica, responsável pelo limite impreciso e instável na pluralidade de sentidos possíveis.

Esta divisão tripartida não pretende abrangar a desafiadora variedade do discurso literário oitocentista, em seu tratamento das questões sociais de nosso interesse. Deparamo-nos com textos que não se coadunam com a manipulação autoral da literatu-

ra de tese, com a atitude aquiescente do discurso liberal ou com a ironia estrutural do terceiro grupo. Como exemplo, os textos naturalistas que abordamos, através principalmente da ficção de Aluísio Azevedo, os quais por vezes se aproximam, por vezes se afastam, dos diversos tipos assinalados.

Por outro lado, convém lembrar, não se pretendeu "dar conta" da leitura dos textos literários considerados com a nossa formalização - o que seria negar, neles, sua multivocidade. E que negaria também nossa própria postura diante da interpretação, para nós atividade que, em lugar de encerrar seu objeto, entretece nele novos fios que puxarão, por sua vez, outros fios de um tecido infundável.

A tipologia adotada - não como a priori de leitura mas como resultado de um prolongado, paciente e entusiasmado convívio com a produção literária oitocentista - pareceu-nos rentável porque permitiu rastrear contornos inusitados da tessitura discursiva do século XIX no tratamento do negro, da escravidão e das relações inter-raciais. Foi uma das possíveis dobras - lembremos Derrida - em que desenhamos.

Com suas características próprias, os discursos religioso, político e literário nos incitaram não à busca de um sentido último ou da marca da origem, mas a mapear - nas palavras de Foucault - "as formas específicas de um acúmulo".

Essas formas delineiam-se com muita nitidez nas vózes e silêncios dos três discursos oitocentistas cujas configurações perseguimos. Mosaico fragmentado em que coabitam tantas cores e traçados contrastantes, ponte entre o domínio colonial e a moder-

nidade, a produção discursiva pitocentista oferece-se, em sua variedade caleidoscópica, ao leitor que se dispuser a aceitar seu desafio.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALENCAR, J. de. Iracema (1865). R.J., Francisco Alves, 1975.
- As minas de prata (1865-66). R.J., Civilização Brasileira, s/d.
- O tronco do ipê (1871). R.J., Tecnoprint, s/d.
- O sertanejo (1875). S.P., Saraiva, s/d.
- O demônio familiar (1857). In Obras completas de José de Alencar. R.J., Aguilar, 1960.
- Mãe (1860). Id.
- A comédia brasileira (Como e porque sou dramaturgo). Id.
- ALMEIDA, A.M. de. Contradição e conciliação na obra de Joaquim Manuel de Macedo. Dissertação de Mestrado. UFMG, 1979.
- ALMEIDA, M.A. de. Memórias de um sargento de milícias (1853). S.P., Saraiva, 1954.
- ALVES, A.C. O sibarita romano (1865); Navio negreiro (1868); Vozes d'Africa (1868); Saudação a Palmares (1870); A cachoeira de Paulo Afonso (1876); Bandido negro (s/d). In Poesias completas. S.P., Saraiva, 1953.
- ANDERSON, B. Imagined communities. London, N.Y., Verso, 1987.
- ANDRADE, C.D. de. Tristeza do Império. In Obra completa. R.J., Aguilar, 1967.

ANDRADE, M. de. Machado de Assis. In Aspectos da literatura brasileira. S.P., Martins, 1974:

AREAS, V. No espelho do palco. In Os pobres na literatura brasileira. (org. R. Schwarz). S.P., Brasiliense, 1983.

ASSIS, J.M. de. Esaú e Jacó (1904). S.P., Atica, 1975.

O espelho (1882); Pai contra mãe (1906). In O conto de Machado de Assis. (org. S. Brayner). R.J., Civilização Brasileira, 1980.

Instinto de nacionalidade. In Critica literária. R.J., W. M. Jackson, 1938.

AZEVEDO, Aluisio. O mulato (1881). R.J., Tecnoprint, s/d.

O cortiço (1890). R.J., Tecnoprint, s/d.

AZEVEDO, Artur. O escravocrata (1884). In Teatro de Artur Azevedo.

Ministério da Cultura, Inst. Nac. de Artes Cênicas, 1985.

Vida alheia (livro póstumo). R.J., Freitas Bastos, 1929.

BALDWIN, J. Notes of a native son. Boston, Bantam Books, 1968.

Nobody knows my name. N.Y., Dell, 1961.

BARBOSA, R. Obras completas. R.J., Min. da Educação e Saúde, 1951.

BARROS, R.S. de. Vida religiosa. In História geral da civilização brasileira. Tomo II, 4a. vol. (dir. S. Buarque de Holanda). S.P., Difusão Européia do Livro, 1960.

- BENNET, Jr. L. The white problem in America. In *White racism: Its history, pathology and practice.* (Schwarz & Disch, ed.) N.Y., Dell, 1971.
- BERCOVITCH, S. *The American jeremiad.* Wisconsin, The Univ. of Wisconsin Press, 1978.
- BORNHEIM, G.A. *Vigência de Hegel: Os impasses da categoria de totalidade.* In *O idiota e o espírito objetivo.* Porto Alegre, Globo, 1980.
- BRADFORD, W. *The history of Plymouth plantation (excerpts).* In *The United States in Literature.* Glenview, Illinois. Scott, Foresman, & Co. 1973.
- BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira.* S.P., Cultrix, 1974.
- BOSKIN, J. *Race relations in 17th century America: The problem of the origins of Negro slavery.* In *The origins of American slavery and racism.* (D.L. Noel, ed.). Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1972.
- BOXER, C.R. *The golden age of Brazil (1695-1750): Growing pains of a colonial society.* Berkeley, The Univ. of California Press, 1969.
- The Portuguese seaborne empire: (1415-1825).* London, Hutchinson, 1969.
- BRAGA, T. *Castro Alves and the New England abolitionist poets.* In *Hispania.* 1984, 4.

- BRAYNER, S. A metáfora do corpo no romance naturalista: Estudo sobre O Cortiço. R.J., Livraria São José, 1973.
- BROOKSHAW, D. Raça e cor na literatura brasileira. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983.
- BROWN, J. Last written statement. In Black protest: History, documents and analyses. 1619 to the present. (J. Grant, ed.). N.Y., Fawcett Premier, 1983.
- John Brown's last speech (1859). In Documents of American history. (H. S. Commager, ed.). N.Y., Appleton-Century-Crofts, 1949.
- BROWN, W.W. Clotelle: A tale of the Southern states (1854). In Violence in the black imagination: Essays and documents. (R. Takaki, ed.). N.Y., Putnam's Sons, 1972.
- BUENKER, J.D. A América do Norte em sua forma dominante e a experiência imigratória. In O desenvolvimento da cultura norte-americana. Cohen, S. & Ratner, L. R.J., Anima, 1985. (Trad. Elcio Gomes e N. Loureiro Pinto).
- CAMINHA, A. Bom crioulo (1895). S.P., Atica, 1983.
- CALHOUN, J. Works. Columbia, S.C., 1851.
- CANDIDO, A. Formação da literatura brasileira (momentos decisivos). B. Horizonte, Itatiaia, 1975.
- Silvio Romero: Teoria, crítica e história literária. R.J., LTC, 1978.

A análise de O Cortiço de Aluisio Azevedo. In Cadernos da PUC-RJ. Série Artes e Letras, 78. 1976.

CARDOSO, F.H. Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. S.P., Difusão Européia do Livro, 1962.

CARNEIRO, M.L.T. Preconceito racial no Brasil Colônia: Os cristãos novos. S.P., Brasiliense, 1983.

CARROLL, P.N. & Noble, D.W. The free and the unfree: A new history of the United States. Penguin, 1984.

CARVALHO, L.R.de. A educação e seus métodos. In História geral da civilização brasileira. Tomo I, 2a. vol.

CHESNUTT, C. The passing of Grandison. In American short stories. Usa, Scott, Foresman, & Co., 1976.

CHIAVENATO, J. O negro no Brasil: Da senzala à guerra do Paraguai. S.P., Brasiliense, 1986.

CLITON, C. The plantation mistress. N.Y., Pantheon Books, 1982.

COHEN, H. A comic mode of the romantic imagination: Poe, Hawthorne, Melville. In The comic imagination in American literature. Washington, Voice of America Forum Series, 1982.

CONRAD, R. Os últimos anos da escravatura no Brasil (1850-1888). R.J., Civilização Brasileira, 1978. (Trad. Fernando C. Ferro).

COOPER, J.F. The pioneers (1823). N.Y., Toronto, Rinehart, 1960.

- COSTA, J.C. Contribuição á história das idéias no Brasil. R.J., Civilização Brasileira, 1967.
- O pensamento brasileiro sob o Império. In História geral da civilização brasileira. Tomo II, 3ª. vol.
- COSTA, M.E.V.da. O escravo na grande lavoura. Id., Tomo II, 3ª. vol. Da monarquia á república: Momentos decisivos. S.P., Brasiliense, 1987.
- COUTINHO, A. A polêmica Alencar - Nabuco. R.J., Tempo Brasileiro, Biblioteca de Estudos Brasileiros 3.
- COX, J.M. Mark Twain: The heigth of humor. In The comic imagination in American literature.
- CUNHA, C. Língua, nação, alienação. R.J., Nova Fronteira, 1981.
- DANTAS, B.G. Vovô naçô e papai branco: Usos e costumes da Africa no Brasil. R.J., Graal, 1988.
- DAVIS, D.B. The problem of slavery in western culture. N.Y., 1966.
- DEGLER, C.N. Slavery and the genesis of American race prejudice. In The origins of American slavery and racism.
- DELANY, M. Blake; Or, the huts of America. In Violence in the black imagination. (1859-62).
- DERRIDA, J. Positions. Paris, Minuit, 1972.
- Glossário de Derrida. (supervisão, S. Santiago). R.J., Francisco Alves, 1976.

- DIAS, M.N. Estratégia pombalina de urbanização do espaço amazônico. In Como interpretar Pombal? (vários autores). Lisboa, Brotéria, 1983.
- DIAS, M.O. da S. O fardo do homem branco: Southey, historiador do Brasil. S.P., Companhia Editora Nacional, 1974.
- DIXON, T. The leopard's spots: A romance of the white man's burden. N.Y., Doubleday, Page & Co., 1902.
The clansman. N.Y., Triangle Books, 1905.
- DOUGLASS, F. Reconstruction (1866). In Black protest: History, documents and analyses.
- DUNBAR, P.L. We wear the mask. In Blackamerican literature - 1760 - present. (R. Miller, ed.). Beverly Hills, Glencoe Press, 1971.
- DU BOIS, W.E.B. Black reconstruction in America (1860-1880) (1935). N.Y., Atheneum, 1975.
Of Mr. Booker T. Washington and others. In The souls of black folks (1903). Greenwich, Conn. Fawcett Public. 1961.
- ELKINS, S. Slavery: A problem in American institutional and intellectual life. Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1959.
- ELLISON, R. Invisible man. N.Y., Vintage Books, 1972.

- FAORO, R. Os donos do poder. S.P., Globo, Univ. de São Paulo, 1975.
- FAULKNER, W. The unvanquished. Penguin, 1965.
- FERNANDES, Florestan. O negro no mundo dos brancos. S.P., Difusão Européia do Livro, 1972.
A integração do negro na sociedade de classes. S.P., Atica, 1978.
- FERRIS, W.H. The African abroad: Or, his evolution in western civilization. New Haven, The Turtle, Morehouse & Taylor Press, 1913.
- FISHER, M.M. Negro slave songs in the United States. N.J., Citadel Press, 1978.
- FONER, E. Reconstruction: America's unfinished revolution, 1863-1877. N.Y., Harper & Row, 1988.
- FOUCAULT, M. A arqueologia do saber. Petrópolis, Vozes, 1971. (Trad. L. F. Baeta Neves).
Vigiar e punir: História da violência nas prisões. Petrópolis, Vozes, 1984. (Trad. Lígia Vassalo).
Nietzsche, Freud, Marx. In ECO, Revista de la cultura de Occidente. Bogotá, nov. 1969, tomo XIX/7.
- FRANCO, J. A mulher na formação nacional mexicana: 1812-1910. R.J., CIEC, Papéis avulsos, 1988-5.

- FRANCO, M.S. de C. Homens livres na ordem escravocrata. S.P., Atica, 1974. Organização social do trabalho no período colonial. In Trabalho escravo, economia e sociedade. (Coord. P. S. Pinheiro). R. J., Paz e terra, 1973.
- FRANKLIN, J.H. Emancipation proclamation. In Black protest: History, documents and analyses.
- FREDRICKSON, G.M. The black image in the white mind: The debate on Afro-American character and destiny. N. Y., Harper & Row, 1971.
- White supremacy: A comparative study in American and South African history. N. Y., Oxford Univ. Press, 1981.
- FREYRE, G. Casa-grande e senzala. R. J., José Olympio, 1973.
- O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX. S. P., Companhia Editora Nacional, 1979.
- FULLER, M. Woman in the nineteenth century (1845). N.Y., The Norton Library, 1971.
- FULLINGWIDER, S.P. The mind and mood of black America. Homewood, Illinois. Dorzey Press, 1969.
- GAMA, L. Minha mãe; Meus amores. In Trovas burlescas (1859-61). S.P., Editora Três, 1974.
- GARRISON, W.L. The liberator, vol. 1. no. 1 Jan. 1, 1831. In Documents of American history.

- GATES, Jr., H.L. Criticism in the jungle. In Black literature and literary theory. N.Y., Methuen, 1984.
- GENOVESE, E. Materialism and idealism in the history of negro slavery in the Americas. In In red and black: Marxian explorations in Southern and Afro-American history. Knoxville, The Univ. of Tennessee Press, 1984.
- The legacy of slavery and the roots of black nationalism. Id.
- Marxian interpretations of the slave South. Id.
- GLEDSON, J. Machado de Assis: Ficção e história. R.J., Paz e Terra, 1986.
- GOMES, H.T. O poder rural na ficção. S.P., Atica, 1981.
- O negro e o romantismo brasileiro. S.P., Atual, 1988.
- GORENDER, J. O escravismo colonial. S.P., Atica, 1978.
- GRAYSON, W.J. The hireling and the slave. In The hireling and the slave, Chicora, and other poems. Charleston, Mc Carter & Company, 1856.
- GRIMKE, Angelina. An appeal to the Christian women of the South (1836). In Black protest: History, documents and analyses.
- GUIMARAES, B. O ermitão de Muquém (1864). S.P., Saraiva, s/d.
- A escrava Isaura (1875). S.P., Atica, 1983.
- HABERMAS, J. L'espace public. Paris, Payot, 1986.

- HANDLIN, O. & M. The origin of negro slavery. In The origins of American slavery and racism.
- HARRIS, M. Patterns of race in the Americas. N.Y., 1964.
The nature of cultural things. N.Y., 1964.
- HASENBALG, C. Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. R.J., Graal, 1979.
- HAWTHORNE, N. The scarlet letter (1850) and other tales of the puritans. Boston, Houghton Mifflin, 1961.
- HENDERSON, S. Understanding the new black poetry. N.Y., William Morrow, 1975.
- HERSKOVITZ, M. The myth of the negro past. Boston, Beacon Press, 1969.
- HOFFMAN, L.F. Le nègre romantique: Personnage littéraire et obsession collective. Paris, Payot, 1973.
- HÖFFNER, J. Colonialismo e evangelho: Ética do colonialismo espanhol no século do ouro. R.J., Presença, 1973.
- HOLANDA, S.B.de. Visão do paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. R.J., José Olympio, 1959.
Raízes do Brasil. R.J., José Olympio, 1973.
- HOLMAN, C.H. The southern provincial in metropolis. In The American South: Portrait of a culture. Washington, Voice of America Forum Series, 1979.

- HOOERNAERT, E. A cristandade durante a primeira época colonial. In História geral da Igreja na América Latina. (vários autores). Petrópolis, Vozes, 1977.
A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. Id.
- JAMES, H. The turn of the screw (1898) and other short novels. N.Y., The New America Library, 1962.
- JORDAN, W. Modern tensions and the origins of American slavery. In The origins of American slavery and racism. The origins of american slavery: Education as an index of early differentiation. In Journal of Negro education - 35, 1966.
- KENNEDY, J. Luiz Gama: Pioneer of abolition in Brazil. In Journal of Negro history. vol. LIX-3, 1974.
- LACOMBE, A. A Igreja no Brasil Colonial. In História geral da civilização brasileira. Tomo I, 2ª. vol.
- LEARY, L. Washington Irving. In The comic imagination in American literature.
- LEBRUN, G. O que é poder. S.P., Brasiliense, 1984.
- LEITE, D.M. O caráter nacional brasileiro. S.P., Livraria Pioneira Editora, 1976.
- LEVINE, L.W. Black culture and black consciousness. Boston, Allyn & Bacon, 1980.

- LEWIS, D. O reformador como conservador: A contra-subversão protestante na república primitiva. In O desenvolvimento da cultura norte-americana.
- LIMA, L.L. da G. Rebeldia negra e abolicionismo. R.J., Achiamé, 1981.
- LIMA, L.C. Sob a face de um bruxo. In Dispersa demanda. R.J., Paz e Terra, 1981.
- Sociedade e discurso ficcional. R.J., Guanabara, 1986.
- LINCOLN, A. House divided speech (1858). In Documents of American history.
- Lincoln - Douglas debates (1858). Id.
- Debates Lincoln - Douglas (21 de agosto - 15 de outubro, 1858). In Documentos históricos dos Estados Unidos. (org. H. C. Syrett). S.P., Cultrix, 1960. (Trad. O. M. Cajado).
- First Inaugural Address (1861). In Documents of American history.
- The Emancipation Proclamation (1863). Id.
- Lincoln's letter to Greeley (1862). Id.
- LITWACK, L. North of slavery. Chicago & London, The Univ. of Chicago Press, 1961.
- LOCKE, A. The new Negro. N.Y., Atheneum, 1980.
- LONGFELLOW, H.W. The witnesses. The new pocket anthology of American verse. N.Y., Pocket Books, 1972.

LOPES, H.T., SIQUEIRA, J.J., NASCIMENTO, M.B. Negro e cultura no Brasil. R.J., UNIBRADE / UNESCO, 1987.

MACEDO, J.M. de. A moreninha (1984). S.P., Atica, 1983.

As vítimas algozes: Quadros da escravidão.

R.J., Typ. Americana, 1869.

O cego (1849). Teatro de Joaquim Manuel de Macedo

- II

MAGALHAES Jr., R. A vida turbulenta de José do Patrocínio. S.P., LISA. RJ., INL. 1972.

MARTINS, O. História de Portugal (cap.1V) In Memórias secretissimas do Marquês de Pombal e outros escritos. (ed. F. L. Castro). Mem Martins. Publicações Europa-América s/d.

MARX, K. & ENGELS, F. The civil war in the United States. N.Y., New York International Publishers, 1961.

MEIER, A. Negro thought in America: 1880-1915. USA. The Univ. of Michigan Press, 1963.

MELVILLE, H. Benito Cereno (1855 - 56). In American literary masters, N.Y., Holt, Rinehart & Winston, 1965.

MENEZES, E.D.B. de. O riso, o cômico e o lúdico. In Revista de cultura Vozes, 1. Petrópolis, 1971.

MEYER, A. Os três navios negreiros. In Território da tradução. Remate de males, 4. UNICAMP / FUNCAMP. Campinas, 1984.

MORAIS, E. A Campanha abolicionista (1879-1888). Edit. Univ. de Brasília, 1986.

MOTA, C.G. Ideologia da cultura brasileira (1933-1974). S.P., Atica, 1987.

MOTT, L.R.B. A revolução dos negros do Haiti e o Brasil. In Escravidão, homossexualidade e demonologia. S.P., Icone, 1988.

MOURA, C. Brasil: As raízes do protesto negro. S.P., Global, 1983.

NABUCO, J. O abolicionismo (1833). Petrópolis, Vozes, 1977.

Um estadista do Império (1897-99). S.P., Inst. Progresso Editorial, 1949.

Minha formação (1900). Id.

NASCIMENTO, A. do. O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado. R.J., Paz e terra, 1987.

NASH, G. Red, white and black: the origins of racism in Colonial America. In The origins of American slavery and racism.

Race, class and politics. Essays on American colonial and revolutionary society. Urbana & Chicago, Univ. of Illinois Press, 1986.

- NEVES, L.F.B. O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: Colonialismo e repressão cultural. R.J., Forense Universitária, 1978.
- A ideologia da seriedade e o paradoxo do coringa. In Revista de cultura Vozes, 1.
- NOEL, D.L. A theory of the origin of ethnic stratification. In The origins of American slavery and racism.
- NOGUEIRA, M.A. As desventuras do liberalismo. R.J., Paz e Terra, 1984.
- Joaquim Nabuco. S.P., Brasiliense, 1987.
- NOGUEIRA, O. Tanto preto quanto branco: Estudo de relações raciais. S.P., T. A. Queiroz, 1985.
- NOVAIS, F.A. Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial: (1777-1808) .S.P., Hucitec, 1979.
- O Brasil nos quadros do antigo sistema colonial. In Brasil em perspectiva. S.P., Difel / Difusão Editorial, 1977 (org. C.G.Mota).
- ORLANDI, E.P. Destruição do sentido: Um estudo da ironia. In O histórico e o discursivo. Centro de Ciências Humanas e Letras das Fac. Integradas de Uberaba. M.G., 1986.
- PANDOLFO, M. do C.P. Subterrâneos do texto. R.J., Tempo Brasileiro, 1985.

- PARRINGTON, V.L. Main currents in American thought. N. Y.,
Harcourt, Brace & World, 1954.
- PARSONS, A.W. William DuBois dead in Ghana. In The New York
Review. Nov., 30, 1972.
- PATROCINIO, J. do. Motta Coqueiro ou a pena de morte (1878).
R.J., Francisco Alves, 1977.
- PENA, M. Os dous ou o inglês maquinista (1845, ed. 1871) .R.J.,
Technoprint, s/d.
- PINHO, W. A Bahia, 1808-1856. In História geral da civilização
brasileira. Tomo 11, 2ª vol
- PINSKY, J. Escravidão no Brasil. S.P., Global, 1985.
- PLUCHON, P. Nègres et juifs au XVIIIe. siècle: Le racisme au
siècle des lumières. Paris, Tallandier, 1984.
- POE, E.A. The gold bug. In Selected prose, poetry and Eureka. USA,
Holt, Rineart & Winston, 1950.
- PRADO Jr., C. História econômica do Brasil. S.P., Brasiliense, 1974.
Formação do Brasil contemporâneo. S.P., Brasiliense,
1986.
- PUCKREIM, G.A. O movimento dos direitos civis e o legado de Martin
Luther King, Jr. USIS, 1986 (edição em portu-
guês).
- QUARLES, B. Lincoln and the negro. N.Y., Oxford Univ. Press,
1968.

- QUEIROZ Jr., T. de Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira. S.P., Atica, 1982.
- RABASSA, G. O negro na ficção brasileira. R.J., Tempo Brasileiro, 1965.
- RAMOS, A. O negro brasileiro. R.J., Civilização Brasileira, 1934.
O negro na civilização brasileira. R.J., Guanabara, s/d.
- RANSON, E. & HOOK, A. The old South. In Introduction to American studies. London & N.Y., Longman, 1981.
- REIS, M.F. dos. Ursula (1859) (coord. L. Lobo). R.J., Presença, 1988.
- RICE, C.D. The rise and fall of black slavery. Baton Rouge, Louisiana State Univ. Press, 1976.
- RIDGELEY, J.V. William Gilmore Simms N.Y., Twayne Publishers, 1962.
- RIEDEL, D.C. Omissão ou participação? O negro na obra de Machado de Assis: Aires e o Memorial. Comunicação apresentada no III Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticas. R.J., Fac. Cândido Mendes, 1983.
- RODRIGUES, N. Os africanos no Brasil. Co. Editora Nacional / Univ. de Brasília, 1982.
- ROMANO, R. Os mecanismos da conquista colonial. S.P., Perspectiva, 1973. (Trad. Marilda Pedreira).

- SANDBURG, C. Abraham Lincoln: The war years. N.Y., Harcourt, Brace & Co., 1939.
- SANTIAGO, S. Liderança e hierarquia em Alencar. In Vale quanto pesa: (ensaios sobre questões político-culturais). R.J., Paz e Terra, 1982. Desvios da ficção (um romance de tese). Id. Uma ferroada no peito do pé (dupla leitura de Triste Fim de Policarpo Quaresma). Id. Retórica da verossimilhança. In Uma literatura nos trópicos. S.P., Perspectiva, 1978. Introdução a Iracema. R.J., Francisco Alves, 1975.
- SARAIVA, J.H. História concisa de Portugal. Portugal, Publicações Europa-América, 1987.
- SCHWARZ, R. As idéias fora do lugar. In Ao vencedor as batatas. S.P., Duas Cidades, 1988. A velha pobre e o retratista. In Os pobres na literatura brasileira.
- SHAKESPEARE, W. The tragedy of Othello, the moor of Venice (1605). Boston, Houghton Mifflin, 1974.
- SILVA, M.B.N. da. Cultura no Brasil Colônia. Petrópolis, Vozes, 1981.
- SIMMS, W.G. Woodcraft: Or, hawks about the dovecote (1852). N.Y., W. W. Norton & Company, 1961.

- SIQUEIRA, J.J., Reflexões sobre a transição do escravismo para o capitalismo urbano-industrial e a questão racial no Rio de Janeiro. In Estudos Afro-Asiáticos, 12.R.J., CEEA, 1986.
- SODRÉ, M. A verdade seduzida. R.J., Francisco Alves, 1988. Depoimento na mesa-redonda Materialismo histórico e questão racial. In Estudos Afro-Asiáticos, 12.
- SOUZA, C.e. Emparedado (1898). In Obra completa. R.J., Aguilar, 1961.
- SOUZA, I. de. O missionário (1891). R.J., Tecnoprint, s/d.
- STEINBERG, S. The ethnic myth: Race, ethnicity and class in America. Boston, Beacon Press, 1981.
- STEWART, J.B. Holy warriors: The abolitionists and American slavery. N.Y., Hill & Wang, 1981.
- STOWE, H.B. Uncle Tom's cabin: Or, life among the lowly (1852). N.Y., Collier Books, 1962.
- SULEIMAN, S.R. Le roman à thèse: ou l' autorité fictive. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- TANNENBAUM, F. Slave and citizen: The negro in the Americas. N.Y., Knopf, 1947.
- THOMAS, A. & SILLEN, S. Racism and psychiatry. N.Y., Citadel Press, 1979.

- TOCQUEVILLE, A. de. De la démocratie en Amérique (1835-1840). Paris, Garnier-Flammarion; 1981.
- TWAIN, M. The adventures of Huckleberry Finn (1885). Penguin, 1965. Huck Finn among the critics: A centennial selection, 1884-1984. (M.T. Inge, ed.). USIA, 1984. Forum Series.
- VAINFAS, R. Ideologia e escravidão. Petrópolis, Vozes, 1986. (org.) História da sexualidade no Brasil. R.J., Graal, 1986.
- VARELA, F. Mauro, o escravo. In Obras completas de Fagundes Varela. R.J., Garnier, 1886-I.
- VASCONCELLOS, S. de. Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil, e do que obraram seus filhos nesta parte do Novo Mundo. R.J., Typografia de João Ignacio da Silva, 1864.
- VENTURA, R. Bacharéis em luta: crítica, história e polêmica em Silvio Romero. Dissertação de mestrado. PUC/RJ.
- VICENTE, G. Tragicomédia da fraga d'amor (1525). In Antologia do teatro de Gil Vicente. R.J., Grifo/INL, 1971.
- WALKER, D. Appeal (Article IV). In Black protest: History, documents and analyses.
- WARD, D.T. Day of absence. In Blackamerican literature.
- WASHINGTON B.T. THE Atlanta Exposition Address. Id.

- WHEARE, K.C. Lincoln e os Estados Unidos. R.J., Zahar, 1963.
(Trad. Waltensir Dutra.)
- WHITFIELD, J.M. America. In Invisible poets: Afro-americans of
the nineteenth century. (J.R. Sherman, org.)
Urbana, Univ. of Illinois Press, s/d.
- WHITMAN, A.A. A question. Id.
- WHITTIER, J.G. The Christian slave; the panorama; the slaveships;
Letter from a missionary of the Methodist Episcopal
Church South, in Kansas, to a distinguished
politician. In Complete Works of Whittier. Boston,
Houghton Mifflin, 1984.
- WILLIAMS, E. Capitalismo e escravidão. R.J., Editora Americana,
1975. (Trad. Carlos Nayfeld).
- WRIGHT, L.B. The cultural life of the American colonies, 1607-
1763. N.Y., Harper & Row, 1962.
- ZINN, H. A peoples's history of the United States. N.Y., Harper &
Row, 1980.

EPIGRAFES

Florestan Fernandes - O negro no mundo dos brancos.

Jacques Derrida - Positions.

P. Jorge Benci de Arimino - cit. Cultura no Brasil Colônia.

M.B.N. da Silva

Slave-song - cit. Black culture and black consciousness. L.W.
Levine

J. Cruz Costa - O pensamento brasileiro sob o Império.

W.E.B. DuBois - Of our spiritual strivings. In The souls of black
folk.

Jean Franco - A mulher na formação nacional mexicana.

Lima Barreto - Triste fim de Policarpo Quaresma.

Raul Pompéia - O Ateneu.

Ralph Ellison - Invisible man.